

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del
Pensamiento**



TESIS DOCTORAL

**La construcción del individuo moderno en dos
discursos ejemplares: Giovanni Pico della Mirandola y
René Descartes**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Lorena Esmorís Galán

Directora

Ana Isabel Rábade Obradó

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Teoría del Conocimiento,

Estética e Historia del Pensamiento



LA CONSTRUCCIÓN DEL INDIVIDUO MODERNO

EN DOS DISCURSOS EJEMPLARES:

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Y RENÉ DESCARTES

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Lorena Esmorís Galán

Directora

Dra. Ana Isabel Rábade Obradó

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 2015

La ocupación del hombre es el ensanchamiento de su existencia hacia lo infinito.

Novalis¹

*Oír el corazón
en un silencio nuevo,
advertir el destino
donde estaba el deseo.*

*Ah verdadero amor,
qué sensación de tiempo
poseído, pensar
en el mundo y en ti
en sólo un pensamiento.*

Antonio Gamoneda²

A Sarah Martín
y al pequeño Foucault,
mis verdaderos amores,
mis infinitos.

¹ Novalis. *Gémenes o Fragmentos*. Versión española de J. Gebser. Sevilla: Renacimiento, 2006, 27.

² A. Gamoneda. *Esta luz. Poesía reunida (1947-2004)*. Epílogo de M. Casado. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004, 79.

«A dos pasos de mí, estás tú. A dos pasos de ti, está él. A dos pasos de él, estábamos nosotros», decía un sabio.

Generosidad de lo invisible.

Nuestra gratitud es infinita.

Edmond Jabès³

La labor de investigación y redacción de una tesis doctoral suele concebirse como un trabajo eminentemente solitario, o al menos así lo creía antes de abarcar este proyecto. Sin embargo, ahora que echo la vista atrás, he de reconocer que ese no ha sido mi caso. He contado con un trabajo de dirección impecable. En todo momento me he sentido arropada y acompañada, nunca ha habido silencio ni esperas como respuesta, pues he recibido los mejores consejos desde el respeto por el trabajo ajeno: sin imponer puntos de vista, pero cuestionando, objetando y matizando sin dejar de valorar la singularidad. Me siento profundamente afortunada por haber dispuesto de una directora de tesis excepcional.

Conocí a Ana Isabel Rábade Obradó hace ya bastantes años, en un curso de doctorado sobre el Romanticismo alemán. Después, decidí empezar la Licenciatura, ¿cómo iba a doctorarme en Filosofía sin haber cursado la carrera?, por lo que me matriculé y a lo largo de los años me he ido encontrando con ella en diversos cursos y prácticas hasta que, finalmente, le propuse dirigir esta tesis doctoral. He tratado de agradecer su confianza y, sobre todo, su implicación, con la mía: he trabajado lo mejor que he podido, lo mejor que he sabido, y para mí es un privilegio presentar, bajo su dirección, esta investigación.

Tras el ámbito inicialmente académico, el vínculo de la amistad me ha recompensado con toda una familia que me ha abierto las puertas de su casa y que ha soportado a «las cogito», y a sus intempestivas conversaciones sobre individuos más o menos ejemplares o libertades más o menos metafísicas... Javier, Sergio, Inés, Clara, Pablo, Mateo y Pepe, ¿cómo agradeceros esas veladas inolvidables?

La solidaridad, el apoyo y la amistad no han dejado de tejer nuevas redes complutenses: Rufino Lancho gestionó con gran paciencia préstamos, reservas, peticiones y búsquedas bibliotecarias; Gemma Muñoz-Alonso me asesoró sobre el sistema de

³ E. Jabès. *El libro de la hospitalidad*. Traducción y presentación de S. Martín. Madrid: Trotta, 2014, 24.

citación y las referencias bibliográficas; Nuria Sánchez Madrid me facilitó textos, referencias y contactos; Mariapia Lamberti me brindó una traducción que finalmente no ha entrado en este corpus, pero con la que trabajaré en un futuro; Fernando Rampérez y Julián Santos Guerrero comparten la felicidad por este trayecto y sé de su amistad y de su alegría.

Pero la fraternidad no se agota entre los muros de la academia. Miguel Ángel Muñoz Sanjuán me permitió embarcarlo en la búsqueda de libros descatalogados y clásicos perdidos en los fondos de una editorial. La verdadera recompensa tras cada hallazgo llegaba con su sonrisa. La deuda se sabe perpetua, Canívaco. Y cómo traducir a una lengua universal el afecto de Isa Bastos y Marvin Liberman, que han sabido acompañar durante todo el recorrido y brindar su ayuda siempre y cuando resultaba preciso: tuyas son la generosidad y la entrega; mía, la suerte de su amistad.

Lupe Grande y Paca Aguirre encarnan la familia madrileña que nos acogió cuando llegamos hace ya muchos años; con ellas discurren las charlas, inolvidables, y las tardes, rebosantes de afecto. Pepa López, Xelo López y Daniel Martín, mi familia valenciana, mi otra casa, desdibujan los kilómetros de distancia con su amorosa presencia y su constante mimo. Al otro lado del océano, la gran familia americana se concentra en dos palabras: Candace Hendrickson. Con ella completé los estudios con el montaigniano o incluso cartesiano «trato con el mundo»: viajando y conociendo gentes de diversos credos y lugares.

Francisco Esmorís y María Galán hicieron posible el sueño, al inculcarme, desde la infancia, su profunda convicción acerca de la importancia de la educación, de adquirir una formación universitaria, de que nunca se sabe lo suficiente... Ellos trabajaron duro para ofrecerme lo que no estuvo a su alcance. Sé que este doctorado es la mejor manera de agradecerle y de responder a su amor y esfuerzo. Tampoco puedo olvidar al resto del núcleo familiar gallego con el que comenzó este largo trayecto, a quienes leía el periódico, los domingos, subida encima de una mesa: Manolo, Maruja, Manolito y Gonzalo.

Por último, porque todo cobró sentido al encontrarte y trenzar amorosamente nuestro tiempo de vida, descubriendo la utopía de una felicidad cotidiana; porque has sido el impulso cuando el cansancio frenaba, mi tierno aguijón contra el desánimo con tu ejemplo inigualable de perseverancia y talento; porque has asistido, con el oído atento, a cada lectura, a cada duda, a cada instante de exaltación; porque has recortado el mundo y

sus rutinas para hacerle hueco a este trabajo y regalarme tiempo fuera del tiempo para escribirlo; para ti guardo estas últimas líneas, para que en las naves cóncavas donde nuestros días se recuestan, resuene eterno el eco de estas palabras de amor y agradecimiento en el nombre propio que las convoca: Sarah Martín.

Índice

| | |
|--------------------------|-----------|
| Introducción..... | 15 |
|--------------------------|-----------|

| | |
|---|-----------|
| Capítulo primero. El semillero del pensamiento moderno: la Oratio de Giovanni Pico della Mirandola y su reescritura del mito adánico | 31 |
|---|-----------|

| | |
|---|----|
| 1.1. Desatando las hostilidades. ¿Hacia una nueva concepción del hombre?..... | 33 |
| 1.2. Construyendo un nuevo Adán: (re)(des)cubriendo la excelencia de la <i>humana natura</i> | 41 |
| 1.3. El privilegio del centro: de estar a ser..... | 51 |
| 1.4. Toda obra necesita su público. El hombre como <i>purus contemplator</i> | 57 |
| 1.5. La pérdida del mundo como hogar. La trascendencia en retirada | 65 |
| 1.6. Sin pecado original: <i>Quid rides? Mutato nomine de te fabula narratur</i> | 73 |

| | |
|---|-----------|
| Capítulo segundo. Esbozos para un nuevo modelo de ser humano. Adán como prototipo..... | 85 |
|---|-----------|

| | |
|--|-----|
| 2.1. La liberación adánica de la <i>scala naturae</i> . Libertad de movimiento | 87 |
| 2.2. Del jardín del Edén al jardín de Apolo: Adán y Eros. La domesticación del deseo..... | 97 |
| 2.3. <i>Imitatio, emulatio... inventio</i> . Defensa de la pluralidad como defensa de uno mismo..... | 107 |
| 2.4. Ganar terreno para la acción, combatir la superstición | 115 |
| 2.5. La concepción piquiana del ser humano. Un «hombre» nuevo, ¿una «nueva» manera de filosofar?..... | 125 |

Capítulo tercero. *Explorando nuevas rutas frente a la autoridad. Estrategias narrativas en la construcción del individuo ejemplar*..... 137

| | |
|---|-----|
| 3.1. El peligroso arte de publicar. René Descartes: el hombre de la máscara de papel..... | 139 |
| 3.2. La irrupción de la primera persona del singular: novelas, autobiografías | 149 |
| 3.3. Contar la vida, justificar un modo de vida, servir como modelo. Michel de Montaigne y los libros de buena fe | 161 |
| 3.4. Ampliando el horizonte hacia nuevas rutas. Otros relatos ejemplarizantes: Tomás Moro y su utopía..... | 171 |
| 3.5. ¿Qué ejemplo seguir? ¿De quién me puedo fiar?..... | 179 |

Capítulo cuarto. *El Discurso del método y la nueva tarea del individuo moderno: aprender a pensar por sí mismo* 189

| | |
|---|-----|
| 4.1. Los peligros de una mala educación. Cuando el estudio de las letras ya no es útil para la vida | 191 |
| 4.2. El <i>Discurso del método</i> y su posible guiño a un Clitofonte, pero ¿a cuál?..... | 201 |
| 4.3. La importancia del contexto, la originalidad de lo mismo..... | 211 |
| 4.4. El papel del ejemplo y la costumbre: armas de doble filo | 223 |
| 4.5. Belleza y orden de las obras en las que «uno solo ha trabajado»: cinco ejemplos y un mismo elogio..... | 237 |

| | |
|--|------------|
| Capítulo quinto. <i>El homme purement homme cartesiano:</i> | |
| <i>la mayoría de edad del ejemplar moderno</i>..... | 247 |
| 5.1. Avanzar hacia el origen, empezar desde el principio: la construcción del individuo moderno | 249 |
| 5.2. Hacia la «individualización del pensamiento»: libertad de elección, libertad de creación | 263 |
| 5.3. «Abriéndose camino, con su voluntad, entre los recovecos de la dificultad». ¿Cuánto puede el individuo moderno? | 275 |
| 5.4. «La satisfacción del cazador». Voluntad, a la obra | 283 |
| 5.5. ¿Un nuevo rostro o una nueva máscara? Rasgos que delatan al individuo moderno | 291 |
| | |
| <i>Conclusiones</i> | 303 |
| | |
| Del <i>homo</i> piquiano al <i>homme purement homme</i> cartesiano: la construcción del individuo moderno. Aprendiendo a ser humano, ¿olvidando al ser humano? | 305 |
| | |
| <i>Referencias bibliográficas</i> | 317 |
| | |
| <i>Resumen / Summary</i> | 339 |

Introducción

–La distancia –dijo [Einstein]– entre la teoría y la experiencia es tal que es necesario encontrar puntos de vista de arquitectura.

–Curioso... ¿qué entendía exactamente por eso?

–Que confiaba –plenamente consciente, sabiendo claramente lo que hacía, y a lo que se exponía–..., en la producción de su mente...

Paul Valéry⁴

¿Qué es la arquitectura sino «teatro» de racionalidad? El arquitecto «virtuoso» lo es por haber vencido la bestialidad de la naturaleza humana.

Manfredo Tafuri⁵

En la introducción al libro séptimo –de *Los diez libros de arquitectura*–, dedicado a los ornamentos y a la decoración de los edificios particulares, Marco Vitruvio Polión hace alarde de exponer todas sus fuentes a fin de rendirles un merecido tributo y alabar su generosa dádiva al compartir su sabiduría con los demás. Vitruvio recoge el testigo de una larga tradición de sabios –cita a Agatarco, Demócrito, Anaxágoras, Sileno, Teodoro, Chersifrón, Metágenes...–, trata de reunir en su obra toda la sabiduría de sus antepasados, al tiempo que completa cada libro con lo que aprendió por sí mismo. Con ello, pretende compilar los saberes dispersos en una obra que recoja y organice todo cuanto ha de saber un arquitecto. Se trata, de algún modo, de establecer el canon, tal y como describe al comienzo del Libro IV⁶, por lo que se afana en recopilar los conocimientos aportados por sus predecesores para organizarlos, por temas, en diez libros.

De los diez libros de su tratado, el primero arranca con un capítulo explicativo centrado en delimitar qué es la arquitectura y qué deben saber los arquitectos. Los nueve libros restantes comienzan con una suerte de introducción que, en la mayoría de los

⁴ P. Valéry. *Idea fija*. Traducción de C. Santos. Madrid: A. Machado Libros. Col. La balsa de la Medusa (18), 2004, 108.

⁵ M. Tafuri. *Sobre el Renacimiento. Principios, ciudades y arquitectos*. Traducción de M. Poole Bald. Madrid: Cátedra, 1995, 76.

⁶ «Habiendo observado, ¡oh, Emperador!, que la mayoría de los que han escrito sobre Arquitectura no han hecho sino amontonar confusamente y sin orden algunos preceptos que constituyen, por decirlo así, como átomos errantes, estimé que por mi parte podía emprender una empresa más digna y más útil, condensando como en un cuerpo perfecto y completo todo el conjunto de esta tan importante ciencia y ordenando luego en cada libro los asuntos pertinentes» (M. L. Vitruvio. *Los diez libros de arquitectura*. Traducción, prólogo y notas de A. Blánquez. Barcelona: Iberia, 1997, 85).

casos, junto a los elogios y las peticiones de favor al César, se añaden anécdotas breves, más o menos moralizantes, en torno a algunos insignes antepasados. En el séptimo libro, tras agradecer a sus predecesores el haber compartido sus conocimientos a través de la publicación de sus escritos, Vitruvio expresa una condena severa a quienes se adjudican pensamientos ajenos, así como a quienes se jactan de violarlos sin el menor pudor. A los que actúan de este modo, les desea una «justa» condena: la muerte, sea del modo que sea. Y para no otorgarse injustamente el mérito de semejante idea y ser digno, por tanto, de esa justísima pena, Marco Vitruvio Polión nos desvela su origen al relatar la historia del macedonio Zoilo, como figura antiejemplar:

Algunos años después llegó a Alejandría, desde Macedonia, Zoilo, que había adoptado el sobrenombre de *Azote de Homero*, y presentó al rey los libros que había escrito contra *La Ilíada* y *La Odisea*.

Pero Ptolomeo, viendo que el padre de los poetas y el jefe de toda la literatura, el que había merecido la admiración de todas las naciones, era maltratado estando ausente, indignado, no le dió [sic] ninguna respuesta, y Zoilo, por su parte, después de una larga permanencia en el reino, apretado por la miseria, dirigió súplicas al rey para que se le concediese alguna ayuda. Pues bien, se dice que el rey respondió: «Que puesto que Homero, muerto, hacía mil años, había podido dar de comer durante todo aquel tiempo a muchos miles de personas, Zoilo, que se jactaba de superarle por su talento, debía con más razón no sólo poder mantenerse él mismo, sino mantener a un número mayor de personas». Y hay quienes añaden, aunque discrepan en las circunstancias de la muerte, que Zoilo fué [sic] condenado como parricida; algunos escribieron que por orden de Filadelfo se le hizo morir en una cruz; otros, que fué [sic] lapidado en Cos, y otros, que fué [sic] arrojado vivo a una hoguera en Esmirna. Pero sea cual fuere la muerte que tuvo, lo cierto es que su castigo fué [sic] justo y muy merecido; pues no hay crimen más odioso que censurar a un escritor de cuya pluma no podemos esperar réplica a las críticas que de sus escritos se le hacen⁷.

Vitruvio fija la anécdota que desde entonces se repetirá en torno a Zoilo, si bien no acaba de aclarar dónde se puso fin a su vida —Egipto, Cos, Esmirna— ni cómo se ejecutó esa muerte merecida. En cualquier caso, tras la condena de parricidio cualquiera de los finales —crucificado, lapidado o quemado vivo— representa un final terrible y se asemeja a una condena por herejía. En cierto modo, tendría más sentido una literal condena por herejía o por blasfemia que una metafórica condena por parricidio, si bien la potencia alegórica de la sanción parece imprimir, en el caso de Zoilo, una doble condena. Vendría, de algún modo, a restituir el sentido figurado como castigo a quien

⁷ Vitruvio, 167-168.

insistió en el sentido recto, es decir, a quien censuró que en la obra de Homero hubiese inconsistencias de trama o de argumento, o lo que es lo mismo, giros inexplicables que fracturaban la continuidad del relato en diversos pasajes de sus poemas. Sería, entonces, algo así como la venganza del mito humillado sobre el *logos* triunfante: un imborrable recordatorio del gran poder metafórico de la alegoría en un caso en el que una historia, más fabulosa que real, trasmuta en símbolo.

Si al comienzo de este trabajo académico recupero esta vieja narración no es por afán de promover un juicio tan severo como el recibido por Zoilo, ni por asimilar la figura del investigador a la del *zoilo* que define la Real Academia Española⁸, sino porque a partir de ella se pueden trazar algunas de las líneas temáticas que articulan, subterráneamente, esta tesis doctoral. Marco Lucio Vitruvio sanciona una conducta que considera inapropiada al tiempo que nos introduce en la reflexión acerca de la transmisión —y adquisición— de saber. El arquitecto romano consagra su obra a César Augusto y en su dedicatoria le manifiesta: «Escribí, pues, estos preceptos para que teniéndolos presentes puedas juzgar por ti mismo de la calidad de las obras, tanto hechas como por hacer, puesto que en estos libros he recogido todas las reglas del arte»⁹. El arte en cuestión es la Arquitectura, que conjuga la vertiente teórica con la práctica y representa, para Vitruvio, la ciencia bajo la cual se aglutinan las demás artes pues, para ser un buen arquitecto, hay que saber de Gramática, Dibujo, Geometría, Óptica, Aritmética, Historia, Filosofía, Música, Medicina, Jurisprudencia y Astrología.

Vitruvio destaca que el arquitecto «no ha de ser sobresaliente en todas las ciencias, pero al menos no ha de estar a oscuras en ninguna»¹⁰, por lo que será suficiente con que «sepa medianamente la distribución de las partes y el método»¹¹ de cada disciplina. No obstante, aquel con talento suficiente para aprender a fondo todas esas ciencias superará lo requerido al arquitecto y se convertirá en «matemático», gracias a su profundo conocimiento de «los números y de las leyes naturales»¹², aunque serán pocos los elegidos. Ante este ambicioso proyecto de saber, la cuestión que aflora es la siguiente: ¿es posible que un solo hombre adquiriera semejante conocimiento? Así lo cree Vitruvio que, para

⁸ «Crítico presumido y maligno censorador o murmurador de las obras ajenas».

⁹ Vitruvio, 4.

¹⁰ Vitruvio, 10.

¹¹ Vitruvio, 11.

¹² Vitruvio, 12.

explicarlo, retoma la distinción entre el saber teórico y el saber práctico. El arquitecto romano sostiene que si bien nadie puede ser un experto en todas las artes en el terreno práctico, no sucede lo mismo en el teórico. La diferencia se cifra en que a través del saber teórico unas ciencias parecen enlazarse con otras y mantener cierta unidad. Vitruvio defiende que en todas las ciencias «hay muchas cosas, o casi todas, que son comunes, pero sólo en teoría»¹³.

En la obra vitruviana se defiende la unidad del saber en virtud de una *ciencia universal* que hace posible el avance progresivo y gradual en el conocimiento de las demás disciplinas, hasta «llegar al sumo templo de la Arquitectura»¹⁴. El autor lo expresa con las siguientes palabras:

Pero quizá se maravillarán los ignorantes de que pueda ser naturalmente posible aprender tanta doctrina y retener tanta ciencia; sin embargo, lo encontrarían factible si pensaran que todas las ciencias tienen entre sí una recíproca conexión y mutua comunicación; ya que la ciencia enciclopédica o universal es como un cuerpo único compuesto por todos esos miembros¹⁵.

Marco Lucio Vitruvio presenta un modelo de sabio, universal, y un modelo de ciencia, unificada, a la Roma del siglo I a. C. El modelo de sabio lo ostentan figuras como Aristarco de Samos, Filolao, Arquitas, Eratóstenes o Arquímedes, de quienes se destaca el hecho de haber aportado importantes descubrimientos mecánicos y gnomónicos. El modelo de ciencia se reconoce en la Matemática, precisamente por tratarse de una ciencia capaz de desarrollar las diversas ramas de la Física, como la Mecánica y la Gnomónica. Todo modelo de ciencia conlleva un modelo de conocimiento y, por tanto, reivindica un determinado modo de conocer conforme al cual se conforma la imagen del sabio, así, una *ciencia universal* habría de acompañarse de un sabio *universal*, ¿o es al revés?

Como es sabido, la figura de Marco Lucio Vitruvio cobró gran importancia a partir del siglo XV, tras publicarse, presumiblemente en Roma, la *editio princeps* de su *De architectura* (c. 1486). Antes ya había ejercido su influencia en la creación del *De Re Aedificatoria* de Leon Battista Alberti, que gozaría de gran celebridad. Durante el Renacimiento, a través de la obra de Vitruvio se recuperaron los órdenes clásicos, que

¹³ Vitruvio, 11.

¹⁴ Vitruvio, 9.

¹⁵ Vitruvio, 9-10.

«representaban la transformación y exaltación arquitectónicas del cuerpo humano»¹⁶. El famoso «hombre de Vitruvio» dibujado por Leonardo da Vinci y transformado en emblema del Renacimiento reproduce las indicaciones que el arquitecto romano detalla en el capítulo primero del Libro tercero¹⁷. Asimismo, la defensa vitruviana de la perfecta correspondencia entre las partes y el todo actualiza la relación entre el microcosmos y el macrocosmos, al tiempo que allana el camino a la reclamada centralidad del hombre como patrón del universo.

Esta obra de Vitruvio resulta fértilmente heterogénea en tanto que transita por muchos de los temas desarrollados o discutidos durante la Edad Moderna, aunque desde una óptica anacrónica, lo cual imprime mayor distancia, si cabe, a la hora de abrir la reflexión en torno a la reforma del pensamiento que se llevó a cabo entre los siglos XV a XVII, y que cristalizó una concepción del individuo que merece el calificativo de «moderno». Precisamente el estudio que aquí se presenta se circunscribe a este período de la historia del pensamiento occidental durante el cual se forja y consolida esta poderosa imagen del hombre. En este sentido, Vitruvio nos sitúa en el contexto de trabajo pues habremos de asistir a la defensa de una filosofía «práctica», a la asunción de unos grados del saber que permitirán el progreso del sabio, a una ciencia unificada bajo la Matemática que buscará el «orden» y la «medida», a la centralidad del individuo, a la recuperación de la figura de arquitecto humano y divino, a la asunción del «punto de vista de arquitectura»...

Esta investigación se centrará en dos textos paradigmáticos: el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola y el *Discurso del método* de René Descartes. La selección de estas dos obras, profusamente estudiadas y analizadas desde enfoques de lo más diverso, no solo responde a la fascinación particular ante dos discursos que, sin duda —con el permiso de Descartes—, cabe erigir en dignos representantes de lo que se suele llamar «el espíritu de una época» —aun con la errónea

¹⁶ E. Panofsky. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Traducción de M.^a L. Balseiro. Madrid: Alianza, 1999, 65.

¹⁷ «Asimismo, como, naturalmente, el centro del cuerpo humano es el ombligo, de tal modo que en un hombre tendido en decúbito supino, con las manos y los pies extendidos, si se tomase como centro el ombligo, trazando con el compás un círculo, éste [sic] tocaría los dedos de ambas manos y los de los pies; y lo mismo que se adapta el cuerpo a la figura redonda, se adapta también a la cuadrada: por eso, si se toma la distancia que hay de la punta de los pies a lo alto de la cabeza, y se confronta con la de los brazos extendidos, se hallará que la anchura y la altura son iguales, resultando un cuadrado perfecto» (Vitruvio, 68).

visión que se atribuye al generalizar un pensamiento tal vez minoritario—. La elección tampoco viene determinada, en exclusiva, por su potencia retórica, por la estrategia discursiva escogida, por su capacidad «persuasiva» o porque su contraste pone de relieve las modulaciones que, en torno a un mismo rasgo, ofrece cada enfoque, enriqueciendo su análisis al tiempo que hace fulgurar las sintonías. Ni siquiera se limita al hecho de que en ambos textos un hombre —el autor— anuncia a un semejante —el lector— lo que puede llegar a ser, exhibiendo un modo de ser *humano* que lo distingue de la mayor parte de seres humanos, que lo individualiza, al tiempo que lo transforma en una figura ejemplar.

En realidad, la elección viene determinada por una «idea fija» —como diría Paul Valéry— que me acompaña desde hace tantos años que su rastro casi se desdibuja. Esta idea —fija— se reformula constantemente y, sin embargo, como idea fija que es, aunque varíe el ángulo, suele apuntar en una misma dirección: ¿qué queremos decir cuando sostenemos que somos libres? ¿Somos libres de creer cualquier cosa o hay límites infranqueables? ¿Somos dueños de nuestras creencias?, ¿y de nuestros prejuicios? ¿Por qué algunas convicciones no parecen permitir una «vuelta atrás»? ¿Creemos lo que queremos o queremos lo que creemos? ¿De verdad podemos ser lo que queramos? ¿En qué medida nuestras creencias acerca del mundo determinan lo que creemos sobre nosotros mismos y nuestro modo de actuar?, ¿y viceversa? ¿Por qué pensamos como pensamos?

Uno de los motivos fundamentales por los que me apasiona la filosofía, y por el que finalmente no tuve más remedio que iniciar la licenciatura y los cursos de doctorado, estriba en una vieja creencia personal: la de que la carrera de Filosofía enfrenta al alumno ante las distintas concepciones que el ser humano ha ido construyendo en torno al mundo que le rodea, a los otros, a sí mismo... Siempre he concebido estos estudios como una verdadera oportunidad para adentrarnos, de la mano de otros pensadores, en movimientos del pensamiento a los que quizá nosotros solos nunca llegaríamos. Como si pudiésemos ir cambiando las monturas y las lentes de nuestros anteojos e ir «viendo» —y viéndonos— de nuevo, de un modo distinto. Me parecía que este «ejercicio» nos descubriría nuestras querencias y nuestro límites, en qué creemos y en qué no, cómo concebimos el mundo, qué dicen nuestros actos sobre nuestras convicciones y cuáles son sus consecuencias, qué ideas nos agradan y cuáles nos repugnan, quiénes somos, quiénes podemos llegar a ser, qué nos define, qué montura se nos ajusta mejor y qué cristales nos permiten ver más allá. En definitiva, creía que la filosofía nos ayudaría a comprender el

mundo que nos rodea y a conocernos mejor a nosotros mismos, en tanto que su estudio requiere que hagamos el esfuerzo de ponernos a reflexionar...

Descubiertos los prejuicios, se entenderá mejor la razón de esta tesis doctoral y del corpus seleccionado. En la historia de la filosofía occidental —conviene destacar el sesgo— suele cifrarse el paso a la modernidad «filosófica» en una obra que imprime un nuevo rumbo al pensamiento. Se trata, como es sabido, del *Discurso del método* de René Descartes, publicado en 1637. Retomando las palabras de Sergio Rábade Romeo, diríamos con él:

Si la modernidad sin adjetivos nace con el Renacimiento y, en buena medida, se consolida como actitud vital y como estilo de cultura en el siglo XVI, por el contrario, la modernidad que se adjetiva como «modernidad filosófica» no se considera constituida hasta el siglo XVII. En la búsqueda de sus orígenes hay que retrotraerse a los siglos anteriores, posiblemente hasta el siglo XIV y, sin duda, a la eclosión renacentista de los siglos XV y XVI. Pero estos orígenes, si bien, por ser tales, tienen incidencia en el filosofar del XVII, sin embargo ejercen una influencia que, a nuestro modo de ver, no es determinante para el nuevo modo de filosofar. Los inicios de este filosofar nuevo hay que hacerlos coincidir con Descartes¹⁸.

Pero estas palabras de Rábade Romeo despiertan, asimismo, la curiosidad, pues si esos orígenes «renacentistas» que inciden en el filosofar posterior no ejercen una influencia determinante en el modo de filosofar, ¿de qué modo le afectan? ¿Cómo inciden en la modernidad filosófica *sus orígenes*? La pregunta por los orígenes forma parte de nuestro recorrido mental habitual. Cada vez que nos detenemos a analizar algo, o a dar cuenta de un problema, solemos avanzar retrocediendo, suele tratarse de un movimiento rutinario en el quehacer investigador, máxime en una época en la que se «naturalizó» el regreso *ad fontes*.

El mismo hecho de denominar dicho periodo histórico «Renacimiento» ya connota una etapa inmediatamente anterior agotada —muerta— y el retorno de un pasado mejor. El Renacimiento destaca por el desarrollo del clasicismo en las artes, por la asunción del modelo matemático en las ciencias y, sobre todo, por la recuperación de una visión del hombre exultante¹⁹. El hombre se convirtió en el centro de toda especulación —

¹⁸ S. Rábade Romeo. *Obras III. El racionalismo. Descartes y Espinosa*. Madrid: Trotta, 2006, 37.

¹⁹ En este sentido, la recuperación de la obra de Vitruvio promovió el «renacimiento» de formas arquitectónicas olvidadas al tiempo que expuso una concepción del saber unificado bajo la matemática y la visión del hombre como modelo y proporción ideal.

también filosófica— al transformarse en un ser digno de admiración. Precisamente esta recuperación de la centralidad del hombre y sus implicaciones en la construcción de una concepción sólida y acorde al lugar preeminente conquistado, así como las estrategias narrativas y especulativas llevadas a cabo, con el objeto de ofrecer al nuevo ejemplar humano una sólida fundamentación, acaparan el interés de este trabajo académico. Los edificios, la ciencia, el arte..., en tanto que producciones humanas, son el reflejo de un determinado modo de ser. El florecimiento científico y artístico llevado a cabo durante los siglos XV a XVII se apoyó sobre una renovada concepción del hombre que destacaba su excelencia y sus capacidades. Resultaba preciso volver a pensar al hombre, descubrir su «verdadera» naturaleza, que habría de dar razón de su titánica capacidad para transformar el mundo.

Este trabajo concentra su análisis en dos obras fundamentales del pensamiento occidental del período señalado. Su distancia, no solo espacio-temporal, permitirá ofrecer dos instantáneas de cada proyecto, favoreciendo el contraste y el análisis, al tiempo que revelará las dislocaciones y las juntas. Nos interesa retratar al individuo moderno, asistir a su creación, acompañarlo en su desarrollo, distinguirlo del resto. También ambicionamos aportar una nueva lectura de dos textos que, tras siglos de glosas, comentarios e interpretaciones de lo más dispares, siguen manteniendo vivo el interés del investigador actual. Confiamos en que su diálogo aporte un nuevo enfoque sobre ambos, que permita descubrir el interés filosófico —epistemológico— que tensa la propuesta piquiana así como la apoyatura humanística —antropológica—, que nutre la propuesta cartesiana.

Ante el reto que supone abordar a dos autores cuya bibliografía secundaria resulta inabarcable y cuyas poliédricas caras se multiplican conforme al sesgo adoptado para su análisis, una vez decidido el corpus final del trabajo —reducido a las dos obras citadas— y el enfoque temático adoptado, se llevó a cabo una lectura y análisis de cada propuesta tratando de comprometerse con su literalidad, es decir, ateniéndose sobre todo a los textos originales, a los que se sumaron las diversas interpretaciones y anotaciones de las ediciones consultadas y de las obras de referencia. Esta primera toma de contacto permitió descubrir matices a priori inesperados, al tiempo que sirvió de acicate para diversas lecturas menos complacientes. El objetivo de esta dinámica consistía en tratar de obtener una lectura propia de cada obra, que hiciese posible establecer el diálogo con las

lecturas propuestas en la literatura secundaria y, tal vez, abrir el sentido en otras direcciones.

Ambos autores comparten la preocupación por alcanzar un conocimiento «verdadero», por ascender por los diversos grados del saber, con sus claras implicaciones epistemológicas y ascéticas. Ambos se jactan de proponer una nueva filosofía y un nuevo modo de filosofar que nos acercará al ideal de sabiduría propuesto. Para tan ambicioso proyecto, se requiere un replanteamiento acerca de qué es la verdad y cómo se alcanza. De haber perseguido este análisis, hubiéramos desembocado en un estudio epistemológico o gnoseológico de las obras escogidas, dependiendo del acento adoptado. Sin embargo, no es ese el objetivo de esta tesis doctoral. Lo que nos interesa abordar y explorar es la necesidad —o arbitrariedad— de una concepción del hombre que soporte y haga posible dicha conquista del saber; y de qué modo Giovanni Pico della Mirandola y René Descartes llevan a cabo dicha labor de construcción del individuo moderno, indispensable —¿o no?— para llevar a cabo la reforma del conocimiento y de la filosofía que ambos anhelan. ¿Hasta qué punto sus propuestas precisan de un individuo con unas capacidades y unos intereses concretos? ¿En qué medida en ambos casos su «ejemplo» personal sirve de «prueba» y de modelo «ejemplar» al individuo que está por venir? ¿Cómo es el individuo que cada uno de ellos propugna?

El primer capítulo nos introducirá en la obra de Giovanni Pico della Mirandola. A partir de la exhortación final que pretendía dirigir al público de sabios que nunca llegó a reunir, el joven florentino se presenta como aquel que «sabe lo que otros ignoran». La reflexión sobre el saber también atraviesa la obra de Pico della Mirandola; no obstante, el foco alumbrará la primera parte de su *discurso*, donde se introduce el tema del hombre y se destaca la excelencia de la naturaleza humana. Se abordará de qué modo introduce Pico este tópico de la época al inicio de su arenga a los más doctos, y cómo transita en torno a las diversas citas de autoridad, hasta llegar al mito adánico que habrá de reescribir. Analizaremos, entonces, de qué manera se concreta dicha reconstrucción mitológica y qué modificaciones introduce Pico en el nuevo Adán. La centralidad conquistada por este nuevo «hombre» requerirá reparar en torno a dicha condición y su significado, pues no parece lo mismo estar en el centro que ser el centro. Será importante dar cuenta del desplazamiento que habrá de asumir el hombre, arrancado de lo que hasta entonces parecía su mundo y convertido en el observador del universo. También nos

detendremos en un matiz que conviene analizar: la relación que se establece entre la doctrina del pecado original y las capacidades del hombre. ¿Qué dice Pico della Mirandola al respecto?

En el siguiente capítulo tratarán de distinguirse los rasgos más definitorios del nuevo Adán propuesto por el florentino. Para ello, habrá que desentrañar cuáles son las consecuencias que se extraen de la liberación adánica de la *scala naturae* que propone Pico, así como discernir qué papel juega el deseo en la concepción piquiana del hombre y hasta qué punto Adán podría resultar un émulo de Eros. También se planteará un posible tránsito de la imitación simple a la emulación, e incluso el salto final hacia la invención y el elogio del inventor, donde se reflexionará acerca del modo en que influye el hecho de contar con un solo modelo o de disponer de una pluralidad. La deseada acción libre y sus posibles consecuencias tendrán que ser sopesadas para comprender un poco mejor el carácter del Adán propuesto, así como las implicaciones que esta concepción piquiana del hombre pueda tener sobre un nuevo modo de filosofar.

En el capítulo tercero se emprenderá el análisis en torno a diversas estrategias narrativas y expositivas que tratarán de subvertir —y debilitar— el poder de la tradición y de su autoridad frente al individuo solitario. Será el tránsito hacia Descartes y hacia su *Discurso del método*, en el que el autor asoma, anónimamente. ¿De qué se trata: de una autobiografía, de una novela, de una historia, de una fábula? Habrá que interrogar a la primera persona del singular que se presenta. Desde otro ámbito, y como contrapunto revelador, la reflexión acerca de cuál ha de ser la mejor formación que un joven pueda recibir abonará el terreno de la puesta a prueba, de la mano de Michel de Montaigne. Igualmente, se explorará la influencia de la literatura utópica en la conformación de un dique frente a lo dado y como estrategia eficaz para la defensa del testimonio ejemplarizante y personal. La importancia adquirida por la experiencia de primera mano, por el testigo directo, frente a la autoridad tradicional, acaparará toda la atención.

En el penúltimo capítulo se regresará a Descartes para asistir a su análisis sobre los peligros de una mala educación y el criterio de utilidad que será aplicado al saber. De igual forma, se tratará de rastrear cuál pueda ser la tarea encomendada al hombre a través del diálogo cartesiano con otras obras y con otros gustos. Así, se seguirá la pista al posible Clitofonte que se esconde tras la promesa a Balzac de escribir «la historia de su espíritu», ¿estará la sombra de Sócrates planeando? El discurso cartesiano se presentará frente al

nuevo ideal clasicista de la época y se sopesará si su redacción se estaba adecuando, o no, a los gustos de un lector concreto... ¿Afán universalista? ¿Conciencia de «clase»? Habrá de plantearse a la vez qué papel pueden jugar la costumbre y el ejemplo para un hombre que exhibe su «franqueza» en un mundo supuestamente corrupto. Asimismo, se asistirá a un momento crucial, cuando el pensador francés se quede a solas consigo mismo y persiga los primeros pasos de su pensamiento. Entonces, habrá que seguir muy de cerca el recorrido propuesto por el filósofo, pues comenzará el elogio de la obra hecha por uno solo, es decir, por uno mismo.

El capítulo quinto tratará de desvelar qué rasgos definen al verdadero hombre cartesiano. Se asistirá al nacimiento del individuo y se tratará de descifrar, desde la conquista de su derecho de obra, cuáles son sus rasgos más característicos. Para ello, nos adentraremos de nuevo en el contexto vitruviano, el de la arquitectura, de la mano de una construcción «ejemplar» que fijará la mayoría de edad del individuo moderno. Habrá que resolver, por el camino, en qué puede desembocar la recién conquistada libertad del individuo, así como su autonomía, en tanto que sometidas al dictado de una razón que habrá de estar bien dirigida. En este empeño, el papel de la voluntad cobrará todo su protagonismo. Por último, junto a las características que presenta el recién estrenado individuo cartesiano, se tratarán de vislumbrar qué nuevos horizontes se abren para el individuo moderno.

En el siguiente apartado de esta tesis doctoral se retomarán las conclusiones que se hayan trabado a lo largo del desarrollo argumental de la misma, así como sus posibles interpretaciones y matices, avanzando desde la propuesta de Giovanni Pico della Mirandola hasta la apuesta cartesiana presente en el *Discurso del método*. Se tratará de ir recogiendo todas aquellas notas que parecen caracterizar al nuevo individuo, así como sus posibles implicaciones y desarrollos. Asimismo, se establecerá el necesario diálogo entre ambos proyectos, tratando de vislumbrar las convergencias y divergencias, los nexos y las líneas de fuga de dos concepciones del ser humano que miden el pulso de una época, al tiempo que consolidan la nueva imagen del individuo moderno.

Al final, se retomarán las Referencias bibliográficas, por orden alfabético. Una de las complicaciones de esta tesis doctoral proviene de la criba bibliográfica que resulta necesaria para tratar de no desviar demasiado el curso de nuestro análisis y, al mismo tiempo, intentar mantener aquellas aportaciones pertinentes como apoyatura,

contrapunto o punto de fuga. Finalmente, he de reconocer que ni están todos los que son, ni son todos los que están. La labor de decantación y condensación que supone traducir en palabras el pensamiento y tratar de ordenar los discursos actúa como un movimiento de centrifugado que expelle, lejos del centro, una ingente cantidad de escombros que, poco a poco, se han ido amontonando. Tan solo puedo señalar, a este respecto, que no se ha tratado de forzar ningún encaje por razones de «peso» y que el hecho de acotar el análisis a dos obras concretas junto con el sesgo temático establecido ha dejado finalmente fuera del corpus textual parte del corpus de estudio, en tanto que en las Referencias bibliográficas solo se recogen las fuentes citadas, no las consultadas.

También es cierto que, a lo largo de toda esta investigación, se ha procurado evitar el mal de Zoilo, por lo que se ha tenido especial cuidado en referenciar todo «pensamiento ajeno» y se ha tratado de facilitar la localización de las citas empleadas, con especial cuidado en las extraídas de los dos textos principales: *Discurso sobre la dignidad del hombre* y *Discurso del método*. Por ello, junto a cada referencia tomada de la traducción escogida, se añade, en primer lugar, la referencia a la edición canónica.

En el caso de la obra de Giovanni Pico della Mirandola, se acude directamente a la *Editio princeps* de 1496, accesible a través de la página web Progetto Pico Project²⁰, fruto de la colaboración entre la Universidad de Bolonia y la universidad norteamericana Brown University, de Rhode Island. Cada referencia remite a la edición príncipe, junto con los párrafos que comprende. A continuación, se señala entre paréntesis la página a la que corresponde y de qué cara se trata —recto o verso—; por último, se añade el número de líneas comprendido por la cita, con el fin de favorecer su rápida localización. Por ejemplo: *Editio princeps*, § 43-47 (139r), 33-39. En el caso de la obra cartesiana, en todas las citas se indica, en primer lugar, la referencia a la edición canónica elaborada por Charles Adam y Paul Tannery²¹, que ha sido abreviada como AT. Después se añade el volumen de la obra, la página correspondiente y las líneas comprendidas por la cita, en caso de especificarse en el original. Por ejemplo: AT, VI, 5, 5-7.

Tras la fuente original, se añade la referencia a la traducción castellana seleccionada, que será abreviada a partir de la primera aparición. En el apartado final de

²⁰ cf. <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/>.

²¹ cf. R. Descartes. *Oeuvres complètes*. 11 vols. Edición de Ch. Adam; P. Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

Referencias bibliográficas se recogen todas las obras citadas a lo largo del trabajo. En caso de disponer de varias obras del mismo autor, y con el objeto de facilitar la identificación de cada obra en las notas a pie, se añaden, al término de cada entrada, las abreviaturas que serán empleadas tras la primera cita. En el caso de las obras principales, se obviará el apellido del autor: *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 5-6. DDH, 48 o AT, VI, 5, 5-7. DM, 84. En las referencias bíblicas, se añadirá la abreviatura correspondiente a la edición escogida de la *Biblia de Jerusalén*: Gén. 1 28. BJ, 14. En los demás casos, junto con la abreviatura se añadirá el apellido del autor: Bacon. GR, 130.

En lo referente al sistema de citación escogido, en una productiva reunión con Gemma Muñoz-Alonso se sopesaron las diversas posibilidades, con sus pros y contras, y se optó por seguir el Sistema Tradicional, también denominado «*Estilo humanístico, Estilo europeo, Sistema cita-nota*»²², al que se añadió un criterio de unificación —abreviar los nombres de todos los autores a su letra inicial— y una excepción —evitar el «ídem» y el «ibidem», retomando el apellido del autor, en caso de obra única, o el apellido y la abreviatura de la obra, en caso de obra diversa—. La razón de este matiz responde a un criterio de claridad y rapidez en la búsqueda y localización de cada referencia, ya que a menudo los ídem e ibidem obligan a retroceder varias páginas para ubicar la fuente.

También queremos señalar la decisión de introducir a pie de página —y no a final de capítulo— las citas aclaratorias y de ampliación. Pese al evidente recargo de la página que ello supone, consideramos que de este modo se facilita una lectura fluida del texto principal. Con el Sistema Tradicional se evita la constante e incómoda interrupción que se genera al introducir, en el cuerpo del texto, la referencia abreviada entre corchetes, tal como propone el Sistema Harvard, al tiempo que permite completar la lectura con las aclaraciones, los añadidos y las referencias correspondientes, sin tener que acudir al final del capítulo —o a las referencias bibliográficas— para encontrar aquella información que resulte de interés ampliar.

Por último, querría destacar que, quizá por deformación profesional, se han señalado como incorrectos —[sic]— todos los demostrativos acentuados en los que no existe

²² G. Muñoz-Alonso López. *Estructura, metodología y escritura del Trabajo de Fin de Máster*. 2.^a ed. Madrid: Escolar y Mayo, 2012, 73.

riesgo de anfibología, además de las erratas habituales de las citas textuales. En algún caso excepcional, por evitar entorpecer la lectura, se ha optado por corregir las erratas de la cita textual e indicar la intervención a pie de página. Una vez más, el criterio de claridad impone sus propias reglas.

El volumen se completa con un resumen de la investigación, en lengua castellana y en lengua inglesa.

Capítulo primero

*El semillero del pensamiento moderno:
la Oratio de Giovanni Pico della Mirandola
y su reescritura del mito adánico*

1.1. Desatando las hostilidades. ¿Hacia una nueva concepción del hombre?

Sin embargo, he de poner de manifiesto (y lo diré aunque sea inmodestamente y de una forma no acorde con mi estilo, puesto que los envidiosos me obligan a hacerlo y me constriñen a ello los denigradores) que en esta disputa he querido dar muestra no tanto de que sabía mucho, como de que sabía lo que otros ignoran. Y para que esto se os haga presente por sí mismo a vosotros, Padres reverendísimos, y para que vuestro afán, doctores excelentísimos —a los que veo aguardar la lucha preparados y ceñidos, y no sin gran placer— no se vea retrasado demasiado por mi discurso: que el acontecimiento sea fecundo y favorable, y, como convocados por la corneta, desatemos ya las hostilidades.

Giovanni Pico della Mirandola²³

A menudo, cuando se procede al estudio de los orígenes del pensamiento filosófico occidental, se presenta de antemano una exitosa —y manida— fórmula que pretende condensar, en una sencilla pero potente imagen, un movimiento fundamental y fundacional, pues la pregunta por el origen comprende la reflexión sobre los límites y en ese gesto de demarcación asoma, insistente, el vecino mito. En su popular *Historia de la Filosofía*, Johannes Hirschberger refrenda: «En el umbral de la filosofía griega encontramos algo no filosófico, el mito»²⁴. Esta reiterada imagen original cristaliza en lo que se ha dado en llamar el «paso del mito al *logos*», eslogan cuyo *paso* registra la deuda al tiempo que se presenta como un gran hito en la representación del pensamiento occidental²⁵.

Asimismo, este *paso* se asienta sobre una base metafórica recurrente que asimila el discurrir del pensamiento a un movimiento horizontal, pues acomoda sus trayectos a senderos, laberintos, selvas, caminos que se bifurcan, pasos que se dan. Arrogado el *paso*, cabría preguntarse si hubiese sido posible llegar al *logos* sin pasar por el mito, si todo *logos* oculta un pasado mítico, si un nuevo mito generará un nuevo *logos*, si un *logos* nuevo precisará una base mítica nueva...

²³ *Editio princeps*, § 43-47 (139r), 33-39. G. Pico della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción de P. J. Quetglas. Barcelona: PPU, 2002, 109. Desde ahora, DDH.

²⁴ J. Hirschberger. *Historia de la Filosofía*, vol. I. Traducción de L. Martínez Gómez. Barcelona: Herder, 1997, 43.

²⁵ También Hans-Georg Gadamer insiste en «el lema "del mito al *logos*", que quiere ser una síntesis de toda la historia de los presocráticos» (H-G. Gadamer. *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Traducción de R. A. Díez y M.^a del C. Blanco. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995, 21).

En su extenso estudio sobre el mito y el conocimiento, Cristóbal Acevedo apunta que «el mito es una forma de expresar la realidad que manifiesta el hecho de que es el hombre el que impone sobre la realidad sus propios modos de ser»²⁶. Este *paso* previo, por tanto, atribuido al mito presenta un primer tanteo, un inicial intento, un empeño tácito y reiterativo —en una de sus modulaciones originarias, primitivas— de imprimir una ordenación, una trabazón, un relato, un sentido al sinsentido aparente. Por ello, «El mito impone relaciones, las crea por sobre lo natural. Es una formalización de la realidad, es cultura»²⁷, afirma Acevedo.

El Renacimiento²⁸ pone nombre a un período de límites difusos²⁹ en el que el mundo se ensancha —con el descubrimiento de América—, el centro se disloca —con la revolución copernicana—, se suceden «huelgas salvajes, motines y disturbios en Erfurt, Colonia y Lyon» así como «la revuelta de los artesanos»³⁰ al tiempo que el desarrollo de la banca y de la burguesía capitalista avanzan imparables construyendo puentes y canales, desecando terrenos ganados al mar, elevando cúpulas... Afloran los frutos de la pericia de unos «individuos» impelidos a traspasar fronteras históricamente consolidadas: «Los descubrimientos estaban rompiendo la imagen tradicional del planeta», sentencia Garin³¹.

Todas estas conquistas evidenciaron una larga ceguera, efecto de la pesada —y sospechosa— carga de la tradición. Todo ello animó al examen de dogmas y credos, mientras la inevitable reflexión sobre los límites del mundo reavivó la cuestión sobre los límites del hombre. ¿No se habría pensado al ser humano a la baja? ¿Acaso no era capaz de empresas que más bien parecían reservadas a los dioses? ¿No se habrían malinterpretado los textos antiguos por malas traducciones? ¿Por qué no juntar a los más sabios y volver a pensarlo todo, a discutir las cuestiones fundamentales de nuevo?

²⁶ C. Acevedo Martínez. *Mito y conocimiento*. México: UIA, 1993, 55.

²⁷ Acevedo Martínez, 55.

²⁸ Para una mayor profundización acerca del concepto y del período designados bajo el término Renacimiento, cf. «¿Qué es el "Renacimiento"? Algunas consideraciones sobre el concepto y el período», en M. Á. Granada. *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder, 2000, 15-51.

²⁹ «De Guizot para acá, la fecha 1453 es la fecha fatídica que nuestros manuales fijan para el "final de la Edad Media" (bien que otros la adelanten un poco hasta la peste negra de 1347-1349; y otros, en cambio, desdiciendo el "Renacimiento", no hagan comenzar los "tiempos modernos" hasta 1563, fecha de la clausura del Concilio de Trento). La toma de Constantinopla, el final de la Guerra de los Cien Años, constituyen otros tantos puntos de cómoda referencia» (M. de Gandillac. «Introducción». En: Y. Belaval (dir.). *Historia de la filosofía, vol. 5. La filosofía en el Renacimiento*. Madrid: Siglo XXI, 1974, 23).

³⁰ Gandillac, 26.

³¹ E. Garin. *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*. Traducción de R. Pochtar. Madrid: Taurus, 1981, 77.

1496. Un siglo separa el nacimiento de Descartes de la publicación³², en Bolonia, del frustrado discurso que Giovanni Pico della Mirandola había preparado para un debate público que nunca tuvo lugar. Su *Oratio*, publicada en París seis años más tarde, semeja el semillero del pensamiento europeo. En él se fragua el que quiso ser el mito del hombre moderno: un nuevo Adán, inocente. Pico della Mirandola hizo patente la necesidad de revisar y reescribir el mito sobre el que se asentaban antiguas concepciones del hombre que él pretendía rescatar. Para ello, era preciso reescribir el mito de la creación, discurso clave que legitimará el asentamiento y la consolidación de una nueva visión del hombre, de su naturaleza y de su singular puesto en el mundo, para hacerlo más acorde a las exigencias de la época.

Esta revisión y reescritura del mito adánico revela la necesidad de resituar al hombre en un espacio original desde el cual logre desprenderse de incómodas ataduras. Según el relato canónico, privado de ser lo que por su génesis divina fue, al haber desobedecido el mandato de su creador, el hombre estaba marcado para siempre por el pecado y la culpa, es decir, arrastraría la carga de su acción de generación en generación. Se trataba de una falta para la cual ya no había reparación posible ni vuelta atrás. El hombre había perdido su inocencia y jamás la recuperaría: estaba condenado. ¿Qué clase de admiración podría suscitar semejante figura? ¿Qué dignidad³³ podría tener un hombre así?

Giovanni Pico della Mirandola nació el 24 de febrero de 1463 en el castillo de la población que le dio nombre, próximo a las ciudades de Ferrara, Módena y Bolonia³⁴. Al ser el menor de cinco hermanos, y dada su afición a las letras, su destino devino naturalmente orientado hacia la carrera eclesiástica. Inició sus estudios de Derecho

³² Si bien la obra fue creada diez años antes, en 1486, para la inauguración de lo que habría de ser la discusión pública de sus 900 tesis.

³³ Conviene recordar, tal como destaca Agamben, que el concepto de dignidad tiene una procedencia jurídica que «nos envía a la esfera del derecho público. Ya a partir de la época republicana, en efecto, el término latino *dignitas* indica el rango y la autoridad que corresponden a los cargos públicos y, por extensión, a los cargos mismos» (G. Agamben. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Traducción de A. Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2002, 67).

³⁴ Sobre la biografía de Giovanni Pico della Mirandola. cf. P. J. Quetglas. «Prólogo». En: G. Pico della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona: PPU, 2002, 11-26; P. O. Kristeller. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Traducción de M. Martínez Peñalosa. México: Fondo de Cultura Económica, 1974, 78-80; E. Garin. *La revolución cultural del Renacimiento*. Traducción de D. Bergadà. Barcelona: Crítica, 1981, 161-196. Para una bibliografía completa de su obra así como una extensa bibliografía secundaria sobre el autor y su obra, ver <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/bib.html> [Consultado: 7 de marzo de 2015].

Canónico en la Universidad de Bolonia a la edad de catorce años, aunque al año siguiente, tras la muerte de su madre, decidió abandonar dicha empresa, al enfocar su interés en el estudio filológico de textos griegos y latinos. Un año después, en 1479, Pico della Mirandola se dirigió a la Universidad de Ferrara para perfeccionar su conocimiento de dichas lenguas clásicas y ese mismo año viajó a Florencia, donde se puso por primera vez en contacto con la Academia florentina³⁵ de la cual acabaría siendo el miembro más joven. Tras Ferrara llegó Padua³⁶, Pavia, Florencia de nuevo y París.

El joven Pico suspendió el estudio de las leyes canónicas para volcarse en el examen de las leyes de la gramática —latina y griega, primero; hebrea y árabe, después— con la voluntad de conocer profundamente algunas de las más excelsas obras del ingenio humano. El hecho de renunciar a una formación que podría haberle ofrecido una prometedora —y segura— carrera eclesiástica por el estudio de las letras refleja asimismo un notable cambio de mentalidad que estaba teniendo lugar en su entorno, en esa época³⁷.

Durante sus años de formación, Pico della Mirandola había ido recopilando numerosas tesis —en concreto, novecientas—, que comprendían los más diversos campos del saber. Él pretendía que, al amparo del papa Inocencio VIII, se reunieran en Roma las más insignes cabezas pensantes europeas para discutir en público cada una de las tesis planteadas, en un empeño por alumbrar, con esa práctica, el deseado «conocimiento de la

³⁵ La Academia florentina fue fundada por Cosme de Médicis en 1459, influenciado por el platonismo del filósofo bizantino George Gemistos Plethon (1355-1450), que acudió a Florencia en 1439 como representante de la iglesia ortodoxa por motivo del concilio celebrado bajo el pretexto de unir ambas iglesias —católica ortodoxa y católica romana—. Dicha influencia se extiende, bajo la protección de Cosme de Médicis, al hijo de su cirujano, Marsilio Ficino, que se formó en esta doctrina y en 1459 pasó a dirigir la Academia platónica florentina.

³⁶ En Padua, «será discípulo de Elia del Medigo, quien le introducirá en el conocimiento del hebreo, del árabe y de la Cábala. Asimismo, se aprovechará de las lecciones de Ermolao Barbaro, humanista preocupado de forma particular por la conciliación de Aristóteles y Platón» (P. J. Quetglas. «Prólogo». En: G. Pico della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona: PPU, 2002, 17).

³⁷ «Y nos situamos en el Renacimiento, en el inicio de la modernidad, en esa época nueva que comienza a percibirse, y en la cual el hombre, al ir descubriéndose, comienza a variar la perspectiva en el horizonte de comprensión y en el modo de ordenar el mundo [...]. Es la historia de las variaciones de un discurso, el de los saberes en general, y de las disciplinas en particular, y que viene a coincidir con la génesis de la modernidad, mostrando diferentes etapas o momentos en ese giro de centramiento del hombre en la ordenación del mundo y en ese elaborar un nuevo modo de ordenar y comprender la realidad expresados en los saberes, y en sustitución de un sistema de ordenación teológico, o de un discurso teológico recibido en el Renacimiento» (J. L. Fuertes Herreros. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, 19).

verdad»³⁸. Este afán por demostrar que se pueden conciliar en un corpus doctrinas heterogéneas e históricamente enfrentadas supone la razón por la cual, en diciembre de 1486, se imprimen las novecientas tesis que habrán de ser discutidas. Entretanto, Pico prepara el discurso que leerá ante los más eminentes pensadores de su época, en la inauguración del tan esperado encuentro dialéctico.

La disputa de las novecientas tesis nunca tuvo lugar. Todavía no habían pasado dos meses de su publicación, concretamente el 20 de febrero de 1487, e Inocencio VIII suspende el debate previsto al tiempo que ordena la creación de una comisión que dictamine si las tesis son o no contrarias a la religión. Tres semanas más tarde, de las novecientas tesis presentadas por Pico, la comisión condena trece de ellas³⁹ y, a lo largo de ese año, se suceden prohibiciones, apologías, bulas, juramentos, acusaciones, tribunales de Inquisición... Apenas transcurridos doce meses tras la publicación de sus novecientas tesis, en enero de 1488, tratando de huir de Roma, Giovanni Pico della Mirandola es apresado y recluido en el castillo de Vincennes⁴⁰, al este de París.

Los últimos años de vida de Pico transcurren de vuelta en Italia, tras transigir Inocencio VIII en «suspender la causa contra Pico, a cambio de que se prohibiera la difusión de la *Apología*⁴¹ en Francia y de que Pico se retirara a Florencia y se acogiera al asilo y a la vigilancia de Lorenzo de Médicis»⁴². El 25 de julio de 1492 muere el papa Inocencio VIII y Rodrigo Borja lo sucede bajo el nombre de Alejandro VI. En junio de 1493 el nuevo papa retirará la condena por herejía a Pico que, un año y medio después, el 17 de noviembre de 1494 morirá —envenenado con arsénico— *inocente*⁴³.

³⁸ «En primer lugar, acerca de estos que denigran esta costumbre de disputar en público, no pienso decir mucho, porque esta culpa, si es que se considera culpa, la poseo en común, no solo con todos vosotros [...] sino también con Platón, con Aristóteles y con los más prestigiosos filósofos de todas las épocas. Estos tenían por muy cierto que para conseguir el, por ellos deseado, conocimiento de la verdad, nada había mejor que ejercitarse frecuentemente en el arte de la disputa» (*Editio princeps*, § 24-27 (135v), 39-41; § 27-30 (136r), 1-3. DDH, 80).

³⁹ «[...] tres por ser heréticas, otras tres por tener “sabor herético”, otra por resultar escandalosa y el resto simplemente por ser falsas» (M. González García (comp.). *Filosofía y Cultura*. 4.^a ed. Madrid: Siglo XXI, 2003, 89).

⁴⁰ Tres siglos más tarde, en su torreón, permanecería cinco años preso el Marqués de Sade.

⁴¹ Tras el fallo condenatorio de la comisión, Pico escribe una *Apología* para defender las trece tesis censuradas.

⁴² Quetglas, 25.

⁴³ «La Academia florentina desapareció entre 1491 y 1494; sus miembros más influyentes, Lorenzo de Médicis y Giovanni Pico della Mirandola, murieron envenenados. Otros, como Bertoldo, Ermolao Barbaro, Cristoforo Landino y Poliziano, murieron de enfermedades repentinas, de “malas fiebres”» (E. Kretzulesco-Quaranta. *Los jardines del sueño. Polifilo y la mística del Renacimiento*. Traducción de M. Mingarro. Madrid: Siruela, 2005, 257).

Tras la muerte de Giovanni, su sobrino, Giovanni Francesco, recopiló y publicó, en 1496, todas sus obras, entre las que se encontraba la *Oratio*, posteriormente conocida como *Discurso sobre la dignidad del hombre*. En este discurso, fallido, el relato mítico de un nuevo génesis precede a la disputa pública «sobre cuestiones científicas»⁴⁴. Pico pretendía, con esta *Oratio*, dar *paso* a la dialéctica —en torno a las novecientas tesis propuestas— desde un nuevo horizonte, desde una visión del hombre «purificada», libre de pasadas culpas, libre de antiguas ataduras, libre de heredadas deudas, libre.

Entre los posibles mitos originales —cosmogonía, teogonía, antropogonía—, Pico escoge el mito adánico para su relectura⁴⁵. La ambición de Pico estriba en fundamentar una actitud nueva, un modo de ser del hombre, distinto. Vendría a ser lo que Mircea Eliade defiende como una concepción del «mito vivo» «en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia»⁴⁶. Representaría, asimismo, lo que Leszek Kolakowski⁴⁷ describe como la «necesidad de asentar el mundo en una construcción atemporal» a través del mito que hace posible «la fe en la duración de los valores personales» con el fin de «evitar la conformidad con el mundo contingente, que se agota cada vez en la situación variable, que se agota en su ahora y no remite a nada más». Para esta causa —nuevo modelo, nuevos valores—, ya no sirve el antiguo mito adánico que presenta a un hombre privado de su primigenia condición tal y como fue concebido por el creador.

En el relato bíblico, tras crear a Adán, Dios plantó un jardín en Edén, de donde brotaron «toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal»⁴⁸. Adán era entonces un hombre inmortal y libre al que dios le impuso un único mandamiento: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio»⁴⁹. Lo que parece ponerse en juego

⁴⁴ «[...] los hay que no aprueban este modo de disputar y este sistema de discutir en público sobre cuestiones científicas, porque afirman que sirve más para magnificar el ingenio y hacer ostentación de la doctrina que no para una comparación de conocimientos» (*Editio princeps*, § 24-27 (135v), 25-27. DDH, 79).

⁴⁵ «Se suele señalar que las teogonías y cosmogonías están a la base de las inquietudes de la formalización filosófica y que es donde empieza la crítica contradicción entre el “logos” y el “mythos”. Esas narraciones cosmogónicas (y teogónicas y antropogónicas) son de alguna manera el primer paso a la reflexión filosófica» (Acevedo Martínez, 59).

⁴⁶ M. Eliade. *Aspectos del mito*. Traducción de L. Gil Fernández. Barcelona: Paidós, 2000, 14.

⁴⁷ L. Kolakowski. *La presencia del mito*. Traducción de G. Bolado. Madrid: Cátedra, 1999, 17.

⁴⁸ Gén. 2 8. *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998, 15.

⁴⁹ Gén. 2 16-17. BJ, 16.

en este mandato no es sino la autonomía —moral en este caso—, es decir, la capacidad de decidir uno por sí mismo qué es lo bueno y qué es lo malo. El resto del relato es bien conocido: tras el incumplimiento del mandato, tras la desobediencia, llega el castigo. La expulsión del jardín del Edén se consuma⁵⁰ y el mito adánico se configura como el mito de la caída del hombre. Al desobedecer a su creador, el hombre perdió su condición original y adquirió su definitivo carácter humano —mortal, incompleto, subordinado, culpable—. En contraste, el Adán de Pico no se convierte en hombre tras incumplir la ley divina. El énfasis y la atención se desplazan de la mácula del origen a la amplitud del horizonte, porque este nuevo Adán debe elegir en qué y en quién se quiere convertir.

Casi al comienzo de su obra *El pensamiento antiguo*, al abordar las relaciones de parentesco del mito con la filosofía, Rodolfo Mondolfo destaca «una observación, tan evidente como olvidada»⁵¹ que viene a delatar que «la reflexión sobre el mundo humano ha precedido a la reflexión sobre el mundo natural»⁵². Mondolfo sostiene una «unidad primordial inmediata entre los problemas humanos y los problemas cósmicos»⁵³. Lo que defiende este pensador es que si nos ceñimos al ámbito de la reflexión filosófica, crearemos que «la filosofía comienza como cosmología, para transformarse en antropología, sólo en una segunda y tardía fase»⁵⁴. Pero, al hacer esto, estaremos olvidando la ineludible precedencia del relato mitológico⁵⁵, que revela la prioridad de la reflexión antropológica⁵⁶. ¿Acaso no sucede lo mismo en los albores de la filosofía moderna?

⁵⁰ «Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida» (Gén. 3 24. BJ, 18).

⁵¹ R. Mondolfo. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana, I. Desde los orígenes hasta Platón*. Traducción de S. A. Tri. 5.ª ed. Buenos Aires: Losada, 1964, 16.

⁵² Mondolfo. PA, 16.

⁵³ Mondolfo. PA, 15.

⁵⁴ Mondolfo. PA, 16.

⁵⁵ Por su parte, Cassirer señala que «En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre» (E. Cassirer. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Traducción de E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 18).

⁵⁶ Mondolfo sostiene que «no sólo las cosmogonías filosóficas se modelan en parte sobre las precedentes teogonías míticas, dominadas por las relaciones de generación y de lucha, sino que el mismo concepto de cosmos es tomado del mundo humano (el acomodamiento, el orden de la danza, el orden de los ejércitos) para ser aplicado a la naturaleza, y que la idea de la ley natural se presenta al comienzo como idea de justicia (Dike), con la pena del talión para toda infracción: o sea que toda la visión unitaria de la naturaleza no es sino una proyección en el universo de la visión de la polis (sociedad y estado de los hombres). La primera reflexión sobre la naturaleza, se enlaza siempre, pues, a la reflexión sobre el mundo humano, que debe haberla precedido para poder darle los propios cuadros y conceptos directivos» (Mondolfo. PA, 17). Desde

En este sentido, el mito adánico que Pico della Mirandola reescribe supondrá dar comienzo a la besana moderna sobre un terreno prodigiosamente fértil. Representa ese estado previo que servirá de lecho, de justificación, a la definitiva imposición de la ley del hombre sobre la realidad, al despliegue ulterior del *logos*, en este caso, moderno. El objetivo del pensador florentino no se limita a recuperar o defender una determinada visión del hombre ya vislumbrada por la tradición, sino que se empeña en fundamentar un nuevo modo de ser hombre, que haga posible el despliegue, el desarrollo, del nuevo hombre moderno. En este sentido, parafraseando las palabras de Hirschberger, podría decirse que en el umbral de la filosofía *moderna*, volvemos a encontrarnos con algo no filosófico, el mito⁵⁷.

esta perspectiva, la reflexión de Rodolfo Mondolfo se encuentra con la de Mircea Eliade cuando defiende que «la "desmitización" de la religión griega y el triunfo, con Sócrates y Platón, de la filosofía rigurosa y sistemática no abolieron definitivamente el pensamiento mítico. Por otra parte, se hace difícil concebir la superación radical del pensamiento mítico mientras el prestigio de los "orígenes" se mantiene intacto» (Eliade, 100). También converge con la de Cristóbal Acevedo, cuando este afirma que «En el mito se expresa por primera vez el deseo del hombre de imponer su ley sobre la realidad» (Acevedo Martínez, 55).

⁵⁷ Aunque conviene recordar que «el mito no es algo que haya quedado superado por la irrupción del pensamiento teórico; constituye más bien ilustración una vez que pretende otorgar sentido a relaciones naturales oscuras. El mito no pretende ser ninguna descripción del mundo, sino que constituye un *concepto* de relaciones de los seres humanos frente a sus experiencias y frente al mundo. A menudo olvidamos que la ciencia moderna no significa sólo intensificar referencias, sino que nos ofrece igualmente conceptos, nos enseña, sobre todo, a sospechar de lo excesivamente obvio que una y otra vez intentamos introducir en nuestra descripción del mundo y de nosotros mismos —en resumen: nos enseña el autodistanciamiento. Y es precisamente en este punto donde coincide con el mito: también el mito es *secundario*. El mito es la respuesta a determinadas experiencias de déficit (que conllevaron a la separación fundamental entre lo sagrado y lo profano), vividas seguramente por vez primera en la época de la revolución neolítica (o sea, en la transición de las culturas de cazadores a las culturas de agricultores)» (C. Jamme. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Traducción de W. J. Wegscheider. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999, 15).

1.2. Construyendo un nuevo Adán: (re)(des)cubriendo la excelencia de la *humana natura*

*Yo vuelo en pensamiento tanto al cielo
que muchas veces creo ser del coro
de los que allí contemplan su tesoro
dejando en tierra su rasgado velo.*

Petrarca⁵⁸

Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate.

Aristóteles⁵⁹

Al final del capítulo cuarto sobre el descubrimiento del mundo y del hombre, de su popular obra *La cultura del Renacimiento en Italia*, Jacob Burckhardt afirma que fue en la Italia de Pico «donde por vez primera se aprendió a conocer la esencia de la humanidad y a los mismos humanos más perfecta y profundamente que en ningún otro sitio»⁶⁰. Resulta incluso un tópico hablar del interés por el hombre suscitado en la Italia renacentista a través del movimiento humanista, pues antes de llegar al «concepto del hombre» había que «descubrirlo», y para Burckhardt será Dante uno de los pioneros en explorar —literariamente— su interior, pues sostiene que, tras leer su *Vita Nuova*, «da la impresión de que a lo largo de toda la Edad Media lo que todos los poetas procuraban era huir de sí mismos, siendo él el primero que buceó hasta el fin en lo más profundo de su alma»⁶¹. E insiste el pensador suizo en que «en él alma y mente dan un súbito y gigantesco paso hacia delante en busca del misterio de su naturaleza»⁶².

Este *paso* hacia delante acabará acaso por conducir hacia ese *paso* al mito que da Giovanni Pico della Mirandola en su temerario empeño por deshacer el «misterio de su naturaleza», mostrando al ser humano digno de la excelencia que desde antaño se le atribuye. Desde un principio, el joven pensador italiano pone el foco de su *Oratio* sobre lo

⁵⁸ Petrarca. *Cancionero*. Traducción de Á. Crespo. Madrid: Alianza, 2008, 645.

⁵⁹ Met. 995a 29-30. Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994, 130.

⁶⁰ J. Burckhardt. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Traducción de T. Blanco; F. Bouza; J. Barja. Madrid: Akal, 2004, 305.

⁶¹ Burckhardt, 272.

⁶² Burckhardt, 273.

que habrá de ser el objeto de su reflexión: *humanae naturae praestantia* («la excelencia de la naturaleza humana»⁶³) que sabios de distintas culturas y épocas no cesaron de elogiar⁶⁴. Justamente, el conocimiento de la *humana natura* acapara cada vez mayor interés —tanto en pensadores coetáneos como en generaciones venideras— atrayendo hacia el hombre toda la atención. Este potente foco que dirige Pico hacia la naturaleza humana y su «supuesta» excelencia plasma⁶⁵ un sentir enaltecido en su época, al tiempo que articula un discurso que pretende servir de defensa, de protección, a un modo de actuar peligrosamente expuesto.

En este sentido, Pico actúa como un estratega en un campo de batalla: sabe dónde están escondidas las minas, sabe dónde se situará la artillería y establece un plan de ataque que pretende dejar sin defensa a su enemigo. Para ello, emplea su ingenio en un primer movimiento que desvía la atención hacia aquel terreno compartido por quienes, muy pronto, habrán de negarle la palabra. Casi a modo aristotélico, el joven filósofo presenta, al inicio de su *Oratio*, una variada «tradición» para introducir la cuestión que pretende abordar y ganar así, de entrada, tanto el interés del malogrado auditorio como su buena voluntad.

La concesión dura poco, pues en lugar de proseguir conjurando la tradición y sometiendo su juicio a dichas autoridades, el joven Pico se arroga el derecho de pensar por sí mismo, de reflexionar, de meditar dichas máximas y sentencias ejerciendo su libertad —de pensamiento y palabra— por lograr la libertad —de pensamiento, palabra y reunión— precisa para llevar a cabo la discusión de las novecientas tesis que él quería someter a juicio público, con la ayuda de los reverendos padres.

En la tercera oración del discurso despacha el asunto con gran elegancia: «Revolviendo yo estos dichos y buscando su razón, no llegaba a convencerme todo eso que se aduce»⁶⁶. Por tanto, al reflexionar sobre el contenido de la tradición —relativo a la excelencia de la naturaleza humana— a Giovanni Pico las razones aducidas, si bien le parecían importantes, no consideraba que fuesen las principales para reclamar el

⁶³ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 5-6. DDH, 48.

⁶⁴ Pico alude a la tradición árabe, persa, hermética, así como bíblica, a través de la figura del rey David.

⁶⁵ En tanto que moldea una materia para darle una forma determinada.

⁶⁶ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 4-5. Traducción de L. Martínez Gómez. En: G. Pico della Mirandola. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984, 103.

privilegio de tamaña admiración⁶⁷, puesto que no explicaban por qué motivo resultaba tan excelsa la naturaleza humana ni cuál habría de ser la razón de dicha excelsitud.

Pico acusa el desorden de los discursos así como su inconsistencia. Para empezar, evidencia la ausencia de orden, de jerarquía, en las razones aducidas, hecho que lleva a confundir, a no distinguir, las razones principales de las que habrán de ser, aunque importantes, secundarias. Será preciso, por tanto, discernir entre el abanico de explicaciones aquellas que permitan descubrir por qué sabios de épocas y tradiciones diversas convienen en privilegiar la naturaleza humana. Asimismo, desde este acervo tampoco se comprende por qué habrá de ser más digno de admiración el hombre que cualquiera de los ángeles de los coros celestiales. ¿Tiene sentido admirar más al hombre que a los tronos o a los querubines o a los serafines, que ocupan la cúpula de la jerarquía celestial?⁶⁸.

Podría decirse que hasta aquí llega el breve «introducción» de la obra de Pico: la atención ya está captada y convenientemente dirigida; el tema, planteado; las dificultades, presentes; el mecanismo, engrasado. A partir de este lapso comienza uno de los movimientos modernos por excelencia que consistirá en patentizar un hiato —deseado y necesario— desde el que observar —y evidenciar— el paso en falso en la implacable marcha de la tradición. Esta propaganda del tropiezo, esta insistencia en el traspié, esta fascinación por el infundio irán concretando —con mayor radicalidad a medida que avanza— una eficaz táctica de desvío de la atención, deliberada. Se trata de destacar el desajuste para justificar la maniobra de reasignación de sentido que suele acompañarse de la necesidad de «mirar» en/desde otra dirección.

En el caso de Pico, se presenta una creencia extendida y compartida por diversas culturas y épocas —creencia, por tanto, que los reverendos padres a los que dirige el

⁶⁷ «Muy grande ciertamente todo esto, pero no lo principal, es decir, que se arrogue el privilegio de suscitar con justicia la máxima admiración» (*Editio princeps*, § 1-5 (132r), 9-11. DH, 104).

⁶⁸ En este punto, Miguel Ángel Granada indica que «Pico está señalando, pues, un límite o laguna en la explicación ficiana de la dignidad y excelencia del hombre-alma racional» si bien esta «reserva es, pues, en buena medida retórica y sirve para realzar el aspecto de la dignidad del hombre que —presente ya en Ficino— Pico quiere poner de manifiesto: la libertad» (Granada, 210). Además, el autor defiende la escasa originalidad de Pico respecto a Ficino en este aspecto, si bien, en una nota a pie de página donde se suma a la coincidencia entre ambos, ya destacada por Kristeller, Monnerjahn, Trinkaus o Colomer, matiza que «la sustitución de la perspectiva de Ficino, centrada en el alma, por una perspectiva basada en una consideración integral del hombre, permite ver a éste [sic] como un mundo *a se*, diferenciado del conjunto de la creación que en él se compendia y contrae. Ahora bien, el motivo del *microcosmos* contenía también esa idea» (Granada, 211). No obstante, ese hiato, esa diferencia del conjunto de la creación será un matiz importante.

discurso habrán de sostener— para, acto seguido, insinuar su inseguro fundamento y acusar su flagrante incoherencia a la luz de un universo jerárquicamente organizado. El interés del joven pensador no se detiene a cuestionar en ningún momento la verdad de dicha concepción de la naturaleza humana, ni siquiera incluye una sola cita de autoridad que, al comienzo de su discurso, sirva de contrapunto ilustrativo⁶⁹. La tesis es la «correcta», ahora solo falta sostenerla sobre una base sólida. Es decir, Pico no acude al relato bíblico canónico para desestimar esa compartida creencia acerca de la excelencia de la naturaleza humana sino que más bien se sirve de esa firme y consolidada idea para manifestar sus pies de barro. En realidad, lo que pretende es manifestar la incoherencia de dicha creencia con respecto al mito de la caída del hombre⁷⁰.

Pico dice compartir este «extendido» —¿aunque mal fundado?— parecer sobre la naturaleza del hombre y, tras meditar acerca del asunto —¿a solas con su sola razón?— cree haber comprendido por qué es verdad que el hombre es el animal más digno de admiración. Da *paso* entonces al mito aunque de un modo «peculiar» pues, sin mencionarlo directamente, dejará claro que el relato bíblico tradicional, el del Antiguo Testamento en el que se expone el mito de la caída del hombre, resulta ya inadecuado, inadmisibles, incompatible con la defensa de la *humanae naturae praestantia* que, no solo el florentino, sino la más granada tradición, pretende defender. A partir de este momento podría decirse, en clave hegeliana, que con el fin de aportar un relato bíblico —mítico— que fundamente dicha creencia cierta, comienza una «suposición hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética»⁷¹.

Esta es la revelación que el pensador italiano anuncia a sus contemporáneos: el *sumus pater architectus deus* creó el mundo tal y como lo conocemos, con toda clase de animales y seres celestiales pero, acabada su obra, sintió el deseo de contar con alguien capaz de admirar su creación. Fue entonces cuando concibió la idea de crear al hombre, aunque entonces ya no contaba con ningún modelo (*archetipis*) del que imitar esta nueva creación, ni herencia alguna que donarle, ni lugar concreto en el que habitar, pues ya

⁶⁹ Cabría destacar que, pese a demandar la pública discusión de sus novecientas tesis, en este inicio de su discurso Pico della Mirandola no evidencia motivos para discusión alguna sobre la concepción de la naturaleza humana: impera la unanimidad, ¿el anhelado consenso?

⁷⁰ Y, tal vez, desplazar con ello al Nuevo Testamento todo el peso de la tradición.

⁷¹ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de J. Gaos. Madrid: Alianza, 1999, 133.

todo estaba repartido. Ante semejante situación, dios creó al hombre indeterminado (*indiscretae*), lo situó en el centro del mundo (*meditullio*) y le confesó⁷²:

No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu⁷³.

La creación del hombre en este nuevo relato mítico propuesto por Pico llega cuando ya todo está hecho, se asoma a un mundo lleno y ordenado al que no le queda nada por repartir ni lugar alguno por ocupar en la cadena del ser⁷⁴. Adán no viene a culminar el acto creativo del supremo arquitecto como la cúpula que coronaría el majestuoso edificio en construcción, tampoco se sitúa en un inmóvil eslabón por debajo de los seres celestiales. Dios ha creado el mundo y todos cuantos seres ha querido, asignándoles un lugar, una apariencia y unas capacidades determinadas conforme a una jerarquía pero, al poner fin a su obra y regocijarse en su creación, ha experimentado la soledad del artista —¿acaso hay obra sin público?— y ha sentido el deseo de contar con alguien que pudiese reflexionar y valorar su trabajo, amar su hermosura y admirar su grandeza⁷⁵.

⁷² «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius, quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari» (G. Pico della Mirandola. *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*. Edición de E. Garin. Firenze: Vallecchi Editore, 1942, 104-106).

⁷³ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 32-38; § 5-10 (132v), 1-2. DDH, 50-51.

⁷⁴ cf. A. O. Lovejoy. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Traducción de A. Desmonts. Barcelona: Icaria, 1983.

⁷⁵ «Sed, opere consummato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur» (*Editio princeps*, § 1-5 (132r), 21-22. HD, 104).

En este sentido, si el mundo sin Adán constituía una obra completa, acabada, si ya todo estaba lleno (*iam plena omnia*), antes cabría pensar al hombre como un excedente que como una criatura excelente —en tanto que viene a culminar una tarea—, pues no se situaría en la cúspide de la pirámide creativa, no cerraría la cadena de la creación como eslabón último, como pieza final que completara la *scala naturae*⁷⁶, pues ya estaba completa, no faltaba ningún eslabón, ningún peldaño. Todo estaba en su sitio, el cosmos había sido creado. La excelencia de Adán no provendría, por tanto, de su elevado rango en la cadena del ser⁷⁷ sino de su desligadura del orden primero de la creación, de su ganada independencia respecto a las leyes naturales prescritas para el resto de la creación.

Precisamente en referencia a la época moderna, Ernst Cassirer sostiene que «Para que el pensamiento del yo pueda imponerse en su nuevo significado, lo primero es llegar a comprender la naturaleza como *existencia* independiente y fija, como una ordenación propia y un conjunto de leyes sustantivas»⁷⁸. A este respecto, la labor de Pico fundando el hiato en ese tiempo primordial consumaría un importante paso hacia la modernidad y el imperio del «pensamiento del yo». En este nuevo relato sobre el origen, Adán parece representar un capricho creativo del demiurgo que viene a colmar un deseo divino: contar con alguien que admire y reconozca su magna obra⁷⁹, es decir, alguien capaz de contemplar y juzgar su logro, de valorar y admirar su labor.

Lo relevante del caso es que será esta gratuidad, esta ausencia de necesidad, de encaje fijo dentro de un ordenado engranaje establecido por el arquitecto divino lo que

⁷⁶ La idea de una *scala naturae*, de una «escalera de la naturaleza» o de una «cadena del ser» (*chain of being*) está basada en el principio de continuidad y establece una trabazón, una relación entre los seres vivos posibilitando su ordenación y jerarquización.

⁷⁷ La idea de una «cadena del ser» formaba parte de las concepciones discutidas en la época: «El conjunto de los seres forma una cadena continua desde lo inteligible hasta lo sensible, sin rupturas ni rebeliones, y en ella parecen desempeñar un papel importante, como mediadores privilegiados, tanto el Sol, arconte del mundo visible, como el hombre, que es material y divino al mismo tiempo. Para salvaguardar la libertad humana Plethon opone a la "esclavitud" de las pasiones una necesidad racionalmente asumida» (Gandillac, 48). Ya en la filosofía patristica, en autores como Gregorio de Nisa y Nemesio, está presente la idea de la escala del ser, que aparecía representada «por estratos, el del reino de los cuerpos muertos, de las plantas, de los animales y el hombre, ocupa el hombre el puesto superior. Sólo los ángeles están por encima de él» (Hirschberger, 288).

⁷⁸ E. Cassirer. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. Vol. I. El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento del concepto de la naturaleza. Los fundamentos del idealismo*. Traducción de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, 114.

⁷⁹ «[...] acabada su obra, el Hacedor deseaba que hubiera alguien capaz de sopesar el mérito de una tan grande creación, de amar su hermosura y de admirar su grandeza. [...] Sin embargo, ya no tenía ningún modelo a partir del cual conformar una nueva raza [...]. Ya todo estaba lleno: todos los espacios habían sido distribuidos a las clases superior, intermedia y baja de los seres» (*Editio princeps*, § 1-5 (132r), 21-27. DDH, 49-50).

facilitará la proyección del hombre como un ser verdaderamente libre, al no estar limitado a un solo lugar, a una forma, a una tarea concretas, al no concebirse como un eslabón fijo e inamovible en la cadena del ser ni estar subyugado sin remisión a las implacables leyes naturales que rigen el mundo. Al concretarse como un ser indeterminado, este nuevo Adán no está hecho, acabado, determinado desde su origen sino que habrá de hacerse a sí mismo –conforme a su voluntad y su pensamiento, según su propio albedrío, matiza Pico–; tendrá, por tanto, la posibilidad, el poder, el deber de elegir quién quiere ser, cómo quiere vivir.

El hecho de tratarse de una creación indefinida –que no está sujeta a ningún lugar ni a ninguna determinación– transforma al hombre en una especie de naturaleza sin naturaleza propia o cuya «naturaleza» consiste precisamente en presentarse exenta del rígido orden del mundo impreso en cada ser, como una especie de materia prima universal que contiene todas las semillas –todas las formas posibles–, lo que implica que carece de una forma propia, específica, y también de un fin propio?⁸⁰. No será de extrañar que, avanzado el tiempo, acabe por calar tan profundamente la visión del hombre como un actor que puede interpretar el papel que desee en un mundo transformado en escenario (*teatrum mundi*) sobre el cual se puede mover libremente. Precisamente esta indeterminación como rasgo característico del nuevo Adán parece presuponer para algunos autores «la inexistencia de una naturaleza humana», tal y como apunta Jesús Mosterín:

Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de una naturaleza humana. Todas las otras especies animales tendrían una naturaleza, pero los seres humanos serían la excepción. El *Homo sapiens* ni siquiera sería un animal, sino una especie de ángel abstruso y etéreo, pura libertad y plasticidad. La tesis de que los humanos [sic] carecen de naturaleza definida aparece ya elocuentemente expresada en el humanista Pico della Mirandola. Desde Pico hasta algunos conductistas, existencialistas y constructivistas sociales posmodernos, pasando por los idealistas y marxistas, muchos han pensado que la especie humana carece de naturaleza, que somos pura libertad e indeterminación, y que venimos al mundo como una hoja en blanco (*tamquam tabula rasa*)⁸¹.

⁸⁰ En contraste con la teoría aristotélica de las cuatro causas, en quiebra en la época Moderna, se observa cómo se está transformando al hombre en lo que para Aristóteles vendría a ser un ente artificial, sin *éidos* (pues, mientras para el filósofo griego en los procesos naturales se identifica la forma y el fin, pues son específicamente idénticos, en la modernidad tienden a obviarse frente a la hegemonía de la causa eficiente).

⁸¹ J. Mosterín. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe, 2006, 17.

¿No es este tan solo un modo de defender la libertad –radical– que se pretende? Asumir el encaje en el orden del mundo, la dependencia a unas rígidas leyes naturales, la conformidad a un molde o modelo junto al mito de la caída, ¿no estrangula las aspiraciones de todo aquel que defienda una concepción del ser humano plenamente autónomo y libre? El pulso que se establece fijará un objetivo claro: defender y fundamentar un modo de ser –en el mundo– que haga justificable ampliar el campo de acción del ser humano así como la confianza en una libertad incoercible. Con este empeño en mente, con este «delirio de la razón», el *paso* a dar parece claro: habrá que modificar las creencias para «naturalizar» nuevos actos. Y en esta arriesgada carrera de fondo, el mito de la caída del hombre parecía interponerse, para Pico, como un escollo inapelable.

Por tanto, no habrá de entenderse como una mera anécdota esta relectura del mito adánico pues pone en juego una concepción del «hombre» que servirá de apoyo a la mítica configuración del «individuo» moderno. En su *Oratio*, Pico della Mirandola logra trabar con gran acierto algunos de los conceptos sobre los que habrán de trabajar los pensadores modernos para transformar no solo la visión del hombre, sino al mismo hombre y el mundo en el que vive. Para tratar de comprender cuáles son los temas de fondo que se están abordando en la imagen ejemplar que se proyecta en la modernidad y cuáles son sus modulaciones, resulta ineludible atender a esta interesada revisión del mito adánico.

Habrà que pensar, pues, a quién alumbra el foco y en dónde se proyecta la sombra. A este respecto, resulta, cuanto menos, llamativa la singular desaparición de la figura de Eva en la reelaboración mítica de este célebre texto de Pico. El protagonismo de Adán eclipsa el nuevo relato: a lo largo de la *Oratio* en ningún momento se menciona a Eva: no hay pareja ejemplar. ¿Refleja este «olvido» el auténtico rostro de lo que habrá de ser el *uomo universale*? «Sacar a las mujeres de la humanidad es una cosa, pero dónde encerrarlas de nuevo es otra muy distinta»⁸², matiza Le Bras-Chopard en su reflexión acerca de los mecanismos de exclusión de la mujer llevados a cabo en la cultura occidental⁸³. Cabría reflexionar, por tanto, hasta qué punto será la apuesta por un problemático universalismo la que imponga el boceto, aunque en su aportación a la

⁸² A. Le Bras-Chopard. *El zoo de los filósofos. De la bestialización a la exclusión*. Traducción de M. Cordon. Madrid: Taurus, 2003, 229.

⁸³ cf. Le Bras-Chopard, 227-260.

historia de la filosofía, dirigida por Yvon Belaval, Maurice de Gandillac ya destaca algunos trazos visibles:

El *hombre*, cuya *dignidad* celebra Pico de la Mirándola y a quien Descartes asigna enseguida la vocación de dueño y señor, será el hombre blanco, alimentado de helenismo e hijo (más o menos rebelde) de la cristiandad, que sabe acumular capitales, construir elegantes carabelas, predestinado por elección, o fanático de la razón. Él impondrá sus normas éticas y científicas a todos los pueblos del mundo, por muy rica que sea la sabiduría ancestral de estos⁸⁴.

Por tanto, tal vez tampoco sea inocente la elección del término «dignidad» escogido por Pico para su «hombre» que, en clave ciceroniana, cabría asimilar a un tipo de belleza masculina, lo cual excluiría, de nuevo, la belleza femenina, que habría de corresponder a Eva —desaparecida—⁸⁵. No obstante, tomemos «provisionalmente» la palabra a Kant y avancemos, hasta llegar finalmente a Descartes, como si «aquí el hombre vale de la especie»⁸⁶, para obtener el modelo ejemplar de este *hombre* «universal» que habrá de imponer sus normas a la «humanidad» —y al mundo—.

En su hazaña, primero tuvo que conquistar ese puesto privilegiado, anteriormente reservado al ojo que todo lo ve, al observador por excelencia, al sumo artífice y arquitecto, a Dios. Y en esta industriosa conquista hubo un envite, fundamental y tajante, consistente en desligar, en arrancar de raíz, en desterrar desde el mismo origen, en liberar al «hombre» de las férreas cadenas de la naturaleza fundando en su misma génesis la ansiada libertad —de movimiento, de pensamiento, de construcción de uno mismo— desde un nuevo puesto, desde una posición privilegiada.

Este primer *paso* mítico, este nuevo comienzo narrativo, reavivará disputas enquistadas al ofrecer la posibilidad de abordar los mismos temas desde un punto de vista reconstruido, hipotético, sesgado, artificial, ambicioso y fructífero. Se está «calculando» la base de una teoría antropológica que habrá de fijar la esencia, la estructura y el origen del ser humano. Esta etapa, fundamental, dará paso al *logos* moderno, y supondrá lo que en

⁸⁴ Gandillac, 29.

⁸⁵ En su *Historia de la estética*, el filósofo polaco Wladyslaw Tatarkiewicz recuerda que «Basándose en el pensamiento de Platón, Cicerón distinguió otros dos tipos de belleza, *dignitas* y *venustas*, es decir, la dignidad y la gracia. A la primera le llamaba belleza viril y a la segunda, femenina» (W. Tatarkiewicz. *Historia de la estética*, I. *La estética antigua*. 2.ª ed. Traducción del polaco D. Kurzyca. Traducción del latín y griego, R. M.ª Mariño Sánchez-Elvira; F. García Romero. Madrid: Akal, 2000, 211).

⁸⁶ I. Kant. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Traducción de F. Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2007, 43.

palabras de Max Scheler será un «punto señalado de la historia», un «renovado empujón» «hacia una creciente *exaltación* de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo»⁸⁷. Este recorrido demoledor y constructivo cristalizará una nueva figura humana cuyas notas más características se están, todavía, diseñando. Una vez claro el modelo, habrá que ir enseñándolo.

⁸⁷ M. Scheler. *La idea del hombre y la historia*. Traducción de J. J. Olivera. Argentina: Librerías Fausto, 1996, 11.

1.3. El privilegio del centro: de estar a ser

Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius, quicquid est in mundo.

Giovanni Pico della Mirandola⁸⁸

La importancia otorgada al lugar que habrá de ocupar Adán en el nuevo relato mítico que ofrece Pico —en el medio, en la parte central (*medium*) del mundo— presupone una concepción del mundo finita, cerrada, ordenada. Se insiste en situar al hombre en una zona media —central— desde la cual podrá *circumspicio*: mirar a su alrededor, recorrer con la vista, examinar, mirar atentamente, tal vez incluso acechar o tratar de adivinar qué es eso que le rodea. El verbo formado por *circum* y *specio* otorga todas estas posibilidades al Adán piquiano recién conquistado este nuevo lugar que lo singulariza.

Defender la idea de ocupar un lugar central presupone una concepción espacial de límites definidos, un espacio acotado —necesariamente circular— que hace posible la existencia de *un* centro —único—. Esta idea se acomodaría a una visión espacial de conjunto en la cual sería posible localizar un punto central y situar al hombre en él. Esta interpretación impone diversos límites: la finitud del mundo, su forma esférica, la centralidad de la tierra dentro de ese sistema... Por tanto, nos situamos, todavía, en una concepción cosmológica antigua. Faltan cuarenta y siete años (1543) para la publicación póstuma de *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico y ochenta y ocho años para la redacción de *De l'infinito universo et Mondi* (1584) de Giordano Bruno. No obstante, cincuenta y seis años antes (1440) Nicolás de Cusa afirmaba en *La docta ignorancia*⁸⁹:

Y aunque este mundo no es infinito, sin embargo, no puede concebirse como finito, por carecer de términos entre los que esté comprendido. Así, pues, la Tierra, la cual no puede ser el centro, no puede carecer de todo movimiento, pues es necesario que ésta [*sic*] se mueva de tal manera que siempre infinitamente sea posible que se mueva aún menos. Y así como la Tierra no es el centro del mundo tampoco lo es la esfera de las estrellas fijas u otras cosas de su circunferencia, aunque comparando la Tierra con el cielo, la Tierra parezca más próxima al centro. [...]

⁸⁸ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 36-37. «Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él» (DDH, 51). «Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo» (DH, 105).

⁸⁹ II, 11. N. de Cusa. *La docta ignorancia*. Traducción de M. Fuentes Benot. Barcelona: Orbis, 1984, 126-127.

Tampoco está el centro del mundo más dentro que fuera de la Tierra. Ni la Tierra, ni ninguna esfera tienen centro, pues como el centro es un punto equidistante de la circunferencia, y no es posible que haya una esfera o círculo que sea la más verdadera sin que se pueda dar otra más verdadera, es evidente que no puede darse un centro sin que pueda darse también otro más verdadero y exacto. Puntos equidistantes, exactos y diversos, no se pueden hallar fuera de Dios, porque Él solo es la infinita igualdad. El centro de la Tierra, pues, es el que es centro del mundo, es decir, Dios bendito. Y el centro de todas las esferas y de todas las cosas que hay en el mundo es el que es a la vez circunferencia infinita de todas las cosas.

Nicolás de Cusa desafiará la finitud del mundo y la centralidad de la Tierra: ni una ni otra son ciertas —según enseña su docta ignorancia— pues solo de la esfera perfecta puede hablarse de un centro y esa perfección se reserva al ser perfectísimo, que será no solo centro, sino circunferencia y centro al mismo tiempo. El privilegio del centro, ese lugar único, solo podrá corresponderle a Dios ya que «en el Cusano se hace hincapié en el centro desde un punto de vista *metafísico*, ya no meramente cosmológico»⁹⁰.

Además, de ninguna otra forma esférica podrá determinarse su centro —*puntos equidistantes, exactos y diversos, no se pueden hallar fuera de Dios*—, pues ninguna forma esférica visible es perfecta. Asimismo, el mundo tampoco podrá ser infinito para el cusano, pues solo a Dios está reservada la infinitud. Y si el mundo ni es finito ni infinito, ¿qué es, pues? El mundo es, según la docta ignorancia, *indeterminado*, en tanto que no se conocen sus límites⁹¹.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, el universo se dilatará indeterminada o infinitamente —como defenderán Nicolás de Cusa, René Descartes o Giordano Bruno— y se contraerá en una esfera finita —como llegará a exponer el mismo Copérnico—. Si bien no es lugar para profundizar en la importancia de este tema en la configuración de la conciencia moderna, en tanto que atañe a la concepción cosmológica, sí resulta inevitable destacar su impacto en tanto que posibilita y articula una u otra concepción antropológica. Según cómo sea el mundo parece que el encaje del hombre en

⁹⁰ H. Blumenberg. *La legitimación de la Edad Moderna*. Traducción de P. Madriga. Valencia: Pre-Textos, 2008, 505.

⁹¹ «Nicolás de Cusa no usa el calificativo de infinito para el universo; de hecho, el término de "infinito" lo tiene reservado sólo para Dios. Para él, el universo no es infinito en cuanto a su magnitud, sino infinito en cuanto a que está indeterminado, es decir, no está limitado por una capa externa, no posee una frontera, por lo tanto pierde sentido decir que se alcanza su límite exterior. Para el cusano el universo tiene que ser indeterminado, ya que él considera que si Dios es infinito y omnipotente, entonces su creación del universo no pudo ser finita» (J. C. Guevara. «El infinito como una necesidad». En: L. Benítez; J. A. Robles (comps.). *El problema del infinito: Filosofía y matemáticas*. 63-80. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 70).

él varía conforme a su organización y escala. Es más, la pregunta por el lugar del ser humano en el mundo se reavivará cada vez que los límites de ese mundo se trastocuen.

A este respecto, desde la visión divina geometrizada de Nicolás de Cusa, parece que el privilegio del centro no está al alcance del hombre ya que supondría tratar de hurtar el hogar de Dios. Esta conceptualización cusana pretende evacuar cualquier rastro corrompible y no matematizable, pues «La naturaleza intelectual [...] está sobre el tiempo y no está subordinada a la corrupción temporal»⁹². Para el cusano, el alma se manifiesta como «el lugar incorruptible de las cosas incorruptibles [que] se mueve por un natural movimiento hacia la más abstracta verdad casi como hacia el fin de sus deseos y hacia el último y más deleitable objeto»⁹³. Todo el peso de la argumentación bascula hacia el conocimiento de Dios —hacia la búsqueda de la verdad— y en este empeño por alcanzar lo que se antoja inalcanzable el pensamiento se valdrá de los medios más oportunos: las figuras geométricas, es decir, las figuras matemáticas.

Sin embargo, en la *Oratio* de Pico la figura divina no se asimila ni se reduce al centro ni a la circunferencia, no hay motivo geométrico en su conceptualización: Dios es el creador, el juez, el supremo hacedor, el artesano, el padre, el artífice, el arquitecto... La actividad conquista la imagen divina. No se reduce la imagen de Dios a mero concepto límite, a máximo absoluto en torno al cual la imaginación del hombre zozobra, pues no se trata simplemente de acercar al hombre a Dios ni de conocer a Dios o la verdad sino, más bien, de aproximar al hombre la idea de Dios no tanto por humanizar a la divinidad —rebajando su estatus— como por hacer del hombre un nuevo dios.

Para articular mitológicamente esa posibilidad hubo que hacer pensable y posible ese tránsito antes vetado y entrar en el terreno de las conjeturas: en la reescritura del mito de Adán. En realidad, el gesto de Pico de dejar al hombre al margen último de la creación, su insistencia en la ausencia de un modelo previo que copiar, el llamativo silencio a asimilarse a una obra hecha «a imagen y semejanza» de Dios y su determinante empeño en situarlo en un terreno intermedio, en una tierra de nadie, suponen estrategias diversas que colaboran y convergen hacia la cristalización de una nueva concepción del hombre en la que haya cabida para cualquier determinación. Para lo cual, este nuevo Adán ha de presentarse totalmente indeterminado, hueco, vacío.

⁹² III, 10. Cusa, 175.

⁹³ III, 10. Cusa, 175.

En este sentido, para ser más precisos, cabría pensar la posición ocupada por este primer ser humano no como central en términos cosmológicos, sino como media en tanto que se trata de una zona intermedia, es decir, un espacio entre dos zonas heterogéneas —ni *caelestem* ni *terrenum*— o entre dos formas de ser también distintas —ni *mortalem* ni *immortalem*—⁹⁴. Sin una ubicación fija, ese lugar atribuido al Adán de Pico vendría a ser la atribución de un no-lugar puesto que esa «zona intermedia», esa «posición privilegiada» no fija unas coordenadas, no cimienta una residencia, no sedentariza sino que pone en marcha una errancia perpetua que obliga al ser humano, a cada ser humano, a decidir qué quiere ser y a buscar cuál habrá de ser su camino.

En la *Oratio* no se asigna al hombre ningún puesto en el mundo, ya *acabado* sin él; sería un ser *superfluo* para la naturaleza y sólo necesario para su Dios [...]. Más que puesto en el mundo, se podría decir que el hombre ha sido *expuesto* en el mundo. La posición preferencial que tenía antaño, como observador del mundo, se habría convertido ahora en el punto de partida de un dominador del mundo y moldeador de sí mismo, que sólo puede aportar su consideración y admiración sobre el mundo después de haberse realizado y ajustado a sí mismo⁹⁵.

Blumenberg registra el salto de la pura observación a la dominación del mundo y al moldeado de uno mismo en la *Oratio*; no obstante, el peso del hombre como observador privilegiado sigue resultando relevante en la obra piquiana. El inicio del trayecto insiste una y otra vez en la importancia de la privilegiada «situación» del hombre, de su «colocación» ante la obra divina, incluso se registran las palabras de Dios destacando este hecho sumamente consciente y deliberado —por si no bastase la confianza de Pico— para imprimir todavía mayor relevancia y excelencia a tan estratégica situación del hombre.

Sin embargo, lo que en realidad Pico della Mirandola está poniendo de manifiesto —casi groseramente— es su flagrante descolocación, su radical separación, su diferencia del orden natural del mundo. Esa descolocación, ese desarraigo, esa radical separación original, ese hiato funda al individuo moderno ejemplar en su más radical contradicción: la que se cifra en promover una individualidad originalmente escindida. Esta escisión original, al igual que aquella que en el campo de la física logra «romper un núcleo

⁹⁴ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 37-38. «Nec te caelestem neque terrenum neque mortalem neque immortalem fecimus».

⁹⁵ Blumenberg, 520.

atómico en dos porciones aproximadamente iguales»⁹⁶, provocará una gran *liberación* de «energía» creativa, en el incipiente laboratorio moderno.

¿Dónde se sitúa, pues, este reciente Adán, tan cómodamente como para poder *circumspicere* todo cuanto hay en el mundo? ¿Dónde ubicarlo, dónde fijar el *meditullio* si, como afirma Nicolás de Cusa, «siempre le parece a cualquiera que, lo mismo si estuviera en la Tierra, en el Sol o en otras estrellas, está en el centro casi inmóvil y que todas las demás cosas se mueven»⁹⁷? Si esta posición privilegiada que demanda «centralidad» no debe entenderse en términos físicos —lo que en una cosmovisión clásica correspondería al centro de la Tierra— ni en términos metafísicos —pues supondría usurpar el lugar reservado a dios—, resta conjeturar ese lugar central no como un espacio determinado sino como condición⁹⁸ motivada por su carácter de observador de la magna obra divina. El deseo divino de reconocimiento demanda la centralidad del hombre en tanto que observador privilegiado. El centro ya no está en la Tierra, la Tierra ya no será el centro del universo porque el centro se desplaza y se multiplica como descendencia de Adán. El centro es el hombre que mira: el observador.

⁹⁶ cf. El lema 'escisión' en la acepción de 'escisión nuclear' en <<http://lema.rae.es/drae/?val=escisión>> [Consultado: 3 de febrero de 2015].

⁹⁷ II, 12. Cusa, 130.

⁹⁸ Condición que también habrá de hacer posible su ascenso o descenso por esa escalera del ser, al serle concedida la posibilidad de degenerar en un ser inferior o de regenerarse en un ser superior. Por su parte, Pérez de Tudela recuerda que: «[...] para Pico la razón de la admirabilidad humana no radica en esto de ser centro y mediador de todas las cosas, sino en el carácter *abierto, indefinido y libre* de su constitución» (J. Pérez de Tudela. *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*. Madrid: Akal, 2001, 63).

1.4. Toda obra necesita su público. El hombre como *purus contemplator*

Hasta hace poco, la historia, todas las memorias personales, todos los refranes, las fábulas, las parábolas, planteaban lo mismo: la lucha, perenne, atroz y ocasionalmente hermosa, de vivir con la Necesidad. La Necesidad que es el enigma de la existencia y que, tras la Creación, no ha dejado de agudizar el espíritu humano. La Necesidad produce la tragedia y también la comedia. Es aquello que besas y aquello contra lo que te golpeas de cabeza.

Hoy ha dejado de existir en el espectáculo del sistema. Y, por consiguiente, ya no se comunica ninguna experiencia. Lo único que se comparte es el espectáculo, ese juego en el que nadie juega y todos miran. Ahora cada cual tiene que intentar situar por sí solo su propia existencia, sus propios sufrimientos, en la inmensa arena del tiempo y del universo.

John Berger⁹⁹

De la mano de Pico della Mirandola y de su relectura del mito adánico lo que se descubre, mejor dicho, lo que se conquista, no es la centralidad del hombre dentro del universo sino, más bien, que cada hombre sea un centro, que el hombre no pueda concebirse sino como centro desde el cual observar la excelsa obra del creador, el mundo en torno a él. Ya no importa dónde se encuentre porque allí donde esté será siempre el centro, su puesto privilegiado no consistirá en encerrarse en el corazón del mundo sino en ser, cada uno, el centro de su propio mundo.

En este nuevo relato sobre el origen del hombre el deseo divino se erige en motor de la acción creativa: el sumo artífice desea contar con alguien que admire su obra, que valore su labor. Pico reconstruye una imagen de dios como *artifex* —como artífice, como artesano, como artista—. Este dios *artista* creó al hombre una vez culminada la creación del mundo y el resto de seres vivos, por lo que ya no le quedaban modelos que emplear para su creación. En este sentido, estética y cosmología van de la mano con la marca de una insuficiencia que habrá de dar cabida a la noción de obra y al desarrollo del «arte»:

La ausencia de la categoría «arte» en la cultura griega y en las que ella ha conformado después no constituye una laguna sino una ontología. Es la marca de una plenitud, no de una insuficiencia. Y la poca consideración reservada a los talladores de imágenes no procede sólo de una indignidad social sino también de una prueba filosófica de inanidad. Detrás de toda estética hay una cosmología; como la hay detrás de su rechazo; y es su concepción del origen de las cosas lo que da a los griegos clásicos, como por lo

⁹⁹ J. Berger. *Algunos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible*. Traducción de P. Vázquez. Madrid: Árdora, 1997, 37.

demás a sus herederos cristianos, una visión intelectualista de las formas (los sofistas a la manera de Protágoras eran sin duda mil veces más «artistas» que los filósofos en la línea de Platón). El gran demiurgo del *Timeo* crea el mundo de acuerdo con un plano en cuanto que contempla unos arquetipos. Asimismo, para el pequeño demiurgo artesanal, fabricar es re-presentar, ejecutar una idea previa, calcar un canon preexistente. El modelo omnipresente de la causalidad ejemplar deja sin objeto a la noción de obra. El hombre no puede añadir nada nuevo a la naturaleza: no puede hacer obra original porque no hay originalidad sino en el origen, por encima y antes de él¹⁰⁰.

Régis Debray destaca la importancia del «modelo omnipresente de la causalidad ejemplar» para comprender la «indignidad social» atribuida a los «talladores de imágenes» como hecho que traduce la trabazón de una cosmología y una estética de la «plenitud». Esta plenitud también se manifiesta en el relato de Pico hasta la llegada de Adán, cuya ausencia de modelo, cuya falta de causalidad ejemplar evidencia una insuficiencia que habrá de ser subsanada por el deseo divino, que transformará a Dios en un *artifex*, que hará del hombre un *artifex*.

Este quiebro, esta discontinuidad, esta ausencia de *archetypis* será precisamente la que el joven florentino se afane en destacar al comienzo de su *Oratio*. En su empeño inicial por desterrar una rígida «causalidad ejemplar», incluso evitará en su célebre pasaje las palabras de dios que insisten en la crónica creación «a imagen y semejanza» suya¹⁰¹. En el relato bíblico «revisitado» por Pico se hacen presentes algunas ausencias palmarias. Este nuevo Adán no reproduce ningún modelo, ni siquiera el más excelso de todos —el divino—, lo cual hace de él, por su origen, la obra más radicalmente original. Él no reproduce ningún modelo porque él habrá de ser el modelo, la medida de todas las cosas.

Con este horizonte en mente, se impone lo que configurará una actitud eminentemente moderna: patentizar un hiato deseado y necesario desde el que observar —o evidenciar— el paso en falso en la implacable marcha de la tradición. Las cosas ya no son como nos las contaban¹⁰²: ahora Adán se sitúa en el lugar de un espectador

¹⁰⁰ R. Debray. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Traducción de R. Hervás. Barcelona: Paidós Ibérica, 2002, 154.

¹⁰¹ Si bien en el relato del Génesis (1 26) se recogen las palabras de Dios destacando la creación del ser humano «a nuestra imagen», «como semejanza nuestra», conviene también recordar que en la tradición judía, el tercero de los trece principios de la fe de Maimónides afirma que el Creador no posee cuerpo ni forma alguna, con lo que esa imagen y semejanza habrá de remitir, desde esta tradición, a una imagen y semejanza espiritual.

¹⁰² Aunque en Pico triunfa el espíritu conciliador, que le hace ver en la diversidad de tradiciones una misma verdad de fondo, hay que destacar el hecho de que acuda a la figura de Adán como modelo para el hombre sin remitirse directamente y citar el celeberrimo relato del Génesis, evitando muchas de sus notas más

privilegiado, como único ser de la creación que puede contemplar la obra del demiurgo, es decir, se destaca su punto de vista. «Cada cultura, *al elegir su verdad, elige su realidad*: lo que decide tener por visible y digno de representación», insiste Debray¹⁰³.

Uno de los temas más transitados a la hora de abordar la época renacentista en la cultura occidental insiste en el desarrollo de la perspectiva y en la importancia del lugar ocupado por el espectador. A la hora de exhibir una obra, resulta indispensable ofrecer al público la posibilidad de contemplarla en todo su esplendor, para ello deben ofrecerse las condiciones de visionado adecuadas a las características de dicha obra.

Una de las características más significativas de la perspectiva artificial es que presupone un observador con el ojo en una posición determinada a una distancia y en una dirección fija con respecto a la escena que tiene ante él. En teoría, todo depende de este punto de vista prefijado, ya que éste [sic] condiciona toda la construcción y en él es más intensa la ilusión de realidad¹⁰⁴.

Durante el Renacimiento, se desarrollaron diversos artefactos y técnicas que pretendían promover tanto la creación como la recepción de la obra de arte. Con el empeño de facilitar la obra del creador, Leon Battista Alberti describió en su tratado *De pictura*, publicado en 1435, un «aparato para dibujar, conocido en la historiografía como el "velo albertiano"»¹⁰⁵. Se trataba de un artefacto «deudor de una técnica medieval aplicada a una idea indiscutiblemente moderna y original: el concepto de pirámide visual, seccionada por el velo, definida con su vértice en el ojo y su base en el objeto visto»¹⁰⁶. El velo albertiano facilitaba la representación de composiciones complejas en perspectiva, es decir, proporcionaba el medio idóneo para recrear la tridimensionalidad en un medio bidimensional.

características. Pico recurrirá a la tradición una y otra vez, pero será para apoyar sus tesis, sus visiones, sus apuestas.

¹⁰³ Debray, 164.

¹⁰⁴ J. White. *Nacimiento y renacimiento del espacio pictórico*. Traducción de E. Gómez. Madrid: Alianza, 1994, 197.

¹⁰⁵ L. Cabezas. «Las máquinas de dibujar. Entre el mito de la visión objetiva y la ciencia de la representación». En: J. J. Gómez Molina (coord.). *Máquinas y herramientas de dibujo*. 83-347. Madrid: Cátedra, 2002, 88.

¹⁰⁶ Cabezas, 99.

Unos años antes¹⁰⁷, Filippo Brunelleschi asombraría al público florentino con un ingenioso invento que proporcionaba al espectador una potente ilusión de realidad. Este invento se conoce como el cosmorama de Brunelleschi¹⁰⁸ y fue descrito por el biógrafo de Filippo, Antonio di Tuccio Manetti, quien atribuye a Brunelleschi la invención de lo que en pintura se denomina perspectiva¹⁰⁹. En la actualidad, resulta una disputa recurrente y detallada en numerosas obras la concerniente a quién fue el verdadero descubridor de la perspectiva: Alberti¹¹⁰ o Brunelleschi¹¹¹.

La clave de dicha atribución estriba en dilucidar si tras el invento de Brunelleschi se ocultaba o no un método que enseñara cómo se producía dicha ilusión, pues no fue Filippo sino Leon quien hizo pública la explicación¹¹² en *De pictura*, al detallar «lo que los artistas del Renacimiento denominaron la *costruzione legittima* (construcción verdadera) del dibujo en perspectiva de un pavimento de baldosas cuadradas»¹¹³. Se trataría, por tanto, de distinguir lo que habría de ser «arte» de lo que sería «ciencia»¹¹⁴.

Independientemente de la prioridad de dicho hallazgo, lo interesante de la perspectiva en este contexto es que provoca en el espectador no solo la ilusión de

¹⁰⁷ La fecha varía, según el autor consultado, entre 1401 y 1425, con diversas propuestas intermedias (cf. primera nota a pie de página en M. Kubovy. *Psicología de la perspectiva y el arte del Renacimiento*. Traducción de D. Luna. Madrid: Trotta, 1996, 49).

¹⁰⁸ cf. R. Arnheim. *New Essays on the Psychology of Art*. California: University of California Press, 1986, 186-193.

¹⁰⁹ cf. Arnheim, 186-193; Kubovy, 49-68.

¹¹⁰ «[...] creo que Alberti, y no Brunelleschi, inventó la perspectiva como un conjunto comunicable de procedimientos prácticos que pueden ser utilizados por los artistas» (Kubovy, 54-55).

¹¹¹ «Nos han enseñado que fue Filippo Brunelleschi el primero en demostrar los principios de la perspectiva central» (Arnheim, 186). «Manetti reclama para Brunelleschi que "propuso e implementó (*misse innanzi ed in atto*) lo que los pintores llaman hoy perspectiva". [...] Mostró edificios, llanuras y montañas, figuras, etc., del tamaño apropiado a su distancia» (Arnheim, 190). «En principio, esta construcción geométrica exacta — inventada con toda probabilidad, por Filippo Brunelleschi hacia 1420 y transmitida por Alberti con modificaciones que afectan más al procedimiento que a la sustancia— sigue estando fundada por dos premisas» (Panofsky, 187).

¹¹² «El modelo matemático subyacente al dibujo en perspectiva se basa, desde Alberti, en la definición del plano pictórico *T* como intersección de la pirámide visual que tiene por vértice el ojo *O*, que se presume puntual, del espectador y por base el objeto a representar. Durero hablará de "un corte plano transparente de todos los rayos que van del ojo al objeto que se ve". Hoy en día diríamos que la perspectiva es una proyección central de centro *O* sobre el plano de proyección *T*» (J. Peiffer. *Alberto Durero. De la medida*. Traducción de J. Calatrava Escobar y J. Espino Nuño. Madrid: Akal, 2000, 93).

¹¹³ Kubovy, 46. Si bien Jeanne Peiffer afirma que la *costruzione legittima* «es (según B. A. R. Carter) de origen relativamente moderno. Su empleo en la literatura no es unánime, puesto que remite alternativamente al método atribuido a Brunelleschi y al descrito por Alberti en su *De Pictura* (1435). [...] Tal como es presentada por Durero, la *costruzione legittima* parece límpida, dominada y cómoda de seguir» (Peiffer, 95).

¹¹⁴ «[...] en aquel momento por arte se entendía la destreza práctica adquirida con la experiencia, mientras que la ciencia era la capacidad de explicar el procedimiento racional —geométrico— aplicado a cada obra» (Cabezas, 105).

profundidad –y, por tanto, de realidad– sobre aquello que observa sino que, al mismo tiempo, genera en él la sensación de ocupar el centro de proyección:

[...] el espectador siente que su cuerpo está situado en este centro de proyección inferido [...] esta experiencia fue descubierta intuitivamente por los pintores del Renacimiento y explotada en representaciones pictóricas que estaban destinadas a no verse nunca desde el centro de proyección¹¹⁵.

Si bien el cosmorama ideado por Brunelleschi obligaba al observador a colocar su ojo en la mirilla, que estaba estratégicamente situada en el centro de proyección, razón por la cual provocaba una potente ilusión de realidad, no era este el caso de las obras pictóricas al uso que no restringían la posición del observador a un único lugar: ante un cuadro, un muro o un techo pintado en perspectiva el espectador no siempre se sitúa en el centro de proyección –aunque a la hora de ser creada la obra, se parta de un punto de vista prefijado desde el cual será mayor la ilusión de profundidad¹¹⁶–. No obstante, aunque el observador no se sitúe exactamente en ese punto de vista prefijado por el autor, «siente que su cuerpo está situado en este centro de proyección inferido» porque «la fuerza de la perspectiva se encarga de corregir las distorsiones causadas por la contemplación del cuadro desde puntos de vista que no coinciden con el centro de proyección»¹¹⁷. Por tanto, aunque no se encuentre en el centro previsto, el observador creará hallarse en el centro de proyección, sentirá que él es el centro, como se ha puesto en valor en el epígrafe precedente¹¹⁸.

¹¹⁵ Kubovy, 158.

¹¹⁶ «Una de las características más significativas de la perspectiva artificial es que presupone un observador con el ojo en una posición determinada a una distancia y en una dirección fija con respecto a la escena que tiene ante él. En teoría, todo depende de este punto de vista prefijado, ya que éste [sic] condiciona toda la construcción y en él es más intensa la ilusión de realidad» (White, 197).

¹¹⁷ Kubovy, 163.

¹¹⁸ John Berger insiste en que «La perspectiva estaba sometida a una convención, exclusiva del arte europeo y establecida por primera vez en el Alto Renacimiento, que lo centra todo en el ojo del observador. Es como el haz luminoso de un faro, sólo que en lugar de luz emitida hacia afuera, tenemos apariencias que se desplazan hacia dentro. Las convenciones llamaban *realidad* a estas apariencias. La perspectiva hace del ojo el centro del mundo visible. Todo converge hacia el ojo como si éste fuera el punto de fuga infinito. El mundo visible está ordenado en función del espectador, del mismo modo que en otro tiempo se pensó que el universo estaba ordenado en función de Dios. Según la convención de la perspectiva, no hay reciprocidad visual. Dios no necesita situarse en relación con los demás: es en sí mismo la situación. La contradicción inherente a la perspectiva era que estructuraba todas las imágenes de la realidad para dirigir las a un solo espectador que, al contrario que Dios, únicamente podía estar en un lugar en cada instante», para confrontarla con el desarrollo de la cámara cinematográfica que no solo erradica la idea de que las imágenes son atemporales sino que cambia «el modo de ver de los hombres» (J. Berger. *Modos de ver*. Traducción de J. G. Beramendi. Barcelona: Gustavo Gili, 2007, 23-25).

El impacto de la perspectiva repercute bidireccionalmente y en diversos frentes: desarrolla un método —la *construzine legittima*— que facilita la distribución —ordenación— de múltiples elementos en composiciones cada vez más complejas; dicha composición genera en el observador una ilusión de profundidad que logra transformar a la vista un medio bidimensional —plano— en tridimensional —profundo—; esta ilusión de realidad viene acompañada de la sensación, por parte del observador, de encontrarse en el centro de proyección —aunque no sea el caso—; este efecto constatado anima a los artistas a recrear perspectivas distorsionadas a sabiendas de que, apoyados por la fuerza de la perspectiva, generarán en el observador nuevas sensaciones como efectos originados por tales distorsiones¹¹⁹.

A medida que se extienda la utilización de la perspectiva en las representaciones pictóricas, irá cobrando mayor importancia el efecto generado por la obra en el observador, desviando el interés del artista hacia el efecto que su obra produce en el espectador: el interés transita de un foco a otro, de la producción a la recepción. La posibilidad de explotar esa ilusión de realidad animó en los inicios del Renacimiento el naturalismo en el arte, tratando de lograr el engaño total del público. Y en esta efervescencia creativa, junto a lo observado y el observador —pese a la interdependencia generada— cobra todo el protagonismo la distancia —imprescindible— que se establece entre ambos pues sin ella ni observador, ni obra, ni ilusiones, ni engaños, ni juicios, ni experiencias —religiosas o místicas— resultan posibles. Esa distancia que se conquista despliega la conquista de lo posible.

Los artistas del Renacimiento desarrollaron las intuiciones geométricas que se requieren para crear una perspectiva tridimensional en una superficie bidimensional, y se unieron a los escultores poniendo al observador en una relación más próxima con las cosas representadas. Pero dicha relación era todavía una relación de separación. La creación de perspectiva elimina al observador de la escena representada dentro del marco, y con ello llega una subjetividad inevitable. Nos quedamos fuera, mirando. Esta separación entre

¹¹⁹ «[...] para los observadores familiarizados con la perspectiva, se pueden obtener efectos potentes creando discrepancias entre la dirección natural de la línea de visión del observador y la línea de visión implícita en el perspectiva del cuadro [...], o colocando el centro de proyección muy por encima del nivel ocular del observador [...]. Estos efectos consiguen el objetivo de disociar el punto de vista subjetivo del observador en relación a la escena representada en el cuadro, y la posición subjetiva del observador, en relación a la sala en que se encuentra. En nuestro estado actual de conocimiento no podemos hacer más que especular sobre el efecto de tales discrepancias, que creo que provocan un sentimiento de espiritualidad que, quizás, conduce a una experiencia religiosa: una separación entre el ojo de la mente y el ojo del cuerpo. Estos efectos estaban muy en consonancia con los objetivos de los artistas del Renacimiento, que deseaban comunicar una experiencia religiosa a través de su arte» (Kubovy, 186).

la escena y el observador tiene paralelos en las contemplaciones más abstractas entre la mente humana y el mundo exterior. Los filósofos europeos, empezando por Descartes, mantenían una división clara entre el observador y lo observado. Nuestra percepción del mundo nos pone en el papel de observadores perfectamente ocultos. Ninguna observación del mundo podía alterar su carácter: el mundo exterior estaba realmente fuera. Pero no todas las culturas reflejaron esta separación entre el perceptor y lo percibido¹²⁰.

La perspectiva lineal desarrollada en Occidente sitúa el punto de vista del observador fuera del cuadro. Pero, como señala John Barrow, esta evacuación del punto de vista fuera del lienzo, «esta separación entre el perceptor y lo percibido», no se da en todas las culturas¹²¹ sino que se trata de una técnica desarrollada en Occidente para la cual hubo que educar la mirada así como el modo de situarse, de colocarse, frente a la obra. Es decir, este modo de ver el mundo, esta manera de representar el espacio tridimensional en un medio bidimensional no se da de modo «natural» en el ser humano sino que forma parte de una determinada cultura que favorece y posibilita esta forma de ver el mundo y de situarse ante él¹²².

En la *Oratio* de Pico se «naturaliza» este reparto, se erige este hiato en fundamento, en origen —no en consecuencia de una acción reprobada—. Será esa posición de observador la que, entre otras razones, haga del hombre un ser privilegiado, pues dispondrá de la posibilidad de contemplar la creación divina al tiempo que poseerá la capacidad de valorar la belleza y la grandeza de esta obra, gracias a su facultad de juicio. Adán ha sido creado para contemplar y admirar el mundo —desde fuera del mundo—: el hombre será, en palabras de Pico, un *universi contemplator*¹²³.

¹²⁰ J. D. Barrow. *El universo como obra de arte*. Traducción de J. García Sanz. Barcelona: Crítica, 2007, 25-26.

¹²¹ «[...] en la pintura china el punto de vista se localiza de manera ambigua dentro del paisaje. Uno no puede decir dónde está situado el observador con relación a las montañas y las corrientes representadas. Así, uno se convierte en parte de la escena, igual que el propio artista se siente uno con lo que está representando. Los paisajes chinos dejan deliberadamente al observador privado de claves respecto a su localización en la imagen. Debemos estudiar todo el cuadro si la mente quiere encontrar su punto de vista» (Barrow, 26).

¹²² «[...] los denodados intentos de convertir al cristianismo al pueblo chino y, a su vez, el hacerles ver el mundo según las reglas de la perspectiva cónica fueron acciones simultáneas, por ser consideradas ambas cuestiones por sus promotores como partes indisolubles de una misma realidad. [...] Pero no solo fueron en las estampas religiosas y en la incompreensión de su iconografía donde chocaron las diferentes visiones del mundo y del espacio. La carencia de una geometrización asumida de la representación en la propia producción de la ciencia y en su derivación técnica de las máquinas, impedía la comunicación de las ideas por poco sofisticadas que estas fueran» (J. M.^a Gentil Baldrich. *Sobre la supuesta perspectiva antigua (y algunas consecuencias modernas)*. Sevilla: Instituto Universitario de Arquitectura y Ciencias de la Construcción (IUACC), 2011, 40-41).

¹²³ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 25.

Este observador del universo ocupa un puesto privilegiado que no pierde en ningún momento, un lugar desde el cual puede satisfacer el deseo divino por el cual fue creado —contemplar y admirar la obra divina— y convertirse en el espectador que Dios demanda. Este manifiesto deseo divino de contar con alguien que admire su obra evidencia, simultáneamente, un velado empeño por evitar su soledad, la soledad del creador que no cuenta con nadie con quien compartir su creación¹²⁴, al tiempo que sitúa al hombre en comunidad —en diálogo— con la divinidad, no con el mundo, del cual ya ha sido convenientemente desalojado. Y será precisamente el hecho de situarse «fuera» del mundo el que le permita al hombre contemplarlo, ocupando el puesto de observador: ¿el lugar de dios? En este sentido, Francis Bacon advertía: «Mas sépase que en este teatro que es la vida humana el papel de espectador queda únicamente reservado para Dios y los ángeles»¹²⁵.

¹²⁴ No hay obra sin artista pero ¿acaso hay obra sin espectador? En cualquier caso, la obra no es sino el medio a través del cual transita la atención del artista al espectador y del espectador al artista. El interés se imanta al sujeto.

¹²⁵ F. Bacon. *El avance del saber*. Introducción de A. Elena. Traducción y notas de M.^a L. Balseiro. Madrid: Alianza, 1988, 163.

1.5. La pérdida del mundo como hogar. La trascendencia en retirada

Hablar del origen del mundo es considerarlo como un objeto fabricado. Hablar del «mundo» es imaginar un objeto que se tiene en la mano.

Paul Valéry¹²⁶

Yo tomo el pulso de la vida que rara vez se ha manifestado (al gran orgullo del hombre en sí).

*Chantre de la personalidad, esbozo lo que aún no es
y proyecto la historia del futuro.*

Walt Whitman¹²⁷

Con el propósito anunciado de entender por qué casi unánimemente se defiende la excelencia de la naturaleza humana, la *Oratio* regresa al mito del génesis para asistir a la creación del primer ser humano y tratar de comprender, con ello, la razón de dicha excelencia. En realidad, lo que se está haciendo es tratar de defender una concepción del hombre que justifique las aspiraciones propias —o de la época—. Entre los pasos a dar, quizá el más importante, se presenta la necesidad de desarticular al hombre del engranaje del mundo, liberarlo de la férrea cadena del ser a la que se hallaba encadenado.

Pico escenifica este paso en dos actos. El primero, haciendo que dios cree a Adán sin canon preexistente, sin arquetipo, sin «una referencia esencial y normativa»¹²⁸. No hay causalidad ejemplar para el hombre que, de inicio, tampoco parece hecho a imagen y semejanza de dios, nada coarta así sus posibilidades de desarrollo o degeneración, nada limita su potencial, es pura potencia preñada con todas las semillas de las cosas lo que le ofrece la posibilidad de tornarse en vegetal o en serafín, ¿acaso no en un dios? La omnipotencia divina parece trasladarse a este nuevo ser humano del que ya no se destaca la falta, la culpa, la desobediencia, sino su versatilidad.

Esta visión optimista del hombre y sus posibilidades, esta concepción artística de la creación, que hace de Adán una auténtica obra de arte y hará del hombre un artista, implica un cambio de sentido, de dirección, desde el origen.

¹²⁶ P. Valéry. *Cuadernos (1894-1945)*. Traducción de M. Privat; F. Sainz; A. Sánchez Robayna. Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2007, 150.

¹²⁷ W. Whitman. *Poesía completa*. Tomo 1. Traducción de P. Mañé Garzón. Barcelona: Ediciones 29, 2001, 18.

¹²⁸ cf. Debray, 155.

El ejemplo griego no era, pues, una curiosidad histórica. Ilustra una constante de largo alcance: la alianza del esencialismo especulativo y del pesimismo artístico. Ya se trate de Dios, de la Naturaleza o de la Idea, las concepciones del mundo que sitúan por delante una Referencia esencial y normativa, aunque sólo sea un punto fijo, no prestan mucha atención a las imágenes fabricadas por el hombre. [...] La noción de obra de arte toma su impulso sólo cuando la existencia, de cierta manera, pasa a preceder a la esencia. Entonces, y sólo entonces, puede haber en una obra más que en su obrero, en un hacer más que en el concebir que la hace realidad. Entonces la mano se convierte en «un órgano de conocimiento». Y el hombre en un creador posible. Esa inversión define el humanismo, que es de suyo un optimismo artístico¹²⁹.

El hombre habrá de ser un «creador posible» y, por tanto, las imágenes «fabricadas» por él cobrarán cada vez más importancia. Asimismo, se opera la inversión: la existencia precederá a la esencia mientras una y otra vez se destaca en la *Oratio* la plasticidad del hombre, a quien se designa como «nuestro camaleón» (*nostrum chamaeleonta*) por su capacidad para adoptar formas diversas conforme a su interés, o se asimila a la figura de Proteo¹³⁰. El destino ya no está escrito, se deja en sus manos. Se insiste, incansablemente, en borrar la imagen fija del ser humano —como si para ser uno haya primero que poder ser muchos—. A partir de ahora, el hombre habrá de desplazarse en un movimiento continuo que, a priori, nadie puede determinar a dónde conducirá, pues los caminos se multiplican.

En la *Oratio*, se avanzan diversas modalidades o modulaciones de este camaleón humano a modo de ejemplo. El abanico se extiende desde quienes eligen entregarse a la mera satisfacción de sus necesidades básicas —vegetativas, de nutrición— equiparándose a los arbustos hasta a quienes, olvidándose de su cuerpo, se transforman en espectadores puros. Precisamente esta plástica visión del ser humano respaldará el mito del hombre que se hace a sí mismo, que elige quién y qué quiere ser, porque ya no es algo dado, predefinido, conforme a una esencia que lo determina sino que se trata de un ser inespecífico, que irá configurándose, construyéndose, definiéndose con sus actos, con sus

¹²⁹ Debray, 155.

¹³⁰ La mención a la figura de Proteo, en ningún momento a la de Prometeo, representa una deliberada y nada inocente elección por parte de Pico, cuyo imaginario se conecta con la *Odisea* de Homero (IV 400ss) o las *Geórgicas* de Virgilio (IV, 386ss), narraciones, ambas, en las que emerge de la profundidad del océano el polimórfico dios Proteo, en constante transformación.

elecciones a lo largo de su existencia¹³¹. Dichas elecciones serán las que «determinen» un modo u otro —un estilo u otro— de ser —de vida—.

Desde este contexto y esta perspectiva, se ensancha el sentido y se reconocen los ecos al leer las palabras de un filósofo contemporáneo que entre 1920 y 1927, «desde una perspectiva puramente ontológica» y sin relatar una historia mítica ni retomar la obra del joven filósofo florentino, aborda los mismos presupuestos. Su reflexión aflora del mundo en el que vive —el que le rodea— y remite a un hombre sin mundo cuyo rasgo específico —su *conditio*, diría Pico— es justamente su inespecificidad —Pico lo asimilaba a la expresión *indiscretae opus*—. El filósofo se llama Günther Anders y estas son sus palabras¹³²:

[...] interpreté la expresión «hombre sin mundo» exclusivamente como una circunstancia antropológica-filosófica, a saber, que los hombres (tal vez la única de todas las especies conocidas) no estamos fijados *en un mundo determinado ni en un estilo de vida determinado*, sino más bien obligados a procurarnos o a crearnos en cada época, en cada lugar, si no incluso a diario, un nuevo mundo y un nuevo estilo de vida; que, al definirnos como *históricos y libres*, no haríamos otra cosa que positivar ese defecto antropológico de *falta de fijación*, algo a lo que ciertamente tenemos derecho, como demuestra la enorme variedad de estilos de mundo logrados históricamente, y que hemos improvisado «libremente». Es por completo imaginable que esta caracterización no se pueda aplicar *al* hombre; por ejemplo no es aplicable a las culturas y concepciones del mundo arcaicas, que tal vez eran o llegaron a ser tan estáticas como las culturas y concepciones del mundo de especies no humanas; además, es posible que esta definición del hombre sólo sea adecuada para el hombre de la historia reciente, que se transforma rápidamente. En cualquier caso, por aquel entonces yo veía «al hombre» como *no fijado en un mundo determinado y, en esa falta de especificidad, su especificidad*.

En esa época, Anders parece defender las ideas piconianas al concebir al ser humano como aquel ser no predispuesto a un modo concreto de vida, es decir, *no determinado para un mundo determinado*, siendo precisamente esa indeterminación su rasgo más característico. No obstante, si bien el fondo de la cuestión viene a ser el mismo, el punto de arranque de una y otra reflexión no es el mismo. Pico está fundando y fundamentando este modo de ver, de pensar, de interpretar al ser humano. Apela a una creencia compartida¹³³ —la excelencia de la naturaleza humana— a la cual él atribuye un

¹³¹ Más adelante se irán abordando los diversos temas que se configuran en torno a estas ideas, como el paso de una concepción del hombre pasiva a otra activa, el ideal de libertad, la orientación hacia el futuro y la idea de progreso, la devaluación del pasado y de la tradición, etcétera.

¹³² G. Anders. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*. Traducción de J. Monter Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2007, 16.

¹³³ Busca, todavía, apoyar sus ideas sobre creencias compartidas, consensuadas, amparándose en la tradición para traicionarla. Habrá que esperar para osar una labor de demolición tal que llegue incluso a propugnar

nuevo contenido —la posibilidad de ser lo que queramos— para hacer pasar por compartido algo que no lo es, todavía. Con su persuasiva estrategia, está delineando, proyectando, construyendo la base de lo que habrá de ser una nueva concepción del hombre. La *Oratio* presenta a Adán siendo, desde su origen más radical, lo que Pico della Mirandola pretende que el hombre sea —o llegue a ser—. Por ello, como si lo apostara todo, sin ningún atisbo de duda, a que son nuestras creencias las que limitan nuestras acciones, concentra su esfuerzo en cambiar nuestro punto de vista.

No obstante, el fragmento de Anders avanza en sentido contrario: constatados los diversos y dispares modos de vida del hombre, que han generado asimismo estilos de mundo de lo más variopinto, se manifiesta como un hecho nuestra falta de predisposición por la cual nos vemos obligados a procurarnos o crearnos un nuevo mundo y un nuevo estilo de vida. Es decir, al ver cómo vivimos y cómo actuamos suena afinado sostener que el hombre vive así porque es así. ¿Cómo? «No determinado para un mundo determinado». Pero Anders introduce un doble matiz al señalar dos aspectos, más visibles cuanto más avanzado el trayecto, que quizá sea oportuno no obviar: el primero registra que ese planteamiento se ofrece desde una perspectiva puramente ontológica, «durante un *intermezzo* totalmente apolítico de mi vida», según apunta el autor. El segundo insiste en destacar el hecho de que pueda tratarse de una definición del hombre no universal, sino aplicable solamente al hombre de la historia reciente —¿al hombre moderno?—. Superado el *intermezzo* apolítico, la expresión *hombre sin mundo* en la obra de Anders abrigará diversos significados más o menos conectados a «un hecho de clase» — como el caso de los parados o del proletariado— hasta llegar a lo que considera su significado actual «al hombre en la época del pluralismo cultural» que como participa de «demasiados mundos» ya no tiene mundo¹³⁴.

Anders exhibe el negativo de la imagen que nos revela Pico aunque, como no podría ser de otro modo, se trate de mundos distintos. La ansiada indeterminación del hombre por parte del florentino como mágico cáliz sobre el que proyectarse cada uno conforme a su deseo no anticipa todavía ese pluralismo «cultural» en tanto que —tal como insiste en su *Oratio*—, si bien las posibilidades son variadas, no resultan indiferentes. Existe un orden, una jerarquía de bienes que permite asignar a cada elección su lugar

una construcción desde cero. Como decía Mircea Eliade, «los creadores auténticos no aceptan instalarse en los escombros» (Eliade, 162).

¹³⁴ cf. Anders, 13-24

dentro de la escala. Asistimos a los primeros tanteos de una corriente inmanente que irá poco a poco ganando terreno ante una nutrida trascendencia, en retirada. Frente a la heteronomía bíblica se va abriendo camino una apuesta por la autonomía. En su obra *Fuentes del yo*, el filósofo canadiense Charles Taylor también acusa el desajuste en lo que habrá de ser una quiebra entre el humanismo inmanente moderno y el trascendentalismo tradicional, pues pese al salto recalca que «hay algo que continúa funcionando análogamente. O sea, hay algo en relación a lo cual define como superiores ciertas acciones y motivos, a saber, nuestras capacidades de "juncos [sic]¹³⁵ pensantes"»¹³⁶. En el discurso del florentino este forzado equilibrio —que llegará a ser insalvable— se exhibe, flagrante: aunque el horizonte de posibilidades se libera, todavía es posible discernir entre modos de vida mejores y peores.

Por tanto, este nuevo Adán, del que se destaca su plasticidad de la mano de su indeterminación —que lo distancia de la naturaleza—, puede ser lo que desee, no está sujeto a un único modo de ser —o a un modo de ser ya predeterminado por su origen— pues no ha sido creado para repetir un patrón invariable, como sucede con el resto de seres vivos, pues el primer hombre piquiano fue creado sin arquetipo. No obstante, sus elecciones —libres— todavía pueden evaluarse atribuyendo a cada una un signo más o menos positivo, más o menos orientado hacia la regeneración —en divinidad— o hacia la degeneración —en vegetal—: en definitiva, hacia el bien o hacia el mal. Este nuevo modo de ser hombre que está inaugurando Pico —«él mismo se modela, crea y transforma a sí mismo»¹³⁷— necesitará hacerse visible, mostrarse mediante el ejemplo para, entre tanta variedad, entre tanta posibilidad, llegar a discernir lo que es un hombre de lo que no.

Para ayudar en esta problemática tarea, se incluye en la *Oratio* un abreviado abanico de opciones al alcance de este ser indeterminado, como muestra de las posibilidades que una indeterminación original le ofrece. Pero una vez conquistada la posibilidad de «ser lo que queramos» llama la atención el poco margen que le queda a este ser indeterminado por excelencia si lo que desea es convertirse en un hombre... ¿pero acaso no lo era ya?

¹³⁵ Parece referirse a la cita de Pascal «Roseau pensant» (*Pensées*, §104), que más que «junco» sería «caña», destacando no tanto su carácter flexible como su vacío interior, su oquedad (cf. B. Pascal. *Oeuvres Complètes*. Vol. II. Edición de M. Le Guern. France: Gallimard, 2000, 564).

¹³⁶ Ch. Taylor. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Traducción de A. Lizón. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996, 111.

¹³⁷ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 29-30. DDH, 54.

[...] si ves a alguien entregado a su vientre, a un hombre serpenteando por tierra, es un arbusto y no un hombre lo que ves; y si a alguien obnubilándose, cual Calipso, en las vanas imposturas de la fantasía e impregnado de cosquilleantes halagos, esclavo de los sentidos, es un animal irracional y no un hombre lo que ves. Si ves a un filósofo discurriendo con recto juicio sobre todas las cosas, venéralo: es un animal celeste, no terrenal; si a un espectador puro, desconocedor de su cuerpo, relegado a las interioridades de su mente, éste [sic] no es un animal terreno, ni tampoco celestial, es la divinidad más augusta, revestida de carne humana¹³⁸.

Giovanni Pico della Mirandola anuncia que podemos ser lo que queramos¹³⁹, es decir, sitúa la decisión, la responsabilidad, en las manos del hombre al otorgarle ese poder con el que ha sido agraciado: la libertad de elección. Y al hacerlo dueño y responsable de su devenir, concentra todo el interés y toda la atención en la elección —y en elegir bien— con lo que sitúa, por consiguiente, el foco sobre sí mismo. Serán sus elecciones —lo que libremente decida hacer consigo mismo— las que atribuyan sentido o sinsentido a su vida. Si elige vivir arrastrándose¹⁴⁰, esclavo de los instintos más básicos, será un vegetal, habrá ajustado sus posibilidades en ese modo de vida, cuyo comercio diario con lo terrenal —lo determinado— redundará en una drástica merma de sus aspiraciones, que Pico traduce como degeneración. El desprecio final por el cuerpo, por la naturaleza, sello del neoplatonismo rescatado y asimilado, destaca de nuevo la urgente diferenciación, distinción y distancia de todo cuanto comprometa, de partida, un límite. Tal vez por ello, junto a la indeterminación constitutiva, Pico no dude en consagrar un ideal de hombre que parece trascender todo límite: el observador puro.

La relación problemática del hombre con el mundo, el hiato instaurado entre ambos, se articula como origen y meta. En la *Oratio*, la brecha se abre desde dos frentes o en dos actos: el primero, hacer del hombre un ser indeterminado; el segundo, destacar su puesto como observador. Este segundo acto, configurador, radica en convertir al hombre en el observador del universo, en el examinador que habrá de valorar —¿juzgar?, ¿caso se puede juzgar sin conocer?— la grandeza de la obra del supremo arquitecto, incidiendo en

¹³⁸ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 21-27. DDH, 54.

¹³⁹ *Possumus si volumus* (*Editio princeps*, § 5-10 (132v), 40), podemos si queremos. El verbo *volo*, *velle* —querer, desear, tener la intención de, preferir— dará lugar al término *voluntas* —voluntad—, que será el motor del hombre, como lo ha sido de dios. De ahí la importancia del control de las pasiones, que pujarán con la razón por el dominio de las elecciones.

¹⁴⁰ Esta imagen recuerda a la famosa cita de Kant en *La metafísica de las costumbres* (*Die Metaphysik der Sitten*) cuando sentencia: «Ahora bien, quien se convierte en gusano, no puede quejarse después de que le pisoteen» (MdS, 437. I. Kant. *La Metafísica de las Costumbres*. Estudio de A. Cortina Orts. Traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. 4.ª ed. Madrid: Tecnos, 2012, 302).

destacar la distancia ganada entre el hombre y el mundo. Quizá sea esta una de las imágenes más eficaces para arrancar al hombre del mundo, para hacer del mundo lo otro, para lograr instaurar una distancia irrefutable. Si el hombre se presenta como el observador del universo, el universo, es decir, todo lo que no es el hombre, se convierte en lo observado. Desde esta concepción, la separación que emerge entre el observador y lo observado se patentiza y se torna, si cabe, más sólida, más visible.

La insistencia por volver a recrear el mito adánico¹⁴¹ estriba en su histórica vinculación con las capacidades del hombre. En el relato bíblico del Génesis se cifran los límites del hombre impuestos por su creador y se justifican dichos límites en relación a un acto libre mediante el cual Adán y Eva infringen un mandamiento. El mito de la caída representa la expulsión del paraíso, el forzado destierro de Adán y Eva del jardín de Edén, la evacuación como penitencia. «Y lo echó Yahvé Dios del jardín de Edén»¹⁴². Este éxodo forzado impone una distancia entre Adán y Eva y el lugar sagrado donde fueron creados y vivieron sus primeros días, pero lo significativo de la expulsión del jardín no radica en la distancia impuesta entre la pareja y el paraíso sino en el incumplimiento de un mandamiento¹⁴³, en la culpa desatada por la desobediencia, en el pecado original. Fuera del idílico jardín les espera lo que habrá de ser desde entonces su hogar: la tierra que habrán de habitar y de la que habrán de sacar, con su esfuerzo, el alimento. La distancia del hombre con el mundo se fulmina al final del discurso divino cuando Yahvé sentencia: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás»¹⁴⁴.

En el relato bíblico del Génesis se habla de cielo, tierra, luceros, árboles, ríos, reptiles, alimañas, aves, peces, hierba, jardín, campos, arbustos, manantiales, semillas... Adán y Eva forman parte de la naturaleza que les rodea, no hay discontinuidad, no hay salto: son habitantes y dueños de la tierra («henchid la tierra y sometedla»¹⁴⁵). Sin embargo, Pico propone un nuevo Adán solo y eximido del mandato de unirse en pareja, con lo que evita la mención a su fin reproductor y repoblador del mundo, lo cual lo

¹⁴¹ cf. P. Harrison. *The Fall of Man and the Foundation of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

¹⁴² Gén. 3 23. BJ, 17-18.

¹⁴³ «Y Dios impuso al hombre este mandamiento: "De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio», Gén. 2 17. BJ, 16.

¹⁴⁴ Gén. 3 19. BJ, 17.

¹⁴⁵ Gén. 1 28. BJ, 14.

insertaría como eslabón de una larga cadena generacional —ya en la Biblia, tras el mito de la caída, con Adán y Eva expulsados del Edén, comienza el relato generacional—. Pero con Pico no hay mandamiento que cumplir, tampoco hay escala natural dentro de la cual reproducirse. De este modo, la atención se canaliza convenientemente: el ser humano prescinde de su papel como poblador de la tierra para ejercer de observador del universo... y la distancia queda instaurada.

Para poder vivir entre la tierra y el cielo, el hombre debe «comprender» estos dos elementos, y su interacción. La palabra «comprender» no se emplea aquí para indicar un conocimiento científico, sino un concepto existencial que presupone la experiencia de *significado*. Cuando el entorno es significativo se siente «en casa»¹⁴⁶.

Este necesario énfasis en un hiato radical manifiesta que el hombre ha perdido el mundo como entorno propio, como hogar. Desde este origen mítico, paulatinamente, se irá dilatando la distancia entre el hombre y el mundo, hasta que este último deje de concebirse como un lugar de pertenencia y se transforme en un solar por construir, en una naturaleza que dominar.

¹⁴⁶ C. Norberg-Schulz. *Genius Loci. Paesagio. Ambiente. Architettura*. Traducción al italiano de A. M. Norberg-Schulz. Milano: Electa, 1996, 23.

1.6. Sin pecado original: *Quid rides? Mutato nomine de te fabula narratur*¹⁴⁷

La Escritura de Dios es una cosa sólida, verdadera, no elegida por el hombre sino por Dios entregada al hombre.

Prisciliano¹⁴⁸

No es peligroso en un cuento antiguo, como lo es en una droga medicinal, que sea así o asao.

Michel de Montaigne¹⁴⁹

El hombre puede creer lo imposible, pero jamás podrá creer lo improbable.

Oscar Wilde¹⁵⁰

¿Por qué Pico reescribe el Génesis y funda un nuevo Adán manifiestamente al margen del pecado original? De entrada, el relato resulta radicalmente distinto entre la fuente bíblica y la pluma del joven florentino. ¿Por qué insiste en hacer del hombre un ser indeterminado y orientar su plenitud hacia el ideal del observador? Parece que lo que estaba en juego tras el injerto de ambas distancias versaba en justificar la liberación del hombre de unas ataduras incómodas. Pero ¿por qué no emprendió su hazaña a partir del mito de la caída?, ¿no anclaba dicho relato un fundamento más sólido a esta nueva imagen del ser humano?, ¿o acaso resultan incompatibles ambos relatos? ¿Cuál era el verdadero límite que pretendía erradicar?

Uno de los hitos más destacables al comienzo de la intervención de Pico radica en tratar de liberar al hombre privándolo explícitamente de lo que reiteradamente se ha considerado —y se considerará— una de sus notas más representativas, aquella que, en palabras de Pascal, resulta ser la que nos hace comprensibles a nosotros mismos pues «El nudo de nuestra condición obtiene sus pliegues y sus vueltas de este abismo»¹⁵¹: el pecado

¹⁴⁷ *Sátiras*, I, 1, 69-70. «¿De qué te ríes? Mudando el nombre, de ti habla la historia» (Horacio. *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Traducción de H. Silvestre. Madrid: Cátedra, 1996, 74-75).

¹⁴⁸ Prisciliano. «Libro sobre la fe y los apócrifos». En: B. Segura Ramos (ed.). *Tratados y cánones*. Madrid: Editora Nacional, 1975, 65.

¹⁴⁹ I, 21. M. de Montaigne. *Ensayos completos*. Traducción de A. Montojo. Madrid: Cátedra 2006, 147. «Il n'est pas dangereux, comme en une drogue medicinale, en un compte ancien, qu'il soit ainsin ou ainsi» (*Éssais*, I, 21, «De la force de l'imagination»).

¹⁵⁰ O. Wilde. *La decadencia de la mentira*. Traducción de M. L. Balseiro. Madrid: Siruela, 2003, 75.

¹⁵¹ «Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme» (*Pensées*, §122, OC, 582).

original. Agustín de Hipona¹⁵², Bacon, Moro¹⁵³, Pascal, Lutero, Kant¹⁵⁴, Schelling¹⁵⁵ ..., la doctrina del pecado original, del mito de la caída, ha estado en boca de todos a la hora de comprender la naturaleza humana y desentrañar por qué el ser humano es como es. Incluso Günther Anders llega a conceder que «la cultura europea no habría sido posible en absoluto sin el concepto de pecado original»¹⁵⁶. Además, el mito de la caída del hombre, del pecado original, se encuentra indefectiblemente trabado no solo al tema del deber —de la obediencia-desobediencia a la ley— sino también al de la libertad: «¿Hay pecado? Luego es que se ha podido evitar», sentenciaba san Agustín¹⁵⁷.

Desde este prisma, resulta chocante que Giovanni Pico della Mirandola lo obvie al reformular el mito de Adán. Sin más contexto que el propio texto, cabría pensar que se evita ese acontecimiento porque el mito de la caída hipertrofia los límites del hombre, así concentrado en su deber reproductor y dominador, al tiempo que respalda una concepción del ser humano, y de sus capacidades, más mermada —¿más indigna?— de lo que Pico della Mirandola quisiera. Desde esa perspectiva de falta, resultaría más difícil —si no imposible— llegar a concebirlo como un dios, por lo cual, asoma como uno de los obstáculos a evitar si lo que se pretende es una apuesta por las capacidades del hombre, ilimitadas —o, más bien, cuyo límite lo decide el propio hombre—. En este sentido, Hirschberger atribuye a Pico «la concepción del hombre infinito» e insiste en que en su discurso *De dignitate hominis* el joven pensador logra ver «la esencia y la grandeza del hombre en la capacidad que tiene para una ilimitada metamorfosis»¹⁵⁸. No parece lógico cercenar de partida aquello en lo que se pone tanto empeño en defender.

¹⁵² cf. *De lib. arb.* III, 183 o III, 186.

¹⁵³ cf. T. Moro. *Piensa la muerte*. Traducción de Á. Silva. Madrid: Cristiandad, 2006.

¹⁵⁴ cf. *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786); *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

¹⁵⁵ «Una vez que el mal fue provocado universalmente en la creación por la reacción del fundamento de la revelación, el hombre apresó toda eternidad en su particularidad y egoísmo, y todos los que nacen vienen al mundo con el principio oscuro del mal, aunque este mal sólo llega a la conciencia cuando aparece la oposición. [...] Este mal originario del hombre, que sólo pueden poner en tela de juicio aquellos que no conocen al hombre en ellos y fuera de ellos más que de modo superficial, es en relación con la actual vida empírica totalmente independiente de la libertad, pero también es en su origen un acto propio, y sólo por ello el pecado original» (*Phil. Unter.*, 389. F. W. J. Schelling. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*. Traducción de H. Cortés; A. Leyte. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1989, 237).

¹⁵⁶ Anders, 30.

¹⁵⁷ *De lib. arb.*, III, 171. San Agustín. *Obras de San Agustín, III. Obras filosóficas*. Ed. bilingüe. Varios traductores. Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 401.

¹⁵⁸ Hirschberger, 471.

Sin embargo, sigue resultando extraordinario el hecho de reinterpretar el Génesis sin acudir al mito de la caída, faltan demasiados elementos clave del imaginario bíblico: el jardín de Edén, los árboles de la ciencia, Eva, la manzana, la serpiente, el castigo, la expulsión... Estos elementos están presentes, en mayor o menor número, en las reelaboraciones bíblicas al uso. Seguramente una de las razones de la fascinación moderna por esta relectura bíblica elaborada por el joven Giovanni Pico consista en su atípico planteamiento, que parece fundar una visión del hombre por entonces novedosa y ahora, asimilada. En ella, el ser humano no asoma rebajado, condenado, maldito por la figura paterna por antonomasia: Dios. La figura divina muta su carácter serio, distante, severo por otro mucho más cercano a la criatura recién estrenada: transforma el discurso imperativo en una arenga expositiva en la que enaltecer sus dones. No parece el mismo Dios. Tal vez no lo sea.

En la *Oratio*, se cita una sola vez, casi al final del discurso, el pecado original. Su mención surge al referirse al contenido de los libros de la Cábala¹⁵⁹ supuestamente recopilados por Esdras, para destacar que al leer esos libros de la religión mosaica lo que creyó encontrar el joven florentino fue la religión cristiana¹⁶⁰, pues en ellos se hablaba no solo del misterio de la Trinidad o de la Encarnación del Verbo sino que se mencionaba el pecado original así como su expiación por Cristo¹⁶¹. Esa deseada comunión entre las diversas tradiciones se pone en evidencia a lo largo de todo el discurso y la ansiada desembocadura cristiana emerge una y otra vez. Por tanto, tal vez la figura de Adán resulta novedosa porque se plantea desde un punto de vista distinto, posterior, desde una tradición –recogida en el Nuevo Testamento– en cuyo seno se privilegia la visión del Cristo redentor que, asimilado al nuevo hombre, acuña una figura pletórica.

Esta relectura en clave cristológica cobra mayor sentido, si cabe, en conexión con la siguiente obra de Pico, el *Heptaplus*, donde el autor llevará a cabo una interpretación alegórica de los primeros versículos del Génesis, según la cual, la figura de Cristo como redentora de la humanidad y mediadora cósmica aparecería ya anunciada en los

¹⁵⁹ Puede consultarse una recopilación bilingüe (latín-español) de sus conclusiones cabalísticas en G. Pico della Mirandola. *Conclusiones mágicas y cabalísticas* (1486). Traducción de E. Sierra. Barcelona: Obelisco, 1996.

¹⁶⁰ El afán de Pico por hacer converger las distintas tradiciones en una sola verdad le ganó el apodo de príncipe de la concordia. «El denominador común de las novecientas tesis es el espíritu conciliador que mueve a Pico, lo que le lleva a conciliar filósofos, escuelas y hasta religiones diferentes» (Quetglas, 15).

¹⁶¹ «Ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione». *Editio princeps*, § 41-43 (138v), 37-38.

versículos del Antiguo Testamento¹⁶². Con todo, lo significativo del caso es que Pico evita, de forma explícita, forzar el encaje y hacer cuadrar el mito de la caída con su apuesta por una visión del hombre liberado¹⁶³, escoge otro escenario mientras lo común suele ser acomodar el relato bíblico, ajustarlo, matizarlo hasta que las cuentas salgan positivas según sea la causa a defender, sin prescindir del nuclear relato de la caída. En principio, la libertad en tanto liberación de incómodas trabas parece ser, en todos los casos, lo que está en juego; no obstante, sus modulaciones varían según los intereses de cada autor¹⁶⁴.

Sin avanzar demasiado lejos, Francis Bacon, a quienes algunos consideran el último de los renacentistas¹⁶⁵ si bien la mayoría lo sitúa, junto con Descartes, como avanzadilla moderna¹⁶⁶, representa un buen contraejemplo al asimilar el mito de la caída en la defensa de su causa. Bacon vuelve sobre el relato bíblico —sin obviar la caída del hombre—, si bien lo ajusta, lo matiza para salvar de la condena, para defender, una particular parcela de libertad: la libertad de investigación. El filósofo inglés reescribirá¹⁶⁷ el mito adánico con un claro objetivo: salvaguardar a una parte de la «ciencia» de la acusación de pecado y razón de la caída del hombre. Con este empeño en mente —y a diferencia del pensador italiano—, Bacon no evita el pasaje de la caída sino que acude a él para mostrar la inocencia de aquello que quiere rescatar, al tiempo que identifica al verdadero culpable.

En su interesada lectura, en su reinterpretación, presente en el Prefacio del *Novum Organum*, Bacon deja caer todo el peso de la culpa sobre «ese ambicioso e imperativo

¹⁶² cf. Granada, 105-108.

¹⁶³ En un artículo acerca de la dignidad del hombre, centrado en la figura de Baltasar Gracián, se incide también en este asunto al señalar el hecho de que el relato de Pico «cuenta la naturaleza humana [...] antes del pecado original» (M.ª J. Vega. «La excelencia y dignidad del hombre en *El Criticón* de Baltasar Gracián». En: *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 13-37, 2011, 16).

¹⁶⁴ Escorándose hacia la conquista de la verdad, del poder o de la salvación.

¹⁶⁵ «Francis Bacon, antes que él [Descartes], puede ser considerado como el último de los renacentistas» (G. Gusdorf. *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. 9.ª ed. París: Les Éditions Ophrys, 1974, 66). Traducción propia.

¹⁶⁶ «[...] la delimitación cronológica final establecida por Kristeller, en coincidencia prácticamente universal con los estudiosos e investigadores: 1600, es decir, el comienzo del siglo XVII es el límite final de la cultura renacentista, a partir del cual comienza una cultura nueva» (Granada, 49).

¹⁶⁷ No es la única reescritura de antiguos mitos que lleva a cabo, pues tal como recoge Jamme: «De acuerdo con su planteamiento de "controlar" las formas del conocimiento, hay en él no sólo el nítido afán de secularizar imágenes, comportamientos y hasta géneros bíblicos (sobre todo el género profético), sino que lo que quiere es poner al servicio de la nueva ciencia, como propedéutica, incluso los mitos y las fábulas clásicos. La renarración de 31 mitos clásicos, y la explicación de su contenido encubierto, en su escrito publicado en 1609 *De sapientia veterum*, que tuvo gran éxito en el siglo XVII, constituye una "anticipación, en clave alegórica, de los principios de un futuro pensamiento científico".

»Según Bacon, en los mitos hay un núcleo racional y se encuentran determinados procesos (de naturaleza histórica y social), es decir, el mito se basa en un sustrato de hechos y conocimientos» (Jamme, 27-28).

deseo de ciencia moral»¹⁶⁸, librando a la ciencia natural de semejante falta. También en el libro I de *El avance del saber* se repite la misma argumentación¹⁶⁹. Según el filósofo inglés, fue el afán del hombre en erigirse en legislador del bien y del mal el que provocó su condena: al morder la manzana del árbol de la ciencia del bien y del mal (de la ciencia moral), se apartó del mandato divino erigiéndose en única autoridad moral, para darse las leyes a sí mismo. En eso se cifra su trasgresión, ese es el motivo del castigo divino: desobedecer el mandato divino y arrogarse una facultad que no le corresponde, usurpar de las manos de Dios su poder moral-legislativo.

Francis Bacon asume, por tanto, unos límites constitutivos, al tiempo que tilda de ingenuos a aquellos teólogos que «temen que una investigación más profunda sobre la naturaleza sobrepase el límite concedido»¹⁷⁰. No vacila acerca de cuál es la razón que les lleva a este equívoco: están «aplicando (al retorcer erróneamente lo que se dice en la Sagrada Escritura acerca de los divinos misterios contra los que escudriñan los secretos divinos) la prohibición a los misterios de la naturaleza, que no nos están vedados en absoluto»¹⁷¹. Impulsa, por tanto, la idea de que ha sido una interpretación de la Sagrada Escritura errónea –retorcida– lo que ha llevado a censurar la investigación de la naturaleza, lo que ha derivado en la imposición de límites a la investigación. Como si la razón del equívoco hubiese sido un derrame aborrecible de la culpa, una perversa apropiación de aquello que no le corresponde, Bacon traza una línea de demarcación, vetando el conocimiento de los misterios divinos –mantiene así la condena, y el pecado, pero restringe su ámbito, limita su extensión– al tiempo que defiende la inocencia de la investigación en lo referente a los misterios de la naturaleza.

¿Qué sucede, entonces, con la ciencia natural? El filósofo inglés asimilará el conocimiento científico-natural a un «inocente y benévolo juego de niños» –acogiéndose

¹⁶⁸ F. Bacon. *La Gran Restauración* (Novum Organum). Traducción de M. Á. Granada. Madrid: Tecnos, 2011, 23.

¹⁶⁹ «Oigo decir a los primeros [se refiere a los teólogos] que el conocimiento es una de esas cosas que han de ser admitidas con limitación y cautela grandes; que el aspirar a un conocimiento excesivo fue la tentación y pecado originales de los cuales se siguió la caída del hombre [...]. Para poner al descubierto, pues, la ignorancia y el error de esta opinión, y lo equivocado de su fundamento, diremos que esos hombres no advierten o consideran que no fue el conocimiento puro de la naturaleza y el mundo, conocimiento a cuya luz el hombre puso nombre a las otras creaturas en el Paraíso conforme eran llevadas a su presencia, según sus cualidades, lo que dio ocasión a la caída; sino que la forma de la tentación fue el conocimiento soberbio del bien y del mal, con la intención en el hombre de darse una ley a sí mismo y no depender ya de los mandamientos de Dios» (Bacon. AS, 22).

¹⁷⁰ N. O., I § LXXXIX. Bacon. GR, 130.

¹⁷¹ N. O., I § LXXXIX. Bacon. GR, 130.

a la autoridad del rey Salomón¹⁷²—, con el objeto de evitar interpretar la investigación de la naturaleza como una práctica prohibida por Dios, pues «no fue aquella pura e inmaculada ciencia natural, por medio de la cual impuso Adán nombre a las cosas según sus propiedades, lo que dio origen u ocasión a la caída»¹⁷³. En lo concerniente a la ciencia natural, Bacon transmuta el pecado en salvación: la investigación de la naturaleza, el deseo de conocimiento científico-natural no es la causa de la condena del hombre sino más bien la razón de su supervivencia y el medio idóneo para lograr su salvación mediante la reparación de la falta cometida. Al final del segundo libro del *Novum Organum*, el autor concluye¹⁷⁴:

En efecto, el hombre cayó de su estado de inocencia y de su reino sobre las criaturas por causa del pecado. Sin embargo, una y otra cosa pueden repararse en parte en esta vida: la primera mediante la religión y la fe; la segunda mediante las artes y las ciencias, pues la maldición no ha tornado a la criatura completamente rebelde hasta el extremo. Al contrario: en virtud de ese decreto de «Ganarás el pan con el sudor de tu frente», mediante diversos trabajos (no mediante disputas ciertamente o mediante vanas ceremonias mágicas) se ve obligada finalmente y en cierta medida a conceder a la humanidad el pan, es decir, los medios de vida.

La recompensa que promete Bacon con esta correcta reinterpretación bíblica estriba en recuperar lo que nos fue dado desde un principio: reinar sobre las criaturas, dominar el mundo, detentar el poder¹⁷⁵. A eso aspira su «restauración» del saber y de las ciencias. A fin de cuentas, no sería sino cumplir el primer mandato divino que nos fue dado: poblar el mundo y someterlo¹⁷⁶. ¿Cómo habrían de condenarse, entonces, los medios para tal fin? El horizonte del hombre se estrecha en la sumisión al mandato divino pues la inicial rebeldía que desató la maldición divina no ha conducido a una rebeldía aún mayor... Este sesgo baconiano desplaza el foco hacia la investigación de la naturaleza desde una perspectiva que fija como tronco común del saber la filosofía

¹⁷² «[...] por lo que se refiere a las ciencias que contemplan la naturaleza, aquel santo filósofo declara que *la gloria de Dios es ocultar una cosa, la gloria del rey, sin embargo, descubrirla*, como si la naturaleza divina se deleitara con el juego inocente y benévolo de los niños, los cuales se esconden precisamente para que los encuentren, y como si Dios, llevado de su bondad e indulgencia hacia los hombres, hubiera elegido el alma humana como su compañero en ese juego» (*Prefacio*. Bacon. GR, 23).

¹⁷³ *Prefacio*. Bacon. GR, 22.

¹⁷⁴ N. O., II § LII. Bacon. GR, 397.

¹⁷⁵ N. O., I § III. «La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo» (Bacon. GR, 57).

¹⁷⁶ «Henchid la tierra y sometedla» (Gén. 1 28. BJ, 14).

natural¹⁷⁷, de la cual habrán de partir, como ramas, las demás ciencias —entre ellas, la filosofía moral y civil—.

Con Bacon como telón de fondo, tan llamativa resulta la maña del británico a la hora de abordar la reinterpretación del «malinterpretado» pasaje bíblico, como la de Pico a la hora de reescribir la palabra —el deseo— de dios. Las diferencias, entre ambos, señalan las coordenadas entre las que se habrá de conformar una nueva concepción del mundo y del hombre, del individuo moderno. Las tensiones, entre ambos, acentúan sus sombras a la luz del análisis y la comparación. El mapa se reparte entre una filosofía orientada a la pura contemplación¹⁷⁸ o una ciencia orientada a dar frutos¹⁷⁹; entre la defensa de la disputa y el anhelado consenso de entendimientos desnudos o la necesidad de instrumentos que suplan las carencias de unos sentidos¹⁸⁰ y un entendimiento falibles «no por vencer al adversario en la disputa, sino a la naturaleza en la acción». También en la elección del capítulo del Génesis a reelaborar se marcan, de inicio, las distancias: Bacon se asoma al capítulo 2 —cuando el hombre da nombre a los animales— para reclamar la inocencia de la ciencia natural, mientras Pico resulta más próximo al capítulo 1 —al destacar que el hombre es el último ser creado, de ahí que ya no queden arquetipos pues ya han sido todos empleados—, si bien desde la perspectiva del Nuevo Testamento con el ideal de Cristo imantando el deseo humano.

El filósofo italiano regresa al Génesis para reinstaurar la fe en el hombre y en sus capacidades pero con el propósito de mostrar que, si bien hay variadas posibilidades de autorrealización, solo una entre el resto nos hace divinos: el amor a dios, que se acompaña de un severo régimen disciplinario. Por su parte, el filósofo inglés vuelve al Génesis para, cual hermeneuta cualificado, mostrar el error interpretativo y auspiciar su

¹⁷⁷ «Que nadie espere, sin embargo, entretanto un gran progreso en las ciencias (especialmente en su parte operativa) si la filosofía natural no es aplicada a las ciencias particulares y las ciencias particulares no son reconducidas a su vez a la filosofía natural [...] ya que una vez que estas ciencias particulares se separan de su tronco común y se constituyen por sí mismas, dejan de ser alimentadas por la filosofía natural [...]. Por tanto, no cabe sorprenderse si las ciencias no crecen, ya que están separadas de sus raíces» (N. O., I § LXXX. Bacon. GR, 114-115).

¹⁷⁸ *Editio princeps*, § 24-27 (135v), 12-15. «[...] nunca he filosofado por ninguna otra cosa que no sea el propio hecho de filosofar; y de mis estudios y elucubraciones nunca he esperado ni buscado ninguna recompensa ni ningún fruto que no fuera el cultivo del espíritu y el conocimiento de la verdad [...] me he entregado en cuerpo y alma al ocio de la contemplación» (DDH, 78).

¹⁷⁹ Según Bacon, se debe exigir a la filosofía «que se juzgue a partir de los frutos y se tenga por vana toda filosofía estéril, tanto más si (en lugar de los frutos de la uva y de la oliva) produce cardos y espinas de controversias y disputas» (N. O., I § LXXIII. Bacon. GR, 106).

¹⁸⁰ Advierte el filósofo británico en la parte dedicada a la distribución de la obra: «[...] que el sentido juzgue solo del experimento y éste [sic] de la cosa» (Bacon. GR, 33).

correcta versión, por tanto tiempo secuestrada, devolviendo al hombre lo que por expreso mandato divino le pertenece y le ha sido hurtado: el sometimiento de la tierra y de sus seres vivos. Para este fin, Bacon ofrece el instrumento que habrá de servir para cumplir el deseo de Dios.

En ambos autores, la vuelta al origen impone un gesto compartido que llegará incluso a configurar un modo de ser: «Si algo caracteriza precisamente a la modernidad es la voluntad de estar constantemente reinterpretando —y a veces burdamente manipulando— su pasado»¹⁸¹. El «origen» de esta renovada inclinación suele situarse en el regreso *ad fontes* del movimiento humanista que, en palabras de Alister E. McGrath, puede resumir el programa literario y cultural del humanismo con su admiración por la antigüedad. Este eslogan, prosigue Alister¹⁸²:

[...] exige que el «filtro» de los comentarios medievales sobre los textos clásicos —ya sean literarios, legales, religiosos o filosóficos— debe ser abandonado, en favor de un compromiso con los propios textos originales. Aplicado a la Iglesia Cristiana, el eslogan *ad fontes* significa un regreso directo a los títulos propios de la Cristiandad: la tradición patrística y, sobre todo, el Nuevo Testamento.

El eslogan, no obstante, no solo señala las fuentes que serán usadas en el renacimiento de la civilización. También indica la actitud adoptada hacia esas fuentes. [...] Para los humanistas, los textos clásicos ofrecían una experiencia a la posteridad, una experiencia que podría ser recuperada manejando el texto del modo correcto.

El movimiento humanista llegó a desarrollar novedosas técnicas de análisis textual capaces de establecer con exactitud cuál era el mejor texto¹⁸³ y, por tanto, cuál la interpretación correcta: ir a las fuentes, trabajar desde los originales libres de malinterpretaciones y erratas les permitiría adquirir de primera mano la *prisca sapientia*. En este sentido, en lo relativo al pasaje adánico, podría parecer incluso más cercano al ideal humanista el británico Francis Bacon insistiendo en corregir un error interpretativo —manejando el texto de un modo correcto— que el italiano Giovanni Pico pues, sin regresar a la fuente de la que reproducir la palabra de dios, directamente, la reescribe¹⁸⁴.

¹⁸¹ J. L. Pardo. «La ilusión de un porvenir». *El País*, 6 de julio de 2013, sección *Babelia*.

¹⁸² A. E. McGrath. *Reformation Thought: An Introduction*. 4th ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012, 40-41.

¹⁸³ cf. McGrath, 96. Traducción propia.

¹⁸⁴ Sin embargo, hay que destacar que Pico evidencia su elevado espíritu humanista desde la vertiente cristiana, al regresar a la tradición patrística y al mensaje del Nuevo Testamento.

El florentino trata de fundar un nuevo mito de origen, pues «Todo mito de origen narra y justifica una "situación nueva" —nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del mundo*—»¹⁸⁵. Por su parte, Bacon trata de cambiar el modo de interpretar un texto canónico: no introduce un texto nuevo sino que su apuesta radica en modificar el punto de vista, el modo de interpretar lo ya conocido. Tal vez, volviendo al comienzo de este epígrafe, pueda entenderse entonces la diferencia entre ambos en relación a su enfoque e interés particular —más antropológico o más epistemológico— así como a su visión del ser humano.

Como ya se apuntó con anterioridad, la recreación del mito adánico sitúa la reflexión en torno a los límites —y libertades— del hombre en un contexto culturalmente asimilado. En el relato del Génesis se fundan estos límites impuestos por su creador, por ello, en los inicios del pensamiento moderno, aquellos pensadores que reconocían la insuficiencia de la capacidad humana, podían acudir al relato bíblico para refrendar su opinión. En *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Peter Harrison investiga la influencia que tuvo el mito de la caída en el desarrollo de la ciencia durante los siglos XVI y XVII. Su presencia se advertía en las discusiones suscitadas en torno a cuál habría sido el alcance del daño generado por dicha caída en la mente y en los sentidos del hombre. El filósofo australiano apunta a una evolución en cuanto a las argumentaciones empleadas en torno a la justificación de dicha limitación y sostiene que a finales del siglo XVII ya resultaba habitual explicar las limitaciones cognoscitivas del ser humano a través de explicaciones metafísicas alternativas:

La falibilidad de la mente humana podría atribuirse así a nuestra particular situación en la cadena del ser, o considerarse como una consecuencia necesaria de la voluntad libre, y estas explicaciones podrían reemplazar a aquellas que hacían referencia a una pérdida de la perfección primigenia. No obstante, la importancia del relato de la caída y de los debates teológicos sobre el alcance de nuestra debilidad como resultado del pecado lograron centrar la atención en la cuestión básica acerca de los límites de la mente y, por tanto, promovieron epistemologías críticas, así como la búsqueda de cimientos sólidos sobre los que construir el conocimiento¹⁸⁶.

Harrison destaca que la figura de Adán llegó a convertirse en el núcleo de todo tipo de discusiones científicas, tecnológicas y políticas a través de la discusión acerca de cuáles eran sus capacidades antes y después del momento representado por el pecado

¹⁸⁵ Eliade, 29.

¹⁸⁶ Harrison, 247.

original¹⁸⁷. El relato bíblico, la palabra autorizada, refrendaba una visión del hombre sujeta a unos límites que encontraban en el relato mítico su justificación. Pero, al mismo tiempo, como supo ver Francis Bacon, había un Adán previo al pecado original que venía a representar el ideal de ser humano que se pretendía recuperar: aquel que puso nombre a todas las cosas. La idea del origen como fundamento, propia del mito, se traslada entonces a la filosofía moderna¹⁸⁸.

Pensar desde los orígenes, buscar los fundamentos supone pensar mitológicamente, míticamente, tratando de fundar la realidad sobre bases «sólidas», estableciendo el comienzo del mundo y del ser humano. Este comienzo mítico será, asimismo, el que ponga en marcha el tiempo histórico, tras el cual quedará siempre el génesis, el origen, el mito. Desde el regreso *ad fontes* del movimiento humanista hasta la *tabula rasa* lockeana, el pensamiento europeo se lanza a un ejercicio imposible —utópico— del que habrá de ser casi imposible librarse. «El investigador camina hacia atrás, hacia la huella anterior»¹⁸⁹, escribía Marina Tsvietáieva en 1926, fotografiando un desplazamiento ya «naturalizado». En 1444, al final del prólogo a su *Elegantiarum linguae latinae libri sex*, Lorenzo Valla sentenciaba: *Atque hinc principium nostrum auspicemur*. «Empecemos, pues, por el principio»¹⁹⁰.

El mito acerca del origen, de la posibilidad de conocer cómo empezó todo y de que ese conocimiento servirá de fundamento a nuestras preocupaciones —sean epistemológicas, antropológicas o de cualquier otra índole— se presenta como un viejo conocido que asoma con más fuerza en determinadas épocas y contextos. La razón de su conquista del imaginario parece ligada a la defensa de unos valores no predominantes, de ahí que esta vuelta al origen se erija en fundadora de nuevos modelos —de dios, de hombre o de mundo— como estandartes de nuevas formas de ser y de actuar que habrán de ser convenientemente justificadas. En *La presencia del mito*, Leszek Kolakowski lo

¹⁸⁷ cf. Harrison, 249.

¹⁸⁸ «Lo único que tiene de filosófico esa representación de un estado primitivo de perfección es que el hombre no puede haber empezado por una rudeza animal. Esto es exacto. [...] El hombre ha sido siempre inteligente; pero quien quiera por ello sostener que debe haber vivido en aquel estado, en la pura conciencia de Dios y de la naturaleza, en el centro, por decirlo así, de cuanto nosotros solo penosamente alcanzamos, en el centro de todas las ciencias y artes, ese no sabe lo que es la inteligencia, lo que es el pensamiento. [...] Esto no es, pues, lo primero, sino lo último. [...] La idea especulativa conocida no puede haber sido lo primero, porque es el fruto del supremo y más abstracto esfuerzo del espíritu» (Hegel, 135-136).

¹⁸⁹ M. Tsvietáieva. «Un poeta respecto a la crítica». En: M. Tsvietáieva. *Ensayos*. Traducción de R. García Burdeus. Pontevedra: Ellago, 2012, 21.

¹⁹⁰ VV. AA. *Humanismo y Renacimiento*. Traducción de P. R. Santidrián. Madrid: Alianza, 2007, 45.

resume con estas palabras¹⁹¹: «Todos los fundamentos en que enraíza la conciencia mítica, tanto en su versión originaria, como en las prolongaciones metafísicas, son, por consiguiente, actos de la afirmación de valores».

Empecemos, pues, por el principio: al comienzo de su discurso, para animar a los reverendos padres a discutir las novecientas tesis propuestas, Giovanni Pico della Mirandola no empieza por el principio por el cual todos solían comenzar sino que, anticipando con su gesto lo que habrá de presentar con sus palabras, da comienzo a un inusitado principio e inaugura un nuevo modo de ser a través del recién estrenado mito de Adán. Con ambos hechos, en los estertores del siglo XV, este joven pensador florentino funda un nuevo mito para el hombre moderno.

¹⁹¹ Kolakowski, 17.

Capítulo segundo

Esbozos para un nuevo modelo de ser humano.

Adán como prototipo

2.1. La liberación adánica de la *scala naturae*. Libertad de movimiento

Descripción del hombre.

Dependencia, deseo de independencia, necesidades.

Blaise Pascal¹⁹²

Desde tiempos inmemoriales el género humano ha venido planteándose la cuestión de cómo sea posible conciliar la libertad y la contingencia con la serie de las causas y con la providencia.

Gottfried Wilhelm Leibniz¹⁹³

Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling¹⁹⁴

La *Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola expone las peculiaridades del nuevo hombre a través de la palabra de Dios, que anuncia y sanciona una nueva constitución de Adán. El discurso original se inicia por la falta, por lo que no tendrá¹⁹⁵. Unas frases antes¹⁹⁶, un narrador omnisciente resume el relato del Génesis con la figura de Dios como padre y supremo arquitecto, donde se describe que con las leyes de la arcana sabiduría construyó el mundo. Pico emplea el verbo *fabrefacio*, que significa fabricar o construir algo con arte, lo cual junto a la asimilación de Dios como supremo arquitecto religa a la divinidad la idea de artista supremo. El orden creativo arranca con la creación del mundo visible, que es la casa mundana y el templo de Dios. Ese mundo lo embelleció con espíritus inteligentes en el cielo, con almas inmortales en los orbes etéreos y con animales de toda clase en el mundo inferior. Entonces, concluyó su obra: acabó su creación perfectamente¹⁹⁷. El mundo había sido creado *pero* al poner fin a su creación

¹⁹² B. Pascal. *Pensamientos*. Traducción de M. Armiño. Madrid: Valdemar, 2001, 89. (cf. §73, OC, 564).

¹⁹³ G. W. Leibniz. «Sobre la libertad, la contingencia y la providencia (1689)». En: G. W. Leibniz. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero. Madrid: Tecnos, 1990, 97.

¹⁹⁴ *Vorbericht, Phil. Unt.* VII, 333. Schelling, 103-104.

¹⁹⁵ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 32-38; § 5-10 (132v), 1-2. «No te hemos dado...». Ver fragmento completo en epígrafe 2.

¹⁹⁶ cf. *Editio princeps*, §1-5 (132r), 17.

¹⁹⁷ El empleo del verbo *consummo* indica que algo se ha perfeccionado, que se ha concluido perfectamente.

perfecta, el artífice deseó que hubiera alguien capaz de reflexionar sobre el significado de su gran obra, capaz de amar su belleza y de admirar, además, su grandeza. Es decir, todo estaba hecho, al mundo no le faltaba nada, *pero* a Dios, sí.

Fue entonces cuando pensó en la creación del hombre para colmar su deseo y, llegados a este punto crucial, Pico remite a la tradición¹⁹⁸ para justificar que no es él solo el que sostiene que ya estaba todo hecho cuando esto sucedió, que la creación del hombre llega después, que es lo último. Semejanzas y divergencias, pues en este renovado texto el origen del hombre se abisma en una doble falta que habrá de ser reparada: la primera, la evidenciada por el deseo divino que habrá de ser colmado; la segunda, la plasmada por la escasez de recursos que habrá de ser subsanada.

Tras el deseo divino señalando la carencia, el pensamiento de Dios proyecta la creación del hombre para saciar la insoportable falta. El acto creativo acude en auxilio: «En la criatura humana el Altísimo ha encontrado al digno espectador y admirador de su gran obra»¹⁹⁹. La segunda ausencia se anuncia a continuación, cuando se detalla que Dios agotó todos los recursos, en su ardor creativo previo: el Artífice se quedó sin modelos a partir de los cuales generar una raza nueva, repartió todos sus tesoros con lo que consumió su generosa herencia y distribuyó el mundo entre los primeros seres creados. «Ya todo estaba lleno: todos los espacios habían sido distribuidos a las clases superior, intermedia y baja de los seres»²⁰⁰, concluye el narrador. Todo estaba lleno, sin embargo, faltaba el hombre para colmar el postrero deseo del Creador. Todo estaba repartido, no obstante, ¿cómo iba a fracasar la potencia creadora de Dios?

En el génesis piquiano justo lo que parece que habrá de limitar las capacidades del hombre —el hecho de no contar el sumo Artífice con recursos propios que asignar, pues no dispondrá, como con el resto de seres creados, de un modelo ejemplar, de una herencia que repartir, de un lugar específico que brindarle— será precisamente lo que haga del hombre ese ser tan especial. Ante la limitación de medios, ante la falta de recursos el deseo pone en marcha el ingenio para superar los obstáculos: Dios decreta que si bien no puede otorgarle nada propio, privativo y exclusivo para él, disfrutará en comunidad de lo propio de todos los demás. La envidiable condición del hombre ha sido, pues, provocada por unas condiciones creativas indeseadas y muy restrictivas, si bien han

¹⁹⁸ A Moisés y al *Timeo*: a la autoridad bíblica y a la filosófica.

¹⁹⁹ E. Anagnine. *Pico della Mirandola: sincretismo religioso-filosófico, 1463-1494*. Bari: Laterza, 1937, 132.

²⁰⁰ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 26. DDH, 50.

redundado en un capricho creativo sin parangón. Más adelante, el florentino aclara en una potente imagen ese reparto de posibilidades como un reparto de semillas de toda clase, de gérmenes de todo género de vida. Esta es la razón aducida por Pico por la cual el sumo Artífice hizo al hombre con una forma indefinida —que contenía en sí todas las semillas— y lo colocó en el centro del mundo —con la posibilidad de transformarse en intermediario—.

Esta hechura indefinida y esta situación singular serán las que hagan posible en el hombre lo que se presentará como su bien máspreciado: la libertad. Las palabras de Eugenio Garin en torno al impacto de la *Oratio* como texto definitorio de toda una época²⁰¹, culminado en las palabras que el Creador dedica a Adán²⁰², apuntan en esta dirección:

El valor del hombre reside en su responsabilidad, en su libertad. El hombre es el único ser de la realidad que escoge su propio destino, el único que incide en el devenir histórico y se desvincula de las condiciones primarias impuestas por la naturaleza hasta dominarla. El hombre es el único ser hijo de su obra. Aquí nace la consabida y característica imagen del hombre moderno: el hombre está en el acto que lo constituye como tal y en la posibilidad que atesora de liberarse. En una tal concepción del hombre reside la condena a todo tipo de opresión, esclavitud y condicionamiento. Junto al evangelio de la paz, se ofrece el evangelio postulador de la libertad radical del hombre²⁰³.

Garin destaca el hecho de que el hombre sea el único ser que escoge su propio destino, lo que lo convierte en el «único ser hijo de su obra». Esta nueva independencia del hombre de un guion ya escrito, de la camisa de fuerzas del destino, de una ley natural inevitable parece proyectar la imagen de un ser humano a expensas de su propio deseo: «podemos, si queremos» insiste Pico. El ser humano se distingue de los demás seres, que

²⁰¹ La mayoría de los autores que estudian este texto están de acuerdo en considerar que «en la *Oratio* se encuentra una doctrina del hombre revolucionaria» (W. G. Craven. *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*. Geneva: Droz, 1981, 22. Traducción propia). Aunque no todos atribuyen a esta obra de Pico un espíritu renovador, hay quienes defienden que sus obras «pretenden ser más bien restauradoras que instauradoras y renovadoras» (Gandillac, 59).

²⁰² También en torno a este discurso divino, Kristeller sostiene que: «Estas palabras tienen un timbre moderno, y se cuentan entre los pocos pasajes de la literatura filosófica del Renacimiento que han complacido, casi sin reserva, a oídos modernos y aun existencialistas. No estoy absolutamente seguro de si se tuvo la intención de que fueran tan modernas como suenan, y apenas creo lo que a menudo se dice, que cuando Pico las escribió había negado u olvidado la doctrina de la gracia. Después de todo, las palabras se atribuyen a Dios, y Él las dirige a Adán antes de su Caída. Sin embargo, sí contienen una elocuente alabanza de la excelencia humana y de las potencialidades del hombre, y obtienen un vigor acrecentado cuando pensamos en lo que los reformadores, e incluso grandes humanistas como Montaigne, habían de decir acerca de la vanidad y la debilidad del hombre» (Kristeller. OFR, 93).

²⁰³ Garin. RCR, 194.

no tienen elección. Y si el obrar del hombre cobra peso y sentido no es sino por desligarse del acontecer encadenado y predeterminado impuesto al resto de la creación. Solo los espíritus superiores cataron dicho néctar, pero como algo pasajero, por un breve espacio de tiempo, tras el cual hecha su elección «quedaron fijados para la eternidad en su ser, de ángeles o de demonios»²⁰⁴. No así el hombre, que en cada acto parece que habrá de poner en obra aquello que quiera ser, cuya libertad de opción no parece agotarse en un solo acto.

Ernst Cassirer insiste en esta misma interpretación de la *Oratio* con Garin, y sostiene que el discurso de Pico constituye «algo más que una brillante pieza oratoria»²⁰⁵ pues en él se encuentra el que habrá de ser el *pathos* del pensamiento moderno. El filósofo alemán defiende que la dignidad del hombre «no puede depender del puesto que tiene asignado definitivamente en la estructura cósmica»²⁰⁶. Esta idea será central para comprender la libertad que se está demandando. Asimismo, Cassirer recuerda que «El sistema jerárquico, al dividir el mundo en gradas y al señalar a cada ser una de ellas como su lugar propio y definitivo en el universo, ignora el sentido y el problema de la libertad del hombre»²⁰⁷. Pero ¿qué importancia tiene el relato sobre la creación para fundar o erradicar el concepto de libertad en el hombre? La idea que subyace como obstáculo a evitar emerge como la cifrada bajo la fórmula de la *scala naturae* o de la cadena del ser.

En su investigación acerca del origen y de las modulaciones de la idea de la cadena del ser, Arthur O. Lovejoy²⁰⁸ propone acudir a Grecia, concretamente a Platón y a Aristóteles, con el fin de hallar las fuentes primarias de las cuales se derivaron las ideas que habrían de cuajar en la configuración de esta popular concepción del mundo. Lovejoy anuncia que dicha visión del universo se apoya sobre tres principios fundamentales: el principio de plenitud y el principio de continuidad, a los que habrá que sumar el principio de gradación unilineal para acabar desembocando en la concepción del universo como la gran cadena del ser.

²⁰⁴ L. Martínez Gómez. «Introducción». En: G. Pico della Mirandola. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984, 41.

²⁰⁵ E. Cassirer. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Traducción de A. Bixio. Buenos Aires: Emecé, 1951, 113.

²⁰⁶ Cassirer. IC, 113.

²⁰⁷ Cassirer. IC, 113.

²⁰⁸ Para una explicación más detallada, cf. «Génesis de la idea en la filosofía griega: los tres principios» (Lovejoy, 33-84).

Lovejoy indica que es en Platón donde el principio de plenitud toma cuerpo, se refiere al relato de la creación del mundo presente en el *Timeo* según el cual el universo se llena de seres vivos, mortales e inmortales, sin que falte ninguna clase para que el Todo sea el Todo²⁰⁹. A partir de este mito y de una deducción que, si bien no de forma explícita, se sigue del *Timeo*, el filósofo norteamericano de origen alemán defiende que el principio de plenitud lleva latente «una especie de determinismo cósmico absoluto»²¹⁰ que desembocará en la idea de que todo lo que es posible es necesario que exista. Por su parte, Aristóteles no concibe su Motor Inmóvil como razón del mundo, por lo que no servirá de fundamento al principio de plenitud pero aporta «otra concepción —la de la continuidad— que estaba destinada a fundirse con la doctrina platónica de la necesaria "completud" del mundo»²¹¹. Lovejoy matiza que no fue Aristóteles quien formuló esta ley con la generalidad que después se le otorgó, pero insiste en que a partir de su definición del continuo²¹² se introduce este principio en la historia natural.

Solo faltaba un criterio de ordenación aplicado a esa totalidad de seres para completar la idea. El pensador norteamericano indica que si bien en los diálogos platónicos ya se insinúa que no todas las Ideas, ni sus contrapartidas sensibles, comparten una misma excelencia, es decir, que se establecen ciertas jerarquías, será más bien Aristóteles quien sugiera «a los naturalistas y filósofos de los tiempos posteriores la idea de clasificar todos los animales (por lo menos) en una única *scala naturae* ordenada según el grado de "perfección"»²¹³.

Por tanto, con el principio de gradación unilineal unido al de continuidad y al de completud Lovejoy propugna que se obtiene «la concepción de un plan y estructura del mundo que, durante la Edad Media y hasta finales del siglo XVIII, aceptarían sin discutirlo muchos filósofos [...]: la concepción del universo como la "Gran Cadena del Ser"»²¹⁴. Como es lógico, esta gran cadena estaría formada por un número infinito de eslabones,

²⁰⁹ De nuevo, la referencia al *Timeo* manifiesta la relevancia del mito allí recogido para la fundamentación de una determinada concepción del mundo y del hombre.

²¹⁰ Lovejoy, 68.

²¹¹ Lovejoy, 69-70.

²¹² *Metafísica*, XI, 1069a 4: «[...] lo *continuo* es algo propiamente contiguo, y hablo de «contiguo» cuando es uno y el mismo límite de dos cosas que están en contacto y se continúan» (Aristóteles, 467). Tal como recoge Ferrater Mora en la entrada del concepto 'continuo', «en la filosofía antigua el problema del continuo (o de lo continuo) fue uno de los problemas filosóficos capitales; en efecto, estaba esencialmente vinculado al problema de la comprensión racional de lo real, y especialmente de "lo lleno"» (J. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía, Tomo I (A-D)*. Barcelona: Ariel, 1994, 679).

²¹³ Lovejoy, 73.

²¹⁴ Lovejoy, 74-75.

ordenados jerárquicamente, desde el ser más ínfimo al más excelso. Ni puede faltar un eslabón, ni se puede eliminar sin destruir la coherencia y forzar la destrucción del orden cósmico. Aunque Lovejoy insiste en la deuda con el pensamiento de Platón y de Aristóteles en la configuración de esta compleja concepción, reconoce que «donde primero aparecen totalmente organizadas en un esquema general coherente de las cosas es en el neoplatonismo»²¹⁵.

Por su parte, Lovejoy prosigue su exposición con el recorrido y desarrollo de esta idea a lo largo de la historia, destacando la aportación de algunos autores así como su influencia en la teología y cosmología cristianas, sobre todo a través de la figura de Agustín de Hipona. Después, el autor reconoce que fue en el siglo XVIII cuando esta particular concepción acerca del universo alcanzó su mayor aceptación y difusión: «[...] no ha habido ningún período en que los autores de todas clases —hombres de ciencia y filósofos, poetas y ensayistas populares, deístas y predicadores ortodoxos— hablaran tanto de la Cadena del Ser»²¹⁶.

Si bien la cadena del ser se transformó en un tema de moda en el siglo XVIII²¹⁷, resulta patente que en la revisión del Génesis de la *Oratio* de Pico ocupa, también, un puesto eminente. Tanto Garin, al destacar la desvinculación del hombre «de las condiciones primarias impuestas por la naturaleza» como Cassirer, al insistir en que su dignidad no depende de su puesto fijo dentro de la estructura del cosmos, apuntan a la importancia del desencaje del hombre que parece patentizar Pico frente a la gran cadena del ser. También Kristeller insiste en considerar esta obra como «uno de los primeros pasos para la disolución de la noción de la gran cadena del ser que había dominado el pensamiento occidental durante varios siglos»²¹⁸. Aunque esta lectura de la obra de Pico está bastante extendida, algunos autores denuncian que se trata de una interpretación interesada y errónea del pensamiento del florentino. En este sentido, los trabajos de

²¹⁵ Lovejoy, 77. Para una crítica a la teoría de Lovejoy, cf. S. A. Farmer. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1998, 86.

²¹⁶ Lovejoy, 233-234.

²¹⁷ Lovejoy alude, entre muchos otros, a Buffon, Diderot, Kant, Herder o Schiller como autores que abordaron y asumieron esta concepción, frente a Voltaire y Samuel Johnson, que la rechazaron.

²¹⁸ P. O. Kristeller. *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*. New York: Harper & Row, 1972, 13-14. Traducción propia.

Craven, Farmer o Copenhaver²¹⁹ vienen a sumar una nota discordante al casi unánime consenso²²⁰.

En el segundo capítulo de su libro, donde aborda las ideas acerca del hombre presentes en la obra de Pico, William A. Craven arguye que el famoso fragmento casi al comienzo de la *Oratio*, donde se recogen las palabras que Dios dijo a Adán, no prueba, contra lo que se suele defender, que el joven filósofo considere que el hombre se hace a sí mismo en sentido literal²²¹. Craven aduce que este texto debe ponerse en relación con una obra posterior de Pico, el *Heptaplus*, donde se atribuye un lugar concreto al hombre en la jerarquía del universo²²². Pero, tal como matiza Granada, «Lo que el *Heptaplus* deja claro es que a Pico no le interesa ahora desarrollar el tema de la libertad humana, de la autodeterminación dentro de la escala del ser»²²³.

Farmer, por su parte, no considera que el tema central de la *Oratio* deba enfocarse en torno a la dignidad del hombre —ni, por tanto, a su posición fija o no en la cadena del ser—. En una nota a pie de página²²⁴, Farmer explica que de tener algún título este famoso discurso de Pico tendría que ser algo así como *Oratio ad laudes philosophiae*, tal como aparece sugerido en una carta escrita poco antes de lo que habría de ser el debate público

²¹⁹ cf. B. P. Copenhaver. «Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico's *Oratio*». En: A. J. Grieco (ed.); et. al. *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*. Firenze: Leo S. Olschiki Editore, 2002, 295-320.

²²⁰ También María José Vega denuncia la hegemonía interpretativa de estos autores, aunque desde la perspectiva de la *dignitas hominis*: «Una tradición historiográfica, fomentada sobre todo por los historiadores de la filosofía del siglo XX, otorgó a la *dignitas hominis* el privilegio de constituir el tema, por excelencia, del Humanismo europeo. Desde Jacob Burckhardt, y, sobre todo, desde la publicación de *Individuum und Kosmos* (1927) de Ernst Cassirer y de los estudios piquianos de Eugenio Garin (desde finales de los años treinta), se generalizó la tesis de que la dignidad del hombre habría sido un concepto capital del Humanismo europeo, y, más aún, la idea en la que podía reconocerse el nuevo espíritu filosófico del Renacimiento. Garin celebró la *Oratio de dignitate hominis*, de Giovanni Pico della Mirandola, no sólo como la "fuerza" que había establecido el moderno antropocentrismo, sino también como la obra que había sabido conformar y difundir un nuevo concepto de hombre, inteligente, libre y consciente de sí y de sus capacidades. Con Pico culminaría, de este modo, un "proceso" histórico que se habría iniciado más de cien años antes, a mediados del siglo XIV, y que habría conducido (teológicamente y sin vacilaciones) al descubrimiento del *hombre moderno*. Fue también Eugenio Garin quien, en consecuencia, calificó la *Oratio* de "manifiesto del Renacimiento", acuñando así una expresión que tendría una inmensa fortuna y que se repite, de forma acrítica, en casi todas las monografías que en los últimos sesenta años se han ocupado de Pico, del nacimiento de ese hombre moderno o de la idea de la excelencia y la dignidad humanas» (Vega, 20).

²²¹ cf. Craven, 22; 32.

²²² También Kristeller destaca que «Algunos estudiosos han tratado de empequeñecer la alabanza que Pico hace de la dignidad humana y la consideran como una simple pieza de oratoria. Este parecer es refutado por el testimonio del *Heptaplus*, obra escrita varios años más tarde y para una finalidad enteramente diferente. Aquí coloca de nuevo Pico al hombre fuera de la jerarquía de los tres mundos, el angélico, el celestial y el elemental; lo trata como un cuarto mundo por sí mismo, y lo alaba a él y a sus facultades, aunque dentro de un contexto teológico más obvio» (Kristeller. OFR, 93).

²²³ Granada, 218.

²²⁴ Farmer, 18.

que nunca se realizó. Por tanto, el título —erróneo— desvía de entrada lo que en realidad habría de constituir el tema de este discurso que, según Farmer, vendría a ser no solo una alabanza a la filosofía sino la propuesta de una nueva filosofía por parte del joven pensador. «El objetivo de la primera parte de la *Oratio* era desarrollar una defensa formal de la filosofía —un conveniente modo de empezar el debate de Pico— y no celebrar la dignidad del hombre o la libertad de la voluntad, como se suele argumentar»²²⁵.

La interpretación de Brian P. Copenhaver apunta a que el contenido principal de la *Oratio* tiene que ver con las técnicas de ascesis mística cuyo cometido radica en mostrar cómo lograr la extinción del yo y elevarse hasta alcanzar la unión con Dios. En este sentido, Brian destaca que el himno inicial de enaltecimiento de la libre elección que todos acentúan desemboca en que se debe escoger la vida querúbica, para alzarse finalmente al fuego seráfico de la unión divina, cuyo viaje parece solo viable para aquellos que abandonen su cuerpo y huyan del mundo. «No dominar la naturaleza, sino escapar de ella será el objetivo de Pico»²²⁶, sentencia Copenhaver.

Con todo, siguen siendo mayoría los que insisten, como Carlos Goñi Zubietta, en que en este fallido discurso «está contenido el pensamiento de Pico»²²⁷, que en él «destaca el novedoso tratamiento de la libertad y la dignidad del hombre que lleva a cabo Pico al comienzo de la *Oratio*»²²⁸ y que «no es exagerado afirmar que la *Oratio De hominis dignitate* de Pico della Mirandola es el verdadero "manifiesto del Renacimiento"»²²⁹. Sin llegar a cuestionar el hecho de que el florentino resulta el autor más comúnmente reconocido por ser el primero en liberar a la humanidad de su atadura a la cadena del ser²³⁰, es decir, sin negar que en su obra se defiende la liberación del hombre de unas incómodas ataduras, Craig Truglia trata de matizar este asentimiento generalizado insistiendo en que tal vez no haya sido el primero en hacerlo. Para ello, Craig rescata la figura del filósofo, jurista, teólogo y místico persa Algazel²³¹, en concreto, en relación a tres de sus obras: *La*

²²⁵ Farmer, 33. Traducción propia.

²²⁶ Copenhaver, 320. Traducción propia.

²²⁷ C. Goñi Zubietta. *Pico della Mirandola (1463-1494)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1996, 26.

²²⁸ Goñi Zubietta, 26.

²²⁹ Goñi Zubietta, 27.

²³⁰ cf. C. Truglia. «Al-Ghazali and Giovanni Pico della Mirandola on the Question of Human Freedom and the Chain of Being». En: *Philosophy East & West*, Volume 60, Number 2, april 2010, 143.

²³¹ Durante el Medievo latino, Abu Hamid Muhammad al-Gazali (1058-1111) se conoció por el nombre de Algazel, a quien puede considerarse «una de las personalidades más poderosas, una de las cabezas más capaces que hayan existido en el Islam», tal y como se recoge en B. Parain (dir.). *Historia de la filosofía*, vol. 3. *Del mundo romano al Islam medieval*. Madrid: Siglo XXI, 2002, 324. En lo relativo a la fecha de nacimiento,

alquimia de la felicidad, *El justo medio* y *Nicho de luces*. Se trata, según Truglia, de «las primeras obras tanto para invocar la doctrina de la cadena del ser como para afirmar que los seres humanos, usando su libre albedrío, tienen la capacidad de trascender su posición en la cadena a lo largo de su vida»²³². A continuación, expone la afirmación de Algazel conforme a la cual los seres humanos «eran libres para ascender o descender por la cadena del ser a lo largo de su vida»²³³. Asimismo, indica que la mejor obra para abordar este asunto es *La alquimia de la felicidad*, pues en ella puede encontrarse con mayor claridad cuál es la postura al respecto del destacado pensador sufí. El fragmento escogido por Craig Truglia para establecer el parecido es el siguiente:

Así, el hombre es capaz de existir en planos diferente [sic], desde el animal hasta el angélico, y en ello está precisamente su peligro: el de caer en el más bajo. Está escrito en el *Corán*: «Propusimos ser depositarios (de la responsabilidad o del libre albedrío) a los cielos, a la tierra y a las montañas, y se rehusaron; pero el hombre se hizo cargo. En verdad, es ignorante». Ni los animales ni los ángeles pueden cambiar el grado y sitio que tienen asignado. Pero el hombre es capaz de hundirse en la animalidad o remontarse al ángel y éste [sic] es el sentido que tiene ese «hacerse cargo» de que habla el *Corán*. La mayoría de los humanos eligen permanecer en los dos estados inferiores mencionados antes, y los así estacionarios son siempre hostiles a los viadores o peregrinos, a quienes superan largamente en número²³⁴.

Sin la necesidad de abordar la disquisición acerca del conocimiento —o no— por parte de Pico de los escritos y las ideas de Algazel, en la que Craig Truglia se aventura²³⁵, cabe al menos el hecho de constatar su familiar interpretación del ser humano como el único ser que, al amparo —o desamparo— de su libre albedrío, del que «se hace cargo», puede ascender o descender a lo largo de la larga cadena del ser en la que se ordena, jerárquicamente, toda la creación. Al forzar, tras la propuesta de Truglia, el diálogo entre ambos autores (Algazel-Pico), la interpretación de Copenhaver acerca del contenido e intención de la *Oratio* parece ganar peso, lo cual anima las siguientes cuestiones: ¿por qué en el pensamiento occidental la *Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola ha tendido a

esta varía, según la fuente consultada, entre c. 1056 (Stanford Encyclopedia of Philosophy), 1058 <<http://www.ghazali.org>> y 1059 (Parain, 324).

²³² Truglia, 151. Traducción propia.

²³³ Truglia, 151. Traducción propia.

²³⁴ Versión tomada de Al-Ghazzali. *Alquimia de la Felicidad*. Traducción de J. Valmar. Buenos Aires: Estaciones, 1988, 79-80.

²³⁵ Basándose en los 4 libros que Pico tenía en su biblioteca del —y sobre el— pensador sufí, en comparación con otros pensadores de los que solo tenía un libro y con los que se han relacionado sus ideas (como Nicolás de Cusa, Juan Escoto Eriúgena o Alain de Lille), Truglia considera lícito concluir que Pico tuviera, cuanto menos, un conocimiento superficial de Algazel.

interpretarse como epítome de la defensa de la libertad del ser humano? ¿De qué libertad se trata?²³⁶ ¿Acaso podría haberse interpretado como epítome de la fisión del núcleo humano en alma y cuerpo, posibilitando el ascenso o el descenso —según se incline el deseo— e invitando a una rígida autodisciplina —ejemplificada en nuevos modelos de actuación— que pasa por un mayor conocimiento de uno mismo? ¿Qué importancia tenía para Pico que el hombre dispusiera del libre arbitrio? Unos siglos más tarde Pascal advertía en sus escritos²³⁷: «No es bueno ser demasiado libre». Y proseguía: «No es bueno tener todas las necesidades». ¿Pensaba lo mismo Pico della Mirandola?

²³⁶ Al hablar de «libertad» no siempre se habla de lo mismo, dista mucho si se proyecta una libertad metafísica (ontológica o no) o ético-política, por ejemplo. Si se concibe como un mero concepto negativo, el sentido de esta libertad variará conforme a la restricción frente a la que opere. Para una valoración más amplia, cf. Anders, 39-63.

²³⁷ Pascal, 81 (cf. §53, OC, 558).

2.2. Del jardín del Edén al jardín de Apolo: Adán y Eros. La domesticación del deseo

¿Conque solo a los griegos les es lícito filosofar con sentido oculto?

Orígenes²³⁸

El «renacimiento» puede ser sólo simulado.

Manfredo Tafuri²³⁹

En el discurso inaugural recogido en la *Oratio* para la discusión de las 900 tesis propuestas por Giovanni Pico della Mirandola, se presenta una peculiar hechura del Adán piquiano, fruto de una doble falta que pone en marcha el deseo divino y que logra salvar las dificultades de un acto creativo —de partida deficitario— a través de un artificio que preña al único, al indeterminado, con la totalidad de las semillas del ser. Con este gesto, se deposita en sus manos la posibilidad de elegir qué hacer consigo mismo, se hace responsable de su devenir. Con ello, la creatividad se introduce de un modo radical en el porvenir del ser humano.

De este modo, se fija un origen que proyecta al hombre hacia la acción, pues tiene la libertad de elegir qué hacer con su vida y, conforme a sus elecciones, ascender o descender en una escala de posibilidades, abierta a su tránsito. «[...] hemos nacido con la posibilidad de ser lo que queramos»²⁴⁰, insiste Pico, ampliando el horizonte humano a regiones que parecían tradicionalmente vetadas. Pero ante este pletórico escenario que se entrega al hombre, tal vez el énfasis de Pico no recaiga tanto en que cada uno sea lo que quiera ser, como en la responsabilidad depositada por el creador en nuestras manos²⁴¹: esta libertad de elección supone un don, un privilegio sobre el resto de la creación, que no conviene malgastar. Pico recalca una y otra vez:

[...] debemos cuidar de manera muy especial que no se nos eche en cara que, aun estando en una posición de privilegio, no nos dimos cuenta de ello y así nos volvimos semejantes a los animales irracionales y a las bestias carentes de juicio [...] de manera que, abusando de la muy indulgente liberalidad del

²³⁸ IV, 38. Orígenes. *Contra Celso*. Traducción de D. Ruiz Bueno. Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, 276.

²³⁹ Tafuri, 28.

²⁴⁰ *Editio princeps*, §5-10 (132v), 34. DDH, 55.

²⁴¹ Como destacaba Algazel.

Padre, no convirtamos la libertad de opción, que Aquél [sic] nos dio, de saludable en perjudicial para nosotros mismos²⁴².

Parece que el florentino asume los peligros de esta recién conjurada libertad, que hace posible elecciones poco saludables, perjudiciales, para este flamante Adán. Aunque la distancia de la afirmación pascaliana («no es bueno ser demasiado libre») parece cifrarse en cierta fe, todavía intacta, en la capacidad del ser humano para elegir bien. Todavía lejano al descrédito del pensador francés, Giovanni Pico della Mirandola introduce una visión exultante, entusiasta, del ser humano que parece sortear los peligros por voluntad propia, por propia elección, al descubrir que está a su alcance la excelsa divinidad. Pero en esta relectura y adaptación del mito adánico parece que será el amor —a Dios— el que finalmente oriente la acción hacia su máximo provecho, hacia su meta más alta, hacia su plenitud.

Tal como se vislumbra a partir de la lectura de la *Oratio*, destacar la libertad del ser humano impone asumir la responsabilidad de cada acto, lo cual dirige el foco de atención hacia el acto, deliberado, de elección. La diferencia que se instituye entre Adán y el resto de la creación alimenta el interés hacia el hombre y aumenta la importancia de la toma de decisiones. Sobre un lecho de posibilidades, el hombre debe decidir qué camino seguir, pues ya no está prefijado ni por herencia, ni por nacimiento, cuál habrá de ser su destino. Ya no se concibe una fuerza externa, invisible, que mueve los hilos de la historia y arrastra a unos seres —pasivos— hacia un destino prefijado, sino que se introduce la indeterminación como núcleo constitutivo del ser humano, lo cual provoca la indefectible necesidad de optar, de decidir, de elegir qué hacer, que irá cercando, con cada acto, una forma de actuar que conformará el nuevo rostro de este Adán camaleónico: «[...] hablar de la libertad humana significa referirse a un ser que nunca presenta un rostro definitivo»²⁴³. El movimiento se instala radicalmente en el ser humano como actividad necesaria para su devenir, para su identificación, para su construcción.

²⁴² *Editio princeps*, §5-10 (132v), 34-38. DDH, 55.

²⁴³ Eugenio Garin se refiere a este nuevo ser humano como resultado de un paso de un modelo a otro, «así como de la visión de un ser consumado en su realidad al hombre como poeta, es decir, como *creator*; a ese hombre que ya no se limita a contemplar un orden dado, a realizar una esencia eterna, porque se abre a la consideración de infinitas posibilidades, y él mismo es infinitas posibilidades. Lejos de estar detenido entre formas cristalizadas, el mundo puede ahora plasmarse cada vez de otra manera; no hay necesidad que no se resquebraje ni forma que no se transforme —hablar de la libertad humana significa referirse a un ser que nunca presenta un rostro definitivo» (Garin. MR, 32).

En su *Teología platónica*, Masilio Ficino escribía²⁴⁴:

Los animales son dominados por una ley de necesidad física, no tienen artes, en cambio, los hombres crean un sinnúmero de artes que ponen en acción por su voluntad. Las artes humanas fabrican las mismas cosas que la naturaleza; no somos siervos, sino émulos de la naturaleza. El hombre perfecciona, corrige, enmienda las obras de la naturaleza inferior. Por lo tanto, el poder del hombre se asemeja de veras a la naturaleza creadora divina.

Esta lectura del ser humano en clave «creativa», como «émulo de la naturaleza», es decir, como competidor de la naturaleza a quien procura exceder o aventajar, alimenta una concepción del ser humano activo, poderoso y dominador que si bien parece próximo al ideal baconiano de dominio de la naturaleza, parece alejarse del ideal piquiano cuya ventaja obtenida por esta autonomía del hombre no se traduce en una dominación y sometimiento de la «naturaleza inferior» en tanto que dominación del mundo, sino, más bien, de dominación y sometimiento de uno mismo, de autocontrol y disciplina para alcanzar, a través de una suerte de ascensión mística, la transformación del hombre en dios²⁴⁵. La lectura de Pico destaca la distancia del hombre con el mundo al tiempo que resalta su proximidad con el sumo Artífice. Toda la *Oratio* parece orientada hacia este fin: Dios nos hizo libres para elegir lo que quisiéramos, podemos elegir lo que deseemos, pero con aquello que hacemos nos vamos transformando —empeorando o mejorando— por lo que no deberíamos abusar de la liberalidad del padre y perjudicarnos con la elección de nuestros actos.

Si bien en Adán se introdujeron las semillas de todas las cosas para que él, libremente, eligiera cómo quería vivir y en qué quería convertirse²⁴⁶, hay quienes conocen cuál es la mejor decisión, qué es lo que hay que hacer, qué modelo resulta preferible

²⁴⁴ *Theologia platonica*, XIII, 3. Ápud, R. Mondolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Barcelona: Icaria, 1980, 157.

²⁴⁵ Se trata, como ya se intuye, de una misma práctica ejercida en ámbitos y con técnicas distintas: el dominio de la naturaleza (del mundo exterior) y el dominio de sí (de la parte de «naturaleza inferior» que le corresponde al ser humano por su heterogénea composición). Ambas prácticas parten de una visión degradada de la naturaleza (inferior), lo cual justifica su sometimiento por parte de una «naturaleza superior».

²⁴⁶ «La elección de sí mismo y la consiguiente determinación de su naturaleza efectiva es la selección y cultivo de una de estas semillas de vida, la existencia según uno y otro de los diferentes grados de ser: puede descender por debajo del alma y llevar la existencia de animal o vegetal o puede ascender por encima del alma a la existencia angélica y unión con Dios» (Granada, 211).

seguir. En la *Oratio*, Giovanni Pico della Mirandola muestra un resumido —aunque representativo— abanico de posibilidades. Según cómo se comporte cada uno, así será²⁴⁷.

El joven florentino brinda al ser humano la libertad de elegir, entre todo lo posible, aquello que desee hacer, lo cual se traducirá en un modo de comportarse, de actuar, de ser. Conforme a sus elecciones, devendrá en un simple vegetal, en un animal irracional, en un animal celeste o en una divinidad. Con cada acto, libremente escogido, se aproxima el ser humano a un modo u otro de ser. Pero ese modo escogido se sitúa más arriba o más abajo en la jerárquica escala en la que el cosmos se encuentra perfectamente organizado. ¿Acaso no sería una pena desperdiciar la vida siendo peores de lo que podemos llegar a ser? ¿No estaríamos, además, siendo unos desagradecidos?

Pier Cesare Bori realiza un interesante análisis de la *Oratio* piquiana que viene a sumar otro enfoque²⁴⁸ —teológico— a la interpretación de la relectura adánica efectuada por el joven pensador florentino. Bori sentencia: «La dignidad humana no consiste, primordialmente, en un dominio horizontal del cosmos sino en una tensión vertical hacia una meta no criatural». Esta doble lectura de la dignidad humana ejemplifica dos visiones ampliamente desarrolladas a lo largo de la modernidad en torno a la concepción del hombre y su singular puesto en el mundo. Ambas comparten un mismo núcleo, aunque parezcan distanciarse en cuanto al foco o ámbito de su ansiado dominio —si bien se trata, tan solo, de puntos de vista distintos—. Como ya se apuntó con anterioridad, esta nueva creación que propone Pico desaloja al hombre del mundo, para emparentarlo con el Creador. En este empeño, la tríada mundo-hombre-dios desplaza el hiato entre el hombre y Dios al corte entre el hombre y la naturaleza, de este modo, de la evacuación del hombre del mundo se sigue su aproximación a Dios, y en ella recae el acento.

En su relectura del mito adánico, Giovanni Pico della Mirandola «quiere dar a su criatura una tensión que no está presente en la condición estática del paraíso bíblico y, para ello, cambia la imagen y evoca otro jardín», prosigue Bori en su análisis. Este otro

²⁴⁷ Ver el fragmento correspondiente recogido en el epígrafe 1.5: «[...] si ves a alguien entregado a su vientre...» (*Editio princeps*, § 5-10 (132v), 21-27. DDH, 54).

²⁴⁸ cf. P. C. Bori. «I tre giardini nella scena paradisiaca del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola». En: *Annali di storia dell'esegesi* 13/2, 1996, 551-564. Artículo disponible en la siguiente dirección web: <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/saggi/tre_giardini.html> [Consultado: 2 de febrero de 2015]. Bori insiste en que, frente a la lectura dominante —presente en Gentile, Garin, Cassirer o Kristeller— y frente a las últimas aportaciones que enfatizan los vínculos de Pico con la cultura mágica, astrológica, esotérica y cabalística, se abre paso la interpretación de este discurso de Pico desde la tradición teológica, bíblica y patrística. Bori señala a H. de Lubac y H. Reinhardt como serios representantes de esta otra línea de análisis.

jardín evocado será el jardín de Zeus, el mítico jardín donde fue engendrado el divino Eros. El desplazamiento y la reubicación mítica manifiestan el sincretismo piquiano que trata de acomodar dogmas y credos en una compleja visión unitaria. La historia pertenece al acervo occidental y remite al conocido diálogo platónico en el que se relata el nacimiento de Eros. Tal y como apunta Bori, los ecos entre ambos jardines ya habían sido señalados por Orígenes en su famosa obra *Contra Celso*. Allí, Orígenes censuraba la mofa de Celso del relato bíblico al hacer «comedia de la serpiente, "que se opone a los mandatos que da Dios al hombre", imaginando ser el relato bíblico cuento parecido a los que se transmiten las viejas»²⁴⁹.

Orígenes manifiesta que el texto bíblico debe leerse «tropológicamente», es decir, en sentido figurado, también en cuanto que en él se recoge un mensaje doctrinal, dirigido a la reforma o enmienda de las costumbres. Apela a leerlo con buena voluntad pues de leerlo como si fuese un cuento ridículo, lo mismo sucedería con otros textos de la tradición que, leídos como cuentos, parecerían también ridículos y, por tanto, no se descubriría la verdad que en ellos ocultó su autor, bajo la forma de un mito.

Es entonces cuando Orígenes decide proponer para la comparación un fragmento del *Banquete* platónico, en concreto, aquel en el que Sócrates expone la «verdad» sobre el divino Eros, verdad que aprendió de boca de la extranjera de Mantinea, la sabia Diotima²⁵⁰. «[...] he querido traer aquí este mito de Platón, pues parece que el huerto de Zeus de que habla tiene alguna semejanza con el paraíso de Dios», expone Orígenes. Recordemos, someramente, el mito platónico²⁵¹:

Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros.

²⁴⁹ IV, 39. Orígenes, 276.

²⁵⁰ «En *El banquete*, Diotima, la gran sacerdotisa de Mantinea, la sabia extranjera cuyos sacrificios habían salvado a Atenas de la peste, dicta a Platón la concepción ideal, idealizada y en este sentido "platónica", del amor. [...] El verdadero ideal, el Sócrates ideal, es Diotima» (J. Kristeva. *Historias de amor*. Traducción de A. Ramos Martín. México: Siglo XXI, 2004, 61).

²⁵¹ *Banquete* 203b-203c. Platón. *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. 2.ª reimp. Traducciones, introducciones y notas de C. García Gual; M. Martínez Hernández; E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1992, 248-249.

Orígenes cifra el parecido entre ambos mitos en que «la Penía del uno puede compararse con la serpiente del otro, y Poros asediado por Penía, con el hombre asediado por la serpiente». Lo cierto es que esta comparación, aun en clave tropológica, resulta un tanto débil puesto que en el mito platónico no hay seducción ni asedio por parte de Penía; simplemente, se aprovecha de la ocasión que le brinda la embriaguez de Poros, es decir, de su enajenación transitoria.

Asimismo, esta comparación de Orígenes resulta lejana en el caso de Pico, pues en su mito adánico no aparece la serpiente para adoptar el papel de Penía. Entonces, ¿resulta oportuna la comparación entre ambos mitos? Como es sabido, Metis es la Prudencia, Poros, el Recurso y Penía, la Pobreza o, mejor dicho, «Penía es ante todo una privación de forma, una materia bruta, e indica la ausencia de toda determinación»²⁵². ¿No recuerda acaso a ese Adán indeterminado fruto de una original escasez de medios pero preñado con todas las semillas? ¿O está simulando el Adán de Pico al Eros de Platón? ¿Tenía razón Tafuri y el renacimiento sólo puede ser simulado?

Diotima describe a Eros²⁵³, conforme a la doble influencia de sus progenitores, como alguien rudo y escuálido, que camina descalzo y no tiene hogar, pero que es, asimismo, audaz, valiente, hábil cazador, siempre al acecho de lo bueno y de lo bello, amante del conocimiento, ávido de sabiduría. Por su naturaleza, no es ni mortal ni inmortal, ni sabio ni ignorante pues el amante de la sabiduría se encuentra siempre en medio de estos dos extremos. Y la causa por la que Eros es como es se encuentra en su origen, en «su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente»²⁵⁴, lo cual explica su peculiar condición.

En su comparativa entre la *Oratio* y el *Banquete*, Pier Cesare Bori señala cuatro rasgos compartidos por Adán y Eros: su potencial para lograr aquello que se propongan; su condición intermedia –ni mortales ni inmortales, ni celestiales ni terrenos–; su particular situación en el medio –que los capacita para el ascenso– y, por último, la centralidad del amor, el deseo y la voluntad como elementos imprescindibles para su desarrollo espiritual. Bori destaca que la lectura intelectualista del mito platónico se reconduce, en Pico, hacia el deseo.

²⁵² Kristeva, 62.

²⁵³ cf. *Banquete*, 203c-204c. Platón. FBF, 249-250.

²⁵⁴ *Banquete*, 204b. Platón. FBF, 250.

Como es sabido, en el relato bíblico del Génesis Dios prohibía probar la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal, su mandamiento era explícito, no dejaba lugar a la duda. En el nuevo relato adánico de Pico della Mirandola, Dios no verbaliza prohibición alguna, en su discurso se expone la hechura de Adán y se manifiestan sus variadas posibilidades, para que, conforme a las cuales, «como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras»²⁵⁵. El deseo se erige en motor de la acción, no solo en este Adán renovado, sino también en la figura divina que, como ya se señaló, deseaba contar con alguien que admirara su obra, y fue ese deseo el que puso en marcha la acción creativa que dio como resultado la creación de Adán. No obstante la ausencia de prohibición divina —de mandamiento—, en la *Oratio* se reitera un consejo, una advertencia —aunque no en boca de Dios, sino del narrador omnisciente, ¿el propio Pico?—: no abusemos de esta libertad, no nos perjudiquemos con nuestras elecciones. La advertencia dirige el foco hacia el interior del ser humano, depositando en él todo el peso de la responsabilidad sobre sus actos, apelando a su conciencia. Esta conquista de la autonomía irá interiorizando las normas a través de una constante domesticación del deseo y, también, de las pasiones.

Tras este desplazamiento parece subyacer la idea de que la tradicional prohibición divina no surte el efecto «deseado» de control del comportamiento del ser humano sino todo lo contrario, al llamar la atención —y despertar el deseo— en torno a lo prohibido. Desde este enfoque, la relectura del mito adánico elaborada por Pico parece sortear este imponente escollo —la prohibición— apabullando el deseo ante posibilidades ilimitadas. Al ponerlo todo al alcance de la mano, al preñar de posibilidades al hombre y dirigir la atención hacia el anhelado ámbito de lo posible, el interés del hombre, su insaciable deseo lo paraliza ante la ineludible elección, que todo ser humano querrá que sea la acertada. ¿Qué elegir? ¿Cómo saber qué es lo mejor? ¿Qué criterio seguir? Se introduce en la conciencia del hombre, como respuesta inevitable ante el impulso primario del deseo, la necesidad de reflexionar acerca de lo que habrá de hacer además de la imperiosa tarea de conocerse mejor a sí mismo, si lo que pretende es orientar sus acciones hacia un fin determinado —que en el caso de los creyentes cristianos habría de ser la salvación de su alma a través del amor a Dios—.

²⁵⁵ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 38; § 5-10 (132v), 1. DDH, 51.

De algún modo, el Adán de Pico parece conquistar, por nacimiento, parte de lo que el Adán bíblico alcanzó por el pecado: obrar conforme a su propio criterio y elegir lo que está bien o mal para él. No obstante, el nuevo Adán no dicta lo que es bueno o malo conforme a un criterio propio y particular pues no parece depender de su arbitrio. Hay un orden previo, una jerarquía, una escala del ser en la cual el Bien ocupa el lugar supremo. Adán no decide lo que está bien o lo que está mal, simplemente elige actuar de un modo o de otro y ese actuar lo sitúa más o menos cerca del bien al que podría aspirar. Por ello, ante ese escenario abierto a todo tipo de posibilidades, Pico recoge la advertencia de emplear con responsabilidad ese don que nos ha sido entregado. Pier Cesare Bori considera que esa advertencia se refiere a la necesaria «orientación del deseo, que debe empujar el conocimiento y la sabiduría hacia la identidad más alta»²⁵⁶, que no es otra que la identidad con Dios. Se trata, pues, de promover la ascesis mística para lograr la meta suprema, llegar a ser uno con Dios. Se trata de elegir bien, de elegir el Bien.

Pico destaca en varias ocasiones la «liberalidad del padre» pues, a diferencia del dios bíblico, no impone mandamiento alguno al hombre más que la posibilidad —el deber— de escoger, conforme a su «voluntad y pensamiento», dónde quiere vivir, qué aspecto quiere tener y a qué se quiere dedicar, dado que su naturaleza no está definida. La condena se diluye ante el néctar de la recompensa de quien elige ser lo mejor que puede ser. La condena se torna en insatisfacción, en infelicidad, en sinsentido. ¿No es esta, acaso, mayor condena?

Si lo que el ser humano es o habrá de ser no aparece ya como dado, si no está respondido de antemano, prefijado, cada ser humano habrá de enfrentarse a estas preguntas: ¿qué soy?, ¿quién soy? Y no solo eso: ¿quién quiero ser? Erradicado el sentido de nuestras vidas, vivimos condenados a darle sentido nosotros mismos. ¿En la nada? No, ante un abanico de propuestas, de consignas, de modelos de actuación preñados de promesas —de éxito, de felicidad, de iluminación...—. La posibilidad se ofrece sobre un abanico ya ponderado, donde lo bueno y lo malo aparecen ya fijados. En aras de una libertad responsable se promete, bajo un régimen disciplinario —¿cada vez más severo?—, el éxito futuro, la felicidad plena, la auténtica verdad. El sacrificio emerge como el camino adecuado a aquel que aspire a ser dios.

²⁵⁶ Bori. Traducción propia.

Tal vez en este sentido logren encajar, como las piezas de un mismo rompecabezas, las distintas lecturas de la *Oratio*, conformando una imagen menos distorsionada que la proyectada por la eufórica visión del texto de Pico como «manifiesto del Renacimiento» a través de la exaltación de la dignidad humana. Esa repetida lectura de la *Oratio* en tanto que cuna del antropocentrismo moderno y sede de una nueva visión del ser humano libre, capaz, consciente de sí mismo y de sus responsabilidades, prefigurada como la nueva imagen del hombre moderno, liberado, parece dejar fuera de la instantánea gran parte del texto, como si un fotógrafo, fascinado por el giro atípico de un bucle del cabello, creyera que ese detalle aislado ofrece una imagen más veraz del ser humano retratado que una fotografía de cuerpo entero. Llegados a este punto, las preguntas asoman, insistentes: ¿qué «nueva» antropología se fragua en este texto canónico?, ¿qué es lo verdaderamente novedoso del Adán de Pico?, ¿qué modelo de ser humano se está proponiendo?, ¿cuál es, pues, el antimodelo?

[...] no puede sostenerse que la dignidad del hombre sea el nuevo discurso del Renacimiento europeo, ni el manifiesto o el vehículo de una nueva visión de la naturaleza humana, ni el eje conceptual del antropocentrismo moderno. Antes bien, en las letras de los siglos XV, XVI y XVII, el hombre *digno y excelente* es, en sustancia, el de la tradición cristiana, el de los comentarios del Génesis, el de la literatura hexameral y el de los tratados *de opificio hominis*. Ciertamente, en ese cañamazo argumental pueden incluirse otros elementos, platónicos, estoicos o procedentes del *corpus Hermeticum*, como, por ejemplo, la exaltación del milagro del hombre que abre el diálogo *Asclepius*. Pero tales insertos se sostienen sobre una estructura fundada en la antropología teológica cristiana y en la teología de la imagen²⁵⁷.

Juntemos las piezas del rompecabezas: Dios nos hizo de modo que fuésemos nosotros quienes decidiéramos qué queríamos ser; dependiendo de nuestras decisiones podríamos degenerar en seres inferiores que apenas sacan partido sino a su alma vegetativa y nutritiva o podríamos tratar de elevarnos y ser mejores de lo que somos. Si elegimos este último camino veremos que resulta indispensable la filosofía, pues nos

²⁵⁷ Vega, 21. También en este sentido, Erwin Panofsky anuncia que «La "metamorfosis" que sentía el hombre del Renacimiento, sin embargo, era más que un cambio de espíritu: podríamos decir que era una experiencia de contenido intelectual y emocional, pero de carácter casi religioso. Hemos mencionado ya que las antítesis entre "tinieblas" y "luz", "sueño" y "despertar", "ceguera" y "vista", que como se recordará servían para distinguir la "nueva era" del pasado medieval, estaban tomadas de la Biblia y los Santos Padres; no menos evidentes son el origen y las connotaciones religiosas de términos tales como *revivere*, *reviviscere* y, sobre todo, *renasci*. Nos bastará con citar el pasaje del Evangelio según San Juan: "Nisi prius renascitur denuo, non potest videre regnum Dei" ("a menos que el hombre vuelva a nacer, no podrá ver el reino de Dios"), *locus classicus* de lo que William James ha escrito como experiencia del hombre "nacido dos veces" (Panofsky, 76).

enseña qué es el Bien, el cual una vez conocido —en clave socrática— no se puede no querer. Ya estamos entonces preparados para iniciar el ritual místico de ascenso, disciplinándonos hasta lograr la ansiada unión con Dios, con el Bien, con la Verdad. Desde esta perspectiva, la inicial indeterminación parece achicarse en una humilde posibilidad de autocontrol bajo un ideal ascético severo. Desde este prisma, la prometedora liberación del hombre de ataduras externas, provocada por su desencaje de la cadena del ser y su hiato con la naturaleza, se ve lastrada por el anhelo de una férrea autodisciplina que anule todo cuanto entorpezca la consecución del ideal, sea este la unión con Dios, la felicidad, la verdad o cualquier otro.

«Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar», enseñaba la sabia Diotima²⁵⁸. En su *Oratio*, Pico decide arrancar de raíz en el hombre un sentido originario, despertando el deseo —infatigable e insaciable— de una imagen con la que identificarse²⁵⁹. Se aventura «un periodo cultural oscilante entre necesidades de certeza e impulsos hacia lo infundado», anuncia Tafuri, y sentencia: «Aunque dialogante, aquella cultura sostiene una batalla con los modos de vida, mentalidades consolidadas, comportamientos cotidianos, estructuras de lo imaginario»²⁶⁰. Al nuevo ser humano se le ofrecen todas las semillas, todas las posibilidades, puede ser lo que desee, pues si quiere, puede —insiste Pico—. En este viejo teatro, del que apenas se acaba de alzar el telón, todavía no se han repartido los papeles; unos se miran a otros, como perdidos: ¿quién soy?, ¿qué puedo hacer para ser feliz?, ¿y para encontrar la verdad?, ¿y para fundirme con Dios? Al borrar el rostro del hombre, se impondrá la máscara y se generalizará la demanda de nuevos modelos de acción.

²⁵⁸ *Banquete*, 204a. Platón. FBF, 249.

²⁵⁹ Tal vez creyó que así el hombre se esforzaría más por ser, cada día, mejor.

²⁶⁰ Tafuri, 39.

2.3. *Imitatio, emulatio... inventio*. Defensa de la pluralidad como defensa de uno mismo

[...] es más sencillo dibujar el perfil de una montaña que la apariencia cambiante de un rostro.

Robert Louis Stevenson²⁶¹

Apenas ha comenzado el discurso piquiano, ya se vislumbra lo que habrá de ser el tránsito de la *imitatio* del humanismo clásico a la *emulatio*. El desplazamiento se cifra en la sustitución de un solo modelo por una pluralidad, en el fin del sometimiento por el logro de la igualación y la ambición de la superación, en el paso de la imitación²⁶² a la emulación. La *Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola explora un primer tanteo. Para empezar, no se limita a imitar un único modelo, pues la excelencia de la naturaleza humana había sido tratada por numerosos autores —antiguos y contemporáneos— desde enfoques diversos²⁶³.

En su caso, suele designarse a Manetti Giannozzo como antecedente más evidente. Manetti había publicado en 1452 *De dignitate et excellentia hominis* (Sobre la dignidad y excelencia del hombre) dedicado al rey de Nápoles Alfonso I de Aragón²⁶⁴ a quien se

²⁶¹ R. L. Stevenson. «La verdad en el trato». En: M. Jalón (ed.). *Sobre la mentira*. Valladolid: cuatro ediciones, 2001, 141.

²⁶² Para profundizar sobre las diversas modulaciones y desarrollos de la imitación en la época renacentista e inmediatamente posterior, cf. J. Gomá Lanzón. *Imitación y experiencia*. Madrid: Taurus, 2014, 179-224.

²⁶³ «Fue, en efecto, el tema principal de un puñado de trataditos latinos del siglo XV (como, por ejemplo, los de Antonio da Barga, Bartolomeo Fazio o Giannozzo Manetti) y de varios diálogos y discursos vernaculares del siglo XVI (como los de Pérez de Oliva, Cervantes de Salazar y Pierre Boaistuau). La cuestión aparece además, de forma conspicua, en textos de otra naturaleza (como la *Fabula de homine* de Vives, por ejemplo, o en *La Circe* de Giovanbattista Gelli) y, por supuesto, en todos los tratados teológicos que consideran la naturaleza del hombre» (Vega, 13).

²⁶⁴ «Las circunstancias de composición de la obra de Manetti se indican en la epístola antepuesta como prólogo y enviada por el autor al rey de Nápoles Alfonso I de Aragón, dedicatario del texto. Según Manetti, mientras él y el rey conversaban sobre filósofos y escritores contemporáneos mencionó una obra que acababa de leer, un tratado sobre la dignidad del hombre de Bartolomeo Fazio dedicado al Papa; entonces Alfonso, descontento con la obra de Fazio, solicitó a Manetti que escribiera otro tratado con el mismo tema y dedicado a él mismo. A la pregunta del monarca sobre cómo podía definirse la naturaleza humana, Manetti contestó con su famoso lema: *agere et intelligere*» (B. Hernández. «El devenir histórico del tema de la dignidad del hombre». En: F. Carmona Fernández; J. M. García Cano (eds.). *La literatura en la historia y la historia en la literatura: In honorem Francisco Flores Arroyuelo*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2009, 206).

consideraba el «enemigo de Florencia»²⁶⁵. Antes que Manetti, Bartolomeo Fazio había escrito en 1447-1448 *De excellentia ac praestantia hominis*²⁶⁶ (La excelencia y superioridad del hombre), obra en la que, conforme indica Elizabeth R. Leonard, resulta difícil determinar cuál fue el uso que hizo Giannozzo del trabajo de Fazio, si bien algunas partes parecen mostrar una clara correspondencia con el tratado de Bartolomeo²⁶⁷.

No obstante los numerosos antecedentes que pueden referenciarse, frente a Manetti, Pico della Mirandola «lleva sus ideas a una dimensión más profunda»²⁶⁸ tal como señala Juan Villoro²⁶⁹. Si bien ambos parten de una visión optimista de la dignidad humana, en Manetti el acento recae en «la capacidad humana para transformar el valle de lágrimas en un espacio placentero digno del origen divino»²⁷⁰, apunta Belén Hernández y prosigue: la sabiduría así entendida «consiente superar el contraste entre dolor y placer y asegura la conservación de la especie, por ello se valora el gusto de los sentidos»²⁷¹.

No se trata, pues, de una simple imitación. La reforma o actividad que corresponde a un ser humano u otro dirige su foco en direcciones diversas: hacia el dominio y control de la naturaleza «externa», hacia el dominio y control de la naturaleza «interna», de uno mismo. Leon Battista Alberti ya enseñaba en su tratado sobre arquitectura²⁷², publicado en Florencia en 1485, que debemos «crear nosotros mismos procurando no sólo igualar a los antiguos, sino superarlos»²⁷³. Para ello, no es procedente limitarse a un único modelo, como hacían los denominados «monos» —imitadores— de Cicerón²⁷⁴.

²⁶⁵ M.ª E. Roca Barea. *Tratado militar de Frontino. Humanismo y caballería en el cuatrocientos castellano*. Madrid: CSIC, 2010, 36.

²⁶⁶ Reimpresa en 1611, Hanoviae.

²⁶⁷ cf. E. R. Leonard. «Introduction». En: I. Manetti. *De dignitate et excellentia hominis*. Padova: Editrice Antenore, 1975, XXXIV-XXXV.

²⁶⁸ L. Villoro. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, 26.

²⁶⁹ Para profundizar sobre las diferencias entre Manetti y Pico: cf. Hernández, 207-209.

²⁷⁰ Hernández, 207.

²⁷¹ Hernández, 207. Por su parte, Pico della Mirandola califica de animal irracional al «esclavo de los sentidos» (*Editio princeps*, § 5-10 (132v), 21-27. DDH, 54).

²⁷² *De Re Aedificatoria*.

²⁷³ cf. V. Nieto Alcaide; F. Checa Cremades. *El Renacimiento*. Madrid: Istmo, 2000, 42. Se sintetiza en esta breve cita el deseado paso de la imitación a la emulación.

²⁷⁴ Erasmo de Rotterdam recoge en *El ciceroniano* la polémica ya suscitada entre Paolo Cortesi y Poliziano en torno a la imitación del estilo de Marco Tulio. A través de dos de sus personajes —Buléforo e Hipólogo— trata de mostrar a un tercero en discordia —Nosópono— que la imitación ciceroniana no habrá de ser el ideal de estilo, pues este no ha de reducirse a un solo modelo. En una de las intervenciones de Buléforo, en relación a Cortesi y Poliziano, puede encontrarse la expresión «monos de Cicerón» para referirse a aquellos

En 1528, en boca de Buléforo, el mismo Erasmo de Rotterdam defenderá en su *Ciceronianus*²⁷⁵ que «no necesariamente se expresa mejor quien más cerca está de Cicerón, ni peor quien es más diferente a él»²⁷⁶. Mediante una intervención magistral de este personaje anticiceroniano —o ecléctico—, se resume lo que habrá de ser la verdadera *imitatio* —cada vez más próxima a la *emulatio*—, la cual conlleva un primer cambio de actitud por parte del supuesto «imitador». A este ya no le bastará con seguir a pies juntillas un solo modelo sino que habrá de manejar los más excelsos y diversos, antes de producir, por sí mismo, desde la asimilación y la distancia crítica, un modelo ajustado a su particular impronta. Erasmo destacará, además, las diversas «dotes» o «potencias» de cada ser humano y la búsqueda de un camino propio, de la autonomía, frente a la heteronomía impuesta. Proclama Buléforo:

Yo abrazo la imitación, pero la que ayuda a la naturaleza, no la que la viola; la que potencia las dotes naturales, no la que las anula: apruebo la imitación, pero conforme al ejemplo que se adecua a tu talento o que, al menos, no se opone a él, para que no parezca que asistimos a *un combate de los dioses* contra los gigantes. De nuevo apruebo la imitación, pero no la que se consagra a un solo modelo de cuyos trazos no se atreva a separarse, sino la que se fija en todos los autores o, al menos, en los más sobresalientes, tomando de cada autor lo más destacado y lo que más se adecua a tu propio talento, sin añadir al discurso todas las lindezas que se le presenten, sino haciéndolas pasar a tu propio corazón, como si fuera el estómago, para que, una vez trasladadas a las venas, parezcan nacidas de tu propio talento y no mendigadas de otra parte, inspirando así el vigor y las cualidades naturales de tu mente y de tu naturaleza, para que el lector no vea tu obra como un mosaico sacado de Cicerón, sino como un feto nacido de tu cerebro, tal como dicen que Palas nació del cerebro de Júpiter²⁷⁷.

En esta contundente declaración, publicada apenas treinta años después de la *Oratio* de Pico, se advierte la vigorosa defensa de imitación compuesta, es decir, de la pluralidad de modelos que habrá de conducir a la emulación, frente a la imitación simple defendida por los ciceronianos, lo cual redundará en el rechazo del sometimiento acrítico a

que «tan sólo se esfuerzan por reproducir los rasgos de Cicerón» (E. de Rotterdam. *El ciceroniano*. Traducción de M. Mañas Núñez. Madrid: Akal, 2009, 174).

²⁷⁵ «El diálogo *Ciceronianus* trata del controvertido problema de la "imitación", en torno al cual surgen básicamente dos facciones: los partidarios de la "imitación simple", y para quienes el único modelo digno de imitación es Cicerón, y los defensores de la "imitación compuesta", según los cuales Cicerón es el modelo más excelso, pero no el único autor digno de imitación. Así, el mundo de los humanistas del Renacimiento se divide en dos bandos: ciceronianos y anticiceronianos o, más bien, eclécticos» (M. Mañas Núñez. «Preliminares». En: E. de Rotterdam. *El ciceroniano*. Madrid: Ediciones Akal, 2009, 5).

²⁷⁶ Rotterdam, 173.

²⁷⁷ Rotterdam, 171.

favor de una ansiada superación del original —en el mejor de los casos— o de una igualación con el modelo imitado —en el peor de los escenarios—. La competición demanda la comparación: yo frente al otro. El individuo se robustece.

Asimismo, Manfredo Tafuri sostiene que cuando Erasmo —en este caso concreto, en boca de Buléforo— insiste, casi en clave albertiana, en seguir la naturaleza sin violarla, a lo que se refiere es «a la naturaleza interior» y destaca que se trata de «una invitación a la libertad según la conciencia» pues resulta «inmoral dejarse dominar por normas inferidas de la actividad de otros hombres»²⁷⁸. En la *Oratio* piquiana, a través de la hechura de Adán, ya se reivindica la pluralidad como horizonte de posibilidades entre las que es dado optar —aunque pueda resultar finalmente asfixiada bajo la demanda de su ideal ascético—. De inicio, no hay un modelo único ni un solo camino, hay múltiples. La omnipotencia se instala en el corazón mismo del ser humano en tanto que contiene todas las potencias, todas las semillas. ¿Acaso se está usurpando, de partida, sin expresarlo, la no-imagen de Dios?

Desde otro ángulo, inmerso ya en la ejercitación de su *libre albedrío*, postulándose como fiel descendiente del nuevo Adán, como modelo ejemplar, Pico también reivindica como *necesaria* la pluralidad de maestros, frente a la cual él —yo— se va formando, gestando: «[...] yo me he educado de tal manera que, sin prestar juramento de fidelidad a nadie, puedo extender mi interés a todos los maestros de filosofía, examinar todas sus obras y conocer todas las escuelas»²⁷⁹. Retoma así las palabras de Horacio: «Y no me preguntéis bajo qué guía, bajo qué techo me cobijo; / yo no fui obligado a jurar bajo la fórmula de ningún maestro»²⁸⁰. Se trata ahora de defender la libertad de pensamiento y la independencia de todo pensador; se trata, también, de mostrar, con el ejemplo, un nuevo modo de actuar²⁸¹. Hay que pensar por uno mismo, no hay que imitar lo que otros hacen, hay que orientarse hacia la emulación o, si se puede, crear, inventar nuevas formas, nuevas teorías, nuevos comportamientos... Reivindicar y ejercitarse como sujeto de la acción.

²⁷⁸ Tafuri, 202.

²⁷⁹ *Editio princeps*, § 30-32 (136v), 4-6. DDH, 84.

²⁸⁰ *Ep.* I 1 13-14. Horacio. *Epístolas. Arte poética*. Edición crítica, traducción y notas de F. Navarro Antolín. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, [4].

²⁸¹ Y, como se verá más adelante, también un nuevo modo de hacer filosofía.

Además, Pico insiste en poner a prueba las doctrinas²⁸² y que «es propio de una mente estrecha el mantenerse dentro de una sola escuela, ya sea el Pórtico o la Academia»²⁸³, como si hubiera que ejercitar el pensamiento desde una constante actitud escéptica que haga posible cuestionar toda doctrina, que obligue a pensar por uno mismo. La liberación de la «esclavitud» del sectarismo redundaría en el reconocimiento del pluralismo de escuelas. El filósofo florentino defiende la independencia y autonomía de todo pensador, que habrá de leer cuanto caiga en sus manos, reivindicando con ello una actitud crítica fundamental para su avance formativo.

Pues no sólo fue observada por todos los antiguos la regla de que los que leen todo género de autores no deben dejar de leer, en la medida de sus posibilidades, ningún comentario [...]. Añádase, además, el hecho de que en cada escuela hay alguna cosa destacable que no la tiene en común con las demás²⁸⁴.

Esta defensa del estudio de escuelas diversas y doctrinas variadas se asemeja, en el ámbito de la exégesis cristiana, a la tradicional «defensa de la libertad del intérprete y primacía de la cuestionabilidad» reivindicada «contra la evidencia del dogma» a través de la *ruminatio*²⁸⁵, tal como señala Tafuri²⁸⁶. Según este autor, «Desde este punto de vista, toda la polémica sobre la imitación adquiere una nueva luz. La invocación de más "modelos" implica una toma de responsabilidad, por parte del literato». Efectivamente, la pluralidad de escuelas, como la pluralidad de semillas presentes en el nuevo Adán, fija como punto de partida una escena —¿ideal?— en la que no es posible avanzar si no es a través de la elección continua ante un abanico de posibilidades cada vez más amplio²⁸⁷. No deja lugar a la inacción, introduce forzosamente la elección.

²⁸² Se refiere en un principio a las de Tomás de Aquino y Duns Scoto, «los autores que van más hoy en día de mano en mano» (*Editio princeps*, § 30-32 (136v), 2-3. DDH, 84). Pero más adelante ya muestra su interés por extender su crítica a todas cuantas haya. Dice Pico, «quise someter a juicio público, no las opiniones de una sola escuela (como les placía a algunos), sino las de todas, para que, con la comparación de muchas doctrinas y con la discusión de las variadas filosofías, aquel resplandor de verdad, al que se refiere Platón en sus cartas iluminara nuestras almas con mayor claridad, cual sol naciente desde lo alto» (*Editio princeps*, § 30-32 (136v), 35-39. DDH, 88-89).

²⁸³ *Editio princeps*, § 30-32 (136v), 13-14. DDH, 84-85.

²⁸⁴ *Editio princeps*, § 30-32 (136v), 10-11; 15-16. DDH, 84; 85.

²⁸⁵ Reflexión, meditación.

²⁸⁶ cf. Tafuri, 201-202.

²⁸⁷ Cada vez más amplio en tanto que se aliente la creación de nuevas formas propias o apropiadas.

Pero la defensa de la pluralidad de maestros y escuelas también incide en otro aspecto, el relativo a la fiel relación maestro-discípulo²⁸⁸ que aparecerá cada vez con mayor insistencia ligada al estancamiento y estertor del saber, a la falta de progreso y frutos, a la inutilidad, a la esclavitud, a la perpetuación del error... Quizá también facilitara la tarea de emancipación el hecho de que la mayor parte de los eruditos que cambiaron el modo de pensar de su época no pertenecían al ámbito universitario, jerárquico y reglado, tal como destaca Garin²⁸⁹. En cualquier caso, la supuesta receptividad pasiva del discípulo habrá de transformarse en actividad creadora e innovadora, en puesta a prueba y crítica que podrá incluso derivar en afán descubridor, en enaltecimiento de la figura del inventor:

[...] si esas ciencias no estuvieran completamente muertas, parece que en modo alguno ocurriría lo que ha sucedido durante muchos siglos: dichas ciencias permanecen casi inmóviles, fijas en su posición y no añaden incrementos dignos del género humano, hasta el punto de que muchas veces no sólo la afirmación sigue siendo afirmación, sino que incluso la pregunta sigue siendo pregunta y las disputas no la resuelven, sino que la fijan y la alimentan; toda la enseñanza y sucesión en el ámbito de las disciplinas presenta y exhibe las figuras del maestro y del discípulo, no las del descubridor y del que añade algo importante a lo anteriormente descubierto²⁹⁰.

Estas palabras, pertenecientes al prefacio del *Novum Organum* de Francis Bacon, recogen el testigo al transformar el ideal de artista, de creador —del contexto humanista—

²⁸⁸ En este sentido, también cabe pensar en otros ámbitos, como el de los gremios de artesanos, donde el desarrollo de la individualidad y la originalidad empezaba a desafiar la férrea disciplina gremial: «Parece que los gremios tenían una influencia igualatoria porque los artistas eran artesanos *de jure* y *de facto*; tenían una formación bien controlada, también lo era su vida diaria. Los estudiosos han llegado a conclusiones contradictorias: Coulton opina que el sistema gremial tenía un efecto nivelador sobre la originalidad, pero Doren, el historiador de los gremios florentinos, no cree que el sistema interfiriera con el libre desarrollo y la manifestación de la individualidad del artista» (R. y M. Wittkower. *Nacidos bajo el signo de Saturno. Genio y temperamento de los artistas desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*. Traducción de D. Dietrick. Madrid: Cátedra, 2004, 20-21).

²⁸⁹ «Sin entrar a discutir sobre nombres, puede afirmarse con seguridad que la renovación de las lecturas, de las formas de estudio, de las orientaciones y de los métodos, aquella ampliación del patrimonio bibliográfico, que suele denominarse mediante el término metafórico de "renacimiento" o mediante el más engañoso de "humanismo", se produjo en gran medida fuera de la Universidad, o bien en zonas y disciplinas marginales, y de menor importancia. Esto es algo que no siempre se toma en cuenta: desde el siglo XIV hasta el XVI la nueva cultura no surge de las universidades ni se impone en ellas; cuando penetra en ellas, lo hace, por decirlo así, afirmándose en zonas fronterizas. Los centros del nuevo saber son los claustros y las secretarías, las cortes y las "academias", o sea, las asociaciones libres de eruditos; y quienes introducen en las universidades los fermentos de una inquietud fecunda son los maestros de gramática y retórica, y, a lo sumo, los profesores de lógica y ética, y los maestros de griego. Petrarca, Nicolás de Cusa, Ficino, Pico, Alberti o Toscanelli no son maestros universitarios» (E. Garin. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*. Traducción de R. Pochtar. Madrid: Taurus, 1982, 126-127).

²⁹⁰ *Prefacio*. Bacon. GR, 11-12.

en el ideal de descubridor e inventor: aquel que *añade algo importante a lo anteriormente descubierto*. Incluso en *Nueva Atlántida*, casi al final de la obra, Bacon describe dos largas y bellas galerías en la Casa de Salomón donde se exhiben numerosos modelos de los mejores inventos –también de los más raros– así como estatuas de los inventores más relevantes²⁹¹. En la Nueva Atlántida no solo se honra a los antiguos inventores sino que se premia a los inventores contemporáneos, que son obsequiados con una hermosa estatua, que perpetuará su recuerdo, y con una generosa compensación económica. El panegírico al inventor no puede ser más explícito.

Pero el reclamo y encomio de la aportación individual ya está presente en la *Oratio*, ejemplificado incluso en la actuación del propio autor que, entre las novecientas tesis propuestas para ser públicamente discutidas, es decir, junto a las enseñanzas generales, las de la *prisca theologia*, las caldeas, las pitagóricas y las místicas, el joven pensador propone para la disputa «otras muchas, ideadas y desarrolladas por mí, referentes a cuestiones naturales y divinas»²⁹². Pico no es, por tanto, ni un simple imitador ni un mero recopilador de doctrinas pues, como Vitruvio, también *añade algo importante a lo anteriormente descubierto* y propone sus propias reflexiones acerca de temas tan variados como lo natural y lo divino.

Ciertamente es infecundo –como dice Séneca– conocer solamente a través de los comentarios y, como si los descubrimientos de nuestros mayores hubieran cerrado el camino a nuestra inventiva, como si en nosotros se hubiera agotado el vigor de la naturaleza, no producir por nosotros mismos nada que, en caso de no demostrar la verdad, al menos la señale, aunque sea de lejos²⁹³.

Estas palabras de Pico bien podrían encontrarse en la obra de Bacon. En ellas, resuena una vez más el eco de Horacio que, en su exhortación a Lolio Máximo en una de sus epístolas²⁹⁴, regalaba a la posteridad estas conocidas palabras retomadas después por Gassendi y por Kant: *sapere aude*²⁹⁵. Atrévete a pensar, apremia Horacio e insiste el

²⁹¹ Entre las estatuas, que pueden ser de diversos materiales –mármol, bronce, jaspe, cedro, hierro, oro, plata–, destacan las de Cristóbal Colón, que descubrió las Indias occidentales, y las de los inventores del barco, la pólvora, la artillería, la música, la imprenta, la seda, el cristal, el vino, el pan, etcétera. También hay inventores cuyas creaciones no pueden desvelarse al visitante de la Atlántida, que tal vez no esté todavía preparado para comprender de qué se trata y para qué sirve.

²⁹² *Editio princeps*, § 32-36 (137r), 14-17. DDH, 90.

²⁹³ *Editio princeps*, § 32-36 (137r), 9-12. DDH, 89-90.

²⁹⁴ *Ep.* I 2 40-41. «Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude: / incipe». «Obra empezada, medio acabada. Atrévete a ser juicioso: / empieza» (Horacio. EP, [19]).

²⁹⁵ «*Sapere aude*». Como profesor de teología y preboste, Pierre Gassendi tiene derecho a impartir justicia y llevar armas. Su divisa es: "*Sapere aude*", o, lo que es lo mismo: "Ten el valor de servirte de tu propio

florentino, predicando con el ejemplo. Atrévete, también, a ser —exhorta Pico desde su *Oratio*—, sea arbusto, ángel o dios. El renovado Adán parece haber encontrado en Giovanni a un descendiente modélico.

La referencia a Séneca, presente en el fragmento de Pico, remite a una máxima recogida en sus *Epístolas morales a Lucilio*, donde Lucio Anneo expone cómo ser un buen estoico y lograr, con ello, una vida virtuosa. «[...] pues resulta indecoroso para uno ya anciano, o que frisa en la ancianidad, obtener sus conocimientos apoyándose en un libro de memorias»²⁹⁶, enseñaba Séneca²⁹⁷. Pero Pico no esperó a ser un anciano, con poco más de veinte años escribía un discurso que nunca pronunciaría y era consciente de que, en su caso, la edad suponía uno más de los obstáculos a salvar para lograr la atención y el respeto deseados: «[...] dejen de contar los años de su autor y cuenten más bien sus méritos y deméritos»²⁹⁸, replicaba.

Con su queja, el joven pensador estaba reivindicando su lugar en el mundo y un trato igualitario al tiempo que evitaba someterse servilmente a la autoridad de la tradición —a la que tampoco dejaba, por ello, de acudir—. Se enorgullecía de poder aportar nuevas ideas, nuevas doctrinas, nuevas demostraciones. Ejercía su derecho a pensar por sí mismo, a sacar sus propias conclusiones, a equivocarse incluso. Tenía algo que aportar y quería ser escuchado. Necesitaba desviar la atención hacia lo que habría de singularizarlo frente al resto, que no era otra cosa que su obra. A través de ella podría mostrar —no solo a sus coetáneos, sino también a la posteridad— cuál era su valía, cuál su aportación, cuál su mérito. A través de sus acciones, de sus aportaciones, de su obra, el joven Adán iba tallando, poco a poco, su propia historia, ante un público todavía hostil. E iba, asimismo, labrando con su comportamiento la futura salvación de su alma: su inmortalidad.

entendimiento". Es extraño que esta divisa, extraída de las *Epístolas* de Horacio (I, 2, 41), sea conocida en la historia de la filosofía, pero no como la del filósofo de Aix [se refiere a Gassendi]. Se la asocia habitualmente a un célebre texto de Kant titulado *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, más conocido como *¿Qué es la Ilustración?* Este texto de 1784 explica el espíritu de la expresión: el valor de un pensamiento libre, independiente, autónomo, que sólo debe rendir cuentas al método, a la razón, a las deducciones y al desarrollo del pensamiento» (M. Onfray. *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía*, III. Traducción de M. A. Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2009, 160).

²⁹⁶ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio I. (Libros I y IX, epístolas 1-80)*. Introducción, traducción y notas de I. Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986, 237.

²⁹⁷ «Es cosa fácil impulsar al oyente al deseo de la honestidad; en efecto, la naturaleza nos ha otorgado a todos el fundamento y la semilla de las virtudes» (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio II. (Libros X-XX y XXI [FRS.], epístolas 81-125)*. Traducción y notas de I. Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1989, 298).

²⁹⁸ *Editio princeps*, § 32-36 (137r), 34-35. DDH, 92.

2.4. Ganar terreno para la acción, combatir la superstición

No mires a la naturaleza, su nombre está marcado por el destino.

Fragmento 102, Oráculos caldeos²⁹⁹

El ser del hombre es la resultante de su acción, acción que no se manifiesta únicamente en la energía de la voluntad, sino que abraza también la totalidad de sus fuerzas creadoras, pues cada acto genuinamente creador de formas entraña algo más que un mero obrar sobre el mundo; supone que lo que obra, el sujeto de la acción, se distingue del objeto de la acción, de lo que padece esa acción, y supone además que tiene conciencia de esa oposición. [...] Tanto el ser del hombre como su valor dependen de que se realice tal proceso. De acuerdo con todo esto, el ser y el valor del hombre sólo pueden caracterizarse y determinarse como algo dinámico, nunca como algo estático. Podemos, por cierto, ascender aún más por la escala gradual de la jerarquía del ser, podemos llegar hasta las inteligencias celestes y, es más aún, elevarnos hasta el origen divino del ser, pero mientras permanezcamos en una cualquiera de las gradas de la escala no encontraremos en ella el valor específico de la libertad. En el rígido sistema de la jerarquía, el valor de la libertad debe aparecer como algo extraño, algo inconmensurable e irracional, ya que ese orden del mero ser no puede comprender el sentido y el movimiento del puro devenir.

Ernst Cassirer³⁰⁰

Situados en la perspectiva trazada por las palabras que Dios profirió al nuevo Adán, la concepción pasiva del ser humano se diluye en un contexto en el que vivir es escoger, elegir, ejercer la recién entregada libertad de opción. Se está dando cuerda al mecanismo que habrá de poner en marcha, una vez más, el desarrollo del saber, así como la idea de progreso. Y no solo eso. El secuestro de la actividad por parte del ser humano implica un verdadero giro en el pensamiento moderno pues, al concebirse como un ser eminentemente libre, se desplaza la pasividad a terrenos ajenos, en un imparable proceso de expropiación y apropiación —tal vez indebida—. En ese ritual de conquista y destierro se cifra la asunción y el reparto de bienes. ¿Quién quiere perder en la rifa? Y es que concebir la vida de este hombre «ejemplar» desde este especular prisma se complica sin la defensa de una libertad efectiva, sin la orientación del deseo, sin la apertura a formas nuevas: las piezas se van engranando.

²⁹⁹ Oráculos caldeos. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios. Traducción de F. García Bazán. Madrid: Gredos, 1991, 81.

³⁰⁰ Cassirer. IC, 113-114.

La importancia de la elección para la vida del hombre desviará el curso habitual de las reflexiones hacia un mismo núcleo, desde entonces recurrente: el individuo, que habrá de asumir la responsabilidad de sus propios actos —de elección—. El giro hacia la primera persona del singular se precipita ante la ineludible tarea que se le exige: para saber qué es lo que desea hacer precisará conocerse a sí mismo. El diálogo se torna monólogo interior.

Con un rostro sin definir, con una forma sin determinar, el ser humano tendrá que descubrir qué es, quién es. Al no encontrarse ontológicamente determinado, como el resto de seres, no tendrá otro remedio que esculpirse a sí mismo conforme a la forma que elija. En este prometedor y terrorífico paisaje —descolocado, desorientado, aislado en su propia conciencia, último bastión de transparencia y luz— se encontrará abandonado a expensas de su elección, de su deseo³⁰¹. El tierno Adán podrá leer —y observar— cuanto esté a su alcance y podrá *rumiar* acerca de los contenidos de las diversas obras —o entre las oportunidades que se le presenten— pero tarde o temprano habrá de enfrentarse a su verdadero destino: decidir quién quiere ser. En un primer momento, la dignidad del hombre parece cifrarse en esa posibilidad de elección, no obstante, a medida que avanza la *Oratio* la dignidad parece trasladarse de esa potencialidad a un acto concreto de elección, desplazando el foco al contenido que subyace en dicha elección.

A lo largo del discurso, se sugiere en diversas ocasiones cuál sería la mejor opción, por si alguien pudiese llegar a creer que cualquier elección es buena dado que el sumo arquitecto las ha puesto todas a disposición de Adán. No es así, hay mejores y peores alternativas, jerárquicamente organizadas en la cadena del ser, por la que el nuevo hombre puede ascender o descender a su antojo, gracias a un «proceso libre de ubicación moral-cognoscitiva»³⁰², tal como apunta Miguel Ángel Granada. Efectivamente, en la escala del ser no solo se organizan los seres en arreglo a su menor o mayor perfección, sino también conforme a los bienes y saberes. El ascenso representado en esta ordenada cadena va dejando atrás la imperfección, la maldad, la ignorancia, la impureza... Se trata de una gradación, de una escalera cuyo ascenso, peldaño a peldaño, nos aproxima al ser más perfecto, bondadoso, sabio, puro... En el nivel inferior se encuentran los seres más insignificantes y en la cúspide, Dios. Y puesto que desde la perspectiva piquiana

³⁰¹ ¿Y de su *bon sens*?

³⁰² Granada, 214.

desarrollada en la *Oratio* «el hombre es un sujeto activo y libre en su inserción dentro de la escala del ser»³⁰³, puede ascender o descender por esta escala y ser lo que quiera. Pero ¿por qué solo el hombre tiene este privilegio?

Pico expone que sólo al hombre le ha sido concedido ser lo que quiera y tener lo que desee, a diferencia del resto de seres. En su explicación, acude a una cita de Lucilio para autorizar la idea de que los animales irracionales, los brutos, cuando nacen obtienen del vientre de su madre todo cuanto van a poseer. En lo que respecta a los espíritus superiores, desde su comienzo o muy poco después ya quedó determinado para toda la eternidad qué iban a ser. Pero el hombre, desde su mismo origen, en el momento de su creación, fue bendecido con todas las semillas para que libremente pudiera escoger, entre la pluralidad de seres posibles, aquel que quisiera ser.

Al nacer con semillas de toda especie, dependiendo de cuáles cultive, cada individuo se convertirá en aquello que quiera. Se incluyen semillas vegetales, sensuales e intelectuales, confirma Pico. El cultivo de las semillas vegetales transformará al hombre en una planta; el de las sensuales, lo convertirá en un animal irracional; el cultivo de las semillas intelectuales lo erigirá en «ángel e hijo de Dios»³⁰⁴. Un poco más avanzado el texto, vuelve a añadir ejemplos todavía más explícitos, ya citados con anterioridad³⁰⁵. Los ejemplos de las tres clases sirven de muestra representativa para las múltiples y diversas posibilidades que se le brindan al hombre.

En ese repaso, destaca no solo la tendenciosa e histriónica caracterización de cada ejemplo sino que el hombre pueda llegar a perder su condición de hombre, en tanto que deje de considerársele como tal. Pico explica que quien cultive sus semillas vegetales o sensuales no podrá ser considerado un hombre; de este modo, evacúa del ideal a todos aquellos individuos que elijan vivir «entregados a su vientre» o siendo esclavos de sus sentidos. Con este implacable rechazo, el concepto de «hombre» que pretende universalizarse se estrecha, al excluir de su reino a todos aquellos seres humanos que

³⁰³ Granada, 214.

³⁰⁴ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 9. DDH, 51.

³⁰⁵ «Pues si ves a alguien entregado a su vientre, a un hombre serpenteando por tierra, es un arbusto y no un hombre lo que ves; y si a alguien obnubilándose, cual Calipso, en las vanas imposturas de la fantasía e impregnado de cosquilleantes halagos, esclavo de los sentidos, es un animal irracional y no un hombre lo que ves. Si ves a un filósofo discurriendo con recto juicio sobre todas las cosas, venéralo: es una animal celeste, no terrenal» (*Editio princeps*, § 5-10 (132v), 21-25. DDH, 54).

escogen «degenerar» en seres inferiores, al optar por un «estilo» de vida cuya orientación desaprovecha su gran potencial, al tiempo que desprecia el don otorgado por su creador.

Es mejor elegir otras simientes, como el sabio espécimen que logra cultivar sus semillas intelectuales —el filósofo, dirá Pico—, que tampoco recibe el apelativo de hombre a secas, sino el de ángel o hijo de Dios, pues se transforma en un ser celeste y no terrestre. Al situar al hombre en un punto de partida intermedio se presupone que su movimiento, orientado conforme a su libre elección, lo conducirá hacia un mundo u otro. Dependiendo de las semillas cultivadas —vegetales, sensuales o intelectivas—, el ser humano participará del mundo terrenal o del celestial, afirma en un principio Pico. Desde este enfoque, parece que solo quien se oriente al cultivo de su intelecto podrá reclamar, con derecho, el apelativo de «hombre», en tanto que «hijo de Dios». ¿Por qué motivo? Porque el hombre, desde su particular creación, tiene una responsabilidad moral con su creador, como se encarga de repetir Pico a lo largo de la obra al recordar, insistente, que no es conveniente que abuse de la liberalidad del Padre o que no debería hacer un uso perjudicial de la libertad de opción que le fue otorgada.

En referencia al hombre piquiano, Belén Hernández³⁰⁶ expone que «según su condición indeterminada, el atributo esencial y milagroso es la libertad de escoger y la capacidad camaleónica de adaptarse a todos los estados de la creación». Pero ante este océano de posibilidades, la autora destaca que «solo es legítimo —y por tanto merecedor del don recibido— elegir la posibilidad más alta, la vía del conocimiento supremo». Atravesado el nuevo Adán por esta «responsabilidad moral», el hombre parece obligado moralmente a escoger, de entre todas las posibilidades, siempre una y la misma para no deshonorar al «Padre» y ganar con ello ya no la condición de hombre como tal, sino la de «hijo de Dios». La figura de Cristo vuelve a mezclarse con la figura de Adán³⁰⁷, es decir, con la imagen del nuevo hombre que pretende erigirse en modelo para la futura humanidad, cuyo rostro parece que habrá de ir adquiriendo —voluntariamente, a fuerza de su propia voluntad— ciertos rasgos característicos, ciertas determinaciones —cristianas y místicas—.

³⁰⁶ Hernández, 211.

³⁰⁷ Tal como recoge Miguel Ángel Granada, Giovanni Pico della Mirandola en su obra posterior «*Heptaplus* —completando más que rectificando el planteamiento poco anterior de la *Oratio*— atribuye la función de mediación en que reside la dignidad y grandeza humanas más a Cristo como hombre-dios que al hombre mismo» (Granada, 222-223).

Pero las posibilidades del nuevo hombre no se agotan en estos tres ejemplos, ni la meta más alta la representa la figura del filósofo —aunque se postule como un paso previo e imprescindible—, pues cabe, todavía, otra opción, una meta aún mayor, un peldaño más por subir, que transformará al hombre no ya en un ser terrenal, tampoco celestial, sino en un ser divino. Giovanni Pico della Mirandola desea que el ser humano se esfuerce por alcanzar la culminación de sus posibilidades, por ello lo exhorta a seguir el único camino que lo conducirá a ser lo mejor que puede ser.

En varias ocasiones presenta esta cuarta posibilidad abierta al hombre, en un claro empeño de canalizar su deseo hacia la realización de la forma más excelsa a su alcance. Dice Pico una primera vez, refiriéndose al logro que se le presenta al nuevo ser humano, pues si «se recoge en el centro de su unidad, hecho un único espíritu con Dios en la solitaria oscuridad del Padre, que está situado por encima de los seres todos, a todos aventajará»³⁰⁸. Y repite en una segunda ocasión, ya citada previamente, que si alguien ve a «un espectador puro, desconocedor de su cuerpo, relegado a las interioridades de su mente, éste [sic] no es un animal terreno, ni tampoco celestial, es la divinidad más augusta, revestida de carne humana»³⁰⁹. Tan solo unas líneas después, vuelve a insistir:

Penetre nuestro ánimo cierta ambición sagrada para que, no contentos con la mediocridad, anhelemos alcanzar lo superior y nos esforcemos por conseguirlo con todas las fuerzas (puesto que podemos, si queremos). Desdeñemos las metas terrestres, despreciemos las celestes y, teniendo en menos, finalmente, todo lo que hay de mundano, corramos hacia la corte ultramundana inmediata a la excelsa divinidad³¹⁰.

La recompensa tras el presumiblemente fatigoso esfuerzo no podría ser más generosa: el hombre, si quiere, puede llegar a ser uno con Dios. Este nuevo hombre-dios se describe como «un espectador puro», «desconocedor de su cuerpo», «relegado a las interioridades de su mente». Los rasgos del «ejemplar» moderno se van afinando, al tiempo que se proyectan sus más ambiciosos deseos:

¡Quién hay que, estimando en poco todo lo humano, despreciando los bienes de la fortuna, desdeñando los del cuerpo, no desee hacerse un lugar en el banquete de los dioses, mientras todavía continúa viviendo en la tierra, y,

³⁰⁸ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 9-11. DDH, 51-52.

³⁰⁹ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 25-27. DDH, 54.

³¹⁰ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 38-40; § 10-15 (133r), 1-2. DDH, 55.

rociado con el néctar de la inmortalidad, animal mortal, ser obsequiado con el don de la inmortalidad?³¹¹.

El botín ya no puede ser mayor: libertad, sabiduría, bondad, felicidad, pureza, unidad con Dios e inmortalidad³¹². Todo ello al alcance de aquellos que así lo deseen y se esfuercen por conseguirlo. En el próximo epígrafe se abordará cómo lograr tan excelsa cumbre, pero antes de llegar a meta conviene echar la vista atrás y descubrir qué se está dejando por el camino. El avance hacia una visión del hombre donde la libertad de opción parece erigirse en bandera irrenunciable, bendecida además con el tesoro de disponer de todas las posibilidades a su alcance, eclosiona en un ideal humano un tanto particular. En lugar de promulgar la promiscuidad de las formas, la danza incansable en tránsito de una a otra hasta ser uno —el individuo— todos los seres posibles —arbusto, filósofo, ángel y dios—, conmemorando con ello la grandeza de la creación divina, desemboca, sin embargo, en una concepción del ser humano profundamente espiritualizada, orientada a fundirse con el Uno.

Lo genuino del caso estriba en que la luz del Nuevo Testamento, de la redención de Cristo, de la salvación del hombre que desde un segundo plano alumbraba al nuevo Adán, se proyecta en clave neoplatónica, cubriendo el cuerpo de sombra. Allí donde el límite del ser humano se torna más visible, donde la determinación resulta más flagrante, se domicilia la recién repudiada pasividad, así como el peso de la fatiga, la causa del error, la carga de la que habrá que desembarazarse. El cuerpo de este nuevo Adán no es el cuerpo de Cristo, recuerda más bien al aliterado *soma sema*, esa cárcel de la que, tarde o temprano, habrá que fugarse. Se proyecta un hombre libre que, no obstante, precisa liberarse para alcanzar su culmen, «fuera de nosotros mismos, llenos de numen, ya no seremos nosotros mismos, sino Aquél [sic] que nos creó»³¹³.

Esta concepción del cuerpo como cárcel en la que el hombre se encuentra atrapado desvía la mirada hacia el interior, donde el Creador depositó todas las semillas. Allí podrá encontrar este nuevo hombre la huella del sumo Artífice así como lo más

³¹¹ *Editio princeps*, § 17-20 (134r), 40; § 20-22 (134v), 1-3. DDH, 69.

³¹² En un reciente artículo de opinión sobre la vida sin cultura, Argullol comentaba que los ciudadanos actuales «han dejado de relacionar su libertad con aquella búsqueda de la verdad, el bien y la belleza que caracterizaba la libertad humanista e ilustrada. La utilidad, la apariencia y la posesión parecen, hoy, valores más sólidos en la supuesta conquista de la felicidad» (R. Argullol. «Vida sin cultura». *El País*, 6 de marzo de 2015 <http://elpais.com/elpais/2015/03/02/opinion/1425310111_943827.html> [Consulta: 20 de abril de 2015]).

³¹³ *Editio princeps*, § 20-22 (134v), 17-18. DDH, 70.

esencial de su ser. Se inicia el repliegue del individuo moderno y, al tiempo que se revaloriza lo invisible, lo interno, lo medular, lo espiritual, se desprecia el cuerpo, la cáscara, lo exterior, lo visible.

Pues no es la corteza lo que caracteriza la planta, sino su muda e insensible naturaleza; ni a los jumentos el pellejo, sino su alma irracional y sensual; ni al cielo un cuerpo circular, sino el orden armónico; y no es la separación del cuerpo, sino la inteligencia espiritual la que caracteriza al ángel³¹⁴.

Por tanto, habrá que entregarse al conocimiento de uno mismo —fórmula que ya no remite al cuerpo, sino al espíritu— pues en cada uno de nosotros están contenidas todas las semillas, todas las formas posibles de ser. De ese modo, desde nosotros avanzaremos en el conocimiento del mundo y, por tanto, en el de su Creador. En esta autorrepresentación, todo cuanto ofrece resistencia, cuanto limita o coarta la representación libre —y liberada— del hombre, que culmina en su unión con Dios, cae del lado de la naturaleza, insensible y determinada, que habrá que dominar, o de la superchería y la superstición, que habrá que erradicar.

En la *Oratio*, la naturaleza asignada al resto de seres se encuentra sometida a las leyes dictadas por Dios³¹⁵: son las leyes de la naturaleza, que regulan y disponen el devenir del mundo pero que no alcanzan al hombre de Pico, que no lo constriñen ni lo predisponen a forma alguna, pues se trata de un ser libre de toda determinación, a expensas de sus decisiones, sin naturaleza fija. Carlos Goñi también descubre, en esta obra piquiana, «un cierto divorcio entre *naturaleza* y *libertad* propio de la modernidad»³¹⁶. Pico entiende que si el ser humano tiene una naturaleza prefijada, su *telos* ya estaría determinado, sería en todos los casos aquello que tiene que ser y no habría posibilidad de ser otra cosa. Pico entiende —y quiere hacernos entender— que en ese caso no habría posibilidad de elegir libremente qué ser o qué no ser, pues esa (pre)determinación fijaría la orientación, el movimiento, la decisión de cada individuo. La providencia engulliría toda la responsabilidad del devenir histórico, despojando al ser humano de cualquier atisbo de responsabilidad, parece pensar el florentino. ¿Qué valor tendría entonces amar a Dios y orientar la vida a lograr la unión con él?

³¹⁴ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 19-21. DDH, 54.

³¹⁵ *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 34-35. DDH, 50.

³¹⁶ Goñi Zubieta, 31.

Este modo de concebir la libertad, destrabada de la naturaleza —que será estimada como servil y esclava—, acabará por desviar el foco hacia uno de los temas centrales de la filosofía moderna: la voluntad, cuyo contenido será asimismo reelaborado desde esta nueva perspectiva. Belén Hernández³¹⁷ ya apunta la importancia de la voluntad para poder comprender el concepto de libertad que se pone en juego en la *Oratio* de Pico, pero Carlos Goñi señala la novedosa aleación que, según sostiene, será amalgamada de la mano del joven florentino:

Como signo ineludible del comienzo de la Modernidad, Pico della Mirandola comienza a distanciarse de la doctrina escolástica de la distinción e interrelación entre «télesis» y «boúlesis», según Juan Damasceno, o entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, según la nomenclatura de Tomás de Aquino; es decir, entre el momento constitutivo de la voluntad como tendencia al bien universal y el momento de la libertad como indiferencia hacia el bien particular finito. Nuestro autor las confunde; de esta manera reduce toda la voluntad humana a *voluntas ut ratio* y no percibe que la *voluntas ut natura* es su condición de posibilidad. Este reduccionismo da lugar a un quiebro que origina una nueva forma de concebir al hombre: la voluntad debe elegir sin ningún punto de referencia fuera de sí misma, entonces no le queda otro remedio que considerarse a sí misma como absoluto³¹⁸.

Según el autor, al suprimir la *télesis* de Juan Damasceno y la *voluntas ut natura* de Tomás de Aquino, Pico della Mirandola estaría erradicando la tendencia natural a un fin último, el *telos* de la humanidad: sea este la felicidad, el bien o el amor de Dios. Trasladaría todo el peso de la decisión, todo el gobierno de la voluntad, en manos de la razón, capaz de decidir «libremente», qué hacer. Esa total confianza en la razón, tras anular la aguja imantada de la *voluntas ut natura*, dejaría al individuo a expensas de sí mismo, de sus propios actos de deliberación. No quedarían pistas ni rastro de qué trayecto sería el adecuado, no habría inclinación que impulsara y orientara al hombre, aunque no serían necesarias porque el ser humano contaría con su *ratio* para saber a dónde debe ir y qué camino debe elegir. La razón se empodera.

³¹⁷ «El hombre puede hacer uso de su condición para subir y bajar la escala (de Jacob), como los ángeles que suben de la multiplicidad del mundo a la unicidad celeste, pero para ello debe realizar un esfuerzo intelectual que progresivamente purificará su estado hasta la perfección teológica. El tema central de esta concepción es la idea de voluntad, equiparable a la libertad de la propia condición, porque su naturaleza no le impide ni le impone. Se trata de una voluntad capaz de cultivar lo que desea (*Gen. I, 29*): el libre albedrío consiente al hombre aceptar voluntariamente el orden divino, obligatorio en las demás criaturas, y ello conduce a su felicidad natural, frente a la felicidad sobrenatural de la elevación mística, que proviene de Dios» (Hernández, 211).

³¹⁸ Goñi Zubieta, 31.

Sin balizas externas que señalen el rumbo, sin tendencias naturales que impulsen el paso y con todas las posibilidades a su alcance, el estrenado Adán habrá de hacer buen uso de la razón si quiere dar lo mejor de sí. Su destino está en sus manos. En este sentido podría entenderse también el furibundo rechazo por parte de Pico della Mirandola a concebir la astrología como forjadora de victorias y desgracias. No pueden ser los astros y sus posiciones, ni los eclipses o los cometas, los que gobiernen la vida del hombre, pues ahora está a su alcance convertirse en lo que quiera³¹⁹.

Giovanni Pico della Mirandola «Está abierto a sostener los derechos de la razón», defiende Garin, «por ello combate la astrología adivinatoria, o sea la pretensión —en el horóscopo— de legar a causas universales (la luz, el calor, etc.) acontecimientos particulares (el accidente que afecta a lo singular)»³²⁰. De hacerlo, estaría dando un paso atrás en su denodada defensa por la libertad del ser humano para forjar su gesta. No obstante, «Ello no le impide defender la astrología matemática, es decir, el estudio de las leyes que regulan los movimientos celestes»³²¹. Pico escribe sus *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*³²² entre los años 1493 y 1494. En ellas, el joven defiende la

³¹⁹ La concepción heredada presuponía que «Además del movimiento, las esferas transmitían (a la Tierra) lo que se llamaban influencias, la materia que estudia la astrología. La astrología no es específicamente medieval. La Edad Media la heredó de la antigüedad y la legó al Renacimiento. [...] La iglesia no combatía esa idea. Combatía tres de sus derivaciones. 1) La práctica, lucrativa y políticamente indeseable, de las predicciones basadas en la astrología. 2) El determinismo astrológico. La doctrina de las influencias podía llevarse hasta el extremo de negar el libre albedrío. Contra ese determinismo, como en épocas posteriores contra otras formas de determinismo, la teología tuvo que hacer un alegato. [...] 3) Las actitudes que supusieran o fomentaran en apariencia la adoración de los planetas: al fin y al cabo, habían sido los más resistentes de todos los dioses paganos» (C. S. Lewis. *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*. Traducción de C. Manzano de Frutos. Barcelona: Península, 1997, 85-86).

³²⁰ E. Garin. «El filósofo y el mago». En: E. Garin y otros. *El hombre del Renacimiento*. Traducción de M. Rivero Rodríguez. Madrid: Alianza, 1990, 181.

³²¹ Garin. FM, 181.

³²² Esta obra sería leída con gran entusiasmo por Johannes Kepler, a quien influyó en algunos aspectos y frente a la cual se posicionó el astrónomo y matemático alemán. Anthony Grafton señala parte de la deuda de Kepler con Pico, e indica que Pico había incorporado en los libros 11 y 12 de sus *Disputationes* argumentos similares a los empleados un siglo después por Kepler. Se refiere, en este caso concreto, a que Pico ya defendió que la astronomía y la astrología no disponían de un «pedigri» muy antiguo, y que si bien en la Antigüedad se vanagloriaban de poseer registros de observaciones que se remontaban a cientos de miles de años, los hechos no confirmaban tales afirmaciones. Grafton sostiene que tanto Pico como Kepler concibieron la verdad como el producto de un esfuerzo humano, desordenado e incoherente, que gradualmente, a lo largo del tiempo, iría alcanzando la perfección (cf. A. Grafton. *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, 202). Para profundizar en este tema, cf. S. J. Rabin. «Kepler's Attitude Toward Pico and the Anti-Astrology Polemic». En: *Renaissance Quarterly*, 50 (3), 750-770, October 1997. Por su parte, Ernst Cassirer también señala y extiende la herencia: «Pico ha establecido y determinado nada menos que ese concepto de la *vera causa* al que Kepler y Newton recurren y en el cual se apoyan para fundar su concepción general de la inducción. En este sentido parece seguramente probado hasta el nexo histórico, pues Kepler desde su

astronomía —matemática— frente a la astrología —adivinatoria—, dos modos de predicción que presuponen la escisión o la continuidad con el mundo:

Las *Disputationes* son una discusión científica contra los fundamentos de la astrología, una pseudociencia, según la opinión de Pico, en contraposición a la verdadera ciencia, que es la astronomía. A lo largo de los doce libros, Pico resalta la falta de base científica en la astrología, su falsedad e inutilidad, manifestadas en la incapacidad predictiva de los astrólogos, y acaba lanzando una acusación, que quizá tendría que recordarse hoy en día, al afirmar que la astrología es una forma de religión que se esconde bajo la apariencia de una pseudociencia³²³.

Por otra parte, Cassirer argumenta que, en *Disputationes*, Pico está defendiendo la idea de que «Para poder hablar de un real y verdadero encadenamiento causal deberíamos poder seguir paso a paso y miembro por miembro la serie ininterrumpida de variaciones que tienen su punto de partida en un determinado punto del universo»³²⁴, por tanto, «Allí donde no podemos demostrar empíricamente una forma tal de la actividad del cielo, resulta ocioso querer considerar a éste [sic] como signo del acontecer futuro y pretender descifrar sus signos»³²⁵.

Esta doble lectura, de ida y vuelta, sobre la auténtica intención de Pico al no aceptar la influencia de la *télesis* o *voluntas ut natura* y al despreciar el influjo de los astros sobre el destino humano, ofrece una pequeña muestra del profundo calado del pensamiento de Giovanni Pico della Mirandola. En él se van cristalizando algunos tópicos recurrentes para la filosofía posterior, al tiempo que favorece enfoques diversos desde los que abordar sus ideas. Desde su pletórica apuesta por un ser humano libre y activo, los valores —antiguos y nuevos— se van decantando en un reparto de filias y fobias que marcará el rumbo del pensamiento moderno. El indeterminado modelo adánico va adquiriendo, poco a poco, su forma ejemplar.

primer tratado sistemático, su apología de Tico Brahe, se remite a Pico y a su refutación de la astrología» (Cassirer. IC, 152).

³²³ Quetglas, 29-30.

³²⁴ Cassirer. IC, 153.

³²⁵ Cassirer. IC, 153.

2.5. La concepción piquiana del ser humano. Un «hombre» nuevo, ¿una «nueva» manera de filosofar?

[...] y detestamos el gusto de amontonar piedras irreflexivamente.

Leon Battista Alberti³²⁶

Y es que nadie puede estar instruido en las armas auténticas si desconoce al enemigo contra el que debe armarse, ni puede vencer a su adversario el que en la lucha se lanza, no contra el auténtico enemigo, sino contra su sombra.

Lactancio³²⁷

Al analizar el Renacimiento, Eugenio Garin insiste en que hay dos errores muy comunes en los que se suele caer al abordar esta época. El primer error tiene que ver con no apreciar que se trata de un verdadero cambio, de una «neta ruptura» con la época anterior, es decir, con la Edad Media. El segundo error consiste en pensar «que el Renacimiento fue un fenómeno esencialmente literario y artístico y que, por ello, habría tenido una influencia mínima e indirecta en la historia de la filosofía y del pensamiento científico»³²⁸.

Garin censura explícitamente la postura adoptada por autores que, como Kristeller, consideran que «El humanismo renacentista no fue tanto una tendencia o un sistema filosófico, cuanto un programa cultural y pedagógico»³²⁹. No se debe olvidar que los humanistas fueron grandes reformadores educacionales, y sus obras, como *Elogio de la locura* de Erasmo, un «instrumento eficaz para una nueva educación»³³⁰. Pero tampoco cabe negar la apuesta por nuevos modos de hacer filosofía. Reale y Antiseri asienten que una de las características más destacables de esta nueva manera de filosofar consiste en su

³²⁶ *De Re Aedificatoria*, VI, II, 18-20. Ápod J. Garriga. *Renacimiento en Europa*. Barcelona: Gustavo Gili, 1983, 57.

³²⁷ *D. I.*, III, 29, 20-24. Lactancio. *Instituciones divinas. Libros I-III*. Traducción de E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990, 340.

³²⁸ Garin. MR, 33.

³²⁹ Ápod G. Reale y D. Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo segundo. Del humanismo a Kant*. Traducción de J. A. Iglesias. Barcelona: Herder, 1995, 28. Por su parte, Reale y Antiseri consideran que si bien las tesis de Kristeller y Garin resultan contrapuestas, suponen «una antítesis muy fecunda, porque una pone de manifiesto lo que la otra deja de lado» (Reale y Antiseri, 31).

³³⁰ P. Rodríguez Santidrián. «Introducción». En: E. de Rotterdam. *Elogio de la locura*. Madrid: Alianza, 1999, 17.

«sentido de la historia y de la dimensión histórica»³³¹ y concluyen que «Adquirir un sentido de la historia significa adquirir, al mismo tiempo, el sentido de la propia individualidad y originalidad»³³², la asunción de la plasticidad del ser humano. Volviendo al ejemplo de la *Oratio*, ¿dónde cabría situar la aportación de este breve texto considerado como el manifiesto del pensamiento renacentista?

El discurso, escrito como invitación inaugural para la disputa de las novecientas tesis que pretendía llevar a cabo, podría haberse limitado a alabar la disposición de los honorables ponentes en la inminente labor dialéctica y a presentar los principales temas o tesis que se habrían de poner en común..., pero no se ciñó a eso. Como ya manifestó y analizó Garin, el texto que finalmente pasó a la historia —como *Oratio*, primero; como *De homini dignitate*, después— no fue el texto original escrito para esa tarea. Pico redactó un primer discurso inaugural que, tras la negativa a llevar a cabo la disputa y las condenas a varias de sus tesis, cuando ya sabía que esa disputa y ese discurso nunca tendrían lugar, decidió retocar, completar, matizar³³³. Bien podría haberlo dejado en un cajón del escritorio, tal como estaba, puesto que no iba a poder pronunciar su discurso ante ningún grupo de sabios. Sin embargo, decidió aprovechar el texto inicial, mantener sus continuas apelaciones a un auditorio inexistente (*patres colendissimi*) así como su exhortación final a la disputa de sus novecientas tesis, e introducir las enmiendas oportunas³³⁴ para fijar un discurso que ya no sería escuchado, sino leído, y que habría de pasar a la historia del pensamiento occidental.

En este texto, reelaborado, «Pico se nos presenta como modelo del comportamiento que tiene que adoptar el hombre en la práctica para no hacer mal uso de la libertad recibida»³³⁵, sostiene Pedro J. Quetglas en su estudio introductorio a la *Oratio* del florentino. Se trataría, entonces, de ofrecer un modelo de actuación que

³³¹ Reale y Antiseri, 30.

³³² Reale y Antiseri, 31.

³³³ Garin indica que no solo la *Oratio* sino también las conclusiones recogidas en las tesis fueron redactadas en dos versiones. La primera redacción de las tesis comprendía setecientas conclusiones y no las novecientas finales. Asimismo, Garin afirma que la primera redacción de la *Oratio* era «mucho más breve» y su tono resultaba más «moderado» y «resignado», frente al «ímpetu orgulloso que caracteriza el texto final» (cf. «La prima redazione dell' "Oratio de hominis dignitate"», en E. Garin. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e Documenti*. Firenze: Sansoni Editore, 1992, 231-240. Traducción propia).

³³⁴ Garin señala que en esta primera versión la segunda parte de la *Oratio* es mucho más corta, pues no incluye «la parte polémica y apologética» ni la «celebración casi ingenua» de atribuirse el mérito como «descubridor y divulgador de los sagrados misterios egipcios, caldeos y cabalísticos» (Garin. CFR, 232. Traducción propia).

³³⁵ Quetglas, 33.

permita al hombre ejercer su libertad sin abusar de ella: un modelo ejemplar, el espejo donde mirarse, el camino a seguir. Con este objetivo en mente, se postula, en primer lugar, un hombre libre, pero no un hombre cualquiera, ni siquiera el propio Pico se fija como origen, sino que recurre a la imagen del hombre por excelencia dentro de la cultura cristiana, el primer hombre, el hombre universal. Se trata, por tanto, de volver a forjar el molde de toda la humanidad, de diseñar el patrón original.

En esta ambiciosa empresa, lo que en realidad varía radicalmente respecto al relato bíblico tradicional serán las palabras del supremo Arquitecto, con las que se imprime y se sanciona una flamante hechura del ser humano y un comportamiento «moderno». La búsqueda se instala en el corazón del hombre, que habrá de hallar su lugar en el mundo, que habrá de encontrarse consigo mismo y que habrá de alcanzar su unión con Dios. El discurso del sumo Artífice proyecta una nueva «concepción» del hombre, dotado a partir de ese momento de una libertad que habrá de ejercer y defender, a través de un obrar continuo, de una actividad incansable, gracias a la cual podrá transformarse en lo que quiera ser.

Esta revelación de la palabra de Dios empodera al hombre. Se obvia del relato cualquier mácula o merma que pueda comprometer sus capacidades y se fomenta, con la confesión divina, una idea del ser humano inflamada de ambición. Dios cree en el hombre, defiende sus capacidades, confía en su buen juicio y espera de él que aspire a lo mejor, por eso no coarta de partida destino alguno: le brinda todo el universo de posibilidades, a la espera de que elija, de entre todas ellas, la mejor. Pero nadie elige por otro. Tampoco Adán condena al resto de la humanidad con su decisión porque Pico no la expresa, no precisa qué decide hacer Adán³³⁶.

Con este clamoroso silencio, Giovanni Pico della Mirandola evidencia todavía con mayor dramatismo lo indiferente que resulta para su descendencia la decisión de Adán: ni se hereda la condena ni se hereda la salvación, parece decir. Cada uno, individualmente, con sus actos, con sus decisiones, se salva o se condena. Se volatiliza la carga de la tradición, que ya no pesará como una losa sobre los hombros de las generaciones venideras. De este modo, se fractura la solidaridad y se sobredimensiona la responsabilidad: comienza la construcción del individuo moderno. Entretanto, Dios se retira, como a un segundo plano, tras la escena principal que ahora gira en torno a la

³³⁶ Aunque, avanzada la *Oratio*, Pico sí cuenta qué decidió hacer él, es decir, qué es lo que habría que hacer.

decisión del hombre, a su obrar, a la espera de que libremente, sin coacción, admire tan profundamente la obra del supremo Artífice que no desee otra cosa que ser Dios, que fundirse con su Creador. Pero ¿cómo lograr tan excelsa meta?

En la *Oratio*, tras las palabras de Dios llegan los consejos de Pico, que recomienda ambicionar lo más sagrado y no abusar del tesoro entregado —la libertad—³³⁷. La razón y el ideal del saber jugarán un papel fundamental en esta concepción piquiana. Desde el comienzo del discurso, tras narrar la peculiar creación del hombre y las palabras divinas, el joven florentino ya introduce la idea de que si nos recuerda cómo ha sido creado el hombre es para que ese saber condicione nuestra actuación³³⁸. Para que «entendamos» el privilegio de nuestra posición y no la echemos a perder. Las palabras del sumo Artífice deberían resonar, incansables, en nuestra conciencia antes de tomar cualquier decisión. Este mensaje divino revelado por Pico debería servir para orientar nuestro comportamiento y elegir «lo superior» (*anhelemos ad summa*)³³⁹.

Si llegamos a creer que fuimos creados por Dios, sin una naturaleza fija, con semillas de toda especie y que podemos llegar a ser lo que queramos, ¿quién elegiría ser menos de lo que puede llegar a ser? ¿No nos animaría esta creencia a esforzarnos por alcanzar lo mejor? Esa parece haber sido la reflexión de Pico, pues para él solo un ser irracional elegiría conformarse con menos. En medio del océano de la indeterminación, emerge una suerte de brújula que servirá para orientar el rumbo: la razón. La clave de una buena elección estriba, por tanto, en conocer la situación de partida, ser consciente de todas las posibilidades y hacer un buen uso de la razón, que se convertirá en instrumento y guía imprescindible para la acción humana.

Ante una escala del ser jerárquicamente organizada, aquella criatura «racional» capaz de ascender o descender por dicha escalera, ¿cómo iba a escoger el descenso y la degeneración? Su razón habría de guiarla, indefectiblemente, en dirección ascendente. Una vez conocida la situación de origen, resulta preciso conocer todas las posibilidades que, en este caso, se distribuyen jerárquicamente en la llamada cadena o escalera del ser, en cuya cúspide se encuentra Dios y en cuya base se acomodan los seres más ínfimos.

³³⁷ Parece comenzar a conjugarse el ideal de libertad como autonomía.

³³⁸ Recordemos las palabras de Pico: «Pero ¿a qué todo esto? Para que entendamos —puesto que hemos nacido con la posibilidad de ser lo que queramos— que debemos cuidar de manera muy especial que no se nos eche en cara que, aun estando en una posición de privilegio, no nos dimos cuenta de ello» (*Editio princeps*, § 5-10 (132v), 33-35. DDH, 55).

³³⁹ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 39. DDH, 55.

Desde su posición central, el ser humano «racional» habrá de despreciar toda meta terrestre, incluso la celeste, insistirá Pico, para anhelar ocupar el lugar más próximo a Dios, o su lugar si es posible, puesto que Él representa la aspiración máxima. Este anhelo «racional» —¿esta *voluntas ut ratio?*— parece encontrar su labor facilitada al contar con un universo ya organizado, ordenado, del cual se conoce dónde se sitúa cada cosa, qué lugar ocupa cada ser.

El eco de Pseudo Dionisio Areopagita resuena al leer la *Oratio* de Pico, que destacará que esa necesaria ambición sagrada hará que nos resulte insoportable permanecer en un lugar «secundario», por ello exhorta al ser humano a emular a estas figuras celestiales próximas a Dios. «Pero ¿por qué motivo? o ¿haciendo, en suma, qué?»³⁴⁰, se cuestiona retóricamente el joven pensador. La respuesta resulta contundente: «Veamos qué hacen ellos, qué clase de vida viven. Si nosotros también la vivimos (y podemos hacerlo) ya habremos igualado su suerte»³⁴¹.

El joven filósofo insiste en mostrar cuál puede ser el camino y cuáles las actividades que llevarán al ser humano a su unión con Dios. Para ello, fija su atención en aquellos que viven más próximos al ideal divino, pues pretende descubrir cómo viven y qué hacen para tener la suerte de encontrarse tan cerca de Dios. Tronos, querubines y serafines se encuentran en los puestos más altos: Dios se sienta por encima del trono y vuela sobre el querubín, pero el serafín —el amante— está en Dios y Dios en él, explica Pico della Mirandola. También describe al trono como juez justo; al querubín, como contemplador y al serafín, como amante. ¿Qué actividad define sus vidas? Juzgar, contemplar y amar. Llegados a este punto, cabría pensar que Pico recomendara no perder el tiempo y emular al serafín: amar a Dios y lograr la unión con él. Sin embargo, Pico sitúa el amor como un paso posterior, restringido y accesible solo a los «iniciados», pues cómo va a ser posible juzgar o amar lo desconocido, plantea el joven³⁴².

³⁴⁰ «Sed qua ratione aut quid tandem agentes?» (*Editio princeps*, § 10-15 (133r), 5. DDH, 56).

³⁴¹ *Editio princeps*, § 10-15 (133r), 5-6. DDH, 56.

³⁴² También el deseo, para ser movido, precisa de un objeto que sirva de reclamo. O cómo soportar el intenso brillo del sol de mediodía sin habituar primero la vista a la visión de luces más débiles, observará después (cf. *Editio princeps*, § 22-24 (135r), 20-23. DDH, 75). Por tanto, no parece posible emular, de primeras, a un serafín. Aunque en la *Oratio* se acuña de partida un Adán indeterminado y libre que podrá ser lo que desee, para llegar a Dios no puede empezar por emular el peldaño inmediatamente inferior. Al comienzo de la *Oratio*, Pico hablaba de la solitaria oscuridad del Padre (*solitaria patris caligine*) (*Editio princeps*, § 5-10 (132v), 10) y ahora reconocerá la necesidad de purificarse y de iluminarse antes de alcanzar la meta. El joven exhibe el ejemplo de Moisés, que «amó al Dios que vio y, como juez, administró en su pueblo la justicia que antes le fue dada contemplar en el monte» (*Editio princeps*, § 10-15 (133r), 18-19).

Pico enseña que el querubín representa el ejemplo a seguir, pues está situado a medio camino entre la justicia del trono y la caridad del serafín, y precisamente ese lugar intermedio facilita el tránsito de una etapa a otra, de un peldaño a otro:

Éste [sic] es el vínculo de las mentes primeras, el orden paládico, protector de la filosofía contemplativa; éste [sic] es el que tenemos que emular primero, rodearlo e incluso aprehenderlo, para a partir de él poder ser arrebatados a las cumbres del amor y, bien instruidos y pertrechados, descender a las tareas activas; mas, en verdad, si nuestra vida tiene que asimilarse al modelo de vida de los querubines, es preciso tener presente y a la vista qué es su vida, cómo es, y cuáles son sus acciones y sus obras³⁴³.

El vínculo que se establece entre las mentes primeras —serafines, querubines y tronos— y que permitirá el tránsito de unas a otras, el orden que se establece entre ellas para hacer posible su vinculación, es el orden «paládico», el de la sabiduría, de la diosa Palas Atenea. Por tanto, para lograr ser arrebatado por el amor a Dios, primero hay que entregarse a la filosofía contemplativa, que instruye y abastece a quien la practica de todo cuanto precisa. Gracias a ella puede el ser humano ascender hasta la divinidad o descender al mundo, testimonia Pico³⁴⁴. Los pasos están reglados.

Hasta el momento, se presentó un nuevo ejemplar humano radicalmente libre, en tanto que ninguna determinación coartaba o dirigía sus pasos. Se trataba de un nuevo Adán que ofrecía a la humanidad otro espejo en el que mirarse, otra idea de sí misma. Giraba la atención hacia el ser humano, hacia sus capacidades, mientras el peso del pecado se transmutaba en el peso de la responsabilidad. Pero de la vida de ese Adán no se sabe nada más, se dispone solamente de la palabra de su Creador que, como en la *Teología Mística* de Pseudo Dionisio, avanza el conocimiento de esta reciente y «misteriosa» obra a través de lo que no es³⁴⁵. «[...] el aspecto privativo es el más adecuado, el más exacto para alcanzar las realidades divinas»³⁴⁶ afirma Andereggen que enseña Pseudo Dionisio Areopagita. Además, en su *Teología Mística* «trata del aspecto "ascético" de la mística, del despojo de todas las cosas necesario para llegar a Dios»³⁴⁷.

DDH, 57). Las tres figuras angélicas se funden en este ejemplo bíblico, que contempla, juzga y ama. Pero si no se «ve» a Dios, ¿cómo llegar a amarlo?

³⁴³ *Editio princeps*, § 10-15 (133r), 20-25. DDH, 57-58.

³⁴⁴ El neoplatonismo piquiano se proyecta en esta imagen, junto al conocido mito de la caverna.

³⁴⁵ cf. TM, IV; V. D. Areopagita. *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*. Buenos Aires: Losada, 2008, 367-369.

³⁴⁶ I. E. M. Andereggen. «La teología mística de Dionisio Areopagita». En: *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*. 169-180. Núm. 60, 1992, 169.

³⁴⁷ Andereggen, 170.

¿Habrá Pico despojado a Adán, al hombre futuro, de todo cuanto se interponía para alcanzar su unión mística con Dios? Cuanto sabemos de él procede de las palabras pronunciadas por su Artífice, de la sabiduría revelada, que confirma lo que no es o no tiene: ni una ubicación fija, ni aspecto propio, ni peculio alguno, ni es una criatura celeste, ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Se destaca en el discurso divino que hay una razón para esta hechura tan especial: para que así *pueda*, guiado por su voluntad y su pensamiento, tener y poseer lo que *quiera*. Es decir, esta particular manufactura divina pretende despojar de raíz todo límite, al tiempo que deposita en la voluntad y el pensamiento del hombre todo el poder —toda la confianza—. Se trata de que el hombre *pueda...*, pero ¿qué? ¿Ser Dios? ¿Y qué papel juega el *querer*? Quizá, precisamente porque puede querer ser otro que Dios, será importante descubrir cómo lograr que no quiera ser otro que Dios.

De momento, el hombre se presenta sin rostro, sin cuerpo, transformados metafóricamente en la cáscara, en lo «externo», en lo visible que no deja ver, en lo accidental, en el revestimiento (*humana carne circumvestitum*)³⁴⁸. El Adán que se describe en la *Oratio* pretende rescatar y liberar al «verdadero» hombre, el que lleva siglos atrapado: el hombre «interior»³⁴⁹. El máximo ideal humano lo representa el espectador puro, el «sujeto» que contempla un «objeto», destrabado de toda determinación: «desconocedor de su cuerpo, relegado a las interioridades de su mente»³⁵⁰, donde bulle la actividad humana. Pero para llegar a esa «visión» pura, debe pasar primero por unas etapas intermedias que le facilitarán la escalada a la cumbre.

Hay un método para ascender por la escalera del ser. Hay que seguir unos pasos. Si el ser humano se autodisciplina, si se esfuerza y sigue por orden las reglas que se le indican, merecerá el calificativo de «divino» y con ardiente y seráfico amor se hará uno

³⁴⁸ «Revestida de carne humana» (*Editio princeps*, § 5-10 (132v), 26-27. DDH, 54).

³⁴⁹ En esta empresa, la razón desempeña un papel protagonista. Ya enseñaba San Agustín que «Ascendiendo, pues, hacia dentro ciertos grados en la consideración de las partes del alma, donde comienza a aparecer algo que no nos es común con las bestias, allí comienza la razón, donde el hombre interior ya puede reconocerse» (*De Trin.*, XII, 8, 13). Para la distinción agustiniana entre hombre interior y exterior: «Veamos dónde está como cierto límite del hombre exterior con el interior, pues todo lo que tenemos en el alma común con los animales, se dice correctamente que pertenece al hombre exterior. En efecto, no sólo se considerará como hombre exterior el cuerpo, sino también cierta vida suya, por la que se sostiene la estructura del cuerpo y todos sus sentidos, por los que es instruido para sentir lo exterior» (*De Trin.*, XII, 1, 1. Ápud *In II Sent* d24. En T. de Aquino. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/2. El libre arbitrio y el pecado*. Edición de J. Cruz Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2008, 114).

³⁵⁰ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 25-6. DDH, 54.

con Dios: será inmortal. Pico conoce ese camino, sabe qué es lo que hay que hacer y cómo hay que actuar. Los pasos se ordenan conforme a este fin, también las disciplinas. Y tal como anuncia Pico, el modelo a emular es el de la vida querúbica que, como enseñan las enseñanzas de Pseudo Dionisio Areopagita, puede resumirse en purificación, iluminación y perfección³⁵¹.

Así pues, imitando también nosotros en la tierra la vida querúbea [sic], purifiquemos nuestra alma, reprimiendo a través de la ciencia moral los ímpetus de las pasiones, disipando por medio de la dialéctica las tinieblas de la razón, como si laváramos las inmundicias de la ignorancia y de los vicios; para que así, ni las pasiones se desboquen ciegamente, ni la razón desprevenida caiga alguna vez en el delirio. Rociemos entonces nuestra alma perfectamente recompuesta y purificada con la luz de la filosofía natural, para poder finalmente llevarla a la perfección por el conocimiento de las cosas divinas³⁵².

¿Quiénes son ese «nosotros»? «Nosotros, aspirantes a la vida angélica»³⁵³, explicita después el joven filósofo. El ser humano piquiano debe aspirar a vivir lo más próximo a Dios que pueda, para ello, habrá de comportarse como se comportaría si fuese un querubín, habituarse a actuar como tal. Pico señala qué hacer y asocia con cada actividad, un saber. Los pasos iniciales se orientan hacia el control de las pasiones y el dominio de la razón. Lo principal estriba en que el ser humano debe purificarse, dice, pero la purificación no atañe al cuerpo, que apenas se menciona³⁵⁴, sino al alma.

El joven expone las diversas prácticas precisas para la forja de un nuevo *ethos*, el carácter querúbico en el hombre. Para saber cómo lograrlo, habrá que estar versado en las ciencias correspondientes que hagan posible encaminar la acción en la dirección correcta. La ciencia moral se sitúa al comienzo del trayecto, ayuda en la conquista de la autonomía moral que será la que, poco a poco, vaya cincelandó el rostro del ser humano, convenientemente encaminado hacia la meta más alta: la conquista de la inmortalidad. ¿Quién no desea «ser obsequiado con el don de la inmortalidad»³⁵⁵, pregunta Pico? Con la ciencia moral aprende el hombre a reprimir las pasiones. Un poco más adelante vuelve a

³⁵¹ Pico afirma que la descripción acerca de qué hacen los querubines la relató el apóstol Pablo y la interpretó Dionisio Areopagita, que dice que «se purifican, luego se iluminan y finalmente alcanzan la perfección» (*Editio princeps*, § 10-15 (133r), 30. DDH, 59). Dionisio Areopagita sostiene que «tomar parte en la ciencia 'teárquica' es también purificación e iluminación y perfección» (*JC*, VII, 3. Areopagita, 151).

³⁵² *Editio princeps*, § 10-15 (133r), 30-35. DDH, 59.

³⁵³ *Editio princeps*, § 10-15 (133r), 40; § 15-7 (133v), 1. DDH, 60.

³⁵⁴ Más adelante se abordará el papel que ocupa en la concepción piquiana del hombre.

³⁵⁵ *Editio princeps*, § 20-22 (134v), 2-3. DDH, 69.

insistir Pico en la necesidad de lavar el alma con la filosofía moral, como «si de agua corriente se tratara»³⁵⁶. El primer paso ya está encaminado, al reconducir las «pasiones de los afectos» por los cauces oportunos «al punto de moderación, de manera que se armonicen entre sí con un acorde imperturbable»³⁵⁷.

El paso siguiente consiste en librar a la razón de su ignorancia y sus vicios. Para ello, se precisa de la dialéctica, y de la lógica, añade después, pues estos saberes enseñan a «avanzar, según el ritual, de peldaño en peldaño, a no desviarnos en ninguna parte del sendero de la escalera, y a afrontar las evoluciones alternativas por ella»³⁵⁸, escribe Pico. Gracias a la dialéctica —y a la lógica— se aprende a ascender y descender, eslabón a eslabón, por la cadena del ser... Con ella se disciplina la razón. Hay que instruirse en esta ciencia, para no desviarse del camino fijado ni permitir que la razón caiga en el delirio. Es preciso que «a través de la filosofía, preparemos, mientras podamos, el camino hacia la futura gloria celeste»³⁵⁹, y así será, repite después, si nosotros cumplimos con «lo que de nosotros depende»³⁶⁰. ¿Por ello fuimos agraciados con el preciado don de la libertad?, ¿para poder llegar a ser lo que no somos?

Convenientemente ajustadas las pasiones del alma y la razón, superadas estas dos fases, digeridos estos «saludables fármacos de la filosofía moral y de la dialéctica»³⁶¹, el aprendiz de querubín, el amante de la sabiduría, está preparado para adentrarse en la filosofía natural. Pico confirma que una vez equilibrada la razón gracias a la dialéctica, «sorberemos por los oídos del alma la armonía celeste»³⁶². Primero debe reinar la armonía en uno mismo, para ello, debe moderar sus pasiones y equilibrar su razón. Una vez afinada el alma, armonizada con el «acorde imperturbable», ajustada a la perfección, accederá al conocimiento de la filosofía natural, de la armonía del mundo, penúltima parada de este peregrinaje del alma.

La filosofía natural en Giovanni Pico della Mirandola se asimila a una parte de la magia. Él considera que hay una magia abominable y una magia beneficiosa, la primera «está conformada por la obra y el poder de los demonios, cosa, a fe mía, execrable y

³⁵⁶ *Editio princeps*, § 15-17 (133v), 9. DDH, 61.

³⁵⁷ *Editio princeps*, § 20-22 (134v), 8-9. DDH, 69.

³⁵⁸ *Editio princeps*, § 15-17 (133v), 10-11. DDH, 61.

³⁵⁹ *Editio princeps*, § 17-20 (134r), 31-32. DDH, 68.

³⁶⁰ *Editio princeps*, § 20-22 (134v), 7. DDH, 69.

³⁶¹ *Editio princeps*, § 22-24 (135r), 31-32. DDH, 76.

³⁶² *Editio princeps*, § 20-22 (134v), 10. DDH, 69.

portentosa. La segunda no es otra cosa, cuando se investiga bien, que la perfección absoluta de la filosofía natural»³⁶³. La defensa piquiana de la filosofía natural discurre a la par que la condena de la magia: una es «firme, fiel y sólida» mientras la otra es «estéril y vana»³⁶⁴.

[...] en la misma medida que aquella [la magia] somete al hombre y lo hace esclavo de perversos poderes, esta [la filosofía natural] lo hace príncipe y señor de ellos. En fin, aquella no puede reclamar para sí el nombre de ciencia, ni de arte; esta, al sacar a la luz desde sus escondrijos las virtudes esparcidas y sembradas en el mundo por el favor de Dios, no actúa tanto como una hacedora de milagros que como una sierva diligente de la naturaleza que los hace. Esta, escudriñando por dentro y con mirada escrutadora la armonía del universo [...] como si ella misma fuera la creadora, hace salir a la luz las maravillas escondidas en los parajes retirados del mundo, en el seno de la naturaleza y en los lugares ocultos y reservados de Dios³⁶⁵.

La defensa piquiana de la filosofía como fiel y necesaria mediadora que posibilita el ascenso a lo divino resulta patente: «Pues nada estimula más el culto de Dios que la asidua contemplación de sus maravillas»³⁶⁶, sentencia. El hombre de Pico della Mirandola emplea su libertad para esculpirse a sí mismo hasta alcanzar la perfección divina, en esta esforzada tarea, el papel que desempeñan las «artes liberales»³⁶⁷ y la magia natural —la filosofía natural— resulta crucial para la consecución de su ideal. De este modo, la teología, cumbre del saber, nada ha de temer de la filosofía, sirvienta fiel y, sobre todo, imprescindible.

En este diseñado proyecto ascensional, hay aliados y enemigos. Al ser humano piquiano no solo se le conoce por lo que no tiene: esa falta evidenciada en las palabras divinas dedicadas a Adán, esos silencios iniciales, patentizan sus filias y sus fobias, sus deseos y sus rechazos, que a medida que avanza el discurso se van manifestando. Dios ya informó a Adán que podría ser lo que quisiera conforme a su voluntad y pensamiento: la

³⁶³ *Editio princeps*, § 36-38 (137v), 10-12. DDH, 93.

³⁶⁴ *Editio princeps*, § 36-38 (137v), 21. DDH, 94.

³⁶⁵ *Editio princeps*, § 38-41 (138r), 2-12. DDH, 98. En este fragmento se han suprimido todas las tildes de los demostrativos.

³⁶⁶ *Editio princeps*, § 38-41 (138r), 17-18. DDH, 99.

³⁶⁷ «Verdaderamente, no sólo los misterios mosaicos y cristianos, sino también las teologías de los antiguos nos muestran las ventajas y la dignidad de estas artes liberales sobre las que me he puesto a discutir. Pues, ¿qué otra cosa significan los grados de iniciación contemplados en los misterios griegos?, ya que sólo una vez que los aspirantes habían sido limpiados por medio de las artes purificadoras, la moral y la dialéctica, se producía su acceso a los misterios. Y esto ¿qué otra cosa puede ser, sino la interpretación a través de la filosofía de la naturaleza más secreta? Entonces, por fin, una vez preparados de esta manera, había llegado el momento de la *epopteia*, es decir, la interpretación de lo divino a la luz de la teología» (*Editio princeps*, § 17-20 (134r), 32-40. DDH, 68).

actividad del hombre, su libertad, parece cifrarse en su ejercicio —de la voluntad, de la razón—. Pero en las palabras del Creador no hay mención alguna al cuerpo, ni a partes de su cuerpo, como las manos, que podrían servirle para trabajar la tierra y obtener sus frutos; o las piernas, que podrían ayudar en el ascenso, peldaño a peldaño. «[...] nosotros, que habitamos en la desierta soledad de este cuerpo»³⁶⁸, lamenta Pico.

El cuerpo, cuando se menciona con respecto al ser humano en la *Oratio*, se concibe en el mejor de los casos como un simple habitáculo, un habitáculo desierto en tanto que sólo está habitado por uno mismo, que se encuentra solo, a solas consigo mismo, en su interior. Ese «habitar» el cuerpo y no «ser» cuerpo impone una nueva fractura, un hiato todavía más radical que el que separa a Adán del resto de la creación. Una segunda distancia atraviesa a este ser humano en ciernes: la distancia con su cuerpo, con todo cuanto supone un límite, con el «hombre exterior» agustiniano. El hombre piquiano no dispone del cuerpo esplendoroso de Cristo, por mucho que por momentos parezca emular su figura. La influencia neoplatónica borra todo rastro de una futura carne resucitada. El cuerpo ya no se salva, solo pervivirá el alma, que alcanzará la inmortalidad.

Expuesto el desarrollo más pleno del ser humano, su máximo ideal para el cual resulta imprescindible el cultivo de las artes liberales y la filosofía natural, Giovanni Pico della Mirandola se presenta como modelo a seguir, sin abusar de la libertad recibida, tal como apunta Pedro J. Quetglas, lo cual parece chocar con el juicio de la jerarquía eclesiástica que primero condena varias de sus tesis, después prohíbe la disputa promovida por el joven, más tarde le abre un proceso de herejía, condena todas las tesis, lanza una orden de búsqueda y captura y ordena su asilo. El ideal de comportamiento que habría de llevar al ser humano a su unión con Dios, tal como lo plantea Pico della Mirandola, resulta frontalmente rechazado por quienes se supone que habrían de defenderlo, puesto que supedita todos los saberes a la teología y toda acción al amor a Dios. ¿Qué herejía representa dicha meta? ¿Qué comportamiento hereje se condena?

Pico trata de hacer valer el cuestionamiento general de todo dogma y doctrina, la discusión pública de todas las tesis, como sano y recomendable ejercicio —del alma— que habrá de extender y consolidar el amor a Dios; asimismo, pretende mostrar que para orientar las acciones al ideal supremo resulta imprescindible conocerlo primero y que

³⁶⁸ *Editio princeps*, § 17-20 (134r), 21-22. DDH, 67.

dicho conocimiento pasa por un «ajuste» de la voluntad y la razón humanas a través de una instrucción reglada; también insiste en la inapelable función de purgado —de purificación— que desempeña la filosofía en la consecución de la verdad.

Desatadas las hostilidades, tal como invocaba Pico, solo falta que las palabras se conviertan en actos, como rogaba Séneca³⁶⁹ y que el hombre ideal se realice en el hombre real, que habrá de actuar *como si...* fuese un querubín. El relato de su propia vida, de su formación, de sus decisiones, de sus propuestas, de sus deseos y sus temores va perfilando con el querúbico ejemplo de Pico el rostro del libre pensador, del amante de la sabiduría, del contemplador del universo, del filósofo que está por venir, del individuo moderno. Pone en acto el deseo. Tal vez no sea mucho más que esto lo que pretende lograr con su detallado ejemplo Giovanni Pico della Mirandola arrogándose, con sus propios actos, derechos que resultaban vetados al rechazar tajantemente la censura por razón de edad³⁷⁰; o al describir cómo ha sido educado —sin prestar juramento de fidelidad a nadie—, para mostrar cuál es la mejor educación posible —examinando todas las obras y conociendo todas las escuelas—; o al presentarse ante el fantasmático auditorio no como simple compilador —pasivo— sino como —activo— creador de doctrina; o al defender que el conocimiento arranca del conocimiento de uno mismo y que no hay mayor convicción que la alcanzada por esta vía, puesto que «La propia filosofía me ha enseñado a depender más de mi propia conciencia que no de los juicios ajenos»³⁷¹.

³⁶⁹ «[...] que más tarde se traduzcan en obras. De tal suerte debemos aprenderlas [las máximas], que las que han sido sólo palabras sean obras» (Séneca. EML, 309).

³⁷⁰ «También los hay que no desapruaban este tipo de ejercitación [la disputa y discusión pública], pero que de ninguna manera lo pueden admitir en mí, puesto que yo a esta edad, apenas cumplidos los veinticuatro años, me he atrevido a proponer una disputa sobre los sublimes misterios de la teología cristiana, sobre los profundos recovecos de la filosofía, sobre disciplinas desconocidas» (*Editio princeps*, § 24-27 (135v), 27-30. DDH, 79).

³⁷¹ *Editio princeps*, § 24-27 (135v), 17-18. DDH, 78.

Capítulo tercero

Explorando nuevas rutas frente a la autoridad.

Estrategias narrativas en la construcción del

individuo ejemplar

3.1. El peligroso arte de publicar. René Descartes: el hombre de la máscara de papel

Todos los hombres de cualquier condición que hayan hecho algo que sea virtuoso o que realmente a la virtud se asemeje, deberían describir veraz y honestamente su vida por su propia mano; pero no se debería comenzar tan buena empresa antes de haber pasado la edad de cuarenta años.

Benvenuto Cellini³⁷²

[...] me gustaría dar a conocer en el presente discurso cuáles son los caminos que he seguido y representar en ellos mi vida como en un cuadro, a fin de que cada uno pueda juzgar.

René Descartes³⁷³

René Descartes había cumplido cuarenta y un años cuando en 1637 publicó su *Discurso del método*³⁷⁴. En esta obra, el filósofo francés narra en primera persona cómo ha logrado desarrollar, a lo largo de su vida, un método³⁷⁵ útil «para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias», tal como matiza en el subtítulo. Parece, por tanto, que lo que describe es algo verdaderamente virtuoso y digno de compartir con el resto de mortales. Su condición, no importa. Su edad, cumple el requisito impuesto por Benvenuto. En cuanto a lo que cuenta de su vida, supondremos, con Paul Valéry, «que Descartes no nos ha engañado [...] no hay razón para dudar de su sinceridad»³⁷⁶. ¿O sí?

³⁷² B. Cellini. *Vida*. Traducción de S. R. Santerbás. Madrid: Cátedra, 2007, 49.

³⁷³ AT, VI, 3, 31; 4, 1-3. R. Descartes. *Discurso del método*. Séptima reimpresión. Traducción de R. Frondizi. Madrid: Alianza, 2010, 83. Desde ahora, DM.

³⁷⁴ El título completo de la primera edición es *Discours de la Méthode, pour bien conduire sa raison, & chercher la vérité dans les sciences. Plus La Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode*. Fue publicado en Leiden, por Jan Le Maire, en 1637. En 1644 se publicó su versión latina traducida por Étienne de Courcelles y publicada en Ámsterdam por Louis Elzevier, bajo el título general *Specimina Philosophiae*. cf. AT, VI, V.

³⁷⁵ Aunque Wolfgang Röd sostiene que no se trataba de «un» método sino de «dos»: «El hecho de que Descartes sea consciente de la diferencia entre la explicación científica y la prueba lógico-matemática e incluso defina esta diferencia con una sorprendente precisión, nos obliga a suponer que dos métodos juegan un papel en el *Discours*: el que está caracterizado en la segunda parte por las cuatro reglas que conocemos y el método de la explicación científica a la que solamente hace alusión hacia el final de la obra» (W. Röd. «L'explication rationnelle entre méthode et métaphysique». En: N. Grimaldi; J-L. Marion (dirs). *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350º anniversaire du Discours de la Méthode*. 89-108. Paris: Presses Universitaires de France, 1987, 92. Traducción propia).

³⁷⁶ P. Valéry. «Una impresión sobre Descartes». En: P. Valéry. *Estudios filosóficos*. Traducción de C. Santos. Madrid: Visor, 1993, 46.

El propio autor explicita que de este modo brinda la oportunidad a sus congéneres de «juzgar» su «vida», algo de lo cual se ha precavido con ahínco en numerosas ocasiones. Precisamente, aunque *Discurso del método* goza del privilegio de ser la primera obra que publica, no es la primera obra que escribe. Es más, desde un primer momento muestra un gran celo por preservar del juicio público sus escritos —¿su vida?, ¿sus pensamientos?—. Con veintidós años, ya había compuesto un *Compendio de música* (*Compendium Musicae*), publicado póstumamente. Esta breve obra, de 1618, dedicada a su por entonces amigo Isaac Beeckman³⁷⁷, recoge al final de la misma la siguiente petición:

Ya veo la tierra, corro a la orilla. He omitido muchas cosas en mi afán de ser breve, muchas por olvido, pero, desde luego, más por ignorancia. Sin embargo, consiento que este hijo de mi espíritu, tan informe y semejante al feto de una osa recién nacido, llegue a tus manos para que sea como un recuerdo de nuestra amistad y el testimonio más auténtico del cariño que te tengo. Pero con esta condición, si te parece bien; que, oculto siempre en las sombras de tu archivo o de tu escritorio, no sufra el juicio de otros. Éstos [sic] no llevarían sus ojos benévolos, como pienso que tú harás conmigo, desde las partes defectuosas hacia aquellas en las que no niego que, sin duda, se han expresado a lo vivo algunos rasgos de mi espíritu. Y no sabrían que ha sido compuesto, agitadamente, sólo para ti, aquí, en medio de la ignorancia militar, por un hombre ocioso y libre y que piensa y actúa de modo absolutamente distinto³⁷⁸.

Al final del párrafo —y de la obra— el pensador francés ofrece lo más parecido a un autorretrato al definirse a sí mismo como un hombre ocioso y libre («desidioso & libero»), que piensa y actúa («cogitante & agente») de un modo totalmente distinto³⁷⁹. Pero ¿distinto de quién? ¿Con quién se compara aquí el joven René? ¿Quiénes son los laboriosos esclavos de los que pretende distanciarse?, ¿los profesores universitarios?, ¿los artesanos?, ¿los compañeros militares de Breda?, ¿el mundo que le rodea? Sea quien fuere, los rasgos con los que se identifica Descartes representan los valores que él defiende y defenderá, con especial celo, a lo largo de su vida; además de hacer de ellos los valores señalados para todo aquel que se considere su semejante —¿un filósofo?—.

El filósofo francés considera el escrito como un hijo de su espíritu; más bien un feto, en este caso, puesto que pretende hacer suponer que no ha tenido el suficiente

³⁷⁷ El *Compendium musicae* fue «enviado como regalo a Beeckman con fecha de 31 de diciembre de 1618» (E. Garin. *Descartes*. Traducción de J. Martínez Gásquez. Barcelona: Crítica, 1989, 27).

³⁷⁸ AT, X, 140, 24-27; 141, 1-12. R. Descartes. *Compendio de música*. Traducción de P. Flores y C. Gallardo. Madrid: Tecnos, 2001, 112-113.

³⁷⁹ Para una discusión acerca de las posibles variantes y errores de traducción de esta parte final del *Compendium Musicae*, cf. AT, X, 85-88.

tiempo de gestación, de preparación, como para poder desarrollar del todo las ideas que en él se encuentran, por consiguiente, de modo embrionario. Este feto de una osa («ursae»), más que arrastrar la imaginación hacia un plantígrado la eleva hasta el firmamento, donde contemplar desde el hemisferio norte, durante todo el año, a la Osa Mayor. Se asimila así su escrito a un alumbramiento por venir, anticipado por un tenue destello que augura un estallido estelar próximo y deslumbrante. No obstante la precariedad de la gestación, en ese iluminado fruto de su espíritu ya se dejan ver los destellos —los rasgos— de su progenitor, todavía tenues rayos de luz que prefiere mantener ocultos, en un sombrío archivo o cajón de escritorio, pues se trata de un regalo personal que no quiere que nadie, excepto su amigo, vea. El joven pensador no desea, todavía, someterse al juicio ajeno, ni dar a conocer cuáles puedan ser las características más definitorias de su modo de pensar y de actuar, tan distinto del habitual.

Por tanto, además de estos rasgos de carácter que quedarán fijados en esta primera elaboración, aunque apresurada, de su pensamiento, la razón que articula el párrafo se orienta hacia la imposición, por parte del escritor novel, de una condición a su amigo: que nadie, a parte de él, lea su *compendio*, es decir, su «breve y sumaria exposición», en este caso escrita, «de lo más sustancial de una materia», en concreto, la música, tal como apunta la definición del término³⁸⁰; en definitiva, que le guarde el musical secreto. Con ello, asegura que simplemente pretende evitar «el juicio de otros». Para Descartes, hacer públicas sus ideas supone comprometerse a exponer un contenido que habrá de ser juzgado y que, por tanto, reivindicará su atención y respuesta, su exposición y defensa, más tiempo dedicado.

Esta sintomática preocupación por el juicio ajeno se mantiene a lo largo de su vida y se repite en diversas cartas, incluso a escalas mucho menores. El 18 de mayo de 1645 Descartes le confiesa a la princesa Isabel³⁸¹: «Yo temería que este estilo pareciese

³⁸⁰ Diccionario de la Real Academia Española (DRAE). cf. <<http://lema.rae.es/drae/?val=compendio>> [Consulta: 12 mayo de 2015].

³⁸¹ La princesa Isabel, con la que mantiene correspondencia Descartes, es hija de «Frederick, Elector Palatino, que fue coronado rey de Bohemia en noviembre de 1619, aunque perdió la corona en la batalla de la Montaña Blanca en 1620, viviendo en el exilio hasta su muerte en 1632. Su madre, que quedó viuda con diez hijos, fue Elizabeth Stuart, la "Reina del Invierno", hija de Jaime I de Inglaterra y hermana de Carlos I» (B. Williams. *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. 2.^a ed. Traducción de J. A. Coll Mármol. Madrid: Anaya, 2012, 26). Descartes le dedicó *Los principios de la filosofía (Principia philosophica)*.

ridículo si lo empleara escribiendo a otra persona»³⁸². No parece que Descartes escriba nada sin tener claramente identificado quién será su lector y de qué modo, por tanto, debe escribir o qué cosas puede o no puede contar. La misma Isabel, en la carta escrita en La Haya, el 24 de mayo de 1645, y dirigida a Descartes, recordaba que «Al leer otra vez lo que escribo de mí, me doy cuenta de que estoy olvidando una de sus máximas, la de no escribir nunca algo que pueda ser interpretado mal por parte de lectores poco caritativos»³⁸³. También en su correspondencia con Chanut³⁸⁴, Descartes insiste: «[...] y espero que lo que escribo no será visto más que por ella [la reina Cristina de Suecia] y por V[d]»³⁸⁵. La omnipresente hostilidad de lectores «poco caritativos» que puedan poner su mirada sobre lo que ha escrito parece planear constantemente en el imaginario cartesiano tan pronto como el autor apoya, sobre el papel, el cálamo empapado en tinta.

La reserva cartesiana suele plasmarse en la recurrente cita tomada de las *Cogitationes Privatae* donde el filósofo francés escribe en enero de 1619: «Al igual que los actores, para que no les aparezca en el rostro el rubor de la vergüenza (*pudor*), llevan la máscara, del mismo modo yo, a punto de salir a este teatro del mundo (*mundi theatrum*), del que hasta ahora fui espectador, avanzo enmascarado (*larvatus prodeo*)»³⁸⁶. Del Adán sin rostro piquiano al hombre enmascarado cartesiano dista poco más de un siglo en el que la cada vez más insistente reserva traducirá la ya apuntada revalorización de lo invisible, de lo interno, de lo espiritual, con la consabida devaluación de lo visible, lo externo, la cáscara de la que hablaba Pico. Realidad y apariencia, verdad y falsedad, pareja tan barroca, se reparten los dominios; por ello, ya no resulta novedoso leer en Descartes que «dada la corrupción de nuestras costumbres hay pocas personas que consientan en decir

³⁸² AT, IV, 203, 22-23. R. Descartes. *Cartas filosóficas*. Traducción de E. Goguel. La Plata, Argentina: Terramar, 2008, 43.

³⁸³ AT, IV, 210, 21; 211, 1-3. CF, 47-48.

³⁸⁴ «Hector-Pierre Chanut, nacido en Blois en 1601, después de haber tenido numerosos encargos en su patria, desde 1645 fue residente, y desde 1649 embajador de Francia en Suecia. Del círculo de Mersenne, son bien conocidos sus intereses científicos y filosóficos. Conoció a Descartes en 1644, quizás a través de su cuñado Clerselier. En 1645, cuando va a Holanda, Descartes estuvo con él cuatro días (4-9 octubre). Es él quien hace de intermediario entre el filósofo y Cristina de Suecia, quien lo asiste en la enfermedad y en la muerte, quien organiza los funerales y recoge sus cartas» (Garin. D, 181 (en nota a pie)). «Un francés que vivía en Estocolmo, Hector Pierre Chanut» (Williams, 27).

³⁸⁵ AT, V, 87, 11-12. CF, 233. Carta del 20 de noviembre de 1647.

³⁸⁶ AT, X, 213, 4-7. A. Negri. *Descartes político o de la razonable ideología*. Traducción de M. Malo de Molina Bodelón. Madrid: Akal, 2008, 35. Del original: «Ut comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt, sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo».

lo que creen»³⁸⁷, o lo que poco después —en 1647— anuncia Baltasar Gracián en su *Oráculo manual y arte de prudencia*: «El jugar a juego descubierto, ni es de utilidad, ni de gusto»³⁸⁸.

La prevención frente a los otros, la desconfianza frente al mundo, parece no dejar otro reducto a la confianza que el reservado, sobre todo, a uno mismo —una vez más, el repliegue al interior se alienta y se consume, aunque por motivos distintos— y a los buenos amigos —que guardan los secretos—, como en el caso de Mersenne, a quien el 15 de abril de 1630 le escribe: «Y no dejaré de haceros saber siempre los lugares en los que me encuentre, con tal de que, por favor, no habléis de ello. E incluso os ruego que, en vez de reforzarla, combatáis la opinión, ante quienes la pudieran tener, de que tengo la intención de escribir»³⁸⁹. La prudencia se extrema mientras se van sumando casos tan populares como los de Giovanni Pico della Mirandola, Tomás Moro, Miguel Servet, Giordano Bruno, Tomasso Campanella, Lucilio Vanini³⁹⁰ o Galileo Galilei, todos ejemplos de pensadores «libres» que expusieron e hicieron públicas sus ideas y propuestas, si bien no todos respondieron del mismo modo frente a la censura y la persecución, ni corrieron la misma suerte³⁹¹.

Frente a la cada vez más extendida actitud de reserva, cabría destacar la contrafigura de Vanini, que instaba temerariamente «a sus lectores no sólo a desmitificar las creencias consolidadas en la sociedad sino a encarnar esa desmitificación de manera pública en sus propias vidas»³⁹², como recoge Fernando Bahr³⁹³. De este modo, Giulio

³⁸⁷ AT, VI, 23, 17-19. DM, 100.

³⁸⁸ B. Gracián. «Oráculo manual y arte de prudencia». En: B. Gracián. *Obras completas*. Edición de S. Alonso. Madrid: Cátedra, 2011, 345.

³⁸⁹ AT, I, 136, 9-15. R. Descartes. *Tres cartas a Marin Mersenne (primavera de 1630)*. Traducción de P. Lomba. Madrid: Encuentro, 2011, 15.

³⁹⁰ Quien solía firmar como Giulio Cesare Vanini y a quien el poeta Friedrich Hölderlin le escribiría un poema.

³⁹¹ Giovanni Pico della Mirandola fue condenado, perseguido y encarcelado tras la publicación de sus novecientas tesis; con treinta y un años, murió envenenado. El 6 de julio de 1535 Tomás Moro subía por su propio pie al cadalso, para ser decapitado. En 1553, Miguel Servet murió en la hoguera cumplidos los cuarenta y cuatro años. Giordano Bruno murió quemado en la hoguera el 17 de noviembre de 1600 condenado por herejía. Tomasso Campanella, con varias condenas por herejía, por una postrera cadena perpetua —que no llegó a serlo— fue recluso veintisiete años en el Castillo de Nápoles. En 1633, Galileo fue condenado y, tras su abjuración, obligado a cumplir un arresto domiciliario.

³⁹² F. Bahr. «Introducción». En: G. C. Vanini. *Los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007, 18.

³⁹³ También al final de su obra *Los maravillosos secretos...*, Vanini afirma, en palabras de Julio César, uno de sus personajes: «Y si las cosas dichas no acuerdan a la perfección con los preceptos eclesiásticos, lo que me costaría creer, que sean consideradas como no dichas» (G. C. Vanini, *Los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*. Traducción de F. Bahr. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007, 245).

Cesare Vanini se oponía a «la conservadora sentencia de Cremonini³⁹⁴ ("*Intus ut libet, foris ut moris est*", "adentro, como te plazca; afuera, como se acostumbra") que los *érudits* iban a adoptar como consigna»³⁹⁵.

Fue Gabriel Naudé, discípulo de Cesare Cremonini, quien exportó a Francia sus ideas «libertinas»³⁹⁶. Según apunta Edward Muir, la máxima *Intus ut libet...* supone «la máxima expresión del hábito libertino de vivir dentro de una máscara, de permanecer "desconocido", como la *Accademia degli Incogniti*³⁹⁷, fundada en Venecia por estudiantes de Cremonini»³⁹⁸. Situados en este contexto, en el latinizado *larvatus prodeo* cartesiano parece resonar el eco de la máxima libertina de Cremonini, así como en el hecho de pretender firmar algunos de sus escritos como Polibio el Cosmopolitano³⁹⁹, aunque en otro momento asegurara preferir «ser llamado por el verdadero nombre, Descartes, que por el ficticio, Cartesius»⁴⁰⁰. En el caso de René Descartes, los ecos y las asociaciones se multiplican⁴⁰¹.

³⁹⁴ Se refiere a Cesare Cremonini, aristotélico acérrimo, amigo y rival de Galileo, y quien posiblemente inspiró el carácter de Simplicio en la famosa obra galileana *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. También conocido por rechazar la invitación de Galileo a observar la luna por su telescopio. Para profundizar sobre su relación, cf. J. L. Heilbron. *Galileo*. New York: Oxford University Press, 2010, 65-66; 195-197.

³⁹⁵ Bahr, 18-19.

³⁹⁶ También Geneviève Rodis-Lewis apunta que Descartes «había negado a Dios en secreto, como los libertinos, cada vez más numerosos en aquella época, que por prudencia se ponían la "máscara" del bienpensante» (G. Rodis-Lewis. *Descartes. Biografía*. Traducción de I. Sancho. Barcelona: Península, 1996, 350). Leroy habla de las amistades libertinas de Descartes, como el padre Picot: «¿Quién es este Picot? Claudio Picot era cura, prior del Rouvre. Un mal cura: ateo y amigo de la buena vida, amigo y compañero de los libertinos y de los disolutos. Baillet declara: "Nadie gozó de tanta familiaridad con Descartes ni tuvo mayor conocimiento de sus asuntos"» (M. Leroy. *Descartes. «El filósofo enmascarado»*. Tomo II. Traducción de F. Gallach Palés. Madrid: Espasa-Calpe, Nueva Biblioteca Filosófica, XL, 1930, 56-57). Por su parte, Antonio Negri matiza en qué sentido puede entenderse a un Descartes libertino en tanto que «ambos momentos de la conciencia libertina están presentes en él, la conciencia de la crisis renacentista y la nostalgia de aquella libertad [...] pero la tensión entre estos elementos es más fuerte en Descartes, la esperanza está presente, la posibilidad de una reapertura del circuito aparece como una exigencia. Se prevé el largo esfuerzo del camino por venir» (Negri, 96).

³⁹⁷ cf. E. Rosand. *Opera in Seventeenth-Century Venice. The Creation of a Genre*. California: University of California Press, 2007, 37-40.

³⁹⁸ E. Muir. *The Culture Wars of the Late Renaissance: Skeptics, Libertines, and Opera*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 2007, 56. Traducción propia.

³⁹⁹ AT, X, 214, 9. Tal como aparece unas líneas después del fragmento que recoge la expresión *larvatus prodeo*, donde se aventura una futura publicación titulada «Tesoro matemático de Polibio el Cosmopolita», en la que el autor promete mostrar todos los medios reales para resolver cualquier problema de esa ciencia.

⁴⁰⁰ AT, III, 68, 12-14. «Malim etiam vero nomine Descartes, quan ficto Cartesius vocari».

⁴⁰¹ Al acercarlo a una de las modalidades libertinas, se suele situar en el «libertinismo erudito» puesto que «Algunos aspectos de la obra de autores como Descartes, Hobbes, Spinoza, Pascal o Malebranche constituyen en buena medida una suerte de diálogo secreto con determinadas tesis puestas sobre la mesa por el libertinismo erudito» (P. Lomba. «Introducción». En: P. Lomba. *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2009, 12). En cuanto al libertinismo erudito, se entiende «como un movimiento en el que confluyen los más variados esfuerzos por hacer emerger una razón crítica

También el hecho de no haber firmado la edición original del *Discurso* —que, como señalan Charles Adam y Paul Tannery⁴⁰², fue publicada en Leiden en 1637 por Jan Marie⁴⁰³ y sin el nombre del autor— podría recordar a la práctica de los participantes de la *Accademia degli Incogniti*, que no solían firmar sus obras o utilizaban pseudónimos que dificultaban su identificación⁴⁰⁴. El biógrafo Richard Watson expone que si en un principio quiso publicar de manera anónima unas pocas copias de los ensayos sobre geometría, dióptrica y meteoros se debía a que, de este modo, «podría sentarse detrás de una pantalla (como Anna Maria van Schurman tenía que hacer para asistir a las clases de la Universidad de Utrecht) para escuchar lo que la gente dice sobre ellos»⁴⁰⁵. La imagen, reelaborada, parece extraída de la correspondencia de Descartes con Mersenne, a quien el 8 de octubre de 1629 le confiesa que está decidido a escribir «un petit Traitté» sobre los meteoros y le ruega que no se lo cuente a nadie («à personne du monde») pues él mismo lo hará público como una muestra de su filosofía, aunque se mantendrá «escondido detrás del cuadro para escuchar lo que se diga acerca de él»⁴⁰⁶. No obstante, Watson

que somete a su imperio todos los dominios del pensamiento, especialmente la teología y la filosofía recibidas, que rechaza toda regla exterior a la razón y todo principio de autoridad, propugnando una libertad filosófica sin trabas de ningún tipo, especialmente de tipo religioso» (Lomba, 20). No obstante, Michel Onfray prefiere hablar de «libertinos barrocos», cuyo origen se cifra en Montaigne y cuyo período podría delimitarse entre la muerte de Montaigne y la muerte de Spinoza: «En otros términos: nacimiento del montaignismo y advenimiento del spinozismo. Para mí, el pensamiento libertino barroco es el comentario de los *Ensayos* de Montaigne en este Grand Siècle. Y a eso es a lo que pone fin la aparición póstuma de la *Ética*, pues esta obra notable cristaliza a su manera el libertinaje barroco en un pensamiento radicalmente alternativo» (Onfray, 28).

⁴⁰² AT, VI, V.

⁴⁰³ «El contrato con Jean Le Maire, editor en Leiden, fue firmado el 2 de diciembre de 1636, para dos ediciones de tres mil ejemplares en total, de los que doscientos pertenecían al autor. Más tarde Descartes dirá que la primera edición se había vendido poco, al menos si se escuchaba al editor» (Garin, D, 105 (en nota a pie)).

⁴⁰⁴ Si bien en el caso del pseudónimo de Polibio el Cosmopolita, autor de ese «Tesoro matemático», la obra se dedicaría a los eruditos de todo el mundo y, especialmente a los Hermanos de la Rosa-Cruz (F. R. C.), muy célebres en Alemania (G.) (AT, X, 214); por lo que la asimilación libertina cedería el protagonismo a la rosacruz.

⁴⁰⁵ R. A. Watson. *Cogito, Ergo Sum. The Life of René Descartes*. Revised edition. Boston: David R. Godine, 2007, 186. Traducción propia.

⁴⁰⁶ AT, I, 23, 25-26. Traducción propia. Al respecto de este fragmento, comenta Jean-Luc Nancy: «El cuadro, el cuadro fiel, y si nos atrevemos a decirlo la fidelidad misma del cuadro tienen en realidad por misión disimular al público al autor del cuadro (y al mismo tiempo, su original). La filosofía de la que es cuestión aquí no se establece al exponerse —no se expone más que para permitir al autor, escondido, saber lo que se dice de ella. =[...]= El *Discurso* da en efecto al cuadro la misma función: instruir a Descartes a propósito del juicio de los demás, e instruirlo en su escondite: puesto que el *Discurso* es anónimo, el lector de 1637 sabe que el autor se mantiene detrás del cuadro. La disimulación no está disimulada, la finta es confesada. Ella sigue siendo empero finta (siempre hay, en las fintas de Descartes, una finta de menos y una finta de más) —pues lo que la carta dice, y no el *Discurso*, es que Descartes no cree en la franqueza de los demás, y quiere entonces sorprenderla desde su escondite. =[...]= La disimulación del autor, la finta de su

matiza que si bien su primera obra salió a la luz de forma anónima, todo el mundo sabía quién la había escrito.

Pese a ello, cabe recordar que la publicación de este «discurso», en principio anónimo, llegó cuatro años después de la frustrada difusión de la que tendría que haber sido su primera obra publicada: *El Mundo. Tratado de la luz*. Intento abortado, cuando ya estaba prácticamente finalizado, al conocer la condena a Galileo. El 22 de junio de 1633 escribe a Mersenne que su tratado —se refiere a *El mundo*— ya está casi acabado y que solo le queda corregirlo y copiarlo⁴⁰⁷. A finales de noviembre, escribe de nuevo a Mersenne que está casi decidido a quemar todos sus escritos o, al menos, a no dejárselos ver a nadie⁴⁰⁸. También al comienzo de la sexta parte de su *Discurso*⁴⁰⁹ recuerda este momento y añade que su inclinación siempre le impulsó a odiar el oficio de hacer libros.

Los ecos, las asociaciones y los problemas no acabaron ahí. Unos años más tarde, en 1642, el teólogo calvinista Gisbert Voetius —y su discípulo Martin Schoock, después—, acusará a Descartes de ser «otro Vanini» (*alter Vaninus*)⁴¹⁰. La denuncia no podía ser más grave: Lucilio Vanini había sido condenado por ateísmo, torturado, ahorcado y reducido a cenizas en Toulouse⁴¹¹ el 9 de febrero de 1619; tenía treinta y cuatro años. En la correspondencia de Descartes con la princesa Isabel, se refiere el filósofo a esta controversia al final de la carta del 28 de junio de 1643:

[...] me obliga a terminar aquí una fastidiosa noticia que acabo de saber desde Utrecht donde el magistrado me cita para verificar lo que he escrito acerca de uno de sus ministros [se refiere a Voetius]; sin embargo, es un hombre que me ha calumniado muy indignamente y lo que he escrito sobre él, para mi justa defensa, no es sino demasiado notorio para todo el mundo; tengo que ir a consultar sobre los medios de librarme, cuanto antes, de estas argucias⁴¹².

ausencia son pues para él el medio para saber por sorpresa qué es él —ciego o clarividente.» (J.-L. Nancy. *Ego sum*. Traducción y prólogo de J. C. Moreno. Barcelona: Anthropos, 2007, 51).

⁴⁰⁷ AT, I, 268, 13-14.

⁴⁰⁸ AT, I, 270, 18; 271, 1-2.

⁴⁰⁹ AT, VI, 60, 27-28.

⁴¹⁰ cf. M. Caballero. «Sobre libertinos y libertinaje: Giulio Cesare Vanini, un desconocido "príncipe de los libertinos". En: *Éndoxa: Series Filosóficas*. Núm. 13. 219-231. Madrid: UNED, 2000, 230.

⁴¹¹ En Toulouse, Vanini se dio a conocer bajo el falso nombre de Pompeo Ugilio. Casi un año y medio después de su muerte, «El 16 de julio de 1620, el Tribunal de la Inquisición de Toulouse, tras haber sabido que Pompeo Ugilio et Giulio Cesare Vanini eran una y la misma persona, sometió los libros del filósofo — que habían sido publicados siguiendo todas las normas al uso— a una nueva censura y los condenó en una especie de segundo proceso, obra esta vez de la autoridad religiosa» (Caballero, 229).

⁴¹² AT, III, 695, 21-29. CF, 21.

Su empeño por «librarse» de «esas argucias», por evitar la polémica y sus posibles y nefastas secuelas, ya le había hecho ocultar su nombre en obras que no sabía si iban a ser condenadas, o esconder, en el cajón del escritorio, diversos proyectos. Pese a intentarlo con todo su empeño, no logró evitar nuevas controversias. Tras la polémica de Utrecht, llegaría la de Leiden, de la que una vez más logró salir sin consecuencias graves gracias a la ayuda de los curadores de la universidad, que lograron mantener el delicado asunto dentro de la institución, evitando la intervención eclesiástica⁴¹³. Descartes confesó a la princesa Isabel: «Hicieron callar a los teólogos que querían perjudicarme, pero lisonjeándolos y evitando lo más posible ofenderlos, lo que justifican ahora por la época en que estamos; pero temo que esta época dure siempre y que les dejarán tomar tanto poder que serán insoportables»⁴¹⁴.

La pregunta que subyace ante una personalidad plenamente consciente de los peligros de la época y de los riesgos⁴¹⁵ de los «juicios» públicos respecto a obras que se salen de las «rutas ordinarias»⁴¹⁶ consiste en plantearse por qué escribió y publicó un «discurso» en el cual recurre a la narración en primera persona —de lo que habría de entenderse como su «experiencia personal»— llevando a cabo la «arriesgada» tarea de llamar la atención sobre sí mismo, aunque en un principio decidiera no firmarlo hasta conocer las primeras reacciones.

⁴¹³ cf. Descartes. CF, 155 (en nota a pie).

⁴¹⁴ AT, V, 60, 17-22. CF, 155.

⁴¹⁵ Richard Watson llega a presumir que Descartes debía de sentirse amenazado, pues en diversas ocasiones solicitó a Mersenne que no diera a nadie su dirección y que incluso le daba instrucciones sobre cómo engañarlos acerca de dónde estaba en realidad, diciendo que se encontraba en Inglaterra cuando en realidad no era así. cf. Watson, 150.

⁴¹⁶ cf. R. Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Traducción de V. Peña. Oviedo: KRK, 2005, 115.

3.2. La irrupción de la primera persona del singular: novelas, autobiografías

[...] se pone mayor atención en lo que se cree que han de ver muchos que en lo que se hace únicamente para sí mismo, tanto que a veces las cosas que me han parecido ciertas al comenzar a concebirlas me han parecido falsas cuando he intentado estamparlas en el papel.

René Descartes⁴¹⁷

[...] la ruptura con la tradición se manifiesta ante todo en el aspecto estilístico: el Discurso del método está escrito en primera persona.

Russell Shorto⁴¹⁸

Siempre había albergado la sospecha de que mi falta de éxito al publicar el Treatise of Human Nature había procedido más del modo con que fue redactado que de su contenido.

David Hume⁴¹⁹

Desde su salida enmascarada al escenario del mundo, la reserva cartesiana pone en marcha todos los mecanismos a su alcance, implícita y explícitamente, para tratar de neutralizar cualquier juicio malintencionado que pudiera ser vertido sobre él. Para empezar, incluso antes de su publicación, Descartes modifica el que podría haber sido su título original «*Tratado del método*» por «*Discurso del método*». En una carta de marzo de 1637 al padre Mersenne, Descartes da razón de este cambio asegurando que con *discurso* pretende reflejar que se trata más bien de un prefacio o aviso acerca del método, con el fin de mostrar que «no pretende enseñar el método, sino tan solo hablar sobre él»⁴²⁰, enfatizando con ello su carácter más práctico que teórico⁴²¹. También añade que los tratados a los que acompaña el *Discurso* los llamará «Ensayos de este método» porque su contenido no podría haber sido hallado sin haber aplicado su método. Finalmente, el

⁴¹⁷ AT, VI, 66, 2-7. DM, 138.

⁴¹⁸ R. Shorto. *Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón*. Traducción de C. Conde. Barcelona: Duomo, 2009, 38.

⁴¹⁹ D. Hume. *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*. Traducción de C. Mellizo. Madrid: Alianza, 1985, 16.

⁴²⁰ AT, I, 349, 18-20. Traducción propia. Del original: «[...] pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler».

⁴²¹ «[...] elle consiste plus en Pratique qu'en Théorie». AT, I, 349, 21.

texto se publica bajo el título *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias*, no obstante la sustitución de «tratado» por «discurso», que tendría que haber bastado para obrar el efecto esperado en el público lector, Descartes parece no fiarse y, apenas ha comenzado la obra, escribe en el quinto párrafo, es decir, hace notorio y público que:

No es, pues, mi propósito enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer de qué manera he tratado de conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes se los dan y si yerran en la menor cosa merecen censura por ello. Pero como yo propongo este escrito tan sólo a modo de historia o, si se prefiere, de fábula, en la que entre algunos ejemplos que se pueden imitar quizá se hallen otros muchos que sería razonable no seguir, espero que será útil para algunos sin ser nocivo para nadie y que todos agradecerán mi franqueza⁴²².

Un autor, en principio «anónimo» por propia elección, saca a la luz un libro titulado «Discurso del método» en el cual no va a enseñar ningún método; no porque no pueda, sino porque no es su intención hacerlo. Lo que sí hará será contar cómo lo ha empleado en su vida y con qué frutos le ha ido recompensando. Por su parte, una vez leído el libro, el lector puede juzgar «la vida» de ese desconocido, una vez conocido lo que ha hecho. Quien escribe asegura que ha descubierto un método conforme al cual ha dirigido su vida. Este método le ha servido para conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias. Aun así, pese a semejante descubrimiento, pretende dejar claro que no es de los que se «meten a dar preceptos», tratando con esta afirmación de trasladar al lector de su obra la idea de que no se considera más hábil que él. Con esta declaración, parece querer rechazar imponerse como autoridad o atribuirse una posición privilegiada tratando de situarse, de partida, como semejante⁴²³. Pero con ello también pretende evitar la indeseable reprobación, ya que como no tiene intención de «dar preceptos», aun en caso de estar equivocado en aquello que cuente, no merece por ello censura alguna.

Profundizando en este mismo sentido, el autor tampoco duda en proponer su discurso «comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable»⁴²⁴. Es

⁴²² AT, VI, 4, 7-20. DM, 83.

⁴²³ Tres párrafos antes, apenas iniciado el discurso, ya había declarado: «Por mi parte, nunca he presumido que mi espíritu fuese superior en nada al de los demás; hasta he deseado muchas veces tener el pensamiento tan presto o la imaginación tan nítida y distinta, o la memoria tan amplia y feliz como algunos otros» (AT, VI, 2, 20-25. DM, 82).

⁴²⁴ AT, VI, 4, 14-15. cf. DM, 83.

decir, para su «propósito», que no parece ser enseñar su método sino más bien mostrar sus frutos, lo que se presenta bajo la forma de una autobiografía bien podría leerse como si fuese una simple historia o una fábula, ¿acaso como una novela autobiográfica? No obstante, si la intención del autor parece decantarse por que lo escrito se lea como una historia o como una fábula, ¿por qué no lo narra como si se tratase de una historia o una fábula⁴²⁵? ¿O acaso considera que precisamente así ya le está dando la forma de una historia o de una fábula?

Jacob Burckhardt insiste en que «A medida que las diferencias de cuna fueron perdiendo significación, más se incitaba al individuo a que diera muestra de sus valores personales»⁴²⁶. «Privado de su rol social», añade Nadine Kuperty-Tsur, «el sujeto se define a partir de las únicas cualidades de las que todavía se puede jactar»⁴²⁷. El estilo autobiográfico adoptado hace presuponer al lector que se encuentra ante un relato verídico, como en el caso de la *Vida* de Benvenuto Cellini, donde quien escribe se entiende que cuenta lo que ha vivido, no algo ficticio o fabuloso que solo sea el producto de su imaginación. Además, al autor que afirma contar su propia vida puede arrogarse el derecho de hablar de lo que mejor conoce, de lo que ha vivido, y su testimonio, de primera mano, sin otra mediación que la propia memoria y los recuerdos, habría de tomarse como veraz. El autor del *Discours de la méthode* espera que sus lectores «agradezcan su franqueza». ¿Por qué habría de leerse, entonces, como ficción? ¿Acaso no es verdad lo que cuenta acerca de su vida? ¿Está novelando⁴²⁸ su biografía?

En su anotación al texto, Risieri Frondizi insiste en que «La expresión "a modo de historia o de fábula" no significa que el relato que sigue tenga un carácter ficticio; por el contrario, se ajusta bastante a los hechos tal cual sucedieron»⁴²⁹. Ese «ajuste» a los «hechos» es lo que Philippe Lejeune traduce como «pacto referencial»: «Por oposición a todas las formas de la ficción, la biografía y la autobiografía son textos *referenciales* [...]. Todos los textos referenciales conllevan, por lo tanto, lo que yo denominaría "*pacto*

⁴²⁵ cf. Nancy, 77-103.

⁴²⁶ Burckhardt, 314.

⁴²⁷ N. Kuperty-Tsur. *Se dire à la Renaissance : les mémoires au XVI siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, 108. Traducción propia.

⁴²⁸ «A veces se duda de que Descartes reprodujera en el *Discurso del método* los sentimientos que realmente le provocó cada disciplina durante esta educación. Al presentar su "historia" como una fábula de alcance general atenúa él mismo su historicidad» (Rodis-Lewis, 30).

⁴²⁹ DM, 152. cf. nota 19.

referencial", implícito o explícito»⁴³⁰. La fórmula de este pacto vendría a ser: «Yo juro decir la verdad, toda la verdad, y nada más que la verdad»⁴³¹, añade Lejeune. «Agradecerán mi franqueza», dice Descartes.

Volvamos, entonces, al *Discurso*. Un autor, en principio y por expreso deseo *desconocido* en tanto que expone su obra de manera «anónima»⁴³², sin un nombre propio al que sujetar el texto, sin una referencia a la que ajustarlo, escribe un discurso sobre un método que le ha sido útil para dos cosas: la primera, para conducir por buen camino la razón; la segunda, para buscar —ya se verá si también para encontrar— la verdad en las ciencias. Con este propósito, el *desaparecido* narra en primera persona lo que él llama «su vida» para que, según afirma, el lector pueda juzgarla. En este escrito, Descartes ya no evita sino que incita al lector a juzgar «su» vida, es decir, a deliberar sobre aquellos contenidos que decide trasladar de la esfera privada a la pública. Al hacerlo, incluye en la narración algunos «ejemplos» que tal vez se puedan «imitar»⁴³³, pues, tal como observa Rábade Romeo: «[...] este carácter autobiográfico del método hace que el término "método" conserve su más puro sentido etimológico: un camino que hay que recorrer con la mira puesta en un fin o una meta. Y se trata de un camino personal que cada uno debe descubrir y, si es preciso, irlo construyendo al recorrerlo»⁴³⁴.

Además, con el fin de no limitar la recepción de esta obra únicamente a los instruidos en lengua latina —o en libros antiguos⁴³⁵—, este discurso de un *desconocido* ha sido escrito en lengua vulgar. Por qué lo escribe en francés⁴³⁶, y no en latín, lo explica él mismo al final del discurso:

⁴³⁰ P. Lejeune. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Traducción de A. Torrent. Madrid: Megazul-Endymion, 1994, 76.

⁴³¹ Lejeune, 76.

⁴³² Resulta oportuno tener en cuenta que «Desde el siglo XVII, por ejemplo, los usos del anonimato o del seudónimo han cambiado mucho; los juegos sobre alegaciones de realidad en las obras de ficción no se practican hoy en día de la misma manera que en el siglo XVIII; pero, por otra parte, los lectores le han tomado gusto a adivinar la presencia del autor (de su inconsciente) incluso en las producciones que no tienen aire autobiográfico: esa es la manera en que los pactos fantasmáticos han creado nuevos hábitos de lectura» (Lejeune, 86).

⁴³³ AT, VI, 4, 16. «[...] parmi quelques exemples qu'on peut imiter».

⁴³⁴ Rábade Romeo, 43.

⁴³⁵ Probablemente no solo en referencia a Aristóteles sino también a la Biblia.

⁴³⁶ Es importante destacar el auge de la lengua francesa en ese momento: «París llegó a ser en los años veinte del siglo XVII un gran taller de traducción: los libros más importantes publicados, en los demás países europeos ya en latín, ya en lengua vernácula, se traducen al francés. [...] Los eruditos franceses que gozan de mayor autoridad no vacilan ya en publicar directamente en francés» (M. Fumaroli. *Las abejas y las arañas. La Querrela de los Antiguos y los Modernos*. Traducción de C. Martínez. Barcelona: Acantilado, 2008, 33). También Paul Hazard señala que «El francés sustituye, no sólo al italiano, al español, sino al latín, que

Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la de mis preceptores, se debe a que espero que los que se sirven únicamente de su pura razón natural juzgarán mejor de mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos; y en cuanto a los que unen al buen sentido el estudio, únicos a quienes deseo por jueces, no serán seguramente tan parciales en favor del latín que se nieguen a oír mis razones porque las expongo en lengua vulgar⁴³⁷.

El autor escribe en la lengua de su país⁴³⁸, ese país en el que ha elegido no vivir⁴³⁹, aunque podría haberlo escrito en latín, la lengua de sus preceptores y la lengua erudita y «universal» de la época; pero ha preferido «hablar» de su método en su lengua materna, no en la que aprendió en la escuela, y esta elección tal vez se deba en parte a un juicio —o a un prejuicio— del autor. Él parece distinguir, en razón de la lengua utilizada, entre los que «sólo creen en los libros antiguos» y aquellos que gozan de «une raison naturelle toute pure», ¿pura en tanto que no está condicionada por creencias previas?, ¿es eso posible?, ¿no es esa una de las conquistas de su método? El caso es que presupone que el juicio de aquellos que solamente creen lo que dicen los libros antiguos, que solo creen a las «autoridades»⁴⁴⁰, que solo leen libros en latín, no será favorable en tanto que juzgarán

formaba uno de los vínculos de la comunidad europea. [...] A todas las causas que se han indicado de este hecho, y que son todas verdaderas: valor intrínseco de la lengua, calidad del pensamiento, cuidados celosos de un pueblo que considera capitales las cuestiones de gramática y de vocabulario, y que, solo en el mundo, posee una institución del Estado para velar por el uso de las palabras: la Academia; a todas estas razones, profundas, sutiles y justamente analizadas, añadamos la exigencia misma de una Europa en vías de renovación. El latín huele a escolástica, a teología; tiene como un olor a pasado; deja poco a poco de pertenecer a la vida. Excelente instrumento de educación, no basta ya cuando se sale de las clases. El francés aparece como una nueva juventud de la civilización: moderniza las cualidades latinas. Es claro, es sólido, es seguro, y es vivo. La ciencia, que intenta explicar el mundo de otro modo que por las causas eficientes, quiere otra expresión que la que ha contentado a la Edad Media» (P. Hazard. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Traducción de J. Marías. Madrid: Pegaso: 1941, 61). Richard Watson también destaca que escribe en francés porque así las mujeres podrían leerlo (cf. Watson, 183).

⁴³⁷ AT, VI, 77, 24-31; 78, 1-3. DM, 147-148.

⁴³⁸ Cuando en 1644 Louis Elzevier publica la primera versión latina de esta obra, en la que no se incluye la geometría, estas líneas justificando la elección idiomática desaparecen. Ya no tienen sentido. Tampoco tiene sentido presentarla como una obra anónima, por ello René Descartes aparece como autor de lo que se dio en llamar *Specimina philosophiae* y donde en la misma portada se añade que ha sido traducida del francés, revisada por el autor y modificada en varios lugares (cf. AT, VI, 517; 539).

⁴³⁹ «Tras la infancia y adolescencia, vivió la mayor parte de su vida fuera de Francia, los últimos veinte años en los Países Bajos. Más sorprendente aún: no tenemos ni un solo texto filosófico que sepamos que haya sido escrito por él en la tierra de su nacimiento. Cada trabajo acerca del cual tenemos información fiable fue escrito mientras vivía fuera» (A. Gombay. «Exile and philosophy». En: T. Mathien; D. G. Wright (eds.). *Autobiography as Philosophy. The Philosophical Uses of Self-presentation*. 97-108. New York: Routledge, 2006, 97. Traducción propia).

⁴⁴⁰ En torno a la ruptura cartesiana con el pasado y con el consentimiento universal, cf. G. Muñoz-Alonso López. *El legado de Descartes. Método y «mathesis universalis»*. Madrid: Grupodis, 1985, 126-128. Como recoge la autora, «Descartes se opone al recurso de las "autoridades" a la hora de resolver una cuestión» (Muñoz-Alonso, 127); y concluye: «Rechazo del criterio de autoridad y afirmación de la razón como tribunal supremo son, pues, resultado de una nueva actitud en busca de la verdad y la certeza» (Muñoz-Alonso, 128).

peor sus «opiniones» —pero ¿no se trataba de juzgar su vida?—. Y ese juzgar peor puede referirse a que no van a poder juzgarlo pues son incapaces de realizar un buen juicio —ya que no gozan de una «raison naturelle toute pure», ni de «bon sens»— o bien a que su juicio va a ser desfavorable, quizá incluso condenatorio, puesto que contradice o ataca sus creencias profundamente arraigadas.

No obstante esta primera y dicotómica división del público lector, el autor reivindica una tercera posibilidad, la encarnada por aquellos que representan el término medio de estas dos posturas extremas: el lector ideal. Se trata de quienes unen al estudio el «bon sens» —y así regresa el autor, casi al final de su discurso, al comienzo del mismo⁴⁴¹, con un efectivo recurso estilístico que hace circular el texto—. Estos posibles lectores son los únicos de los que él, en realidad, desea escuchar su juicio; agazapado, como está, tras el cuadro difuminado que ha pintado de su vida. ¿Acaso no se trata de sus «semejantes»?

Por tanto, este autor parece escribir en francés para mostrar a sus preceptores que no es a ellos a quien dirige su discurso, no es de ellos de quien demanda su juicio, de ellos no espera su atención; escribe en francés porque esa lengua ya presupone una primera criba en el receptor⁴⁴². Quizá no desea soportar el juicio indiscriminado por parte de un público variado, no le interesa. En realidad, sólo quiere escuchar lo que tengan que decir aquellos lectores con estudios y «bon sens», es decir, razonables, que vienen a ser aquellos lectores con estudios que no son tan parciales como para rechazar de antemano una obra por que no esté escrita en la lengua erudita o firmada por una autoridad. El público que el autor desea para su discurso parece, por tanto, un público selecto, un público afín. ¿Se trata de él mismo como modelo?

La lengua, entonces, en la que cuenta lo que él considera su vida es la que pertenece a lo que él considera «su vida», y esta no parece otra que la vida de su

⁴⁴¹ «Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée» (AT, VI, 1, 17-18). «El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo» (DM, 81). Con estas palabras comienza en *Discurso del método*.

⁴⁴² «El público parisién incluye, de hecho, a los gentilhombres y las mujeres de la sociedad letrada de los salones, que han leído a Montaigne, que escriben según los criterios de Malherbe y que deciden aristocráticamente y sin lugar a réplica el mérito de las novedades. =[...] = Los referentes de aquellas personas *honnêtes* son totalmente contemporáneos. Su conocimiento de los clásicos latinos y griegos viene filtrado por traducciones al francés. Tanto si se vive *in mente*, como Guez de Balzac, en la Roma de Cicerón, como si se quiere fundar, como Descartes, una nueva filosofía de la naturaleza, resulta imposible ignorar a ese público de lectores que se impone por su número y prestigio social, pero que detesta el pedantismo» (Fumaroli, 35-36). Es ese «*honnête homme*» al que señala Descartes, en palabras de Adrien Baillet, en *La recherche de la vérité par la lumière naturelle, qui, toute pure, & sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée* (AT, X, 491) y al que cita Descartes al comienzo de esa misma obra (AT, X, 495, 9).

pensamiento. La lengua en la que piensa Descartes, por tanto, es el francés. Y al escribir su «vida» en francés —no en latín— y en primera persona, e invitando a que sea leída como una historia o una fábula, su *Discurso* se abre a un nuevo público que no solo rechaza el uso del latín o el griego, tal como señala Marc Fumaroli, sino también aquellos géneros literarios comúnmente empleados por los más doctos.

Adiós a los enormes *in-folio* enciclopédicos, provistos de inmensos índices, y que reunían bajo una misma rúbrica todas las citas de autores antiguos relativas a un mismo tema, adiós a las correspondencias latinas trufadas de citas clásicas, adiós a los sabios tratados lastrados con un vasto aparato de citas en lengua original. París es un filtro que deja pasar preferentemente libros cortos, escritos de un tirón, y en los que lo útil es inseparable de lo agradable⁴⁴³.

Asimismo, este nuevo público ya está educado en la lectura novelística en lengua vulgar. La misma lengua en la que en 1623 Charles Sorel publica sus *Novelas francesas* para el gran público, influenciado por la traducción de las *Novelas ejemplares* de Cervantes que François Rosset y Vital d'Audiguier⁴⁴⁴ habían publicado en 1615. Por entonces, en París, ya circulaba la segunda edición de otra popular novela española, esta vez anónima, cuyo autor, desconocido, narraba en primera persona «su» vida. Esta «autobiografía» anónima no era sino una popular «novela» publicada originalmente en 1554 con el título *La vida de lazarrillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*. Como es sabido, el libro comienza con un prólogo, en el cual se sitúa al protagonista, a la primera persona del singular (yo), como principio y origen de la historia que se va a contar⁴⁴⁵.

Por su parte, el gentilhombre que toma la palabra, en primera persona, en el *Discurso del método*, no dice cómo se llama ni cuándo nació ni quiénes son sus padres, datos habituales en toda autobiografía o memoria al uso, sea verídica o novelada; haciendo, de todo ello, algo accesorio para el fin que se propone⁴⁴⁶. En esta particular

⁴⁴³ Fumaroli, 36.

⁴⁴⁴ cf. R. Guichemerre (éd.). *Dom Carlos et autres nouvelles françaises du XVII^e siècle*. Paris: Gallimard (folio), 1995, 12-13.

⁴⁴⁵ Así comienza el «Prólogo» del *Lazarillo de Tormes*: «Yo por bien tengo que cosas tan señaladas, y por ventura nunca oídas ni vistas, vengan a noticia de muchos y no se entierren en la sepultura del olvido, pues podría ser que alguno que las lea halle algo que le agrada, y a los que no ahondaren tanto los deleite. Y a este propósito dice Plinio que "no hay libro, por malo que sea, que no tenga alguna cosa buena"» (Anónimo. *Lazarillo de Tormes*. 9.^a ed. Edición de F. Rico. Madrid: Cátedra, 1994, 3-4).

⁴⁴⁶ Christa y Peter Bürger sostienen que «para Descartes, la escritura autobiográfica no es fin en sí misma, sino sólo una forma posible de exponer sus pensamientos. Junto a ella hacen valer sus derechos otros modos de exposición: el tratado científico y el diálogo filosófico entre *honnêtes gens*. Si hay alguna razón que se halle en el asunto del mismo para la elección de la forma autobiográfica, ésta [sic] ha de buscarse en la

autobiografía⁴⁴⁷ no hay presentación, y apenas descripción «externa», la narración parece dirigida a lo esencial, al esqueleto que sustenta esa vida. Ese esqueleto, ese nervio que atraviesa la obra no hace sino narrar los hitos de su experiencia como *je* (yo), es decir, como origen y centro del discurso, del pensamiento, de la existencia, de la investigación. La «historia» que nos cuenta no trata de ofrecer una imagen completa de la vida de un individuo, sino que rescata aquellas vivencias y decisiones, aquellos pensamientos que el propio autor considera fundamentales para comprender cómo ha llegado a donde ha llegado: a desarrollar el método conforme al cual orienta su vida, el cual le ha resultado tan útil y fructífero. Es decir, cómo ha llegado a ser quien es. Esta visión constructiva, formativa y reformadora, como escultor de sí mismo, parece venir a recoger el testigo piquiano.

En un excelente trabajo sobre la novela de autoformación (*Bildungsroman*), María de los Ángeles Rodríguez Fontela afirma, en este sentido, que «la obra de Descartes se nos ofrece como una versión metódico-racional de la novela autobiográfica moderna cuya inauguración [...] corresponde al *Lazarillo*. Más aún, el *Discours de la méthode* se construye, análogamente a la autobiografía de Lázaro, como reflexión autoformativa de su autor, eco racionalizado del mitema "regreso a los orígenes"⁴⁴⁸. El *Lazarillo*, añade la autora, «es hijo del individualismo renacentista del s. XVI cuya máxima expresión filosófica —el *cogito ergo sum*— acuñará Descartes, casi un siglo más tarde (1637), en su obra *Discours de la méthode*. Se inicia así una filosofía de la conciencia del yo que rubrica con letra de ensayo la expresión novedosa de la ficción literaria»⁴⁴⁹.

La «historia» de un individuo⁴⁵⁰ avanza, en primera persona, adoptando la forma de reflexiones, decisiones y actuaciones en torno a una serie de acontecimientos

concepción según la cual la razón tiene su lugar en el yo individual» (C. Bürger; P. Bürger. *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Traducción de A. González Ruiz. Madrid: Akal, 2001, 38).

⁴⁴⁷ En este caso concreto, calificada insistentemente como autobiografía «intelectual».

⁴⁴⁸ M.^a de los Á. Rodríguez Fontela. *La novela de autoformación: una aproximación teórica e histórica al "Bildungsroman" desde la narrativa hispánica*. Kassel: Reichenberger, 1996, 231.

⁴⁴⁹ Rodríguez Fontela, 231.

⁴⁵⁰ «El protagonista de la novela moderna se diferencia de esos héroes estereotipados de la epopeya clásica en que está dotado de auténtica individualidad. Se prescinde de todos los elementos pre-subjetivos y de las situaciones arquetípicas, y, por el contrario, se pone en el centro la interioridad psicológica del yo. Pero la *Bildungsroman* desea trascender el relato anecdótico o meramente narrativo de la novela común, por interesante, pintoresco o conmovedor que pueda ser, y presenta una subjetividad ejemplar, cuya evolución conserva en un mundo desencantado algo de ese simbolismo de los tiempos antiguos» (J. Gomá Lanzón. *Aquiles en el gineceo o aprender a ser mortal*. 2.^a ed. Barcelona: Taurus, 2015, 182).

puntuales —escogidos— que han hecho posible que su vida discurra por unos «caminos» y no por otros⁴⁵¹. Justamente, la metáfora del camino resulta recurrente en esta obra de Descartes, lo cual, una vez más, desvía la mirada hacia el ámbito literario⁴⁵². Los *topoi* que se ponen en juego desde los géneros novelescos más antiguos, hasta la novela picaresca pasando por la de caballerías, se concentran en *camino*, *viaje*, *aventura* y *prueba*, tal como apunta Rodríguez Fontela⁴⁵³. Descartes comienza el discurso recordando al lector que el camino recto⁴⁵⁴ es siempre el más corto; que por él, hasta los que discurren lento pueden llegar más lejos que aquellos que corren sin método. Pretende mostrar cuáles son los caminos que ha tomado⁴⁵⁵, y destacar la importancia que tiene la elección del camino a seguir⁴⁵⁶ así como el hecho de que, al menos una vez en la vida, hay que apartarse del camino común⁴⁵⁷ para buscar el camino verdadero⁴⁵⁸, el recto camino de la virtud⁴⁵⁹. Además, narra que «tan pronto mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores [...] empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en tratar gente de diversos humores y condiciones, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba»⁴⁶⁰. Los *topoi* de los géneros novelescos asisten a la construcción de la historia del autor del *Discurso*, que a través de caminos, viajes, aventuras y pruebas traza un recorrido vital y espiritual digno de ser compartido.

Una iniciativa personal, digna del más valeroso caballero medieval, impulsa al filósofo a salir del *yo* tutelado, a adentrarse en la «floresta del mundo» para sufrir las pruebas iniciáticas, y a retornar a su *yo* mediante la reflexión progresiva sobre las experiencias. El *Discours de la méthode* es, concebido de este modo, un texto filosófico-autobiográfico construido sobre la iniciación

⁴⁵¹ El autor se presenta como un afortunado por haberse encontrado en aquellos «caminos» que lo han llevado a desarrollar su método: «Pero, sin temor, puedo decir que pienso que ha sido gran fortuna para mí haberme hallado desde joven en ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y máximas con las cuales he formado un método» (AT, VI, 3, 3-7. DM, 82).

⁴⁵² Sobre el cronotopo del camino en las novelas, cf. M. M. Bajtin. *Teoría y estética de la novela*. Traducción de H. S. Kriúkova y V. Cazcarra. Madrid: Taurus, 1989, 394-396. «El cronotopo determina la unidad artística de la obra literaria en sus relaciones con la realidad» (Bajtin, 393). «[...] la metaforización del camino es variada y tiene múltiples niveles; pero el núcleo principal es el transcurso del tiempo» (Bajtin, 394).

⁴⁵³ cf. Rodríguez Fontela, 187; 189.

⁴⁵⁴ cf. AT, VI, 2, 17-18. DM, 81.

⁴⁵⁵ cf. AT, VI, 4, 1. DM, 83.

⁴⁵⁶ cf. AT, VI, 10, 30-31. DM, 88.

⁴⁵⁷ cf. AT, VI, 15, 23. DM, 93.

⁴⁵⁸ cf. AT, VI, 23, 29. DM, 100.

⁴⁵⁹ cf. AT, VI, 59, 23. DM, 131.

⁴⁶⁰ cf. AT, VI, 9, 17-25. DM, 87.

humana de su autor, como el *Lazarillo* es el discurso autobiográfico-novelesco de la iniciación de Lázaro⁴⁶¹.

La «vida» que narra el autor del *Discurso del método* encajaría en una vida de novela⁴⁶² cuyo protagonista, hastiado por «tantas dudas y errores»⁴⁶³, por no encontrar nada sólido a lo que aferrarse, por no saber a quién creer, decide emprender la «heroica» tarea de ir en busca de la verdad. El sentido de su vida se orienta en torno a esta búsqueda y a los frutos recolectados. «En efecto, el "sentido de la vida" se constituye en eje en torno al cual gira la novela. La pregunta por el sentido de la vida no es otra cosa que la expresión más amplia de la desorientación con que el lector se ve ahí de pronto introducido en esta vida escrita»⁴⁶⁴, reflexiona Walter Benjamin en «El narrador».

Al destacarse el ámbito de las decisiones y la importancia de elegir bien, se presupone un marco de libre actuación donde la pluralidad de caminos a seguir y la desconfianza ante el omnipresente engaño del *teatro mundi* demanda cada vez con mayor insistencia un criterio que pueda ayudar a orientar el rumbo en la dirección deseada. «El discurso personal no es solo problemático en tanto que supone una intromisión en el discurso histórico, sino que es problemático en sí y *a fortiori* del siglo XVI, donde resulta tributario de una noción de la persona en plena mutación»⁴⁶⁵. En el discurso personal presente en el *Discurso del método* se asiste, precisamente, a la narración en primera persona de una reforma llevada a cabo por un individuo sobre sí mismo, se asiste al despliegue de un individuo en plena transformación, a una metamorfosis. Jean Cocteau afirmaba: «Formarse no es nada fácil. Reformarse lo es menos aún»⁴⁶⁶.

En el caso de Descartes suele hablarse de una autobiografía intelectual o filosófica, en tanto que los caminos de la vida que se presentan en este viaje personal —e iniciático— se amalgaman a los «caminos» que siguen los pensamientos de ese individuo que toma la palabra. Por tanto, habrá que ver en qué medida los rasgos que van definiendo al individuo que dirige el discurso se asemejan a los que Ian Watt atribuye en su obra *Mitos del individualismo moderno* a Fausto, Don Quijote y Don Juan en tanto que «Los tres tienen

⁴⁶¹ Rodríguez Fontela, 232.

⁴⁶² Lejeune decía que «Escribir y publicar el relato de la propia vida ha sido durante mucho tiempo, y sigue siendo, en amplia medida, un privilegio reservado a los miembros de las clases dominantes» (Lejeune, 313).

⁴⁶³ AT, VI, 4, 28-29. DM, 83.

⁴⁶⁴ W. Benjamin. «El narrador». En: W. Benjamin. *Obras*. Libro II / vol. 2. 41-68. Traducción de J. Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2009, 57-58.

⁴⁶⁵ Kuperty-Tsur, 9. Traducción propia.

⁴⁶⁶ J. Cocteau. *La dificultad de ser*. Traducción de M.ª T. Gallego Urrutia. Madrid: Siruela, 2006, 21.

un ego exorbitante; lo que los tres deciden tratar de hacer es algo que nadie ha hecho antes; se trata por completo de una elección tomada libremente; los tres llevan su empresa adelante a toda costa»⁴⁶⁷; y, además de viajeros, los tres «son ante todo nómadas solitarios [...] se hallan en gran medida despojados de toda relación familiar; o no tienen padres conocidos, ni hermanos, ni esposas, ni hijos, o bien se encuentran alienados del resto de los miembros de sus familias; ninguno de los tres, desde luego, se somete a un matrimonio convencional»⁴⁶⁸.

Habrà que descubrir, también, si de algún modo se mantiene o no la iniciación y ascesis a través de la *imitatio christi* o de la emulación de la vida querúbea, como proponía Pico della Mirandola, modelos ejemplares ambos que vienen a situarse fuera del orden humano y que exprimen la utópica tarea de reformarse a imagen y semejanza de figuras divinas o divinizadas. Cabe recordar aquí esa «tensión vertical hacia una meta no criatural» de la que hablaba Pier Cesare Bori en relación con la dignidad humana⁴⁶⁹. Como se ha visto, iniciado el siglo XVI, esa tensión vertical extrema, esa meta fuera del orden de la criatura humana compite con nuevos modelos que irrumpen a través de las biografías de hombres que han realizado creaciones y descubrimientos dignos de admirar, o de las narraciones de exploradores que han conocido otros mundos o de la mano de novelas cuyos personajes, de rostro humano, se enfrentan a los mismos problemas que sus lectores. Porque «En el fondo, todos estos personajes literarios arquetípicos —caballero, pícaro, etc.— no son más que disfraces literarios de distintas aspiraciones humanas que se expresan y desarrollan, narrativamente, con el mismo esquema iniciático»⁴⁷⁰.

Cada vez más, parece que el hombre imita al hombre; incluso en la narración utópica se abandonarán las figuras divinizadas. Esta horizontalidad ejemplar se extiende gracias a narraciones cuyo protagonista humano —real o ficticio— pone a disposición del lector —a su servicio— su propia experiencia, su modo de vida, que podrá ser asimilado como modelo plausible. Estos relatos diversos muestran el convencionalismo de ciertas costumbres, la inutilidad de ciertas prácticas, la esterilidad de algunas ciencias..., y ponen

⁴⁶⁷ I. Watt. *Mitos del individualismo moderno*. Traducción de M. Martínez-Lage. Madrid: Cambridge University Press, 1996, 133.

⁴⁶⁸ Watt, 134.

⁴⁶⁹ cf. Bori. Cita completa recogida en el capítulo anterior.

⁴⁷⁰ Rodríguez Fontela, 188.

en circulación nuevas ideas, modos distintos de enfocar la vida, la educación, la organización política, la ciencia... La creciente producción de historias personales cuyo recurso a la narración en primera persona o al relato de la propia experiencia conforman una nueva voz autorizada pone al alcance del receptor otros modos de pensar y de actuar. Entre los posibles modelos a seguir —cada vez más variados—, veremos cómo René Descartes se irá apropiando de aquello que mejor se acomoda a su espíritu, hasta llegar a tomar la palabra para contar su experiencia y mostrar que tal vez también él pueda servir de ejemplo a quienes tengan sus mismas aspiraciones, a quienes decidan seguir su camino. No obstante, antes que él hubo muchos otros que fueron marcando el paso.

3.3. Contar la vida, justificar un modo de vida, servir como modelo.

Michel de Montaigne y los libros de buena fe

Desde siempre fue la humanización un suceso en el que predicadores eminentes proponían a sus semejantes modelos de humanidad, historias ejemplares de los antepasados, los héroes, los santos, los artistas. A esta fuerza demiúrgica de la lengua la llamo la promesa.

El hombre tiene que ser prometido al hombre antes de someter a prueba, en sí mismo, lo que puede ser. El que no ha oído nunca las historias de los dioses, héroes, santos, profetas y artistas es muy difícil que quiera o pueda ser un dios, héroe, santo, profeta o artista. El discurso ha de haberse referido a «grandes hombres», en tercera persona, antes de que un individuo pueda dar en la ocurrencia de ser él mismo uno de semejantes sujetos.

Peter Sloterdijk⁴⁷¹

Es este un libro de buena fe, lector.

De entrada te advierto que con él no me he propuesto otro fin que el doméstico y privado. En él no he tenido en cuenta ni el servicio a ti, ni mi gloria. [...] Quiero que en él me vean con mis maneras sencillas, naturales y ordinarias, sin disimulo ni artificio: pues píntome a mí mismo. [...] Así, lector, yo mismo soy la materia de mi libro: no hay razón para que ocupes tu ocio en tema tan frívolo y vano.

Michel de Montaigne⁴⁷²

A uno de marzo de 1580 Michel de Montaigne firmaba esa especie de «advertencia» al lector al comienzo de sus célebres *Essais* para destacar que «la materia de su libro» era él mismo. Él mismo como ejemplo de un particular proyecto educativo diseñado por su padre y cuyo resultado se manifestaba en las numerosas páginas de sus ensayos que, a modo de esbozos, lograban componer una imagen más o menos ajustada sobre un fondo de papel. El desajuste ya lo representa él, en relación a lo que le rodea. Su excepcional crianza y formación, que pone en evidencia en el capítulo 26 del libro I dedicado a la educación de los hijos, lo sitúa como contraejemplo del ideal educativo e intelectual de la época. Su ensayo, dirigido a la condesa de Gurson, Diana de Foix, se centra en proponer, para su hijos, un nuevo camino para su formación. La crítica al modelo educativo establecido se acompaña con la propuesta de un nuevo modo de

⁴⁷¹ P. Sloterdijk. *Extrañamiento del mundo*. Traducción de E. Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 2008, 40-41.

⁴⁷² Montaigne, 47.

inculcar buenos hábitos en el infante para «hacer de él un hombre hábil antes que un hombre sabio»⁴⁷³, todo ello a través de la labor de «un guía que tuviese la cabeza bien hecha más que bien repleta [...] y que se condujera en su cargo de una forma nueva»⁴⁷⁴.

Se impone, por tanto, una nueva forma de conducirse, de actuar, para lograr inculcar en el aprendiz un nuevo modo de ser, ajustado a unos valores todavía minoritarios. Cuanto se demanda al preceptor se somete a una particular concepción de la educación que, en el caso de Montaigne, parece pretender emular, en algunos casos, su propia formación. Pero su propuesta también se sostiene sobre la idea de que es posible «moldear» las «propensiones naturales»⁴⁷⁵, solo que hay que ajustar la lección y la conducta a cada caso particular, individualizando la enseñanza⁴⁷⁶. El objetivo: esculpir la materia humana hasta hacer de ella el nuevo modelo ejemplar.

Este ensayo de Montaigne se detiene en el elogio de la ciencia —«ornamento e instrumento de maravillosa utilidad»⁴⁷⁷—, tratando de erradicar su asimilación solo a la dialéctica, las leyes o la medicina y ampliando su marco a los servicios que puede prestar en otros ámbitos como la dirección militar, el gobierno, las relaciones de poder o las relaciones internacionales. Es decir, la ciencia es útil para desenvolverse en la vida. Por tanto, la crítica de Montaigne a las enseñanzas regladas se centra en que con su método de enseñanza tornan inútiles los contenidos que trasladan al estudiante, el cual, aún con la cabeza «bien repleta» no es capaz de aplicar y obtener frutos de dicho saber en su vida cotidiana... por falta de práctica. En las aulas se gritan las lecciones y se obliga a repetir lo

⁴⁷³ I, 26. Montaigne, 185.

⁴⁷⁴ I, 26. Montaigne, 185.

⁴⁷⁵ «Aunque resulta difícil forzar la propensión natural [...] dentro de esta dificultad, es opinión mía el encaminarlos siempre hacia las cosas mejores y más provechosas; y que hemos de ocuparnos poco en esas livianas adivinaciones y pronósticos que hacemos de las tendencias infantiles. El propio Platón, en su *República*, me parece que les concede demasiada autoridad» (I, 26. Montaigne, 184).

⁴⁷⁶ «No es de extrañar que aquellos que, según nuestras costumbres, intentan educar varias inteligencias de muy diversas medidas y formas, con la misma lección e igual procedimiento de conducta, hallen apenas dos o tres, en toda una población de niños, que recojan algún fruto de su enseñanza» (I, 26. Montaigne, 185). «[...] hay que colocar a los hijos, no según las facultades del padre, sino según las facultades de su propio espíritu» (I, 26. Montaigne, 196).

⁴⁷⁷ I, 26. Montaigne, 184. Lema que volverá a repetir al comienzo de su famosa «Apología de Raimundo Sabunde», cuyas primeras palabras sentencian: «Es la ciencia, en verdad, cualidad muy útil y grande», si bien allí matizará que «sin embargo, no estimo su valor hasta el punto extremo que algunos le atribuyen, como Herilo, el filósofo, según el cual reside en ella el bien supremo, y de ella depende que seamos sabios y felices; cosa que no creo, como tampoco lo que otros han dicho: que la ciencia es la madre de todas las virtudes y que todo vicio está producido por la ignorancia» (II, 12. Montaigne, 443).

escuchado: hay que corregir este procedimiento. El alumno debe ser puesto a prueba⁴⁷⁸, «haciéndole gustar las cosas, elegir las y discernirlas por sí mismo»⁴⁷⁹. Pero ¿cómo enseñar a pensar por uno mismo? De entrada, la persuasión y la orientación ordenada, la guía, el acompañamiento y el buen ejemplo habrán de sustituir los golpes y los gritos.

El recorrido formativo trazado por Montaigne parte de la infancia y de la figura del preceptor, que debe adecuarse a cada alumno, proporcionando una educación individualizada, ajustada a cada caso concreto. Deberá exponer la lección y dar voz al estudiante, sin imponer su autoridad, sin insistir en la mera reproducción de contenidos —«Saber de memoria no es saber»⁴⁸⁰— sino en la asimilación y el provecho obtenidos. Se trata de liberar el alma, «sierva y cautiva bajo la autoridad de sus enseñanzas. Nos han sujetado con tales ataduras que ya no tenemos impulsos espontáneos. Hase apagado nuestro vigor y nuestra libertad»⁴⁸¹. Además, el sistema educativo tradicional transforma al infante en un ser humano «servil y cobarde, al no dejarle libertad para hacer nada por sí mismo»⁴⁸².

El propósito de Montaigne se centra en liberar al hombre —y su pensamiento— de la esclavitud a la que se ve sometido por la brutal disciplina y la férrea autoridad ejercida en las escuelas, donde se forman individuos incapaces de pensar por sí mismos y que solo saben repetir y defender obstinadamente lo que otros han dicho, lo que otros han pensado. El lema de Montaigne vendría a ser:

Que haga que todo lo pase por su tamiz sin alojarle cosa alguna en la cabeza por simple autoridad y crédito. Que no sean principios para él los principios de Aristóteles, como tampoco los de los estoicos o epicúreos. Que le propongan esa diversidad de juicios: escogerá si puede, y si no, permanecerá en la duda. Solo los locos están seguros y resolutos.

[...]

Pues si abraza las opiniones de Jenofonte y de Platón por propio razonamiento ya no serán de ellos, sino tuyas. Quien a otro sigue, no sigue nada. Nada halla porque nada busca. [...] Que al menos sepa que sabe. Ha de imbuirse de sus actitudes, no aprender sus preceptos. Y que tenga la osadía de olvidar, si quiere, de dónde le vienen, mas sabiendo apropiárselas. La verdad y

⁴⁷⁸ Recordemos las palabras de Descartes, que en el conciso resumen de su formación concede importancia al hecho de «ponerme a mí mismo a prueba» (AT, VI, 9, 25. DM, 87).

⁴⁷⁹ I, 26. Montaigne, 185.

⁴⁸⁰ I, 26. Montaigne, 187.

⁴⁸¹ I, 26. Montaigne, 185.

⁴⁸² I, 26. Montaigne, 186.

la razón son patrimonio de cada uno y no pertenecen más a quien las ha dicho primero que a quien las dice después⁴⁸³.

El modelo de la abeja que liba de mil flores para producir su propia miel es la escogida por Montaigne⁴⁸⁴. El deseo de destrabar la enseñanza de la mera reproducción mecánica también se enmarca en esa visión activa del ser humano y del conocimiento que, más que pasivo-receptivo se concebirá como productivo. En este nuevo contexto, el ejercicio cobrará un papel destacado. La ejercitación del pensamiento se torna indispensable para la liberación del espíritu: no hay aprendizaje sin ejercicio; la vertiente práctica acapara toda la atención. «He aquí mis enseñanzas: mejor las aprovechará quien las practique que quien las sepa»⁴⁸⁵, sentencia Montaigne, e insiste: «No se trata tanto de que recite la lección como de que la practique. La reflejará en sus acciones»⁴⁸⁶. La utilidad del saber se torna en piedra de toque frente a la cual juzgar toda adquisición de contenido: lo que se aprende ha de ponerse a prueba, como a uno mismo.

Al destacar el aspecto práctico del conocimiento, aquel que sirve para vivir mejor, la defensa de la filosofía dentro de este discurso se enfoca como disciplina imprescindible puesto que «nos enseña a vivir»⁴⁸⁷, de ahí que no convenga retrasar su estudio sino introducirlo cuanto antes, mejor. «[...] pareceme que los primeros discursos con los que se le debe abreviar el entendimiento han de ser aquellos que ordenan sus costumbres y su buen sentido, que le enseñarán a conocerse y a saber morir y vivir bien. De las artes liberales, empecemos con el arte que nos hace libres»⁴⁸⁸. Ante un período de formación y de vida limitados, se impone la selección de contenidos en aras de un mejor aprovechamiento de ese tiempo escaso⁴⁸⁹, puesto que no hay hueco para todo ni todo es útil en igual medida. Una vez fijado el criterio, se inicia la criba.

Si supiéramos restringir lo que pertenece a nuestra vida en sus justos y naturales límites, veríamos que la mayor parte de las ciencias que están en uso está fuera de nuestro uso y que, incluso en las que están dentro, hay extensiones y abismos harto inútiles que mejor haríamos en dejar de lado y,

⁴⁸³ I, 26. Montaigne, 186.

⁴⁸⁴ Para una reflexión acerca de las implicaciones de esta idea, cf. Fumaroli, *pássim*.

⁴⁸⁵ I, 26. Montaigne, 200.

⁴⁸⁶ I, 26. Montaigne, 201.

⁴⁸⁷ I, 26. Montaigne, 196.

⁴⁸⁸ I, 26. Montaigne, 192.

⁴⁸⁹ «Organicemos el tiempo; nos resta mucho ocioso y mal empleado» (III, 13. Montaigne, 1056).

de acuerdo con la educación de Sócrates, limitar el curso de nuestro estudio a aquellas que son necesarias⁴⁹⁰.

Habrá que empezar, entonces, por el arte más necesario, aquel que nos hace libres, que nos ayuda a conocernos a nosotros mismos y ordena nuestras costumbres y nuestro buen sentido, aquel que sirve para formar nuestro juicio y fijar la virtud como meta, aquel que nos ayuda a tomar decisiones y a vivir mejor. Montaigne se lamenta, como también se lamentaba Pico della Mirandola, del descrédito de la filosofía, de «que la filosofía sea, incluso para las personas de juicio, un nombre vano y fantástico que no tiene utilidad ni valor alguno, en su opinión y en la realidad. [...] ¿Quién me la ha disfrazado con ese falso rostro odioso y pálido?»⁴⁹¹. La máscara impuesta transfigura lo real y desaloja «lo verdadero» del ámbito de lo visible; el sentido se desplaza a lo recóndito desatando la exigencia de traspasar la superficie, la cáscara, e ir más allá. Pero para poder ver en la oscuridad hay que guiar la mirada, ejercitarla, acostumbrarla y *ordenar las costumbres*.

El ansiado rescate de la filosofía llegará acompañado de una tabla de salvación llamada «utilidad», «provecho», «aprovechamiento» que logrará que su jurisdicción no se restrinja a un grupo reducido de disciplinas ni a las aulas escolares, sino que se extienda por toda la meseta vital. Para ello, habrá asimismo que purgar a la filosofía de cuanto resulta estéril e inútil: «[...] eliminad todas esas sutilezas espinosas de la dialéctica, mediante las cuales nuestra vida no puede corregirse, tomad las razones puras y simples de la filosofía; sabed escogerlas y tratarlas adecuadamente: son más fáciles de comprender que un cuento de Boccaccio»⁴⁹². Cuanto se aprende habrá de servir para orientarse mejor en la vida, para escoger los caminos adecuados, para sacar provecho de ello.

No obstante, esa adquisición escolar de contenidos útiles no fija un límite formativo sino que se instituye como paso previo para la necesaria puesta a prueba: la aplicación de ese saber en el día a día; la acción. Asimismo, tampoco termina ahí la asimilación y el aprendizaje, pues «todo cuanto se presenta a nuestros ojos sirve de valioso libro»⁴⁹³. La metáfora del libro del mundo⁴⁹⁴, del libro de la vida, se apropia del

⁴⁹⁰ I, 26. Montaigne, 193.

⁴⁹¹ I, 26. Montaigne, 194.

⁴⁹² I, 26. Montaigne, 196-197.

⁴⁹³ I, 26. Montaigne, 187.

imaginario. La conquista del saber, del aprendizaje, la formación del individuo ya no se reduce a los intramuros de la escuela —donde no debe permanecer «más que los quince o dieciséis primeros años de su vida»⁴⁹⁵—; la necesaria actividad del cognoscente torna cualquier espacio y motivo en puesta a prueba de su capacidad y de su conocimiento.

Michel de Montaigne habla de la «escuela del trato con los hombres»⁴⁹⁶ donde «hay que aprovecharlo todo y coger de cada cual según su mercancía, pues todo sirve para la formación»⁴⁹⁷. Esa mercancía tan valiosa no solo se encuentra en el trato personal diario, pues Montaigne —¿y qué mejor ejemplo que él mismo?— destaca el provecho obtenido de la lectura y el estudio de las biografías y memorias de grandes hombres, como las recogidas en *Vidas* de Plutarco⁴⁹⁸. Aunque dicha lectura habrá de estar dirigida hacia lo que importa: no fechas, sino costumbres; no la historia, sino cómo juzgarla. «Sácase maravillosa luz para el juicio humano del trato con el mundo»⁴⁹⁹.

Desde el prisma de Montaigne, se impone, por tanto, un aprendizaje continuo. En este sentido, la identidad parece no concebirse como algo fijo y esclerotizado, sino que se resuelve en una posible y necesaria construcción continua. En cualquier momento, aunque no de cualquier modo, está abierta al cambio. Un «nuevo aprendizaje»⁵⁰⁰, dice Montaigne, puede hacerle cambiar: cambiar su modo de pensar y, por tanto, su modo de actuar. La posibilidad de cambio se somete, así, a la asimilación de un nuevo contenido que generará una nueva conducta, la cual variará su trayecto, el *camino* por el que discurra su vida. Su posición, frente al cambio, es de permeabilidad o, digamos, de apertura. Esta eventualidad en la que se sitúa representa la entrada de lo contingente e incluso de lo azaroso en la constitución del individuo⁵⁰¹, pues si bien no resulta fácil «forzar la propensión natural» como ya se apuntó, de hecho el ser humano se va modelando a lo largo de su vida, también a través de su libre elección, de su voluntad.

⁴⁹⁴ «Este gran mundo, que incluso algunos multiplican como especies de un género, es el espejo en donde debemos mirarnos para conocernos cabalmente. En resumen, quiero que sea el libro de nuestro colegial» (I, 26. Montaigne, 191).

⁴⁹⁵ I, 26. Montaigne, 196.

⁴⁹⁶ I, 26. Montaigne, 188.

⁴⁹⁷ I, 26. Montaigne, 190.

⁴⁹⁸ Montaigne también menciona que precisamente a su amigo Étienne de la Boétie una anécdota leída en la obra de Plutarco lo inspiró para escribir su *Servidumbre voluntaria*.

⁴⁹⁹ I, 26. Montaigne, 191.

⁵⁰⁰ «Solo intento poner al descubierto mi manera de ser, que podría ser otra mañana si un nuevo aprendizaje me hiciera cambiar» (I, 26. Montaigne, 183).

⁵⁰¹ «No tengo regla alguna que no haya ido variando según los acontecimientos» (III, 13. Montaigne, 1025).

En este complejo equilibrio de fuerzas, el ejemplo de otros hombres, ese aprendizaje de otras costumbres, de otros modos de actuar, de otras ideas, puede desencadenar o favorecer el cambio. Por ello sostiene Montaigne que «Con los ejemplos, se podrán combinar adecuadamente todas las razones más provechosas de la filosofía, a la cual deben plegarse las obras humanas como a regla propia»⁵⁰². Ese sería el escenario ideal, lograr orientar la acción humana a partir de ejemplos que pusiesen en obra «las razones más provechosas de la filosofía». Los ejemplos estarían al servicio de la filosofía, tan solo habría que saber escogerlos bien.

El poderoso influjo ejercido por determinadas figuras «ejemplares» —maestros, artistas, figuras bíblicas, personajes de novela, inventores, etc.— así como por las costumbres consolidadas, reforzadas por el hábito, resulta incuestionable para Montaigne quien, casi al final de su vida, reconoce que «por mucho que digamos, la costumbre y el hábito de la vida común nos arrastran. La mayoría de mis actos están guiados por el ejemplo, no dependen de mi elección»⁵⁰³. La fuerza de la costumbre y del ejemplo como motores de la acción cuyas inercias parecen anular la libre elección particular también puede ser enfocada como el vehículo idóneo para subvertir el rumbo y modificar el paso, generando nuevas inercias en las direcciones deseadas.

Al comienzo de su obra, como ya se apuntó, Michel de Montaigne asegura no pretender otro fin para su escritura que el uso privado y doméstico, aun cuando le escribe al «lector» y hace pública su obra. Es decir, no se trata de un libro de estudio o de escuela, si bien en él, como en las *Vidas* de Plutarco, se plasma la vida de un hombre. No obstante Montaigne insiste en presentarse como contraejemplo, incluso como mal ejemplo, pues se muestra «sin disimulo ni artificio», con sus virtudes y con sus defectos: «Maravíllame cuán adecuadamente doy yo también ejemplo de necedad»⁵⁰⁴. En otro momento, anota irónicamente: «En fin, que todo este batiburrillo que aquí garabateo no es sino un registro de los hechos de mi vida, que es, respecto a la salud interna, harto ejemplar, si se toma la enseñanza a contrapelo»⁵⁰⁵.

La enseñanza, literal o a contrapelo, como ejemplo o contraejemplo, a imitar o a rechazar, mana del «registro de los hechos» de lo que ha sido su vida. Contar la vida, lo

⁵⁰² I, 26. Montaigne, 192.

⁵⁰³ III, 5. Montaigne, 828.

⁵⁰⁴ I, 25. Montaigne, 173.

⁵⁰⁵ III, 13. Montaigne, 1024.

que uno ha vivido, lo que ha pensado, lo que ha hecho, con sus aciertos y sus errores, con sus dudas y sus certezas, contiene en sí una enseñanza que puede ser aprovechada por los lectores. Su ejemplo podrá ser imitado o rechazado, aunque con él Montaigne pretende hacer pensar a su lector, exhortándolo a decidir por sí mismo, incitándolo a su emancipación, moviéndolo a la acción. «Sabemos decir: "Así dice Cicerón; he aquí las costumbres de Platón; son las propias palabras de Aristóteles". Mas y nosotros, ¿qué decimos nosotros? ¿Qué opinamos? ¿Qué hacemos?»⁵⁰⁶.

Para que el mundo cambie habrá que mutar primero el modo de pensar, para modificar la manera de actuar resulta precisa la configuración de nuevos «modelos de humanidad» que hagan pensable y, por tanto, posible la apertura a otros modos de vida, a otros valores, a otros enfoques sobre el conocimiento. No obstante, la propuesta montaigniana no cesa de oscilar entre la admiración y el desprecio, se jacta y se mancilla, se ensalza y se rebaja, en un constante movimiento en el que, cuando parece acomodarse a un lugar mullido, rápidamente se incomoda e inicia el desplazamiento. «Los *Essais* de Montaigne inauguran un nuevo modo de incorporar el cambio, el movimiento, el tiempo, en definitiva —pero a costa, naturalmente, de renunciar a certezas apodícticas y a dogmas intocables; podríamos decir a costa de demoler una cosmovisión milenaria y vagamente funcional sin afianzarnos en otra que la sustituya»⁵⁰⁷. Su escepticismo⁵⁰⁸ no se cifra como un rito de paso sino que se instala como fuerza motriz que agujonea si el paso se detiene. Trenzar la vida al pensamiento, discurrir vital y discursivamente nos introduce en un terreno abierto a lo imprevisible, forzosamente permeable al cambio. Todavía se aspira a aprender a vivir y morir bien, todavía se saca brillo a algunas de las viejas joyas de la familia, si bien el trueque ya empieza a estar a la orden del día y el saber se torna en moneda de cambio ante un pujante afán de supervivencia.

⁵⁰⁶ I, 25. Montaigne, 174.

⁵⁰⁷ F. Sáez Mateu. «La tradición occidental y su expresión agónica. Un replanteamiento de los orígenes del ensayo». En: J. Pont (dir.). *Scriptura. El «ensayo contemporáneo»*, 17- 30. Lleida: Universitat de Lleida, 1998, 24.

⁵⁰⁸ «La superación positiva de ese escepticismo descarnado no llegará hasta Descartes, cuando la duda adquiera una dirección y un límite, impuesto por la radicalidad de la propia duda. Montaigne, en el siglo XVI, y Descartes, en el XVII, representan, sin embargo, dos momentos molestos, incómodos: implican un repensar constante y crítico, una tensión intelectual que no admite en modo alguno la presencia de axiomas nítidos e imperturbables. [...] del pensar-en-el-tiempo montaigniano o cartesiano (no olvidemos que la principal obra de Descartes está articulada en jornadas) se pasa de nuevo a la impenetrable atemporalidad de la deducción silogística» (Sáez Mateu, 24).

El protagonismo de la acción, la defensa de la propia vida, sacan a relucir la importancia de la costumbre y de la experiencia, del ejemplo y del ejercicio como resortes imprescindibles para encauzar la conducta, el discurrir, la elección del camino hacia una anhelada excelencia.

Difícil es que el raciocinio y la instrucción, aunque nuestras creencias se apliquen a ello con ahínco, sean bastante poderosos como para encaminarnos hasta la acción si además no ejercitamos y formamos nuestro espíritu con la experiencia, en la conducta que queremos que siga: de otra forma, cuando llegue el momento de los hechos, se verá sin duda impedido. He aquí por qué los filósofos que quisieron llegar a ser excelentes, no se contentaron con esperar a cubierto y descansando los rigores del destino, temiendo que este les sorprendiera aún inexpertos y nuevos en el combate; por el contrario, fuéronle al encuentro y lanzáronse voluntariamente a la prueba de las dificultades⁵⁰⁹.

⁵⁰⁹ II, 6. Montaigne, 385.

3.4. Ampliando el horizonte hacia nuevas rutas. Otros relatos ejemplarizantes: Tomás Moro y su utopía

–A mí, por el contrario –le dije yo–, me parece que no es posible vivir convenientemente donde todas las cosas son comunes. Porque ¿cómo puede haber un acopio suficiente de bienes si cada cual, puesto que no le urge el incentivo del lucro personal y la confianza en la laboriosidad ajena le vuelve indolente, se sustraerá al trabajo? [...]

–No me sorprende –dijo– que así te parezca, dado que no se te alcanza ninguna representación de esto, o, si acaso, falsa. Mas si hubieras estado en Utopía conmigo y hubieras visto en persona sus costumbres y sus instituciones, como hice yo, que viví allí más de cinco años y no hubiera querido marcharme nunca si no para anunciar aquel orbe nuevo, entonces reconocerías de plano que nunca has visto fuera de allí un pueblo rectamente organizado.

Tomás Moro⁵¹⁰

El relato de las experiencias ajenas, la transmisión de lo que otros han visto y vivido se consolida como una nueva fuente, de segunda mano, para la adquisición de conocimiento, para la apertura a otras formas de vida. La de primera mano se adquiere a través de la observación y la experiencia propias. Frente a la autoridad de los antiguos sabios que plasmaron sus descubrimientos en las diversas obras maestras reverenciadas en la escuela, desde finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI se erige una autoridad nueva, la del contemporáneo que transcribe y describe su propia experiencia y sus observaciones tras su paso por tierras desconocidas o países lejanos. El descubrimiento de América generó una abundante literatura al respecto a través de la cual llegaban noticias de especies vegetales y animales jamás vistas así como de regiones y habitantes desconocidos.

Los cronistas de Indias españoles, o investigadores como el médico Francisco Hernández, trajeron las primeras noticias sobre diversas especies americanas de animales y plantas desconocidas hasta entonces, empezando a poner de manifiesto las limitaciones de la zoología antigua. Viajeros franceses como André Thevet o Pierre Belon realizaron varias travesías por Asia, África, América y el Norte de Europa cuyas impresiones, en las que las descripciones personales predominan sobre cualquier autoridad, aparecieron en forma de crónicas o repertorios de animales ricamente ilustrados. Ya en el siglo XVII los trabajos del naturalista francés Carolus Clusius, las misiones científicas de Georg Marcgraff y Wilhelm Piso en Brasil, o la expedición de Jacobus Bontius

⁵¹⁰ T. Moro. *Utopía*. 4.ª ed. Traducción de E. García Estébanez. Madrid: Tecnos, 2011, 44.

a las Indias Orientales incrementaron considerablemente el inventario de animales y plantas conocidos⁵¹¹.

Efectivamente, en este tipo de obras «las descripciones personales predominan sobre cualquier tipo de autoridad»: son los primeros europeos, los primeros «civilizados» que ven con sus propios ojos lo que ningún otro había visto —o, si hubo algún otro, al menos no había regresado para contarlo—. Sus testimonios, en calidad de testigos, no precisan apelar a una autoridad «externa» para «autorizar» aquello que transmiten: se limitan a describir cuanto han visto y conocido, cuanto han descubierto y vivido. «La superioridad de la observación personal directa sobre la autoridad tradicional se comprobó repetidamente en el nuevo medio americano. Y cada nueva ocasión servía para quebrantar más esta autoridad»⁵¹². Lo que estos exploradores describen no puede ser puesto en cuestión por la tradición, resulta inmune a su crítica puesto que hablan de especies nuevas, de tierras nuevas, de rutas nuevas... Y no solo eso, son más bien sus narraciones las que ponen en jaque y en entredicho las obras más ilustres de la tradición sagrada y pagana. A través de los relatos y de las descripciones de estos exploradores, los oyentes o los lectores pueden imaginar lo hasta entonces inimaginable; pensar, lo hasta entonces impensable. «No hay otro hoy entre los mortales que pueda hacerte un relato más fascinante acerca de hombres y tierras desconocidas. Y yo sé que sientes una gran pasión por oír semejantes cosas»⁵¹³, le confiesa Pedro Egidio a Tomás Moro en *Utopía*.

Pedro Egidio se refiere a Rafael, un hombre que sabe latín pero, sobre todo, griego —«lengua que estudió más que la romana por haberse dado de lleno a la filosofía»⁵¹⁴—. Se trata, por tanto, de un individuo formado en la cultura clásica y que ha navegado junto con Américo Vespucio en sus tres últimas travesías. Tras la conveniente presentación, los tres hombres se encaminan hacia la casa de Tomás Moro, donde iniciarán una deseada charla, cómodamente sentados en un banco de su huerto. Comienza, entonces, la narración del viajero⁵¹⁵. «Cuando alguien hace un viaje, tiene

⁵¹¹ J. J. García Arranz; F. J. Pizarro Gómez. «La visión de la Naturaleza en los emblemistas españoles del siglo XVII». En: S. López Poza (ed. lit.). *Literatura emblemática hispánica: actas del I Simposio Internacional*, 221-244. A Coruña: Universidade da Coruña, 1996, 223.

⁵¹² J. H. Elliott. *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. 4.^a reimp. Traducción de R. Sánchez Mantero. Madrid: Alianza, 1997, 55.

⁵¹³ Moro. U, 6.

⁵¹⁴ Moro. U, 7.

⁵¹⁵ Figura que remite, de nuevo, a uno de los narradores tipo descritos por Walter Benjamin: el marino mercante frente al campesino sedentario. cf. Benjamin, 43.

algo que contar", dice un proverbio alemán que piensa al narrador en tanto que alguien que viene de lejos»⁵¹⁶, recuerda Walter Benjamin.

La narración recogida en *Utopía*, escrita entre 1515 y 1516, apenas un cuarto de siglo después del descubrimiento de América, mantiene de fondo el ejemplo de las narraciones realizadas por los cronistas de Indias si bien inaugura, asimismo, un nuevo género «político narrativo»⁵¹⁷, irrealizable pero ejemplarizante. Un rasgo reseñable que destaca Antonio Poch en su estudio preliminar de la obra de Tomás Moro consiste en señalar la diversa ubicación temporal de la sociedad descrita en los relatos utópicos, que define, asimismo, su carácter. Si bien lo utópico hubo un tiempo en que perteneció al pasado más remoto, como se deja ver en el mito de las razas de Hesiodo donde la «raza áurea de hombres mortales»⁵¹⁸ remite a una etapa previa e irre recuperable⁵¹⁹, «Con Píndaro, con sus islas, la Utopía pasa del pasado al presente. Aparecen dos invariantes muy reiteradas: la de la isla y la de la lejanía, en ignotos mares». Desde entonces, estos dos rasgos, insularidad y lejanía, cifran la distancia en un plano espacial, que no temporal⁵²⁰. Hasta la siguiente etapa, que transforma lo utópico en un proyecto de futuro⁵²¹.

No obstante, en los siglos XVI y XVII las utopías suman, a las obras realizadas por los cronistas de Indias, narraciones ejemplarizantes donde mostrar otros mundos posibles, otros modos de ser y de actuar en los cuales los valores que los sustentan van reconfigurando una nueva —o vieja— visión del hombre, de dios, de la naturaleza⁵²². De

⁵¹⁶ Benjamin, 42.

⁵¹⁷ Así lo define Antonio Poch en el estudio preliminar a la obra. cf. A. Poch. «Estudio preliminar». En: T. Moro. *Utopía*. 4.ª ed. IX-LXXXV. Traducción de E. García Estébanez. Madrid: Tecnos, 2011, LVI.

⁵¹⁸ Tr., 111-112. Hesiodo. *Trabajos y días*. En: Hesiodo. *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Traducción de A. Martín Sánchez; M.ª Á. Martín Sánchez. Madrid: Alianza, 2000, 81.

⁵¹⁹ Si bien «Después que la tierra sepultó esta raza, ellos, por decisión del gran Zeus, son démones, favorables, terrenales, guardianes de hombres mortales [ellos vigilan las sentencias y las funestas acciones, yendo y viniendo por todas las partes en la tierra, envueltos en bruma] dispensadores de riqueza, pues también obtuvieron este don real» (Tr., 120-127. Hesiodo, 81-82).

⁵²⁰ «En Moro y sus seguidores, hasta finales del siglo XVIII, la comunidad política ejemplarizante que llamamos Utopía, estaba donde estuvo siempre. Poco más o menos se sigue el mismo tenor en Juan Valentín Andreae (*Christianopolis*, 1619), Campanella (*La Ciudad del Sol*, 1923), Francis Bacon (*La Nueva Atlántida*, 1627), Samuel Hartlieb (*Macaria*, 1641); Samuel Gott (*Nueva Solymia*, 1648). Incluso ya bien entrado el siglo XVIII, el género literario de la Utopía se continúa, con gran aportación francesa. Así Voltaire (*Candide*, 1758); Fontenelle (*République des Philosophes*, 1768), Bernardino Saint-Pierre (*L'Arcadie*, 1781), Restif de la Bretonne (*La découverte australe*, 1777), etc.» (Poch, LXXVI).

⁵²¹ «[...] en la segunda mitad del siglo XVIII, con la Ilustración, aparece una nueva visión de la Utopía. Lo utópico se aloja en un futuro más o menos próximo. Se hace plenamente realizable y factible» (Poch, LXXVII).

⁵²² «Los descubrimientos de ultramar, como Tomás Moro ha mostrado, pueden usarse para sugerir preguntas fundamentales acerca de los valores y las normas de una civilización [...]. Pero al tratar al Nuevo Mundo de esta forma los humanistas estaban cerrando las puertas a la comprensión de una civilización

esa narración sobre un mundo lejano, Moro no cuenta todo cuanto Rafael le transmite sino que, en *Utopía*, decide centrarse en transmitir las «costumbres e instituciones de los utopienses»⁵²³. De nuevo el ejemplo y la costumbre parecen ir de la mano al tiempo que la figura de Rafael representa, asimismo, unos valores bien definidos: «Ten en cuenta que ahora vivo como quiero»⁵²⁴, le confiesa a Moro, y este le reconoce que «no ambicionas ni riquezas ni poder»⁵²⁵.

Este hombre libre, este filósofo, ha viajado por medio mundo tras haberse formado convenientemente, logrando convertirse en un libre pensador, que hace buen uso de su razón, y no en un simple altavoz de las lecciones de otros o en un servil consejero real que solo sabe decir lo que su majestad desea oír. Rafael censura⁵²⁶ a los «malos preceptores que están más dispuestos a azotar a sus discípulos que a enseñarles»⁵²⁷ o la ingenuidad de creer que el rey querrá escuchar sus francos consejos pues «si los reyes mismos no filosofan, no ocurrirá que abracen los consejos de los filósofos»⁵²⁸. Además, «Si les largara, pues, estas y otras cosas parecidas a hombres fuertemente inclinados en contrario, ¿a qué tipo de sordos estaría yo contando esta fábula?»⁵²⁹.

Llegados a este punto, Moro toma la palabra para recomendar a Rafael que no desista por ello de poner su saber al servicio público⁵³⁰, que lo que debe hacer es amoldarse a las circunstancias: «Cualquiera sea la fábula que tienes en mano, represéntala lo mejor que puedas y no vengas a estropearla entera porque te venga a la mente otra distinta más ingeniosa»⁵³¹. Este consejo se pliega al sentir de una época que, como ya se comentó, asume vestir la máscara en público. Por ello, con el fin de lograr al menos algún

extraña. América no era como ellos la imaginaban, e incluso los más entusiastas tenían que aceptar desde un primer momento que los habitantes de este mundo idílico podían también tener vicios y ser belicosos, y hasta en ocasiones devorar a sus semejantes» (Elliott, 40).

⁵²³ Moro. U, 10.

⁵²⁴ Moro. U, 12.

⁵²⁵ Moro. U, 12.

⁵²⁶ Como hará más tarde Montaigne, tal como ya se apuntó.

⁵²⁷ Moro. U, 15.

⁵²⁸ Moro. U, 32.

⁵²⁹ Moro. U, 39.

⁵³⁰ Es la idea que viene contraargumentando Moro a Rafael desde el principio: «Mas estoy plenamente persuadido de que cumplirías una obra digna de ti y de tu espíritu tan generoso, digna de un filósofo, si hicieras de manera que apliques tu ingenio y tu industria al servicio de los asuntos públicos, aunque ello te suponga algún detrimento personal» (Moro. U, 12).

⁵³¹ Moro. U, 40.

bien, alguna mejora, lo exhorta a seguir un «camino oblicuo»⁵³², que no recto, de frente y directo como pretende Rafael, quien rechaza, sin miramientos, ese «método», pues solo puede conducirlo a la locura o a actuar de un modo contrario a como debe⁵³³.

Para Rafael, el disimulo que Moro le recomienda revela la actual perversión de las costumbres, en confrontación con las cuales parece extraño, absurdo y en desuso cuanto no se amolda a ellas⁵³⁴. Así, se consiente que el cristiano se sirva del disimulo aun siendo contrario a las enseñanzas de Cristo, que parecen ahora tan en desuso y absurdas como puedan parecer las costumbres de los utopienses a los ciudadanos europeos. Rafael denuncia que esta inversión de los valores ha sido facilitada por los «predicadores» que «viendo que los hombres consentían a duras penas en adaptar sus costumbres a la norma de Cristo, acomodaron su doctrina, como una plomada, a sus costumbres, para que al menos de alguna suerte se ajustaran»⁵³⁵.

Este ajuste «a la baja» se traduce en una sociedad injusta y desigual, que pudiendo llegar a ser, tal vez, lo que quisiera —como proponía Pico a ese recién Adán—, se ha conformado con mucho menos de lo que podría lograr. Además, el empeño de reforma, también a la baja, que propone el personaje asimilado a Moro siguiendo ese camino oblicuo, no logrará «tornar nada en mejor»⁵³⁶. Ese no es el camino adecuado para lograr una «vida mejor administrada que la nuestra y [que] se desarrolle más feliz»⁵³⁷. Habrá que seguir otra estrategia, encontrar otro método, otra manera de disolver el peso de la tradición adherido a esas costumbres nocivas así como neutralizar la potente inercia del hábito, hasta ajustar las costumbres a las reglas deseadas. La felicidad y la buena administración de la vida, es decir, una vida ordenada y feliz, se presentan como recompensa de los utopienses y de todos cuantos decidan vivir como ellos. Asimismo, late la idea de que son los hombres quienes eligen cómo vivir, cómo organizarse..., que es posible cambiar la inercia de la época a través de acciones concretas⁵³⁸.

⁵³² «[...] no hay que endosar un discurso peregrino y desusado, que te consta no tendrá afecto en quienes están persuadidos de otra cosa, antes hay que intentar un camino oblicuo» (Moro. U, 40).

⁵³³ «[...] decir falsedades no sé si cuadra a un filósofo, pero, desde luego, no a mí» (Moro. U, 40).

⁵³⁴ cf. Moro. U, 40-41.

⁵³⁵ Moro. U, 41.

⁵³⁶ Moro. U, 42.

⁵³⁷ Moro. U, 46.

⁵³⁸ «[...] hay un cambio —que podemos apuntar en la herencia del cristianismo medieval y del Renacimiento— en virtud del cual ese hombre con conciencia de crisis nos hace ver que ha venido a ser otra su actitud ante el acontecer que presencia, y que frente a la marcha adversa o favorable de las cosas no se

Esta obra de Tomás Moro se plantea como un texto lúdico al tiempo que crítico⁵³⁹ y moralizante. «Utopía es medio y no fin; es aquel lugar imaginario por el que se debe, imaginariamente, pasar para tomar conciencia de las causas del mal profundo que sufren Inglaterra y Europa. Un espejismo del cual es necesario saber volver armado, para el verdadero combate, para el verdadero vivir histórico»⁵⁴⁰, matiza Antonio Poch en su estudio preliminar. Ese lugar imaginario, por el que conviene pasar para contar con munición suficiente frente a los atropellos cotidianos, pone en circulación ideas nuevas a través de la descripción de otros modos de actuar, que pueden resultar aberrantes a ojos supuestamente civilizados. Con ello, pretende promover la reflexión, en tanto que visión de la propia conducta ante circunstancias semejantes, para lograr que el lector tome la distancia oportuna para poder pensar, desde otros puntos de vista, en torno a aquello que hace.

Asimismo, las creencias y los valores que orientan la acción de los utopienses se explicitan groseramente, tornando en supuesto disvalor el encubierto tras la correspondiente acción-espejo del europeo común. El objetivo parece pretender hacer ver cuán despreciables, miserables y aberrantes resultan los motivos, las razones y los valores que, en la sociedad europea, se esconden bajo las conductas robustecidas por la costumbre. De algún modo, tanto los relatos de los cronistas como los textos utópicos producen en los lectores europeos un tenue efecto reflejo de lo que supuso para la conciencia indígena la invasión occidental, tal como lo señala Georges Gusdorf en *Mito y filosofía*:

La invasión europea significa una desnaturalización total del ambiente material y moral. Al embate de las técnicas, el paisaje se transforma. Las costumbres tradicionales sufren permanentemente el desmentido de los hábitos blancos. Es el género de vida íntegro lo que está en quiebra, sin que los mismos civilizados adviertan la naturaleza exacta de la agresión de que son culpables. El indígena se encuentra brutalmente desprendido de todo lo que le ataba al paisaje ritual de su existencia. En lo sucesivo ha perdido su lugar. La separación del espacio vital lo ha privado de todas las seguridades. Su agonía es parte de la agonía objetiva de la realidad mítica. Languidece porque sus mismas razones de ser han muerto para siempre.

reduce a una actitud pasiva, sino que postula una intervención» (J. A. Maravall. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 2012, 49).

⁵³⁹ cf. Poch, LVI-LVIII.

⁵⁴⁰ Poch, LXI.

Ningún hecho podría valorar mejor la significación existencial de la ontología. No se trata de un simple juego de ideas, sino de una cuestión de vida o muerte⁵⁴¹.

Gusdorf cifra esta catástrofe en el violento vuelco de la conciencia mítica en la conciencia reflexiva, en otras palabras, en la forzada transición de una primera a una segunda ontología, pues «solo una nueva ontología puede reemplazar a una ontología que desfallece»⁵⁴². Una ontología que desfallece ante el aplastante «desmentido del hábito». Encuentro fatal trastornado en desencuentro. No obstante, este encuentro real —o ficticio— con otros mundos, con otros modos de vida de quienes habrán de ser asimilados como «semejantes» —o no—, repercute significativamente en esa conciencia reflexiva que se verá forzada a resituarse ante una nueva «realidad» que se presenta como dada, como posible, quizá incluso como deseable.

Los hombres tienen noticia de lo que pueden ser mediante una corriente continua de presagios, designaciones y proclamaciones. Los hombres anuncian a otros hombres en cuanto —también en los más eminentes tonos— hablan de las posibilidades humanas. Es la lengua como *melos*, *mitos* y *logos* en la que los hombres invitan a sus semejantes a convertirse en hombres. Quien corresponde a la invitación del discurso sobre las más eminentes posibilidades humanas va a parar al centro del proceso de humanización⁵⁴³.

El encuentro con el Otro, con lo Otro, pone en marcha la reflexión sobre uno mismo, al tener que juzgar lo extraño desde los parámetros desde los que se instala lo propio. Es preciso, entonces, volver la vista hacia la primera persona del singular para tratar de dar razón acerca de unas creencias y de unas costumbres frente a quienes, tal vez incluso por esa misma razón, deciden actuar de un modo distinto. ¿Por qué considerar mejor «este» sistema político, «este» modo de vida, «esta» religión? ¿Qué valores defender? El doble choque dialéctico con otras civilizaciones profundiza la crisis⁵⁴⁴: en menos de un siglo se redescubrió un antiguo mundo⁵⁴⁵, a través de la recuperación de la cultura clásica,

⁵⁴¹ G. Gusdorf. *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*. Traducción de N. Moreno. Buenos Aires: Nova, 1960, 144-145.

⁵⁴² Gusdorf. MM, 145.

⁵⁴³ Sloterdijk, 40.

⁵⁴⁴ Precisamente la tesis de José Antonio Maravall sostiene que «el Barroco es una cultura que consiste en la respuesta, aproximadamente durante el siglo XVII, dada por los grupos activos en una sociedad que ha entrado en dura y difícil crisis [...] la centuria del Barroco fue un largo período de honda crisis social» (Maravall, 47).

⁵⁴⁵ «[...] cuando se descubrió el mundo griego en su totalidad, se amplió el horizonte del hombre del siglo XVI y se captó toda la cultura clásica» (W. Dilthey. *Historia de la pedagogía*. 8.ª ed. Traducción de L. Luzuriaga. Buenos Aires: Losada, 1968, 158).

y se descubrió un mundo nuevo, con la travesía oceánica. La inflación de viejos y nuevos valores junto a viejas y nuevas verdades espoleó el escepticismo y alimentó la confusión.

En este contexto, el continuo anuncio del hombre por boca del hombre, la insistente invitación a ampliar el horizonte de posibilidades, a transformarse en lo que no se es —¿todavía?—, la zanahoria colgada al final de la palabra como *melos*, como *mitos* o como *logos* hace si cabe más patente el sintomático y recurrente empeño por cuajar una nueva imagen del hombre universalizable. En verdad parece haber perdido su rostro el ser humano al no cejar en el empeño de buscarlo. Son numerosas las obras que tratan de presentar una imagen del ser humano que sirva de espejo en el que mirarse... y llegar a reconocerse. El auge del «hombre» reclama y reproduce ejemplos que tratan de acomodarse a las exigencias de la época. Entretanto, la máscara asemeja un mal menor, un complejo rito de paso... ¿hacia dónde?, ¿hacia la posibilidad de convertirse en un hombre mejor?

3.5. ¿Qué ejemplo seguir? ¿De quién me puedo fiar?

¿Quién se aplica con más ahínco a transformar las cosas sino a quien la situación presente no agrada lo más mínimo?

Tomás Moro⁵⁴⁶

Cuando Giovanni Pico della Mirandola brindaba al mundo, pletórico, la nueva hechura de Adán destrabada de todo límite, de toda herencia culpable, e inauguraba un nuevo «hombre» preñado de todas las semillas, de todas las posibilidades de ser, como plena potencia, confiaba en que la contemplación de la magna obra divina lograría despertar la admiración de la estrenada criatura por el Sumo Arquitecto, cumbre de la escala del ser. Esa admiración sería la que pondría en marcha el deseo —en este caso, de unión con Dios— que le haría elegir el camino hacia la meta más alta, hacia su transformación en un *purus contemplator*. Esa «confianza» tenía una base más o menos razonable: a los ojos del nuevo hombre, todo estaba ordenado conforme a una jerarquía, por lo que el propio acto de elección sobre cómo actuar se acompañaba del conocimiento del lugar en la escala del ser que se estaba escogiendo y, por tanto, cuán cerca o lejos se encontraba del bien, de la verdad... del ideal supremo. La reiterada exigencia de tomar una decisión basada en la responsabilidad moral pretendía disminuir el riesgo de una elección perjudicial, de un abuso de la libertad de opción.

En el escenario piquiano, el hombre disponía de total libertad de elección, podía ser lo que quisiera; pero como parecía inevitable la profunda admiración hacia el creador del mundo al contemplar su inmensa obra —lo cual despertaría su amor por él—, y como el cosmos se presentaba ordenado, sabría si su elección —el cultivo de unas semillas u otras— lo situaría en la parte alta, media o baja de la escala del ser. Ante este panorama, la esperanza de Pico confiaba en que el ánimo de todo hombre fuese penetrado por «cierta ambición sagrada»⁵⁴⁷, así evitaría conformarse con una elección mediocre y se esforzaría por sacar lo mejor de sí: pujar por la posibilidad de alcanzar la unión con Dios, de conocer la verdad, de lograr la inmortalidad.

La pluralidad de posibilidades se alojaba en el interior del ser humano a la espera de un deseo, que ponía en marcha la acción. El orden, externo, evitaba una elección

⁵⁴⁶ Moro. U, 37.

⁵⁴⁷ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 39. DDH, 55.

totalmente ciega, en tanto que cada actuación cobraba sentido en un marco preestablecido y fijo, el mismo para todos. El hombre era libre de escoger el camino que quisiera, no obstante resultaba claro y evidente cuáles eran las mejores elecciones, al menos para quienes hiciesen un buen uso de su razón.

La propuesta de Pico arrancaba en un plano mítico, postulaba un nuevo origen para el ser humano que lograba anclar, a través de la figura bíblica de Adán —el primer hombre—, un comienzo destrabado de la escala del ser y compartido por toda la humanidad. Ese Adán indeterminado inauguraba una herencia sin carga alguna, salvo la de tener que decidir qué hacer, cómo comportarse, en qué convertirse, cómo vivir. Ese Adán irrepresentable —sin ubicación fija, sin aspecto propio, sin herencia alguna— representaba la apropiación de una libertad inalienable: promesa del futuro triunfo de la voluntad y el libre arbitrio. El riesgo ante conductas «indignas» se compensaba con la evacuación de dichos ejemplares fuera de la categoría humana: no son hombres quienes no cultivan las semillas adecuadas. La irresponsabilidad moral conducía al incipiente proyecto de hombre a serpentear por la tierra o a obnubilarse cual Calipso, a través del cultivo de semillas vegetales o animales que lo privaban de la dignidad conferida a quienes lograban discurrir «con recto juicio sobre todas las cosas»⁵⁴⁸.

Asimismo, en la propuesta de Pico palpitaba la esperanza de lograr superar la patente mediocridad espiritual a través de una profunda revisión del saber que habría de aportar como saldo el ansiado consenso, indispensable para la consecución de un conjunto ordenado y organizado, para la forja de una imagen del mundo sólida, de una sola pieza. Con este fin, el príncipe de la Concordia se esforzaba por conciliar la evidente pluralidad —de escuelas, de religiones, de filósofos— en torno a una sola verdad, ceñida a la tradición cristiana, pero auspiciada por la filosofía. El fracaso de su empresa, la condena y prohibición tanto de las tesis propuestas para la discusión pública como de la reunión de sabios, hizo patente que se trataba de un camino peligrosamente escarpado, tal vez incluso impracticable.

El regreso *ad fontes* no desempolvó el tesoro esperado: aquella *prisca sapientia* que habría de devolver un saber unificado, una única verdad como fuente común de unas malinterpretadas y confusamente distantes doctrinas. Esa vuelta al origen suponía una verdad primigenia que, con el paso del tiempo, se habría ido corrompiendo y olvidando,

⁵⁴⁸ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 24. DDH, 54.

a causa de la pérdida de las fuentes originales, a causa de los errores introducidos por los múltiples copistas y traductores, a causa de siglos de incompreensión. La labor de búsqueda y traducción del saber antiguo logró recuperar textos y doctrinas olvidadas. La tarea emprendida por Pico a través de la recopilación y propuesta de discusión de las novecientas tesis buscaba fijar un corpus, una visión unificada en torno a una verdad que había que recuperar. Pero el resultado se concretó en una acumulación de fuentes y doctrinas plurales que espolearon la imaginación y la reflexión.

En su *Oratio*, Pico ofrecía un nuevo origen al hombre a partir del cual proyectaba un nuevo modo de ser humano, abierto a todas las posibilidades. Podía ser lo que quisiera y si decidía intentar dar lo mejor de sí, debía orientar su atención hacia la parte más alta de la escala del ser. Para recalcar cuál sería el mejor camino a seguir, Pico no dudaba en señalar cuáles consideraba los mejores ejemplos a emular⁵⁴⁹. Estos representaban figuras ejemplares a través de las cuales se conjugaban determinadas acciones —amar, iluminar, juzgar— con determinadas virtudes —caridad, inteligencia y justicia—, cuya práctica, ordenada, hacía posible el tránsito de ese individuo hacia la meta más alta, la unión con Dios.

Asimismo, desde la asunción de cierta ejemplaridad —o antiejemplaridad— patente en todo discurso personal, cabe destacar que el joven florentino describía una serie de acciones propias que bien podrían servir como un ejemplo digno de emular, en tanto que con ellas parecía inaugurar un nuevo modelo de filósofo y hasta una filosofía nueva. A diferencia de lo que había sido una práctica común, Pico no se contentaba con recopilar y repetir las sentencias de la tradición, ni con buscar entre los textos antiguos doctrinas y saberes nuevos que copiar y citar, sino que él mismo añadía a la disputa doctrinas «ideadas y desarrolladas por mí, referentes a cuestiones naturales y divinas»⁵⁵⁰. Además, pese a su «tierna edad»⁵⁵¹, Pico se jactaba de «aportar una nueva filosofía»⁵⁵². Aseguraba haber descubierto «otro sistema nuevo de filosofar por medio de los números»⁵⁵³, una

⁵⁴⁹ Recordemos las palabras de Pico: «Veamos qué hacen ellos [serafines, querubines y tronos], qué clase de vida viven. Si nosotros también la vivimos (y podemos hacerlo) ya habremos igualado su suerte» (*Editio princeps*, § 10-15 (133r), 5-6. DDH, 56).

⁵⁵⁰ *Editio princeps*, § 32-36 (137r), 16-17. DDH, 90.

⁵⁵¹ *Editio princeps*, § 32-36 (137r), 32. DDH, 92.

⁵⁵² *Editio princeps*, § 32-36 (137r), 33. DDH, 92.

⁵⁵³ *Editio princeps*, § 32-36 (137r), 36. DDH, 92.

«divina aritmética»⁵⁵⁴ que «a fin de ponerla a prueba, he prometido responder en público a través de los números a setenta y cuatro cuestiones, las consideradas principales en el campo físico y divino»⁵⁵⁵. Los *topoi* del nuevo hombre se irán repitiendo y reelaborando, incansablemente.

En toda propuesta mítica hay un regreso al «origen» como fundador y fundamento de una determinada realidad o costumbre o modo de ser... «El mito designa un régimen de existencia caracterizado por el hecho [de] que sus estructuras tienen una validez permanente, ontológica, y no histórica. [...] Se trata, pues, de un tiempo trastemporal [sic] que ejerce autoridad para toda la extensión del tiempo temporal», apunta Gusdorf⁵⁵⁶. En la *Oratio* de Pico se persigue esta misma estrategia al acudir al pasado más remoto, a ese «tiempo» «atemporal» donde se origina un «régimen de existencia» —en este caso el del ser humano a través de la figura de Adán—, para fundar un nuevo modo de ser humano, cristiano y universal. La idea que late bajo esta máscara mítica la señala Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*, en una cita recogida por Gusdorf⁵⁵⁷:

Un objeto o un acto no devienen algo real sino en la medida en que imitan o repiten un arquetipo. De tal suerte, la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación; todo aquello que no tiene un modelo ejemplar está «desprovisto de sentido», es decir, carece de realidad.

Eliade destaca esa estructura platónica subyacente en toda «ontología primitiva»⁵⁵⁸, y este hecho, evidente, desencadena la siguiente cuestión: ¿por qué un autor comúnmente considerado bajo el influjo del neoplatonismo propone una relectura del mito adánico en la que pone en evidencia la problemática ausencia de un modelo ejemplar para su creación? ¿Por qué el Adán piquiano, adalid del individuo moderno, no ha sido creado a partir de «un» arquetipo? ¿De qué sentido se le está privando? ¿Qué sentido se le está atribuyendo?

Recordemos que el Sumo Artífice había agotado todos los recursos a su alcance, que ya no disponía ni de arquetipos, ni de un lugar libre —no asignado previamente—, ni de otros bienes que donarle a quien pretendía que se convirtiese en un agradecido admirador. Precisamente, esta original y problemática traba parecía erigirse en la razón

⁵⁵⁴ *Editio princeps*, § 36-38 (137v), 6. DDH, 93.

⁵⁵⁵ *Editio princeps*, § 36-38 (137v), 8-10. DDH, 93.

⁵⁵⁶ Gusdorf. MM, 27.

⁵⁵⁷ Àpud Gusdorf. MM, 28.

⁵⁵⁸ Gusdorf. MM, 28.

que había conducido al Creador a adoptar una solución inesperada: a falta de un modelo ejemplar, lo dota con todos. Como ya señaló Miguel Ángel Granada, efectivamente «el motivo del microcosmos contenía también esa idea»⁵⁵⁹: el hombre contenía en sí mismo el mundo entero, todas las semillas, todos los modelos ejemplares que el Sumo Artífice le había donado. Generosidad suprema por parte de la figura paterna que pone en manos del hijo todo cuanto es posible. Aunque Pico no resalta precisamente la «generosidad» sino la «liberalidad del padre» («patris liberalitate»⁵⁶⁰) poniendo el acento sobre la auténtica donación, sobre la consecuencia que implica semejante hechura: la libertad de elección («libera optione»⁵⁶¹).

Por tanto, la recién estrenada libertad adánica parece fundarse en la ausencia de un modelo ejemplar original que, a modo de naturaleza «propia», determine el principio y el fin del hombre. Pico introduce la totalidad de las semillas, de los modelos ejemplares, trastornando toda tentativa de interpretación aristotélica al uso pues ya no hay una «naturaleza» que fije el rumbo: la promesa del *telos* se extravía en su multiplicación al límite. Como si tal concepción «clásica» hiciera del hombre un ser pasivo al cumplir con su *telos* natural; como si tal idea no fuese sino una perfecta coartada para justificar lo indeseable.

No obstante, en la rotunda apuesta piquiana por el hombre tampoco se obvia el peligro asumido, que planea desde el inicio —de ahí las constantes advertencias de no abusar de la liberalidad del padre—, si bien la confianza en el hombre se extrema bajo la garantía de la razón que, en esa selva de posibilidades, podrá servir de guía hacia la realización de lo que más le conviene, de lo mejor. Además, pese a la entrega de todas las semillas, estas no dejan de ser «copias» o «duplicados» de aquellas empleadas en un primer momento en el «macrocosmos», original sobre el que el ser humano podría aventurar qué vida le esperaría según sea la semilla elegida. Ya había, por tanto, un sentido fijado de antemano, no es que el hombre le diera un sentido propio en tanto que nuevo e irrepetible a su vida, sino que tenía la posibilidad de elegir entre un amplio rango de

⁵⁵⁹ Granada, 211.

⁵⁶⁰ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 37-38.

⁵⁶¹ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 38. Aunque resultaría profundamente interesante contrastar la lectura de Pico della Mirandola en torno al tema de la libertad, confrontándolo con la postura agustiniana —presente en *De libero arbitrio*—, donde fijó los argumentos contra maniqueístas y pelagianos, tratando de discernir el papel —o no— de la gracia divina en la visión piquiana —y su filiación o no al pelagianismo—, ello supondría a estas alturas un importante desvío, quizá inoportuno. No obstante, para adentrarse en este debate, cf. Granada.

posibilidades, que se encontraban ya convenientemente ordenadas en una práctica escala del ser, lo cual parecía facilitar una elección racional.

El optimismo renacentista⁵⁶² proyectaba un nuevo origen adánico sobre un cosmos organizado en el cual cada acción, cada modo de comportarse, tenía un asiento en la cadena del ser, dotando de sentido y contenido cada elección. Quien se comportaba como un animal irracional, era un animal irracional; quien imitaba la vida de un serafín, se elevaba a la condición de serafín. Conforme se actuaba, se era, puesto que el ser del hombre no estaba predefinido, sino abierto a todas las posibilidades. Por tanto, pese a la libertad de elección entre una pluralidad de semillas y la indeterminación radical, no había posibilidad de engaño, confusión o duda: cada actuación dotaba de sentido lo que parecía un ser por hacer, para el que el sentido ya estaba dado de antemano. Pero ¿qué sucede cuando la imagen del mundo se hace pedazos?

Del pasado al presente: este otro deslizamiento, ¿de dónde viene? ¿De dónde viene el que una parte de la Europa pensante denunció el culto de la antigüedad que había profesado el Renacimiento y toda la época clásica? La famosa Disputa de los Antiguos y los Modernos, que se suele dar como explicación de este viraje, no es más que su signo; lo que hay que encontrar es su razón de ser.

En lo profundo de las conciencias, la historia hizo quiebra, y el sentimiento mismo de la historicidad tendió a abolirse. Si se abandonó el pasado, fué [sic] porque pareció inconsciente, imposible de aprehender, y siempre falso. Se perdió la confianza en los que pretendían conocerlo: o bien se engañaban, o bien mentían. Hubo como un gran derrumbamiento, después del cual ya no se vió [sic] nada cierto, sino el presente, y todos los espejismos tuvieron que refluir hacia el futuro⁵⁶³.

Entre las numerosas fuerzas de choque que resquebrajaron la confianza en una imagen del mundo «verdadera», plasmada en manuscritos casi ilegibles y olvidados durante cientos o quizá miles de años, cabe señalar una de las grandes hazañas modernas guiada por la brújula: «El hecho real del descubrimiento de América significaba que el mundo moderno había alcanzado algo que no había sido alcanzado por la antigüedad; y

⁵⁶² «El primer humanismo, sólidamente apoyado en la herencia de la Antigüedad, había sido optimista, ansioso de aprender todo sobre la Naturaleza y sobre el hombre, y confiado en la sabiduría de los pensadores de la Antigüedad y en las infinitas posibilidades del espíritu. A partir de 1530, a la luz de las limitaciones, de las esperanzas decepcionadas y de los enfrentamientos intolerantes, se abren paso nuevas tendencias. El cambio de tono de Rabelais, de un libro a otro de su obra, ilustra bien esta evolución negativa» (M. B. Bennassar; J. Jacquart. *Historia moderna*. Siglo XVI. 4.ª ed. Traducción de D. Fonseca. Madrid: Akal, 1998, 291-292).

⁵⁶³ Hazard, 36.

reveló de una forma viva el valor de la experiencia de primera mano, frente a la tradición heredada⁵⁶⁴. La experiencia de primera mano, contada en primera persona del singular, ejerció un importante impacto en la conciencia moderna.

«"Está la experiencia en contrario de la filosofía", escribió Gómara en su *Historia General de las Indias*»⁵⁶⁵. Aunque tampoco hacía falta volver de América para que el europeo de los siglos XVI o XVII se diese cuenta de que muchas de las cosas que contaban los antiguos no parecían corresponder con la realidad. También de este lado del océano podía afirmarse que es «el género de vida íntegro lo que está en quiebra»⁵⁶⁶. El desmentido de la «experiencia» fue vaciando de contenido el mundo, a la espera de nuevos sentidos, de nuevas explicaciones, que lograran satisfacer a un ser humano cada vez más confundido. Entretanto, el desarrollo de la imprenta multiplicaba las fuentes. ¿Quién decía la verdad?

[...] los escritores barrocos retoman la costumbre de la exposición de casos o narraciones concretas convenientes a la doctrina que se defiende para afirmar la validez y «mover» a los lectores: el ejemplo, entendido como «caso» verificado en el plano de los hechos y con la eficacia convincente que de ello deriva, no sólo deleita, sino que arrastra tras de sí. Conforman un ejemplarismo moral que es habitual en la literatura de emblemas, y en todos aquellos escritos barrocos que abordan el naturalismo moralizante y alegórico⁵⁶⁷.

Precisamente escribía Montaigne: «Mas vayamos a los ejemplos, que son la carnaza de las gentes débiles como yo»⁵⁶⁸. Como ya se apuntó, Michel de Montaigne recomendaba un «conocimiento» que pudiese ser puesto a prueba antes de decantarse por aceptarlo o rechazarlo, lo cual suponía un primer escudo frente al peso de la autoridad y su posible asimilación acrítica. Su escepticismo hacía que exhortara al preceptor a formar al estudiante en el hábito de ponerse continuamente a prueba a sí mismo, así como a sus conocimientos. En cualquier momento, en esa escuela del trato con los hombres, un nuevo hecho podría hacerle cambiar de opinión y de forma de actuar. La formación del individuo se configuraba como un proceso continuo.

⁵⁶⁴ Elliott, 68.

⁵⁶⁵ Elliott, 68.

⁵⁶⁶ Como vimos que señalaba Georges Gusdorf en relación a América. cf. Gusdorf. MM, 145.

⁵⁶⁷ García Arranz; Pizarro Gómez, 234.

⁵⁶⁸ I, XIV. Montaigne, 100.

Los ensayos de Montaigne se construyen a través de la exposición de casos, de ejemplos, tomados de su propia vida o de los relatos de otras personas que experimentaron en sus carnes las doctrinas que se exponen. Montaigne no concibe otra autoridad que la «verdad» extraída del análisis, la valoración y el juicio de lo que sucede ante uno mismo, de aquello de lo que se es testigo y acerca de lo cual se puede ofrecer testimonio. Su postura se enfrenta a la concepción tradicional, que otorga autoridad a los mayores frente a los jóvenes, a los autores clásicos frente a los actuales, a las palabras escritas por desconocidos frente a las proferidas por nuestros amigos sin atender ni siquiera a su contenido. Para lograr demoler estas creencias tan profundamente arraigadas y que comprometen seriamente la atribución de poder habrá que mostrar que resultan ridículas y erróneas, que se trata de auténticos prejuicios. El hombre tiene que pensar por sí mismo, debe ponerlo todo a prueba, analizar y juzgar cuanto lee, ve o escucha y no asentir acríticamente ante las clásicas figuras de autoridad.

¿Qué haremos de este pueblo que no acepta más que los testimonios impresos, que no cree a los hombres si no están en los libros, ni la verdad si no tiene edad competente? Dignificamos nuestras sandeces poniéndolas en letras de molde. Pesa de muy distinto modo en él si decís: «Lo he leído», que si decís: «Lo he oído decir». Mas yo, que desconfío tanto de la mano como de la boca de los hombres, y que sé que tan poco juiciosamente se escribe como se habla, y que estimo tanto este siglo como otro pasado, cito tan contento a un amigo mío como a Aulo Gelio o a Macrobio, y lo que he visto como lo que han escrito. Y así como sostienen que no es la virtud más grande por ser más antigua, así estimo igualmente que no por ser más vieja es más sabia la verdad. Suelo decir que es la pura necedad la que nos hace correr tras los ejemplos ajenos y escolásticos. Su fertilidad es igual ahora que en tiempos de Homero y de Platón. Mas ¿no será que buscamos más el honor de la cita que la verdad del razonamiento? Como si fuera mejor sacar las pruebas del taller de Vascosan o de Plantin que de lo que ocurre en nuestro pueblo. ¿O no será ciertamente que no tenemos ingenio ni para analizar y valorar cuanto pasa ante nosotros, ni para juzgarlo con la suficiente agudeza como para usarlo como ejemplo? Pues, si decimos que nos falta autoridad para dar crédito a nuestro testimonio, decímoslo sin razón⁵⁶⁹.

Hasta Tomás Moro en su *Utopía* advierte que «No está a la mano [...] presagiar si la medida obrará eficazmente o al contrario, puesto que no se ha hecho el más mínimo ensayo»⁵⁷⁰. La puesta a prueba de la doctrina, la experiencia, a poder ser en primera persona, se va configurando como una de las nuevas piedras de toque del conocimiento.

⁵⁶⁹ III, 13. Montaigne, 1027.

⁵⁷⁰ Moro, 27.

De algún modo había que tratar de justificar la cautela frente a las fuentes tradicionales, en las cuales cada vez se destacaban más errores, más doctrinas encontradas, más prejuicios. La narración testimonial, en primera persona del singular, evidenció el potente recurso a la experiencia como fuente de un saber «autorizado» que lograba cuestionar la autoridad tradicional desde una posición presuntamente irrefutable, aunque no exenta del todo de peligro. El recurso a la ficción, como el recurso a una interpretación instrumental, servía de escudo mientras se introducían nuevos modelos, nuevos valores, nuevas críticas.

No obstante, la proliferación de narraciones personales —reales y ficticias— junto al dilatado acerbo cultural presentaba una visión del mundo y del hombre cada vez más caótica y fracturada. Frente a la implacable demolición que suponían los nuevos descubrimientos, se hacía patente la necesidad de un criterio que sirviera al desorientado individuo moderno para distinguir lo verdadero de lo falso.

Para quienes rechazaban la autoridad de los antiguos el problema principal parecía ser el hallar un método autorizado e infalible. [...] La búsqueda de un método que diera un conocimiento cierto fué [sic] el problema científico más importante del siglo XVI. Irónicamente, el mismo descubrimiento de Copérnico de que la Tierra gira aumentó la desconfianza por los sentidos y la experiencia se remitía a las matemáticas como única fuente de inmovible conocimiento. Si en esto los ojos humanos se equivocaban ¿en qué casos se podía confiar en ellos? [...] En el siglo XVI Ramus se pasó años tratando de elaborar un nuevo método, y Bruno pudo mantenerse dando conferencias sobre un nuevo método de descubrir la verdad, ante grandes muchedumbres, en cada ciudad que visitaba⁵⁷¹.

La imparable crisis de autoridad avanzaba, afectando incluso a quienes se habían considerado los testigos más fieles. Resultaba urgente descubrir un modo de ordenar el caos y que, a modo de criba, separase lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo útil de lo inútil, de un modo sencillo y, a poder ser, infalible, con el fin de poder, asimismo, orientar las conductas, los modos de vida, hacia la consecución de unos ideales determinados. Puesto que el hombre no estaba predeterminado, puesto que según actuase así sería, estaba en juego su propia vida: resultaba vital elegir bien, escoger el camino adecuado. Para ello, la experiencia de otros hombres tal vez podría servir de ayuda, si bien cada uno debía llevar a cabo su propia tarea.

⁵⁷¹ J. H. Randall. *La formación del pensamiento moderno. Historia intelectual de nuestra época*. Traducción de J. A. Vázquez. Buenos Aires: Mariano Moreno, 1981, 226.

Desde este convulso contexto, se propone avanzar de nuevo hasta René Descartes y su primera obra publicada, *Discurso del método*, con el afán de comprender por qué se convierte en el punto de inflexión de toda una época y por qué su propia vida puede erigirse en «la historia ejemplar» —retomando las palabras de Nancy⁵⁷²— del individuo moderno.

⁵⁷² «La *fábula* del Discurso ya no tiene nada de ornamento literario. [...] se trata aquí de la *fábula* como género moral, de la *fábula* en tanto que enseña o aporta una "moraleja". Lo que hace propiamente aquí la *fábula*, es la historia ejemplar» (Nancy, 83).

Capítulo cuarto

*El Discurso del método
y la nueva tarea del individuo moderno:
aprender a pensar por sí mismo*

4.1. Los peligros de una mala educación. Cuando el estudio de las letras ya no es útil para la vida

Me eduqué en las letras desde mi infancia y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, tenía extremado deseo de aprenderlas. Pero tan pronto terminé el curso de los estudios, al cabo de los cuales se acostumbra a entrar en la categoría de los doctos, cambié de opinión.

René Descartes⁵⁷³

Un hombre honesto no tiene que haber visto todos los libros, ni haber aprendido a fondo todo lo que se enseña en las escuelas; e incluso sería una especie de fallo en su educación si hubiese empleado demasiado tiempo en el ejercicio de las letras.

René Descartes⁵⁷⁴

El autor que escribe el *Discurso del método* confiesa una terrible decepción⁵⁷⁵: él había entrado «en una de las más célebres escuelas de Europa»⁵⁷⁶ donde esperaba aprender de los hombres más sabios de la época todo cuanto necesitaba. Le habían asegurado que con el estudio de las letras recibiría una formación útil para su vida. René Descartes había nacido a finales del siglo XVI, concretamente el 31 de marzo de 1596, en Turena⁵⁷⁷. Tres días después de su nacimiento, fue bautizado. No llegó a conocer a su madre, que murió un año más tarde, por lo que estuvo bajo el cuidado de su ama de cría⁵⁷⁸. Debido a su débil salud, su entrada en la escuela se retrasó hasta la Pascua de 1607, si bien dispuso en casa de su abuela de un preceptor que le enseñó a leer y a

⁵⁷³ AT, VI, 4, 31-28. DM, 83.

⁵⁷⁴ AT, X, 495, 9-13. Traducción propia.

⁵⁷⁵ Ferdinand Alquié pone en duda que el *Discurso* recoja fielmente el estado del espíritu adolescente de Descartes (cf. F. Alquié. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. 4.^a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, 18). El autor sostiene que «El *Discurso* informa, por tanto, acerca del modo en que Descartes piensa su vida en 1637, no sobre lo que era aquella vida en 1614» (Alquié, 19. Traducción propia). Sobre la «decepción» cartesiana, cf. Alquié 17-37.

⁵⁷⁶ AT, VI, 5, 1. DM, 83.

⁵⁷⁷ Para los datos biográficos de René Descartes, se acudirá preferiblemente a la biografía de Geneviève Rodis-Lewis cuyo profundo estudio discute las diversas variantes propuestas por otros biógrafos (Baillet, Lipstorp, Borel, Adam...) así como los errores más comunes.

⁵⁷⁸ «Esta nodriza sobrevivió a Descartes, que le pasaba una pensión; poco antes de su muerte dictó a Chanut una carta pidiendo a sus dos hermanos que "proveyeran a la subsistencia de su nodriza, de la que siempre había cuidado durante toda su vida"» (Rodis-Lewis, 20).

escribir en francés. Con once años, René Descartes ingresaba en el colegio jesuita de La Flèche⁵⁷⁹, donde permanecería hasta el mes de septiembre de 1615⁵⁸⁰.

Recién superada su primera década de vida, René Descartes inició sus estudios reglados «convencido» de que en aquella escuela, donde la enseñanza era gratuita⁵⁸¹, le enseñarían cuanto precisaba. Como es notorio, debido a su frágil salud Descartes no estaba obligado a levantarse, como el resto de compañeros, a las cinco de la mañana, por lo que en lugar de ocho horas diarias de sueño, disponía de diez. El horario de estudios en La Flèche lo resume Geneviève Rodis-Lewis afirmando que a las diez de la mañana se unía en misa con los demás estudiantes, a continuación comían y disponían «de dos horas de trabajo personal (quizá realizado en su habitación)»⁵⁸², para volver de dos a seis de la tarde a las clases; después, un poco de estudio, la cena y a dormir. Además de a la formación de su espíritu, en la escuela también se dedicaba tiempo al ejercicio físico⁵⁸³.

El resumen que efectúa Descartes de su paso por La Flèche en lo referente a su formación se concentra en afirmar que allí aprendió lo mismo que el resto de sus compañeros y, quizá, un poco más pues «no contento con las ciencias que nos enseñaban, recorría cuantos libros pudieron caer en mis manos referentes a las que se consideran como las más curiosas y raras»⁵⁸⁴. Ya escribía Montaigne en su ensayo «De cómo el alma descarga sus pasiones en objetos falsos cuando los verdaderos viéntenle a faltar», que el alma se pierde «en sí misma si no se le da una presa, y ha de proporcionársele siempre objetos hacia los que tienda y actúe»⁵⁸⁵. Descartes mantuvo su alma ocupada aquellos años, no solo con las ciencias escolares, sino también con las que no formaban parte del corpus jesuita. Como complemento, también prestaba atención a los juicios que los demás se formaban acerca de él, lo cual le sirvió para afianzar su propia creencia de que, si bien no consideraba que su espíritu fuese superior a la media, tampoco podía considerarse inferior a aquellos compañeros que habrían de convertirse en maestros.

⁵⁷⁹ cf. Rodis-Lewis, 25.

⁵⁸⁰ Otros autores fijan su salida de La Flèche en 1614: «Dejó La Flèche en 1614, obteniendo el *Baccalauréat*» (Williams, 18). Geneviève discute esta fecha y justifica su salida en septiembre de 1615. cf. Rodis-Lewis, 25, 37.

⁵⁸¹ Puesto que «sólo se pagaban los gastos de pensión» (Rodis-Lewis, 28).

⁵⁸² Rodis-Lewis, 30.

⁵⁸³ Geneviève destaca que Descartes seguiría practicando a lo largo de su vida la esgrima y el juego de la pelota (cf. Rodis-Lewis, 30).

⁵⁸⁴ AT, VI, 5, 5-7. DM, 84.

⁵⁸⁵ I, 4. Montaigne, 64.

Desde el principio, Descartes se esfuerza por evitar cualquier excepcionalidad en su autorretrato —«nunca he presumido que mi espíritu fuese superior en nada al de los demás»⁵⁸⁶, «pienso que ha sido gran fortuna para mí haberme hallado desde joven en ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y máximas con las cuales he formado un método»⁵⁸⁷, «la mediocridad de mi espíritu»⁵⁸⁸, etc.—, tratando de equipararse a un tipo medio, con el que resulte fácil la identificación a un público heterogéneo. Hay cierto empeño por tratar de mostrarse como un hombre «normal», pese a su extraordinario descubrimiento⁵⁸⁹. La excepcionalidad no está en él, sino en el método que ha encontrado, gracias al cual ha logrado cosechar tales frutos que tiene la impresión de haber llevado a cabo un gran progreso en la investigación de la verdad. Y el recurso al juicio ajeno se repite, como si realmente le importara la opinión del público —como la de sus compañeros de escuela— a la hora de juzgar ahora no ya su espíritu, sino los frutos de su método. Incluso en el Prefacio al lector de sus *Meditaciones metafísicas*, a raíz de su mención al *Discurso*, Descartes insiste en destacar esta demanda: «[...] habiendo yo rogado, en esa obra [se refiere al *Discurso*], a todos los que tropezasen en mis escritos con algo reprehensible, que se dignasen advertírmelo»⁵⁹⁰. En el *Discurso*, el filósofo parecía adelantar el motivo de dicho interés: «Puede suceder, sin embargo, que me engañe y acaso no sea sino cobre y vidrio lo que a mí me parece oro y diamante»⁵⁹¹. Pero ¿acaso no se trataba de un método que evitaba justamente eso, el engaño?

Resulta plausible que esa supuesta modestia —la posibilidad de su propio engaño— no represente más que un efectivo recurso estilístico que logra no solo captar el interés del lector, sino que anima a aceptar el desafío de mostrar si en verdad está equivocado o no el autor del libro. En *La Flèche*, a Descartes le interesaba conocer el juicio de sus compañeros en torno a sí mismo; en el *Discurso* demanda el juicio del lector acerca de su método, al tiempo que solicita el juicio en torno a su vida⁵⁹²: en ambos casos, al filósofo le importa dirigir la atención del otro hacia sí mismo, convertirse en centro de atención, tutelar el pensamiento ajeno. El rodeo se manifiesta efectivo: al brindar la oportunidad de

⁵⁸⁶ AT, VI, 2, 20-21. DM, 81.

⁵⁸⁷ AT, VI, 3, 3-7. DM, 82.

⁵⁸⁸ AT, VI, 3, 9-10. DM, 82.

⁵⁸⁹ También pese al trato especial recibido en la escuela.

⁵⁹⁰ AT, VII, 7, 14-16. MM, 115.

⁵⁹¹ AT, VI, 3, 25-27. DM, 82.

⁵⁹² Ya se recogió en el capítulo anterior el comienzo de esta cita.

mostrar que lo que al autor le parece oro y diamante tal vez no sea más que cobre y vidrio se está demandando al lector la necesidad de seguir los pasos del autor, de realizar su mismo recorrido para tratar de mostrar su error. Y la ambición de Descartes no parece otra que lograr que el lector acepte el desafío y piense a fondo —en serio— con él⁵⁹³, que siga su mismo recorrido —¿su ejemplo?—, tan seguro se muestra de cautivar con su método. Además, por si no bastara con el discurso, este se completa con tres ensayos finales —dióptrica, meteoros y geometría— donde se hacen patentes algunos de sus frutos.

Descartes parece escribir a un lector que pueda identificarse con él, que comparta su decepción tras el paso por la escuela o simplemente por el actual estado de la ciencia, pero que siga creyendo, no obstante, en las capacidades del hombre y en la posibilidad de cambio y mejora. Su postura frente al saber recibido tampoco resulta novedosa, las críticas a la esterilidad del saber son cada vez más habituales. En realidad, en ese momento podría considerarse hasta ingenuo —si no irónico— asegurar que en la escuela esperaba «adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida». Como ya apunta Risieri Frondizi en el estudio preliminar de su traducción del *Discurso*, el comienzo de la Edad Moderna se caracteriza por la búsqueda de un nuevo método precisamente porque la concepción escolástica del mundo se había derrumbado al ser «incapaz de explicar hechos fundamentales de la naturaleza o de la vida espiritual y social del hombre»⁵⁹⁴. Se juzgaba manifiesto el desfase teórico-práctico.

En este sentido, cabría pensar que, de este modo, Descartes simplemente evidenciaba que su crítica se realizaba con conocimiento de causa, que sabía de lo que hablaba, puesto que había estudiado en una de las mejores escuelas de Europa. Además, había sido un buen estudiante, había aprendido todo cuanto se consideraba necesario para la formación de los jóvenes —incluso más—; no obstante, al poner fin a sus estudios reconocía un hecho inesperado: «Me embargaban, en efecto, tantas dudas y errores que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el reconocer más y más

⁵⁹³ En las *Meditaciones metafísicas* este empeño se explicita: «[...] a nadie exhortaré a que lea esto, sino a los que puedan y quieran meditar en serio conmigo» (AT, VII, 9, 23-25. MM, 118).

⁵⁹⁴ R. Frondizi. «Estudio preliminar». En: R. Descartes. *Discurso del método*. 7.^a reimp. Traducción de R. Frondizi. Madrid: Alianza, 2010, 12. Por su parte, José Artigas Ramírez destaca que «La vieja erística disputativa de los sofistas había hecho su reaparición sobreponiéndose a la misma lógica aristotélica y, sobre el propio cañamazo que en tiempos había conseguido reducirla a peso y medida, ahora tejía deportivamente sus indefinidas disquisiciones resacas y estériles, que no venían a desembocar sino en nuevos manantiales de cuestiones nuevas, cada vez más alejados del eje vital de la sabiduría» (J. Artigas Ramírez. *Descartes y la formación del hombre moderno*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «San José de Calasanz» de Pedagogía, 1951, 36-37).

mi ignorancia»⁵⁹⁵. Con esta referencia a su experiencia personal, Descartes efectúa una poderosa e incuestionable crítica al saber heredado. Él no era un escéptico ni un mal estudiante, él se esforzó por asimilar cuanto le enseñaron, pero todo ese saber acumulado ocasionaba su propia ruina pues su fertilidad se cifraba en provocar errores y en generar dudas. Descartes reduce su provecho a la reflexión a la que conduce el extravío declarado: el saberse perdido, desorientado, ignorante. Este será el asombro cartesiano que ponga en marcha su pensamiento. Pero ¿acaso no suponía eso más de lo que cabría esperar?, ¿no hubiera sido peor haber puesto fin a su carrera como estudiante convencido de que sabía cuanto tenía que saber, o incluso más?

La confesión escrita en el *Discurso* por Descartes parece determinar el momento del hallazgo: al acabar los estudios, «al cabo de los cuales se acostumbra a entrar en la categoría de los doctos». Pero esos estudios que permiten la entrada en la categoría de los doctos no son los de La Flèche. El asombro, entonces, parece que no tiene lugar al salir de la escuela jesuita, sino unos años más tarde. De los años que median entre el final de sus estudios en La Flèche y el momento de la constatación de su ignorancia apenas cuenta nada. Al acabar la escuela, tal como apunta Rodis-Lewis, «Descartes no está libre de la "sujeción" paterna y, como antes hizo su hermano mayor, se va a estudiar "jurisprudencia" a Poitiers»⁵⁹⁶. Y añade Geneviève: «Lo calla, igual que la decisión, personal, de enrolarse como voluntario en el ejército»⁵⁹⁷. Lo único que cuenta Descartes en la primera parte de su discurso, un poco más adelante, es que «tan pronto como mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras»⁵⁹⁸.

Por tanto, lo que afirma Descartes es que decidió abandonar por completo el estudio de las letras tan pronto como fue libre de decidir por sí mismo. Esto alude al momento en que puede desobedecer las recomendaciones paternas, su mayoría de edad, pero no necesariamente al momento en que se dio cuenta de que todo aquello que estudiaba no era útil para su vida. Ese momento de descubrimiento podría haber sido anterior, aunque no podría materializarse su negativa a continuar sus estudios hasta el momento en que fuese dueño legal de sus propios actos. «A finales del mes de marzo de

⁵⁹⁵ AT, VI, 4, 28-31. DM, 83.

⁵⁹⁶ Rodis-Lewis, 38. «Para estudiar derecho tuvo que pasar el año escolar de 1615-16 en Poitiers. Se alojaba en casa de un sastre y fue padrino de su hijo el 21 de mayo de 1616. Los días 9 y 10 de noviembre pasó con elogios los dos exámenes para la obtención del bachillerato y la licenciatura» (Rodis-Lewis, 39).

⁵⁹⁷ Rodis-Lewis, 38.

⁵⁹⁸ AT, VI, 9, 17-19. DM, 87.

1618, René tenía veintiún [sic]⁵⁹⁹ años. Las reglas de la mayoría de edad eran bastante complejas; pero desde entonces pudo ya elegir su camino sin que se sepa si a su padre le disgustó menos verlo partir al ejército que más tarde "encuadernado en piel"⁶⁰⁰. No obstante, resulta más plausible que el momento crucial tuviese lugar justamente a finales de ese mismo año⁶⁰¹, concretamente en el mes de noviembre de 1618, cuando se encontró, en Breda, con Isaac Beeckman, a quien le dedicaría su compendio de música, como quedó referido con anterioridad.

El encuentro de Descartes con Beeckman, ocho años mayor, supuso un momento decisivo en su vida⁶⁰². A través de la correspondencia conservada, se constata el profundo impacto que le causó Isaac y su incontenible interés por agradarlo y mostrarle su capacidad para resolver los problemas que este le planteaba. «No debes pensar que todo lo que me importa es la ciencia, me preocupo por ti, y no solo por tu intelecto —aun siendo esa la mayor parte de ti— sino por todo el hombre. En cuanto a mí, en mi habitual estado de indolencia, apenas le he puesto título a los libros que, por tu consejo, voy a escribir»⁶⁰³, le informa el 24 de enero de 1619. Dos meses más tarde, el 26 de marzo, le confiesa su proyecto: «Voy a ser bastante abierto contigo acerca de mi proyecto. Lo que quiero producir no es algo así como el *Ars Brevis* de Llull⁶⁰⁴, sino más bien una ciencia completamente nueva»⁶⁰⁵, y unas líneas después, «Esta es, por supuesto, una tarea gigantesca y difícilmente adecuada para una sola persona; de hecho, es un proyecto increíblemente ambicioso. Pero a través de la confusa oscuridad de esta ciencia he vislumbrado algún tipo de luz, y con la ayuda de esta creo que seré capaz de disipar incluso las oscuridades más espesas»⁶⁰⁶.

⁵⁹⁹ Descartes nació el 31 de marzo de 1596, por lo que a finales de marzo de 1618 tenía veintidós años.

⁶⁰⁰ Rodis-Lewis, 42.

⁶⁰¹ «Según dice, cuando en 1618 quiso ver el mundo de los asuntos prácticos, se alistó en el ejército a las órdenes de Maurice de Nassau, hijo de Guillermo el Mudo, corriendo con sus propios gastos. Se trataba más de un viaje que de una empresa militar, no entrando nunca en combate» (Williams, 18).

⁶⁰² Para una descripción más detallada, cf. Rodis-Lewis, 43-52.

⁶⁰³ AT, X, 151, 6-10. R. Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III. The Correspondence*. Traducido por J. Cottingham; R. Stoothoff; D. Murdoch; A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 1. Traducción propia.

⁶⁰⁴ A este respecto, Antonio Negri apunta: «Así, tras los motivos inmediatos del rechazo cartesiano de las extravagancias lulistas, descubrimos una vocación y una distinción: vocación de recorrer el verdadero orden del universo y distinción de la propia vocación científica con respecto a la extravagancia lulista. [...] El rechazo cartesiano al lulismo afirma, pues, una confianza más radical en la razón humana y rescata de la extravagancia la exigencia humanista» (Negri, 45).

⁶⁰⁵ AT, X, 156, 7-8. PW, 2. Traducción propia.

⁶⁰⁶ AT, X, 157, 22-23; 158, 1-2. PW, 3. Traducción propia.

Cuando Descartes publica el *Discurso*⁶⁰⁷ han pasado casi veinte años desde ese encuentro en Breda, que supuso un fin de ciclo en su vida y el inicio de un nuevo «proyecto increíblemente ambicioso». Echando la vista atrás para recordar su trayectoria con el objeto de contarla, no es de extrañar que pensara que ya había dedicado «bastante tiempo a las lenguas y aun a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias y fábulas»⁶⁰⁸. En Breda, «en medio de la ignorancia militar»⁶⁰⁹, toda aquella cultura se le antojaría innecesaria e inútil para convivir con semejantes compañeros. En el *Discurso*, Descartes da paso a la explicación y crítica relativa a su formación tras anticipar que será franco. Reconocerá que supuso una decepción su estudio de las «letras», en tanto que no colmó sus expectativas, aunque «No dejaba por eso de estimar en mucho los ejercicios que se hacen en las escuelas»⁶¹⁰. Pero ¿a qué ejercicios se refería?

Descartes menciona el estudio de lenguas antiguas, la lectura de fábulas e historias, el estudio de la elocuencia, las matemáticas, los escritos morales, la teología, la filosofía e incluso alude al derecho, la medicina y las «demás ciencias» puesto que «es bueno haberlas examinado todas, aun las más supersticiosas y falsas, para conocer su justo valor y no dejarse engañar por ellas»⁶¹¹. En realidad, podría resultar un tanto extraña esta afirmación teniendo en cuenta la propuesta de tábula rasa que llegará después, pero quizá recordara que justamente gracias a su conocimiento del latín y de las matemáticas pudo comunicarse y colaborar con Beeckman en la resolución de problemas. Al menos eso lo distinguía del resto de la tropa. El hecho es que, de antemano, Descartes no parece censurar aquí como nocivo ningún saber, tampoco parece renegar totalmente de su formación, de la que al menos obtuvo algún que otro beneficio: se dio cuenta de que no había adquirido ningún «conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida», es decir, se hizo consciente de su ignorancia. El eco socrático parece reverberar.

El repaso que efectúa Descartes sobre el provecho de sus estudios implica una reflexión sobre la formación de la época. Los estudios se valoran conforme a su utilidad para la vida. Equipara el estudio de lenguas clásicas y la lectura de historias, fábulas y

⁶⁰⁷ Para una explicación detallada acerca del período de redacción de esta obra, cf. G. Gadoffre. «La chronologie des six parties». En: N. Grimaldi; J-L. Marion (dirs). *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350° anniversaire du Discours de la Méthode*. 1940. París: Presses Universitaires de France, 1987.

⁶⁰⁸ AT, VI, 6, 17-19. DM, 85.

⁶⁰⁹ AT, X, 141, 9. CM, 112.

⁶¹⁰ AT, VI, 5, 19-20. DM, 84.

⁶¹¹ AT, VI, 6, 13-16. DM, 85.

libros antiguos con el conocimiento que se adquiere al viajar, pues en ambos casos se trata de «conversar con la gente», de otros siglos o de otros pueblos. El aprendizaje que se obtiene de esta conversación con personas diversas contribuye a que uno puede juzgar las costumbres propias «con mayor acierto y no creer que todo lo que sea contrario a nuestros modos sea ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada»⁶¹². Por tanto, quien no haya aprendido latín y griego ni haya leído a los clásicos no habrá perdido el tiempo si se ha dedicado a viajar y conversar con personas de otras culturas. Eso habrá abierto su mente⁶¹³. Pero, así como es conveniente no proseguir con el estudio de los antiguos más de la cuenta, pues se pierde el contacto con el presente, tampoco conviene viajar tanto que uno se sienta «extranjero en su propio país»⁶¹⁴. Todo ha de hacerse con moderación, parece querer decir Descartes.

En cuanto a las fábulas, el filósofo francés reconoce que hacen imaginables cosas que no son posibles al tiempo que omiten gran parte de los acontecimientos por considerarlos indignos, lo cual redundaría en que no aportan ejemplos útiles para orientar las costumbres al no estar basados en circunstancias reales. La crítica cartesiana a «los paladines de nuestras novelas»⁶¹⁵, en tanto que malos ejemplos a seguir por tratarse de situaciones ficticias, refuerza la defensa y la necesidad de modelos «reales», «racionales», que sirvan de verdadero ejemplo, en tanto que no propongan hazañas imposibles o conductas extravagantes e inútiles, como las de los protagonistas de las novelas de moda. En la vida real, la gente se juega la vida con malas elecciones o con acciones temerarias de las que solo en las novelas se logra salir airoso. Un error o un mal cálculo puede acarrear graves consecuencias. Recordemos los casos de Vanini, Bruno, Campanella...

Resulta, por tanto, casi irónico que fuese precisamente un hombre de letras, un literato libertino amigo suyo, quien le arrancara la promesa a Descartes de que un día

⁶¹² AT, VI, 6, 27. DM, 85.

⁶¹³ De este modo, Descartes abre su obra a un público nuevo, no necesariamente formado en la escuela, «no docto», pero con el bagaje suficiente para comprender su propuesta. Por tanto, la crítica a la formación clásica y al monopolio formativo por parte de las escuelas sirve para ampliar el horizonte receptivo de su discurso a aquellas áreas y gentes hasta ahora excluidas del debate filosófico.

⁶¹⁴ AT, VI, 6, 26-30. DM, 85.

⁶¹⁵ AT, VI, 7, 9. DM, 85.

escribiría su vida, para darla a conocer al resto de los mortales⁶¹⁶. Se trata de Jean-Louis Guez de Balzac, que el 30 de marzo de 1628 le escribía a Descartes:

En cuanto al resto, señor, acuérdesese, por favor, DE LA HISTORIA DE SU ESPÍRITU. Todos nuestros amigos la esperan, y usted me la prometió en presencia del padre Clitofonte, conocido en lengua vulgar como Señor de Gersan⁶¹⁷. Será un placer leer sus diversas aventuras en el centro y la zona más alta de la región del aire, para considerar sus progresos contra los gigantes de la escuela, el camino que usted tomó, el progreso que usted ha obtenido en la verdad de las cosas, etc.⁶¹⁸.

Tres años más tarde, el 15 de abril de 1631, Descartes confesaba a Guez de Balzac: «De momento, me contentaré con decirte que ya no tengo en mente poner nada en papel, lo cual, como tú sabes, fue una vez mi intención»⁶¹⁹.

Finalmente, Descartes cumplió su promesa inicial y puso por escrito una breve «historia de su espíritu» y de sus progresos contra los «gigantes de la escuela». En el *Discurso* cuenta cuáles fueron los «caminos» que siguió y cuáles sus progresos. De este modo, amenizaba la lectura con el relato de «sus diversas aventuras». Una de las cuestiones que cabe plantearse se concreta en comprender por qué Guez de Balzac y otros amigos alentaron a Descartes a contar *la historia de su espíritu*. ¿Se debía a la aportación de conocimiento que esto supondría para el público lector?, ¿a una simple moda literaria?, ¿a la oportunidad de llegar a un público no estrictamente filosófico? ¿Realmente le influyó la petición de Balzac a la hora de escribir su discurso a modo de texto novelesco-autobiográfico? ¿Y qué significa que se lo prometió en presencia del padre Clitofonte? ¿Era un simple guiño en referencia al autor François du Soucy —«sieur de Gerzan» o Gersan— que acababa de publicar un libro? ¿O se trataba de una doble ironía filosófico-literaria?

⁶¹⁶ Diez años antes, Descartes ya cavilaba sobre posibles títulos para los libros que iba a escribir, alentado por el consejo de su recién estrenado amigo Isaac Beeckman. Así, un poeta y un matemático insistirán en la necesidad de hacer públicas sus ideas.

⁶¹⁷ Variante de Gerzan, que aparece con frecuencia.

⁶¹⁸ AT, I, 570, 22-28; 571, 1-3. Traducción propia.

⁶¹⁹ AT, I, 198, 23-26. PW, 30. Traducción propia.

4.2. El *Discurso del método* y su posible guiño a un Clitofonte, pero ¿a cuál?

¡Qué sabemos nosotros lo que no es! Pero resulta excesivo entregarnos a los símbolos de la alegoría. Dejemos las falsas apariencias de la fábula, y pasemos a la simplicidad de la historia.

Godard de Beauchamps⁶²⁰

En un artículo en torno a las posibles estrategias como autor elaboradas por René Descartes, Jean-Pierre Cavaillé considera que la referencia a la obra de François du Soucy destacada en la correspondencia de Guez de Balzac no debería dejarse de lado: «Esta información no es despreciable: Gersan es un autor particularmente ecléctico, especialmente apasionado por la alquimia, que en 1627 publicó una novela de aventuras dedicada a Balzac, *La historia africana de Cleómedes y Sofonisba*, en la que uno de los personajes se llama precisamente Clitofonte»⁶²¹. Por tanto, el «padre Clitofonte» es el apodo con el que se refiere Guez a Gerzan a partir de uno de los personajes de la novela que acaba de publicar su amigo. La referencia a ese «encuentro» entre Descartes, Guez y Gerzan podría resumir una reunión previa en la que los tres hombres coincidieron o bien podría deberse a que Balzac le regaló el libro de Gerzan a Descartes bajo la promesa de que él debía, como agradecimiento, escribir la historia de su espíritu, para poder compartirla también con sus amigos. Promesa que René Descartes no solo juró, sino que cumplió años más tarde.

En la edición de Adam y Tannery⁶²², en las notas a la carta de Balzac, se define a François de Soucy, «sieur du Gerzan», como novelista y filósofo hermético, y se anota que Guez lo denomina Clitofonte en referencia a la clásica novela griega *Leucipa y Clitofonte* escrita por Aquiles Tacio. Efectivamente, en realidad Gerzan sigue la moda de la época al escribir su «historia africana» en la que incluye la referencia explícita a Tacio no solo a través del tipo de novela que escribe, sino también asignándole a uno de sus personajes el mismo nombre que el protagonista de la famosa obra griega.

⁶²⁰ G. de Beauchamps. «Historia del príncipe Apprio, etc.». En: M. Armiño (ed.). *Cuentos y relatos libertinos*. 57-100. Traducción de M. Armiño. Madrid: Siruela, 2008, 63.

⁶²¹ J-P. Cavaillé. «"Le plus éloquent philosophe des derniers temps". Les stratégies d'auteur de René Descartes». *Annales HSS*, 1994 (2), 362. Traducción propia.

⁶²² cf. AT, I, 572.

Entre 1620 y 1635-1640, la novela en boga es la novela de aventuras heroicas. [...] En esta época de luchas y disturbios, los relatos bélicos ocupan un gran lugar en la novela, que quiere ser un reflejo de ese ideal de grandes amores y hazañas casi sobre humanas realizadas en defensa de su dama, que todavía fascinaba a los nobles cortesanos. Como en la tragicomedia, que triunfa por esta época, los protagonistas son personajes fabulosos, sin ninguna base histórica, inventados a capricho por el autor, que realizan proezas que, sin rayar lo sobrenatural, superan, por su acumulación misma, los límites de las posibilidades de la vida humana. Al gusto por las batallas, procedente de las novelas caballerescas, se añaden las peripecias propias de la novela bizantina⁶²³.

Esta novela de Gerzan, al estilo de la novela bizantina, sigue la corriente de la época y reproduce un modo de contar las peripecias de unos personajes que acaparaban la atención del público cortesano. Por la correspondencia con Balzac, se sabe que Descartes conocía tanto al autor como su obra, y el grado de ironía destilado en las palabras del poeta resume la familiaridad entre estos hombres. Además, en su carta a Descartes, Guez de Balzac le comenta que le entregará a la señorita Neufuic el paquete con los libros que quiere enviarle, la misma *mademoiselle* Neufuic a la que Gerzan le dedica uno de los volúmenes de su novela de aventuras⁶²⁴. Los ecos, los guiños y las ironías se multiplican entre el grupo de amigos.

El mismo Gerzan publicará unos años más tarde, en 1632, su *Sommaire de la médecine chimique* donde, tal como recoge Bernard Joly, promete expresar con claridad lo que otros exponen oscuramente⁶²⁵. Joly también destaca el hecho de que Soucy estaba muy interesado en el oro líquido o potable y en encontrar la receta para prolongar la vida, tema que también incluye en sus obras literarias y por el que en 1653 publicará *El gran oro potable de los filósofos* (*Le grand or potable des philosophes*). Para Joly, Soucy «forma parte de esos autores que pueden haber despertado el gusto en Descartes por la búsqueda de medios para prolongar la vida»⁶²⁶, y recuerda que precisamente en la sexta parte de su *Discurso del método* el filósofo francés se refiere a la utilidad que nos brindará convertirnos

⁶²³ A. Yllera. «Siglo XVII. Introducción. Narración». En: J. del Prado (coord.). *Historia de la literatura francesa*. 349-424. Madrid: Cátedra, 1994, 390.

⁶²⁴ «A la señorita Neufuic, primera dama de honor de la reina, madre del rey», escribe Gersan en la segunda página de uno de los volúmenes de la obra. El otro se lo dedica a la señorita de Cressia. En la página de «Advertencias», explica que ha publicado esta obra tras los ruegos de sus amigos y se queja de que la impresión final esté repleta de erratas, debido al descuido de los editores (cf. M.^r de Gerzan. *L'histoire africaine de Clèomède et de Sophonisbe*. París: Pierre Roccollet, 1628. Se pueden consultar varias versiones en Google books).

⁶²⁵ cf. B. Joly. *Descartes et la chimie*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011, 61.

⁶²⁶ Joly, 61.

en «dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear [...] principalmente para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida»⁶²⁷. La razón de referenciar lo que en algunos casos podrían parecer simples anécdotas relativas a las amistades de Descartes o a su vida estriba en el interés por mostrar, aun sumariamente, el entramado de fondo que nutre la lectura de la obra del filósofo francés. El estilo empleado, los criterios que, como los hilos de las marionetas, articulan los recorridos del pensamiento, algunos problemas, algunos enfoques y los variados códigos compartidos configuran la atmósfera en la que las obras de estos amigos salen a escena. La red se extiende, inagotable, de unos a otros⁶²⁸.

En este sentido, no sorprende reconocer que René Descartes y François du Soucy compartían al menos cierta afinidad en su gusto por un lenguaje claro —también Balzac—, por encontrar los medios de prolongar la vida, por ser juzgados por lo que ellos han escrito⁶²⁹ y no por lo que otros digan o por los errores que otros introduzcan en sus obras. Y puede que hasta la referencia de Balzac al padre Clitofonte y el recordatorio a Descartes de que sus amigos esperan que escriba sus aventuras y que dé buena cuenta de la historia de su espíritu no sea una simple *anécdota*⁶³⁰. Descartes pudo seguir el guiño balzaquiano no solo en la narración de los caminos, los progresos y las aventuras que recorrió tras su dama amada, la verdad, sino también en su diálogo con Clitofonte.

La obra de Aquiles Tacio, que inspiró a Gerzan y a muchos otros autores de su época, estaba narrada en primera persona por boca de Clitofonte. La novela comenzaba con la descripción de un cuadro⁶³¹, que representa el rapto de Europa⁶³² y que venía a vaticinar el futuro rapto de su amada Leucipa. En la novela, protagonizada por

⁶²⁷ AT, VI, 62, 7-15. DM, 135.

⁶²⁸ Para saber más sobre la relación de Descartes, Soucy y la alquimia cf. «The chemical philosophy and the new philosophy» en A. G. Debus. *Paracelsians. The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 65-73.

⁶²⁹ «Aprovecho la ocasión para rogar a quienes me sucedan que no crean nunca que proceden de mí las cosas que les digan los otros cuando yo mismo no las haya divulgado» (AT, VI, 69, 31; 70, 1-3. DM, 141).

⁶³⁰ Justamente «El término *anecdote* [fue] atestado por vez primera en 1654 en Guez de Balzac» (D. Jiménez. «La anécdota, un género breve: Chamfort». En: *Çédille. Revista de estudios franceses*, 3. 9-17. España: Asociación de Francesistas de la Universidad Española, 2007, 9. <<http://cedille.webs.ull.es/tres/djimenez.pdf>> [Consulta: 20 de junio de 2015].

⁶³¹ Como ya se apuntó, en el *Discurso del método* Descartes espera llegar a representar su vida «como en un cuadro», «comme en un tableau» (AT, VI, 4, 2. DM, 83).

⁶³² cf. A. Tacio. *Leucipa y Clitofonte*. En: Longo. *Dafnis y Cloe*. A. Tacio. *Leucipa y Clitofonte*. Jámblico. *Babilónicas (resumen de Focio y fragmentos)*. Introducción, traducción y notas de M. Brioso Sánchez; E. Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1982, 172-174.

Clitofonte, se incluían, asimismo, seis sueños proféticos⁶³³ que anticipaban lo que estaba por venir⁶³⁴. En un estudio sobre los sueños en esta novela de Aquiles Tacio, Regla Fernández-Garrido señala dos funciones posibles: «[...] función de anticipación, cuando el sueño es un medio para predecir sucesos futuros, y función de motor, cuando el sueño desencadena una conducta por parte del soñador, una reacción concreta que cambia el curso de la trama novelesca, que afecta al transcurso de los acontecimientos»⁶³⁵. Y prosigue la autora: «La incidencia del sueño en la trama está directamente relacionada con la interpretación que, implícita o explícitamente, haga de él el soñador, con el modo en que lo considere y lo que espere de él»⁶³⁶.

Al comienzo de la segunda parte del *Discurso del método*, Descartes regresa a una habitación con estufa donde se entrega a sus pensamientos... y a la interpretación de sus sueños. Aunque no los narra en el *Discurso*, los transcribe en su registro personal en una sección nueva que denomina *Olympica*. Son tres sueños que tienen lugar la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619, sueños anticipadores y motores, siguiendo las funciones expresadas por Fernández-Garrido. Son esos sueños y su interpretación los que «desencadenan una conducta por parte del soñador» «que cambia el curso de su trama» vital —y novelesca?—.

La riqueza de esta obra de Tacio a la que remite la obra de Gerzan a través del rapto del nombre de su protagonista masculino —Clitofonte— se cifra en la compleja red intertextual que teje a lo largo de la trama aventurera. En ella, el autor se apropia a través de la narración de Clitofonte, de un amplio repertorio cultural clásico, en el que «De entre los filósofos, es sin duda Platón el autor más representado a lo largo de toda la novela de Aquiles Tacio»⁶³⁷. Por tanto, la ironía de Balzac en referencia al padre Clitofonte también contaba con su eco platónico. Sobre todo teniendo en cuenta que el

⁶³³ De los cuales dos habían sido soñados por Clitofonte, que tuvo su primer sueño revelador a los diecinueve años (cf. Tacio, 176).

⁶³⁴ «La divinidad suele, con frecuencia, contar por la noche el futuro de los humanos, no con el fin de que se guarden de sufrirlo (pues no pueden vencer su destino), sino para que, cuando lo padezcan, lo sobrelleven con más resignación» (Tacio, 175-176).

⁶³⁵ R. Fernández-Garrido. «Los sueños en la novela griega: Aquiles Tacio». En: *HABIS*, 40. 205-214. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2009, 206-207.

⁶³⁶ Fernández-Garrido, 207. Resulta muy interesante ver la complejidad de lecturas del sueño y de sus implicaciones en la trama que tiene lugar en esta obra de Tacio y que analiza Fernández-Garrido.

⁶³⁷ S. Santafé Soler. «Intertextualidad en *Leucipa* y *Clitofonte*». En: *Estudia Philologica Valentina*. 35-50. Vol. 14, n.º 11. València: Universitat de València, 2012, 45.

nombre de Clitofonte utilizado por Tacio ya remitía a uno de los personajes que tomaban la palabra en la obra del filósofo griego.

Clitofonte constituye uno de los diálogos «dudosos» de Platón «incluido en la octava tetralogía de Trásilo, con la *República*, el *Timeo* y *Critias*. A pesar de ello, y aunque en la Antigüedad nunca se puso en duda su autenticidad, su autoría se sigue discutiendo, aunque la mayoría de los eruditos están en contra de la paternidad de Platón»⁶³⁸. Independientemente de la correcta o incorrecta paternidad de Platón, esta no se cuestionó hasta entrado el siglo XIX, por lo que en el siglo XVII quienes conocían esta obra la atribuían al creador de la Academia. ¿Cuál es, por tanto, el tema de este diálogo entre Sócrates y Clitofonte?

Sorprende leer que Clitofonte es un joven ateniense, «hijo de Aristónimo» [sic?]⁶³⁹, decidido a abandonar las enseñanzas de Sócrates por las del sofista Trasímaco. El diálogo comienza con la intervención de Sócrates confesándole a Clitofonte que le han dicho que, ante Lisias, criticaba sus enseñanzas al tiempo que ensalzaba la figura de Trasímaco. Clitofonte corrige a Sócrates, puesto que no es del todo cierto lo que ha oído: «Porque, en efecto, en unas cosas yo no te elogiaba, pero en otras sí»⁶⁴⁰. Así, el joven ateniense le propone a Sócrates explicarle cuál es su postura, propuesta que acepta el maestro, que queda a la escucha.

Clitofonte había sido un entusiasta seguidor de Sócrates, fascinado por sus discursos en torno a la justicia y la virtud. «[...] hablabas como un *deus ex machina*»⁶⁴¹, le recuerda, al tiempo que reproduce un fragmento de uno de los discursos socráticos:

¿Adónde os dejáis llevar, humanos? Ni siquiera sabéis que no estáis haciendo nada de lo que deberíais, pues ponéis todo el empeño en procuraros riquezas, pero, en cambio, no os preocupáis de que sepan usarlas correctamente vuestros hijos, a quienes se las tendréis que legar, ni tratáis de encontrar los maestros que les enseñen la justicia, si es que se puede enseñar y practicar, o quienes les [sic] entrenen y ejerciten adecuadamente, si es que se puede adquirir con la práctica⁶⁴².

⁶³⁸ J. Zaragoza. «Introducción» a Clitofonte. En: Platón. *Diálogos. VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. Traducciones, introducciones y notas por J. Zaragoza y P. Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1996, 205.

⁶³⁹ *Clitofonte* 406. Platón. *Diálogos. VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. Traducciones, introducciones y notas por J. Zaragoza y P. Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1996, 207. O «hijo de Aristónomo» (cf. *República* 328b. Platón. *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1992, 58).

⁶⁴⁰ *Clitofonte* 406. Platón. DAC, 207.

⁶⁴¹ *Clitofonte* 407b. Platón. DAC, 208.

⁶⁴² *Clitofonte* 407b. Platón. DAC, 208.

Clitofonte escoge maliciosamente este fragmento afirmando que alaba a Sócrates cada vez que escucha este tipo de exhortaciones, y añade: «Y también cada vez que dices a continuación que los que ejercitan sus cuerpos y descuidan su alma obran de modo parecido: desatienden la parte que manda y se afanan por lo subordinado. O cuando dices que de lo que no se sabe usar es mejor prescindir de su empleo»⁶⁴³. Hay cierta malicia en esta selección pues, si bien Clitofonte asegura que a discursos como esos él nunca se había opuesto, pues los valoraba en tanto que resultaban «muy convincentes y muy provechosos y verdaderamente muy adecuados para despertarnos de nuestro sueño»⁶⁴⁴, lo que pretendía era evidenciar una estéril saturación del *qué*, con el que todos parecían conformes, frente a una flagrante ausencia del *cómo*, al que nadie sabía responderle.

Yo prestaba entonces atención para escuchar lo que seguía, y no te hacía preguntas a ti, Sócrates, sino a algunos de tus compañeros, competidores o amigos tuyos, o como haya que llamar a sus relaciones contigo. Y de ellos preguntaba en primer lugar a los que tú parecías tener en mayor estima, tratando de averiguar cuál sería la continuación del argumento y, siguiendo tu procedimiento, les proponía alguna objeción. «Amigos, les decía, ¿cómo podemos aceptar la exhortación a la virtud que nos hace Sócrates? ¿Cómo si en eso consistiera todo y no fuera posible llevar el tema a fondo y abarcarlo hasta el final, dedicando, en cambio, toda nuestra vida a esta actividad de exhortar a los que aún no han sido exhortados y éstos [sic] a su vez a otros? ¿O, por el contrario, debemos preguntar a Sócrates, y recíprocamente entre nosotros, después de haber reconocido que es esto precisamente lo que el hombre debe hacer, qué es lo que viene a continuación? ¿Cómo decimos que debe empezar el aprendizaje de la justicia?»⁶⁴⁵.

Clitofonte los interroga a todos⁶⁴⁶, empeñado en hallar una respuesta que satisfaga sus ansias de saber pues él está convencido de la necesidad de ser virtuoso, pero no tiene claro cómo hay que actuar para serlo. ¿Cómo se aprende eso? Ante la ausencia de una respuesta satisfactoria, ante la claudicación frente a los razonamientos circulares,

⁶⁴³ Clitofonte 407e. Platón. DAC, 209.

⁶⁴⁴ Clitofonte 408c. Platón. DAC, 210.

⁶⁴⁵ Clitofonte 408c-408e. Platón. DAC, 210-211.

⁶⁴⁶ En su conferencia en torno a este diálogo, Gregorio Luri Medrano afirma: «Clitofonte, que continuamente muestra una actitud noble y sincera, digna de encomio, pensó que antes de culpar a Sócrates de ambiguo o incapaz, debía investigar, de manera socrática, al resto de seguidores, a ver si ellos tenían las ideas más claras y habían comprendido algo que a él se le había escapado. Sin embargo no tardó en descubrir que se limitaban a repetir confusamente los tópicos del maestro» (G. L. Medrano. «Sócrates abandonado. Una aproximación al Clitofonte». En: *Páginas centrales. La revista digital de La Central*. Conferencia pronunciada en la *Societat Catalana de Filosofia*, el 8 de julio de 1993. <<https://www.lacentral.com/pdf?op=articulo&id=56&idm=1>> [Consulta: 13 mayo de 2015]).

Clitofonte decide preguntarle directamente a Sócrates, pero una vez más tan solo obtiene por respuesta la invitación a practicar la virtud, y en ningún caso cómo se ha de llevar a cabo dicha actividad. Ante este muro socrático, que una y otra vez hace circular el discurso por las mismas sendas, la crítica de Clitofonte resulta demoledora: «[...] al fin desistí, convencido de que en lo que se refiere a exhortar a la práctica de la virtud actúas [se refiere a Sócrates] mejor que nadie, pero una de dos, o únicamente eres capaz de hacer esto y nada que vaya más lejos [...] o no sabes o no quieres comunicarme tu ciencia»⁶⁴⁷.

El reproche a Sócrates no podría ser mayor, la partera no ayuda a alumbrar sino fetos muertos. El cansancio de Clitofonte ante esta «práctica» repetitiva y estéril resulta extremo y se lamenta: «Si al menos estuvieras dispuesto a dejar de dirigirme exhortaciones»⁶⁴⁸. Todas esas palabras se tornan huecas si de ellas no sigue un saber práctico que enseñe cómo hacer útiles y fructíferos dichos conocimientos; falta, pues, un último paso: el crucial. «Porque para una persona que no ha recibido ninguna exhortación, Sócrates, reconoceré que eres inapreciable, pero para el que ya la ha recibido eres casi un obstáculo que impide llegar al término de la virtud y encontrar allí la felicidad», se queja Clitofonte al final del breve diálogo que lleva su nombre.

Este diálogo –platónico o no– se emparenta, a través de Sócrates, Trasímaco y Clitofonte, con el Libro I de la *República* de Platón donde estos tres personajes tomaban, inicialmente, la palabra. Es conocida la crítica efectuada por Trasímaco durante la discusión acerca de qué sea o no sea la justicia. Su entrada en escena, a gritos, resulta asimismo esclarecedora:

¿Qué clase de idiotez hace presa de vosotros desde hace rato, Sócrates? ¿Y qué juego de tontos hacéis uno con otro con eso de devolveros cumplidos entre vosotros? Si realmente quieres saber lo que es justo, no preguntes solamente ni te envanezcas refutando cuando se te responde, sabedor de que es más fácil preguntar que responder, sino responde tú mismo y di qué es para ti lo justo. Pero no me vayas a decir que lo justo es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y lo conveniente; sino dime con claridad y exactitud qué es lo que significa, pues yo no he de tolerar que divagues de semejante modo⁶⁴⁹.

Sócrates le reclama que no sea tan duro con Polemarco y con él, pues si yerran en lo que dicen yerran sin quererlo ya que «si estuviéramos buscando oro, no creas que querríamos hacernos cumplidos el uno al otro en la búsqueda, echando a perder el

⁶⁴⁷ Clitofonte 410b-410c. Platón. DAC, 214.

⁶⁴⁸ Clitofonte 410c-410d. Platón. DAC, 214.

⁶⁴⁹ República 336c-336d. Platón. R, 73-74.

hallazgo; menos aún, buscando la justicia, cosa de mucho mayor valor que el oro»⁶⁵⁰. La intervención de Clitofonte llega poco después, con un par de escuetas intervenciones para apoyar a Trasímaco frente a Sócrates y Polemarco⁶⁵¹.

Más allá de la disputa acerca de lo que sea o no sea la justicia, una de las cuestiones de fondo que tensa las argumentaciones y que Sócrates explicita —al igual que lo hizo Clitofonte en el diálogo a su nombre y tal vez hasta con la misma ironía que este— es la importancia de la vertiente práctica del saber. Aunque en este diálogo, será el tábano quien aguijonee a Trasímaco:

—Divino Trasímaco, ¿vas a marcharte tras arrojarnos un discurso, antes de enseñarlo adecuadamente o de que aprendamos si es así o de otro modo? ¿Crees que es un asunto insignificante el de intentar determinar el modo de vida que cada uno de nosotros podría llevar para vivir una vida más provechosa?

—¿Y yo acaso pienso en otra cosa que ésa [sic]? —bramó Trasímaco.

—Parecía que sí, o al menos que nada te importaba de nosotros, ni que te preocupaba que fuéramos a vivir peor o mejor, desconociendo lo que dices saber. Pero ánimo, mi buen amigo, a instruirnos; no será para ti una mala inversión lo que hagas en nuestro beneficio, siendo tantos como somos⁶⁵².

Trasímaco no piensa en otra cosa, como Clitofonte, pues ambos se muestran hartos de discursos que en nada parecen servir para llevar una vida mejor, enredados en una disquisición sin fin que vuelve una y otra vez sobre lo mismo: palabras sobre palabras, definición sobre definición. Y ni siquiera el mundo del que dicen hablar Sócrates y sus secuaces se parece ya al mundo real. Sus exhortaciones son bienvenidas para abrir los ojos, para despertar del sueño a quienes todavía viven con los ojos cerrados; resultan útiles como un paso previo, pero no hay que olvidar que el paso necesario es el que todavía está por dar, el que habrá de enseñar a colocar el pie: no solo a despertar el deseo y ordenar el discurso sino a encaminar la acción.

En cierto modo, las quejas de Clitofonte parecen recuperarse en una época en la que el desfase entre la teoría y la práctica pone en jaque el valor de uso de un conocimiento que no parece servir para lo que promete. «La filosofía al uso, impresa, ha perdido valor y sentido; queda ajena al hombre mismo, es mero alimento de una mente

⁶⁵⁰ *República* 336e. Platón. R, 74.

⁶⁵¹ cf. *República* 340a-340b. Platón. R, 79.

⁶⁵² *República* 344d-345a. Platón. R, 86.

aséptica y neutral, simple juego y cabrilleo del ingenio sin más posible ni merecida aplicación que *épater le bourgeois*⁶⁵³. Pero la importancia de poder llegar a vivir mejor, de que el saber sea útil para la vida en tanto que sirva para mejorar las condiciones de vida, se erige en una de las reivindicaciones más repetidas a lo largo de los siglos XV a XVII, así como en un lema que unifica posturas de lo más variadas. La instrumentalización del conocimiento se generaliza hasta desembocar en que «No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien»⁶⁵⁴. La importancia que cobra la aplicación correcta del instrumento empleado se evidencia a través del protagonismo que adquiere la puesta a prueba⁶⁵⁵ —de uno mismo, del conocimiento—, *Leitmotiv* de los pensadores de la época.

Por tanto, en torno al discurso cartesiano parecen planear ambos Clitofontes con sus respectivos fantasmas. El protagonista de Aquiles Tacio vendría a atribuirse la forma: la narración en primera persona; la explicitud de la representación pictórica, símil de la literaria; la potencia del sueño como fuente de sentido. El protagonista del «dudoso» diálogo platónico se reconocería en el fondo: la necesidad de abandonar las enseñanzas de los maestros; la búsqueda del oro verdadero; la vertiente práctica del saber. La promesa a Balzac se habría cumplido, al fin, con el guiño bifronte al Clitofonte-Jano que asoma en la broma del literato⁶⁵⁶ registrada el 30 de marzo de 1628.

⁶⁵³ Artigas Ramírez, 38.

⁶⁵⁴ AT, VI, 2, 12-13. DM, 81.

⁶⁵⁵ Como también insistía Séneca al describir al sabio comparándolo con una fortaleza: «Invulnerable es no lo que no recibe golpes, sino lo que no sufre daño. Por este rasgo característico te haré conocer al sabio. ¿Cabe alguna duda de que la fortaleza no vencida es más fiable que la no atacada, dado que las fuerzas nunca puestas a prueba son dudosas, mientras que la firmeza que rechaza todas las acometidas, se tiene con razón por la más fiable?» (*Firmeza*, III, 3-4. Séneca. *Sobre la firmeza del sabio. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del alma. Sobre la brevedad de la vida*. Introducción, traducción y notas de F. Navarro Antolín. Madrid: Alianza, 2010, 102-103).

⁶⁵⁶ No obstante, el título de esta «historia de su espíritu» no reproduce la fórmula de Guez de Balzac, por lo que tal vez el célebre lema ya estuviese germinando en su cabeza cuando diez años antes Descartes le comentaba a su por entonces amigo Beeckman que cavilaba en los posibles títulos para los libros que iba a escribir, alentado por su consejo —aunque finalmente decidiera modificar «tratado» por «discurso», como ya se apuntó con anterioridad—. A lo largo de esas dos décadas que median entre la finalización de sus estudios y la publicación de su método, Descartes contó con los consejos de un ingeniero y de un poeta, de un matemático y de un literato, que insistían en la necesidad de hacer públicos sus progresos espirituales y que lograron dejar su impronta en la primera obra publicada por filósofo el francés.

4.3. La importancia del contexto, la originalidad de lo mismo

Toda la literatura puede decir: «Larvatus prodeo», me adelanto señalando mi máscara con mi mano. Ya se trate de la experiencia inhumana del poeta, que asume la más grave de las rupturas, ya la mentira creíble del novelista, la sinceridad necesita aquí signos falsos, y evidentemente falsos, para durar y ser consumida. El producto, y finalmente la fuente de esta ambigüedad, es la escritura. Ese lenguaje especial cuyo uso da al escritor una función gloriosa pero vigilada, manifiesta una especie de servilismo invisible en los primeros pasos, que es propia de toda responsabilidad: la escritura, libre en sus comienzos, es finalmente el lazo que encadena el escritor a una Historia también encadenada: la sociedad lo marca con los signos claros del arte, con el objeto de arrastrarlo con más seguridad en su propia alienación.

Roland Barthes⁶⁵⁷

La forma expositiva escogida por el filósofo francés, como narración personal, en primera persona, acudiendo a los tópicos literarios, filosóficos y vitales de la época, logra colmar su *discurso* de un halo de ejemplaridad difícilmente despreciable, pese a sus constantes matices y restricciones, pese al disfraz de su intención. Al comienzo del epígrafe anterior, se recogían las palabras de Jean-Pierre Cavallé que instaba a no despreciar el nexo literario con François du Soucy pues este podría darnos una idea acerca del «tono romántico adoptado por Balzac al expresar con gracia lo que espera de "la historia" de Descartes»⁶⁵⁸. Pero ¿qué espera Balzac de «la historia» de Descartes? ¿Qué importancia puede tener en relación a la flagrante ironía recogida en la carta de Guez?

Cavallé considera que sirve como muestra del «clima cultural en que Descartes da forma y divulga el proyecto del *Discurso*, en el cual la producción literaria parece ocupar un lugar muy importante»⁶⁵⁹. Para continuar⁶⁶⁰, insinúa que llena de carga irónica el relato cartesiano publicado casi diez años después al utilizar los mismos términos ya anticipados por Balzac como «camino», «progreso», «historia» —también *topoi* novelescos— pero, sobre todo, afirma que «parece mostrar que Descartes realmente construyó su texto autobiográfico, y antes su propio personaje, a través de la explotación medio-paródica medio-seria de los modelos pertenecientes a la novela, la poesía y el teatro

⁶⁵⁷ R. Barthes. *El grado cero de la escritura* seguido de *Nuevos ensayos críticos*. 15.ª ed. Traducción de N. Rosa. México: Siglo XXI, 1997, 45-46.

⁶⁵⁸ Cavallé, 362. Traducción propia.

⁶⁵⁹ Cavallé, 362. Traducción propia.

⁶⁶⁰ cf. Cavallé, 362.

contemporáneos, que impregnan profundamente el imaginario social de la época barroca»⁶⁶¹.

En su estudio sobre la narración en el siglo XVII en Francia, Alicia Yllera⁶⁶² apunta que si el lector actual tuviese que destacar un género para ese siglo, ese sería el teatro, si bien para los franceses del diecisiete la novela se había transformado en un género muy apreciado que acaparaba grandes éxitos de ventas. No obstante, tampoco le faltaban detractores, que Yllera⁶⁶³ divide en «estrictos moralistas» y «cultos, doctos o "pedantes"», por lo que los ataques a la novela se realizaban «en nombre de la moral y también en nombre del buen gusto». Las críticas argumentaban que estos relatos corrompían las costumbres o que, como eran falsos e inverosímiles⁶⁶⁴, no tenían valor instructivo alguno, a diferencia de «la historia, maestra de vida»⁶⁶⁵. Recordemos el llamativo afán —¿la ironía?— de Descartes por distinguirse «de los paladines de nuestras novelas» en su *discurso*, al contar la «historia» de su espíritu —¿esta sí maestra de vida?⁶⁶⁶—

⁶⁶¹ Cavaillé, 362. Traducción propia.

⁶⁶² cf. Yllera, 383.

⁶⁶³ Yllera, 384.

⁶⁶⁴ «Sin embargo, cuando el género había abandonado las inverosimilitudes más aparentes de la novela heroica, había caído en un nuevo escollo: la pintura desengañada de las pasiones. Así, algunos moralistas la consideraban aún más corruptora [...]. La novela sufrirá nuevas y más tajantes prohibiciones a principios del siglo siguiente, sobre todo a partir de 1738, cuando, durante un tiempo, los novelistas se verán obligados a recurrir a las prensas extranjeras» (Yllera, 384-385).

⁶⁶⁵ Yllera, 384.

⁶⁶⁶ Aunque también este resulta un tópico habitual de las novelas, el mismo Don Quijote se distanciaba de los demás héroes para erigirse en el héroe ejemplar: «Caballero andante soy, y no de aquellos de cuyos nombres jamás la Fama se acordó para eternizarlos en su memoria, sino de aquellos que, a despecho y pesar de la misma envidia, y de cuantos magos crió [sic] Persia, bracmanes la India, ginosofistas [sic] la Etiopia [sic], han de poner su nombre en el templo de la inmortalidad para que sirva de ejemplo y dechado en los venideros siglos, donde los caballeros andantes vean los pasos que han de seguir, si quisieren llegar a la cumbre y alteza honrosa de las armas» (I, 47. M. de Cervantes Saavedra. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. En: M. de Cervantes Saavedra. *Obras completas*. Madrid: Santillana (Aguilar), 2003, 266). Milan Kundera sostiene que «En efecto, para mí el creador de la Edad Moderna no es solamente Descartes, sino también Cervantes» (M. Kundera. *El arte de la novela*. Traducción de F. de Valenzuela y M.ª V. Villaverde. 3.ª ed. en Fábula. Barcelona: Tusquets, 2007, 14-15). Y añade: «Cuando Dios abandona lentamente el lugar desde donde había dirigido el universo y su orden de valores, separado el bien del mal y dado un sentido a cada cosa, Don Quijote salió de su casa y ya no estuvo en condiciones de reconocer el mundo. [...] Comprender con Descartes el *ego pensante* como el fundamento de todo, estar de este modo solo frente al universo, es una actitud que Hegel, con razón, consideró heroica. =[...]= El hombre anhela un mundo en el que sea posible distinguir con claridad el bien del mal porque en él existe el deseo, innato e indomable, de juzgar antes de comprender» (Kundera, 17-18). Sorpresivamente, el fragmento cervantino resuena en las palabras de Hobbes en su *Leviatán*, concretamente en el capítulo XLVI titulado *De la oscuridad proveniente de vana filosofía y de tradiciones fabulosas* cuando el filósofo escribe: «El ocio es la madre de la filosofía; y la república es la madre de la paz y el ocio. Allí donde hubo primero ciudades grandes y florecientes surgió primero el estudio de la filosofía. Los gimnosofistas de la India, los magos de Persia y los sacerdotes de Caldea y Egipto se consideran los filósofos más antiguos, y esos países fueron los reinos más antiguos también» (T. Hobbes. *Leviatán*. 1.ª reimp. Prólogo de C. Moya. Traducción de A. Escotado. Buenos Aires: Losada, 2007, 531).

tal como le demandaban sus amigos escritores, a quienes les envió un ejemplar de su discurso.

Precisamente estos amigos literatos y poetas, que se cartean sentando cátedra con sus opiniones acerca de las obras que critican⁶⁶⁷, también hablan sobre Descartes. Tal como recoge Cavaillé al comienzo de su artículo⁶⁶⁸, el mismo Jean Chapelain le escribe a Guez de Balzac en diciembre de 1637: «Se me olvidaba decirte que el señor Descartes es estimado por todos nuestros doctores el filósofo más elocuente de los últimos tiempos»⁶⁶⁹. En esa misma carta, Chapelain compara la prosa de Descartes con la de Cicerón, como si este le hubiese prestado sus palabras para que el filósofo francés expresara su pensamiento. El presunto halago podría encubrir la crítica, pues a continuación advierte que «es cierto que el amor por la brevedad le ha hecho estrangular sus razonamientos por momentos, de modo que parecen imperfectos».

Este guiño de Chapelain cobra sentido al interpretarlo desde la carta latina escrita por Descartes en defensa de Balzac. Allí, tal como detalla Thomas M. Carr Jr., tras «elogiar la pureza, la gracia y la elegancia del lenguaje de Balzac, que más tarde identificará con el empleado en la corte, Descartes enumera cuatro casos en los que el estilo puede fracasar en sostener el pensamiento del escritor»⁶⁷⁰. Estos cuatro casos o tipos analizados por Descartes suponen cuatro posibles conjugaciones entre estilo y contenido, entre forma y fondo, entre los que el ideal ya no implica precisamente un equilibrio perfecto entre ambos sino que basta con un equilibrio «feliz», como el logrado por Balzac⁶⁷¹, pues «Incluso en esta discusión sobre los componentes estilísticos de la elocuencia, los argumentos por sí mismos tiene prioridad sobre las consideraciones estilísticas»⁶⁷². Aunque ahora Chapelain venga a ironizar con Balzac acerca de Descartes al confirmar

⁶⁶⁷ Como también recoge Alicia Yllera: «En esta época [siglo XVII] se desarrolla la crítica "mundana", la crítica de los salones, en los que participan los principales teóricos del siglo, directamente o a través de su correspondencia. Los autores que más influyeron en las primeras décadas del siglo (Malherbe, Guez de Balzac o Chapelain) no escribieron tratados teóricos: sus ideas aparecen en comentarios críticos de obras concretas, en cartas o en prefacios» (Yllera, 370).

⁶⁶⁸ cf. Cavaillé, 349.

⁶⁶⁹ J. Chapelain. *Lettres. Tome premier. Septembre 1632-Décembre 1640*. Edición de T. de Larroque. Paris: Imprimerie Nationale, 1880, 189. <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114520r/f1.image>> [Consultado: 20 de junio de 2015]. Traducción propia.

⁶⁷⁰ T. M. Carr, Jr. *Descartes and the Resilience of Rhetoric: Varieties of Cartesian Rhetorical Theory*. Illinois: Southern Illinois University, 1990, 12. Traducción propia. El estudio de Carr se centra en analizar de qué modo la concepción cartesiana acerca de la naturaleza humana y el funcionamiento de la mente influyen en su análisis de cuestiones retóricas.

⁶⁷¹ Para un análisis más detallado, cf. Carr, 11-13.

⁶⁷² Carr, 13. Traducción propia.

que, si bien es el filósofo más *elocuente*, tal vez en su *Discurso* el estilo haya perjudicado al contenido en un desequilibrio indeseable.

El elogio a la elocuencia cartesiana junto con la matización a su estrangulamiento de los argumentos, parece traducir, asimismo, un análisis y una valoración —crítica— de la obra cartesiana en términos de adecuación o no a los ideales de un grupo que comparte unos mismos intereses: brevedad, claridad, sometimiento a unas reglas, búsqueda de la perfección... ¿Ha sacrificado Descartes una exposición exhaustiva de sus razonamientos solo por razones de estilo? ¿A qué estilo pretendía ajustarse, al de sus amigos escritores? ¿Está a la altura de lo esperado?

Desde el siglo XVI, se había extendido progresivamente en Francia un ideal poético de mayor claridad, rigor purista y cuidado métrico; un ideal que condenaba la dificultad de la poesía de *La Pléyade*, deseando agradar no ya a un grupo de poetas eruditos sino al público cortesano. Este ideal encontró a su mejor valedor en François de Malherbe (1555-1628)⁶⁷³.

A comienzos del siglo XVII en Francia convivían dos corrientes poéticas. La menos popular la conformaban autores como Jean de Sponde o Agripa D'Aubigné, que defendían una escritura de línea barroca, apasionada, intensa. La otra corriente, más exitosa en su época aunque con menos éxito para la posteridad, sería la representada por Malherbe y sus discípulos, cuya doctrina, no escrita, defendía una escritura clara, conforme a las reglas⁶⁷⁴, que despojó a la poesía de todo ornamento y, también, de sentimientos, primando la perfección formal. En el Canto I de su *Arte poética*, Nicolas Boileau describe en los versos 131-142 su figura, en la que destaca que «redujo la musa del deber a la regla»⁶⁷⁵. La reforma de Malherbe abrió el camino al periodo clásico⁶⁷⁶ en la literatura francesa.

⁶⁷³ Yllera, 370.

⁶⁷⁴ «La poesía clásica era sentida como una variación ornamental de la prosa, el fruto de un *arte* (es decir de una técnica), nunca como un lenguaje diferente o como el producto de una sensibilidad particular. [...] "Poética", en la época clásica, no designa ninguna extensión, ningún espesor particular del sentimiento, ninguna coherencia, ningún universo separado, sino sólo la inflexión de una técnica verbal, la de "expresarse" según reglas más bellas, por lo tanto más sociales que las de la conversación» (Barthes, 47).

⁶⁷⁵ «Por fin llegó Malherbe, y fue el primero en Francia / que transmitió en sus versos una justa cadencia; de un vocablo bien puesto, nos enseñó la fuerza / y redujo la musa del deber a las reglas. / Por este escritor sabio, la lengua puesta en orden / ya no ofreció rudeza a un refinado oído, / las estancias con gracia aprendieron a caer, / y el verso sobre el verso ya no osó cabalgar. / Su ley lo cambió todo; y así, este fiel guía / a los autores de hoy sirve aún de modelo. / Seguid sus mismos pasos; apreciad su pureza, / y de su feliz giro, la claridad copiad» (Ápud, M. Á. García Peinado. «La poesía». En: J. del Prado (coord.). *Historia de la literatura francesa*. 463-500. Madrid: Cátedra, 1994, 470).

⁶⁷⁶ Para profundizar sobre las corrientes artísticas del siglo XVII, cf. Yllera, 367-370.

Es importante destacar que, como señala Millán Alba, «La época clásica tuvo la obsesión de las reglas y codificó cualquier actividad humana que le pareciera digna de ese nombre hasta en sus más ínfimos pormenores»⁶⁷⁷: en la poesía, en el teatro y hasta en el género epistolar en el que destacó Jean Guez de Balzac al publicar sus *Cartas (Lettres)* en 1624. Estas serían recibidas por muchos como un impulso renovador de la prosa francesa del momento —semejante al promovido por Malherbe en la poesía—, pero a las *Cartas* tampoco le faltaron las críticas⁶⁷⁸. Y precisamente en su defensa, Descartes redactó en 1628 una apología⁶⁷⁹ —que envió probablemente a Jean Silhon⁶⁸⁰, según señalan Adam y Tannery⁶⁸¹— en la que defendía el estilo de Guez.

En este sentido, y en relación a la redacción del *Discurso del método* como historia autobiográfica que precede a los ensayos, Elie Denissoff sostiene que «nada puede justificar el abandono del campo científico, excepto que Descartes se siente obligado a hacer una concesión al espíritu de su tiempo»⁶⁸². Es posible que esa concesión que interpreta Denissoff al espíritu de la época y que se traduce en un texto autobiográfico escrito en lengua vulgar y con pasajes saturados de *topoi* novelescos no busque sino sumar lectores a su «proyecto» pues, según confiesa Descartes a Mersenne en marzo de 1636: «En este *proyecto* descubro una parte de mi Método, y trato de demostrar la existencia de Dios y del alma separada del cuerpo, y añado muchas otras cosas que creo que no resultarán desagradables al lector»⁶⁸³.

Descartes redacta su «discurso» pensando en quién quiere que lo lea y no parece obviar el hecho de evitar cuanto pueda resultar desagradable o ingrato, es decir, pretende que su proyecto resulte agradable a un público lo más amplio posible, a la sociedad⁶⁸⁴ de *honnêtes hommes*. También por este motivo lo escribe en lengua vulgar y no en latín, lo

⁶⁷⁷ J. A. Millán Alba. «El ensayo y la escritura autobiográfica». En: J. del Prado (coord.). *Historia de la literatura francesa*. 501-538. Madrid: Cátedra, 1994, 516.

⁶⁷⁸ Como las de Georges Sorel o el padre François Garasse (cf. AT, I, 6).

⁶⁷⁹ cf. AT, I, 7-11.

⁶⁸⁰ cf. Watson, 128.

⁶⁸¹ AT, I, 6.

⁶⁸² E. Denissoff. «Les étapes de la rédaction du "Discours de la méthode"». En: *Revue Philosophique de Louvain*. 254-282. Troisième série, Tome 54, n.º 42, 1956, 266-267.

⁶⁸³ AT, I, 339, 25-29.

⁶⁸⁴ Escribía Roland Barthes: «Lengua y estilo son fuerzas ciegas; la escritura es un acto de solidaridad histórica. Lengua y estilo son objetos; la escritura es una función: es la relación entre la creación y la sociedad, el lenguaje literario transformado por su destino social, la forma captada en su intención humana y unida así a las grandes crisis de la Historia» (Barthes, 22).

cual reduciría su ámbito de influencia⁶⁸⁵. A este respecto, Cavaillé señala que Descartes buscaba un doble reconocimiento de su obra publicada en 1637 en tanto que ensayos científicos —para un público docto— precedidos por un discurso filosófico muy elocuente —más enfocado hacia los hombres de letras—, sin prescindir de una posible recepción por un público más general y heterogéneo, como el que aplaudía las *Cartas* de Balzac o *El Cid* de Corneille⁶⁸⁶ —estrenado el mismo año que el *Discurso del método*—.

En una carta de Chapelain a Balzac fechada el 31 de mayo de 1637, es decir, ocho días antes de la publicación del *Discurso del método* —con el privilegio del rey⁶⁸⁷—, el consejero de la mayoría de los autores de esa época le confesaba a Guez: «Este cambio de una fábula mala por una historia auténtica me parece incomparablemente mejor que lo que iba delante»⁶⁸⁸ y, a continuación, insta a Balzac —que le había dicho en una carta anterior que estaba decidido a no escribir a nadie en dos o tres años—, a enviarle unas palabras a Descartes para felicitarlo por la publicación de su obra. Peor una mala fábula que una historia auténtica, sobre todo si de lo que se trata, a fin de cuentas, es de hablar de la verdad... Muchos habían leído ya parte de la obra cartesiana antes de su publicación⁶⁸⁹, aun así, Descartes solicitó al impresor doscientos ejemplares⁶⁹⁰ para poder distribuirlos a su antojo entre sus amigos y entre quienes consideraba que debían leerlo.

Como apunta Marc Fumaroli, «Descartes, ya desde los años 1624-1626 manifestaba públicamente la estima en que tenía a Balzac, al ver en este maestro del mejor estilo francés en prosa una baza capital para el acceso del francés al rol de "latín de los modernos", incluso en las severas disciplinas de la filosofía y las ciencias»⁶⁹¹. Por su parte, Antonio Negri menciona la influencia del estilo de Guez en la obra de Descartes y

⁶⁸⁵ Recordemos, con Fumaroli, que «los referentes de aquellas personas *honnêtes* son totalmente contemporáneos. Su conocimiento de los clásicos latinos y griegos viene filtrado por traducciones al francés. Tanto si se vive *in mente*, como Guez de Balzac, en la Roma de Cicerón, como si se quiere fundar, como Descartes, una nueva filosofía de la naturaleza, resulta imposible ignorar a ese público de lectores que se impone por su número y prestigio social, pero que detesta el pedantismo. Para merecer la atención de ese público, no basta ocultar que se sabe latín, y con mayor razón griego: hay también que olvidar toda una serie de géneros literarios que para los doctos constituían evidencias, pero que para las personas *honnêtes*, que son quienes cuentan en París, resultan terriblemente pedantes» (Fumaroli, 36).

⁶⁸⁶ cf. Cavaillé, 353.

⁶⁸⁷ El 4 de mayo de 1637, Mersenne obtiene el permiso del rey (cf. AT, I, 363).

⁶⁸⁸ Chapelain, 152.

⁶⁸⁹ Incluso unos meses antes, en marzo, Descartes ya le comentaba a Mersenne cuánto se había reído al leer su carta en la que este le decía que estaba obligando al mundo a matarlo para poder ver de una vez sus escritos publicados (cf. AT, I, 348, 7-9).

⁶⁹⁰ cf. AT, I, 339, 14.

⁶⁹¹ Fumaroli, 34.

afirma que «la calidad de la respuesta cartesiana se corresponderá, por lo tanto, con la intensidad y el tono de la petición de Balzac. Ambos viven en el corazón del drama cultural y político de su tiempo y basan en él su reflexión»⁶⁹². Pero en el ámbito de las letras, no solo la prosa y la poesía sino también el teatro se sometían a reglas: «Fundadas en la razón, [...] las reglas, enunciadas por algunos sabios y muchos pedantes, fueron capaces de elevar el teatro francés, de purificar la lengua y de acabar inculcando a toda una nación un alto concepto de sí misma y del hombre, en un marco general de orden»⁶⁹³, recuerda Alain Verjat.

Las letras francesas estaban viviendo una reforma, que sería alentada por el cardenal Richelieu⁶⁹⁴ y que desembocaría en la creación de la Academia Francesa el mismo año de la publicación del *Discurso*, en 1637. Malherbe, Guez de Balzac y Chapelain, entre otros, colaboran en la consolidación de lo que habrá de constituir el clasicismo francés, que opera frente al exultante y arrebatador estilo barroco. La apuesta de crear conforme a reglas, de mantener la medida, de lograr el rigor estilístico y la perfección, libre de excesos y florituras, reivindica asimismo una visión del creador no como genio, sino como profesional⁶⁹⁵.

Esta escritura clásica es evidentemente una escritura de clase. Nacida en el siglo XVII en el grupo directamente cercano al poder, formada a fuerza de decisiones dogmáticas, depurada rápidamente de todos los procedimientos gramaticales que hubiera podido elaborar la subjetividad espontánea del hombre popular y dirigida por el contrario hacia un trabajo de definición, la escritura burguesa se consideró primeramente, con el cinismo habitual de los

⁶⁹² Negri, 76.

⁶⁹³ A. Verjat. «El teatro». En: J. del Prado (coord.). *Historia de la literatura francesa*. 425-462. Madrid: Cátedra, 1994, 434.

⁶⁹⁴ «La influencia de Richelieu en la literatura de su tiempo fue considerable. Llegado al poder en 1624, no cabe duda de que puso los cimientos de la gran literatura del clasicismo triunfante de la época de Luis XVI. [...] había entendido muy pronto que la vida literaria constituye un amplificador eficazísimo de la acción de gobierno y del estilo que se desea imprimir al país, para él, los autores eran, o podían ser, los propagandistas de sus ideas políticas» (Verjat, 430).

⁶⁹⁵ «El siglo XVI había intentado, además, establecer un equilibrio entre las indispensables cualidades innatas del poeta y el esfuerzo, estudio y conocimientos necesarios para realizar una gran obra. Malherbe prescinde de la noción platónica de la poesía como don divino y cree más en el esfuerzo y la doctrina que en la inspiración. No piensa tampoco que existan diferencias esenciales entre la poesía y la prosa —salvo la sujeción de la primera a la métrica y el ritmo—, por lo que su ideal es el de una poesía esencialmente oratoria, en la que predominan la claridad, la pureza lingüística y la fuerza lógica de los razonamientos» (Yllera, 370-371). En su *Apología de Sócrates*, Platón recoge las palabras de Sócrates a este respecto: «Así pues, también respeto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos» (*Apología* 22b-c. Platón. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*. 2.ª reimp. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985, 156).

primeros triunfos políticos, como la lengua de una clase minoritaria y privilegiada; en 1647 Vaugelas recomienda la escritura clásica como un estado de hecho, no de derecho; la claridad es todavía de uso solamente en la corte. Por el contrario, en 1660, en la gramática de Port-Royal por ejemplo, la lengua clásica reviste las características de lo universal, y la claridad se hace valor. De hecho, la claridad es un atributo puramente retórico, no es una cualidad general del lenguaje, posible en todo lugar y tiempo, sino sólo el apéndice ideal de cierto discurso, el mismo que está sometido a una intención permanente de persuasión. Porque la pre-burguesía de la época monárquica y la burguesía posrevolucionaria utilizando una misma escritura desarrollaron una mitología esencialista del hombre, la escritura clásica, una y universal, abandonó toda integridad en provecho de un continuo del que cada parcela era *elección*, es decir eliminación radical de cualquier posible lenguaje. La autoridad política, el dogmatismo del Espíritu y la unidad del lenguaje clásico son por tanto figuras de un mismo movimiento histórico⁶⁹⁶.

Barthes destaca la conexión existente entre la configuración de un modelo de escritura y el ascenso de una nueva clase social que pretende extender a toda la sociedad su particular visión del mundo a través de la defensa de unos valores estilísticos y retóricos que imponen, asimismo, una determinada visión del hombre y del mundo. Por medio de una escritura «depurada», es decir, libre de todo cuanto represente lo indeseable —desorden, oscuridad o azar, que serán asimilados a una «subjetividad espontánea» y, por tanto, desterrados al terreno de lo accidental—, una minoría desarrolla una escritura «clásica» en tanto que se establece como vehículo universal con el que el *hombre* habrá de expresarse de un modo definitorio. Esta escritura «burguesa» reconocida como «clásica» se apropia de la definición de «hombre» y regula el uso de la lengua conforme a lo que habrá de concebirse como su esencia —el *bon sens*—. Como si hubiesen descubierto el modo de expresión verdaderamente humano, transformando al hombre en un ser que ordena, clarifica, se somete a reglas...

El diálogo que establece Descartes a través del *Discurso del método* no solo con los doctos —en cuestiones de ciencia— sino también con los hombres de letras —en cuestiones literarias—, robustece su pensamiento al refundir o refutar —según convenga— los tópicos de unos y otros⁶⁹⁷, cincelando, a golpe de palabra, el retrato de un hombre particular, de un hombre «normal», que aparentemente podría ser cualquiera, que cualquiera podría ser: un arquetipo ideal, un nuevo rostro para Adán, ¿el privilegiado hombre honesto?, ¿el verdadero hombre?, ¿el hombre burgués? Su discurso claro y ordenado viene a traducir o

⁶⁹⁶ Barthes, 61-62.

⁶⁹⁷ Negri destaca que «La historia que Descartes cuenta de sí mismo es de por sí un juicio histórico» y que «Descartes ejemplifica en su propia historia la derrota del hombre renacentista» (Negri, 122).

plasmar un uso correcto del *bon sens* —esencial— que ordena, aclara, regula... Al rechazo cartesiano a la escolástica se suma el rechazo a la antigua y corrupta concepción del arte poético a través de la defensa de una elocuencia que no se sostiene exclusivamente sobre la forma —más o menos ciceroniana, conforme a uno o varios modelos—, sino que propugna la indispensable conjunción con el fondo, con el contenido, con el «celo por la verdad» (*zelo veritatis*) del que habla Descartes⁶⁹⁸, para la consumación de lo que Barthes anuncia como «una intención permanente de persuasión».

Precisamente esa permanente intención de persuasión y su mayor o menor eficacia es la que pondera los análisis efectuados por Descartes en torno a la obra de Balzac⁶⁹⁹ —el *unico eloquente*⁷⁰⁰—. Estos le llevan a señalar que la auténtica persuasión⁷⁰¹ radica en transmitir a la audiencia, al público, la verdad. La fuerza persuasiva de la verdad, de la simple verdad, se erige en un arma muy potente contra la sofistería y el artificio vacío. La verdad expresada con buen gusto, elegancia, sencillez y claridad⁷⁰², sin artificios innecesarios, sin pedantería⁷⁰³, se erige en elemento imprescindible para alcanzar la auténtica elocuencia. No en vano Descartes pone en valor su franqueza⁷⁰⁴.

⁶⁹⁸ AT, I, 9, 16.

⁶⁹⁹ Thomas M. Carr rescata y destaca un fragmento de la carta latina cartesiana (cf. AT, I, 9, 12-19) en defensa de Balzac, donde el filósofo remite a una etapa previa en la historia del ser humano, una etapa primigenia en la que triunfaba una elocuencia casi divina, pues la mente todavía no había sido corrompida, era inocente y transmitía la verdad de cuanto veía y sentía: fondo y forma hallaban el equilibrio perfecto; no había ocultación, sino transparencia (cf. Carr, 14). Podría decirse, con Michel Foucault, que todavía se creía en esa «palabra primera, absolutamente inicial, que fundamentaba y limitaba el movimiento infinito del discurso» (M. Foucault. *Las palabras y las cosas*. 28.ª ed. (2.ª de España). Traducción de E. C. Frost. Madrid: Siglo XXI, 1999, 52), pues, de lo contrario, no cabría hablar en estos términos de la corrupción de la lengua. Sin la creencia en un lenguaje natural y mimético, no hubiese cobrado tanto valor la labor de algunos hombres de letras que se dedicaron a purificar, a expurgar, la lengua; si bien ya en el siglo XVII se consuma el paso de la *mimesis* a la representación. Aunque no es este el lugar para profundizar en torno a esta temática, resultaba oportuno apuntar al menos las implicaciones que subyacen ante una determinada concepción de la elocuencia y que se enhebran a la discusión sobre la pureza o impureza de la lengua y su relación con la verdad, así como a la apuesta por la sinceridad y el ideal del *honnête homme* que se venía defendiendo, «ese público de *honnêtes gens* al que Descartes dirige en 1637 su *Discurso del método*, y del cual espera una recepción sincera y sin anteojeras de su pensamiento» (Fumaroli, 35).

⁷⁰⁰ cf. Cavaillé, 352.

⁷⁰¹ cf. Carr, 13-14.

⁷⁰² La claridad como atributo retórico de la que habla Roland Barthes en tanto que «solamente se cuestiona la retórica, es decir el orden del discurso pensado según una finalidad persuasiva. A la singularidad de la escritura burguesa correspondía por lo tanto la pluralidad de las retóricas e inversamente, en el momento en que los tratados de retórica perdieron su interés, hacia mediados del siglo XIX, la escritura clásica perdió su universalidad y nacieron las escrituras modernas» (Barthes, 61).

⁷⁰³ Incluso en una carta a Mersenne del 6 de mayo de 1630, anuncia que «la verdad, explicada por un espíritu mediocre, debía ser más fuerte que la mentira, incluso la mantenida por las personas más hábiles que hubiese en el mundo» (AT, I, 149, 17-20. Traducción propia).

⁷⁰⁴ Como también destacaba Cervantes al comienzo de su *Don Quijote* pues «basta que en la narración dél [sic] no se salga un punto de la verdad» (I, 1. Cervantes, 8).

La búsqueda de la elocuencia era característica del humanismo renacentista desde sus inicios en Italia. La recuperación de los textos retóricos del Cicerón maduro (*De oratore* y *Brutus*), de Quintiliano, y de la *Poética* de Aristóteles, su interés por la filosofía moral en oposición a la metafísica y la teología de los escolásticos, y su nuevo modelo cívico, se combinó para crear entre los intelectuales un ideal de aprendizaje y de experiencia expresados con el prestigio de un estilo forjado cuidadosamente —un ideal de sabiduría unido a la elocuencia⁷⁰⁵.

Con el paso del tiempo, en una época en la que las máscaras ya resultan cotidianas, donde la desconfianza se presenta como aliada contra el peligro que supone caer en el engaño, rescatar el poder persuasivo de la verdad como condimento indispensable en la consecución de la elocuencia desvela toda una conciencia de clase que coopera, en distintos frentes, en la implantación de una nueva cosmovisión (*Weltanschauung*). ¿Y qué mejor estrategia para quienes detentan o ansían el poder que distanciarse de todo cuanto se asimila con el engaño o ejemplariza conductas indeseables? No se puede competir con las mismas armas frente a quienes se pretende vencer, hay que desarrollar e implantar nuevos medios que compitan en la conquista de la atención del público, hay que lograr la persuasión desde otro campo de batalla.

Ni novelas ejemplares ni fábulas, mejor historias personales, auténticas, que se apropien de los *topoi* literarios y ejemplaricen conductas más apropiadas. Ni latín ni griego, sino la lengua francesa que pone al alcance de los no doctos elixires históricamente vetados. La ganancia de nuevos adeptos para la causa incrementa el poder de lo que no es sino una minoría, todavía. La nueva apuesta postula que ya no se precisan florituras estilísticas ni historias fabulosas para conquistar la atención del lector y desencadenar la admiración como estrategia comunicativa de un saber normativo. Un lenguaje claro y sometido a reglas se erige en ideal de belleza. Tampoco se precisan las lenguas muertas para la transmisión del saber. En cuanto al fondo, al contenido, no se recomienda la repetición de lo que otros, aun los más sabios, han dicho en otro tiempo, sin pasar primero el filtro de la puesta a prueba, sin forzar el paso hacia una visión activa del conocimiento; la persuasión ya no es solo cuestión de forma.

En este nuevo contexto, las historias personales y francas expresadas en un lenguaje sencillo, claro y ordenado conforme a reglas demandan la atención —y la adhesión— del público; son las historias auténticas —de las que hablaba Chapelain— frente

⁷⁰⁵ Carr, 7.

a las malas fábulas. En la construcción y logro de este nuevo ideal de elocuencia que se está fraguando en la Francia del siglo XVII, unos trabajan por la belleza; otros, por la verdad, y ambos consolidarán con su conjugación un nuevo perfil para el bien. Junto a quienes van dando forma a la forma, Descartes destaca la importancia del contenido y, en esta cooperación, descolla el poder persuasivo de la verdad, el contenido más bello, el mejor. Aunque en un mundo en continua disputa, ¿acaso la pluralidad de doctrinas no es prueba suficiente de su escurridiza condición? ¿Quién dice la verdad? Solo el hombre de bien, el hombre honesto (*honnête homme*), *rara avis* en un contexto barroco que deja atrás la visión exultante del hombre y la fe en sus extraordinarias capacidades. Ante la dificultad de encontrar de quién fiarse y el consabido beneficio de la verdad, ¿qué mejor tarea para el ser humano que consagrar su vida en busca de un bien tan preciado⁷⁰⁶?

La época clásica tuvo la obsesión de las reglas⁷⁰⁷ y codificó cualquier actividad humana que le pareciera digna de ese nombre hasta en sus más ínfimos pormenores. La originalidad de Descartes a este propósito, y aquello por lo que cabe afirmar que su concepción funda el clasicismo del Gran Siglo, estriba en afirmar que cada cual puede encontrar en sí mismo y por sí mismo la verdad sin perder nada de su libertad, así como la entronización de un método cuyos resultados finales se desconocen pero al que, en cualquier caso, hay que prestarle entera confianza⁷⁰⁸.

Lo interesante de esta «codificación de la actividad humana» estriba en que logra ejemplarizar, a través de máximas, una actividad orientada a un fin. Y un aspecto verdaderamente interesante de la propuesta cartesiana se concreta en efectuar, a través de este «mecanismo», la interiorización de la «ejemplaridad» a través de una figura novedosa: la razón, cuyo uso correcto la convertirá en la guía perfecta. Ya no será preciso mirar

⁷⁰⁶ «[...] me he convertido en tan filósofo, que desprecio la mayor parte de las cosas que son comúnmente apreciadas, y aprecio aquellas otras a las que no se suele hacer caso» (AT, I, 198, 14-17. Traducción propia). «Y siempre tenía un inmenso deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida» (AT, VI, 5. DM, 88).

⁷⁰⁷ Aunque nunca las publicó, Descartes también escribió sus «reglas», justamente el mismo año que la apología a Balzac —a comienzos de 1628 defendía por escrito a su amigo literato—. En una carta del 30 de marzo, Guez le agradecía su «Discours Latin» (AT, I, 569), y le comentaba que, por petición suya, le enviaría los tres *Discours* que tenía entre manos, en los cuales trataba un poco mal a los filósofos estoicos, «es decir, los cínicos moderados» (AT, I, 570, 10) que, como él decía —se refiere a Descartes— aunque hablaban bastante alto no seguían con austeridad la Regla, pese a regirse por las mismas máximas (cf. AT, I, 570, 10-13). Balzac estaba convencido de que a Descartes le divertiría su análisis, y que «cosquillearía su excelente humor» (AT, I, 570, 1). Al llegar el invierno de ese mismo año, René Descartes redactaba sus *Reglas para la dirección del espíritu (Regulae ad directionem ingenii)*. Las reglas son útiles para ordenar el caos, simplificar las tareas, facilitar el análisis crítico, servir de referencia y guía cuando no se sabe qué hacer. Las reglas fijan un criterio, un punto fijo, algo estable.

⁷⁰⁸ Millán Alba, 516.

alrededor, procurarse buenos ejemplos a seguir pues, con Descartes, la ejemplaridad se interioriza: para comprobarlo, bastará con seguir su ejemplo.

4.4. El papel del ejemplo y la costumbre: armas de doble filo

Platón reprendió a un niño que estaba jugando a las nueces. Respondióle [sic] él:

«—Por poca cosa me reprendes.

—La costumbre —replicó Platón— no es poca cosa».

Michel de Montaigne⁷⁰⁹

Cierto es que, mientras no hice más que estudiar las costumbres de los demás hombres, apenas encontré en ellas nada seguro, y advertía casi tanta diversidad como la que había advertido antes entre las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que saqué de esto fue que [...] aprendí a no creer con demasiada seguridad en las cosas de que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libré poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de comprender la razón.

René Descartes⁷¹⁰

Ya lo dijo Pascal: si no crees, arrodíllate, actúa como si creyeras y la creencia surgirá por sí sola.

Slavoj Žižek⁷¹¹

El papel destacado de la costumbre y el ejemplo en la obra de Descartes resulta patente en su primera publicación de 1637. Su exhibición se debe a la función que adquieren en la formación⁷¹² de todo individuo, pero también a su capacidad para persuadir al lector. Descartes, como tantos hombres de su época, ansía y trabaja sin descanso por la modificación de las condiciones de vida, desea cambiar el mundo que habita, quiere hacer progresar las ciencias, anhela consolidar su libertad y su autonomía.

También Giovanni Pico pretendía modificar el estado de la ciencia en su época cuando reunió novecientas tesis e invitó a los doctos del momento a discutir las en público. Como ya se indicó, su intento fracasó: era demasiado joven, se igualaba a los más sabios al proponer sus propias tesis, se atrevía a pensar por sí mismo, trataba de disolver la pluralidad de escuelas en una visión unificada que amalgamara Platón con Aristóteles,

⁷⁰⁹ I, 23. Montaigne, 150.

⁷¹⁰ AT, VI, 10. DM, 88.

⁷¹¹ S. Žižek. *El acoso de las fantasías*. Traducción de F. López Martín. Madrid: Akal, 2011, 11.

⁷¹² «[...] pues que la Ética es ciencia de costumbres, y los hábitos morales, con uno y otro nombre, son los golpes de espátula que en último término forman o forjan al hombre hasta darle la silueta característica de un siglo, pueblo o profesión determinada, y, siguiendo adelante, hasta modelar su propia e íntima típica personalidad» (Artigas Ramírez, 56).

Oriente con Occidente... Su apuesta para fundamentar la nueva actitud que planteaba se orientó en modificar la base mítica cristiana al forjar un nuevo mito adánico que instalaba en la raíz del ser humano una pluralidad radical que justificaba —al tiempo que forzaba— la toma de partido, es decir, la deliberación que presupone la elección, motor de la acción. Pero por entonces el cosmos todavía estaba ordenado y la escala jerárquica apenas dejaba hueco a la duda. En Descartes los polos parecen invertirse.

Pico no continúa con la figura ejemplar adánica, tan solo acude al origen para fundar, con su relato, una nueva hechura del hombre que justifique, que sostenga, la nueva imagen del individuo que pretende proyectar: él mismo es un buen ejemplo. El ideal querúbico dirigía al hombre a su unión con Dios, a su endiosamiento, con la inevitable renuncia corporal de semejante anhelo plasmada en la figura del *purus contemplator*. Su ruta era formativa, modificaba el origen para erradicar un límite constitutivo al tiempo que propugnaba la plasticidad del hombre con la dotación de un semillero repleto de posibilidades. El hombre podía ser lo que quisiera, pero ¿cómo lograrlo? Viviendo *como si* fuese un querubín, viviendo *como si* fuese un gusano, viviendo *como si*... Pero para vivir *como si* fuese un querubín debía saber primero cómo vive el querubín.

En la propuesta piquiana el conocimiento jugaba un papel indispensable no solo como eficaz surtidor del deseo sino como correctivo necesario a través de una instrucción reglada. La filosofía establecía los pasos precisos para ascender hasta la cumbre de la sabiduría, que facilitaba al hombre su unión con Dios. El caos, el desorden, la pluralidad se había instalado en el interior del hombre que contaba con su razón para descubrir el inmutable orden del cosmos, jerárquicamente organizado, y dar sentido a su vida eligiendo ser aquello que quería ser. El mundo no era, todavía, un teatro, aunque Pico despreciara la cáscara. Se trataba de revalorizar el espíritu frente al cuerpo en su empeño por destrabar al hombre de todo límite y adjudicarle una libertad metafísica. Pero todavía no disociaba lo interno de lo externo en términos de realidad y apariencia, verdad y falsedad.

La apertura del mundo, ese paso cifrado por Alexandre Koyré como la transición de un mundo cerrado a un universo infinito⁷¹³, en el que las antiguas jerarquías resultan

⁷¹³ cf. A. Koyré. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Traducción de C. Solís Santos. Madrid: Siglo XXI, 1979. «Todo el mundo admite que el siglo XVII sufrió y llevó a cabo una revolución espiritual muy radical

cuestionadas, alimenta la imaginación de los hombres con otros mundos posibles, con otras posibilidades. El ideal se cifra, entonces, en tratar de llegar a vivir como *volumus*, como presumía Rafael en la utopía de Moro. Giovanni Pico della Mirandola también afirmaba «*possumus si volumus*»⁷¹⁴, si bien para lograrlo la vida tiene que estar abierta a diversas posibilidades en tanto que ha de ser posible la elección. No obstante, sin un horizonte de sentido perfectamente ordenado, ante un mundo que cada vez se asimila más al escenario de un teatro, ¿cómo saber lo que nos conviene?, ¿cómo elegir bien?, ¿de quién fiarnos?

René Descartes tenía su propio «truco»:

[...] para saber cuáles eran sus verdaderas opiniones debía fijarme más bien en lo que hacían que en lo que decían, no sólo porque dada la corrupción de nuestras costumbres hay pocas personas que consientan en decir lo que creen, sino también porque muchas lo ignoran; pues por ser actos distintos del pensamiento, creer una cosa y saber que en ella se cree, suelen estos actos existir el uno sin el otro⁷¹⁵.

Descartes asume un contexto corrompido en el que ya no reina la transparencia y en el que son pocos los que dicen la verdad, metáfora del *teatro mundi* donde la máscara triunfa. Pero también reconoce que aunque resulte habitual utilizar las palabras para ocultar el pensamiento —¿único hogar de la verdad?— hay otro modo⁷¹⁶ de mirar por

de la que la ciencia moderna es a la vez raíz y fruto» (Koyré, 5). «Es posible describir aproximadamente esta revolución científica y filosófica [...] diciendo que conlleva la destrucción del Cosmos; es decir, la desaparición, en el campo de los conceptos filosófica y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado [...]. Además, ese Cosmos se ve sustituido por un universo indefinido y aun infinito que se mantiene unido por la identidad de sus leyes y componentes fundamentales y en el cual todos esos componentes están situados en un mismo nivel del ser» (Koyré, 6).

⁷¹⁴ *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 40.

⁷¹⁵ AT, VI, 23, 14-24. DM, 100.

⁷¹⁶ En 1651, en la «Introducción» a su *Leviatán*, escribirá Thomas Hobbes: «[...] un dicho muy usurpado de antiguo afirma que la *sabiduría* no se adquiere de los *libros*, sino de los *hombres*. Como consecuencia, quienes no pueden prácticamente dar otra prueba de su sabiduría se complacen mucho mostrando lo que piensan haber leído en los hombres censurándose entre sí cruelmente por la espalda. Pero hay otro dicho, comprendido hace poco, gracias al cual podrían verdaderamente aprender a leerse entre sí, a condición de que se tomen el trabajo a que ello lleva aparejado. La sentencia dice: *Nosce teipsum; léete, conócete a ti mismo*; y no se entendía en el sentido, hoy usual, de limitar el bárbarico estado de los hombres situados en el poder frente a sus inferiores, ni para estimular en hombres de baja estofa una conducta insolente hacia sus mejores sino para enseñarnos que —debido a la semejanza de los pensamientos y pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro— quien mire dentro de sí considerando qué hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué, podrá leer y conocer cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en ocasiones similares. Digo la semejanza de *pasiones* como *deseo, miedo, esperanza*, etc., que son idénticas en todos los hombres, y no la semejanza en los *objetos* de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas*, etc. En éstas [sic] varían tanto la constitución individual como la específica educación, y se ocultan tan fácilmente a nuestro conocimiento que los rasgos del corazón humano, ya manchados y difusos por el disfraz, la mentira, la falsificación y las doctrinas erróneas, sólo resultan legibles

dentro⁷¹⁷. Los dos siglos previos al diecisiete hicieron circular una metáfora, extraída de un fragmento del *Banquete* de Platón en el que Alcibiades, borracho, intentaba elogiar a Sócrates⁷¹⁸, erigido en modelo ejemplar, «por medio de imágenes»⁷¹⁹, a través de las cuales pretendía mostrar la verdad. Para ello, lo comparaba «a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior»⁷²⁰.

Como recoge Nuccio Ordine, fueron muchos los autores que retomaron y utilizaron la imagen del sileno, como «Pico, en polémica con Ermolao Barbaro, para reivindicar la supremacía de la filosofía sobre la retórica, de *res* sobre *verba*»⁷²¹. También Descartes defiende la supremacía de la filosofía sobre la retórica y reconoce que la sociedad no está compuesta en exclusiva por *honnêtes hommes* que dicen siempre la verdad. No obstante, considera posible ver por dentro, no a través de las palabras, sino a través de los actos —¿las imágenes?— que hacen visibles las verdaderas creencias. El filósofo reconoce que la ausencia de transparencia no solo se debe a un acto intencionado de ocultar lo que en realidad se cree, sino también a un acto inintencionado, fruto de la ignorancia. Descartes sostiene que, entre los actos del pensamiento, se debe distinguir «crear una cosa y saber que en ella se cree», de ahí que sea posible desconocer lo que se cree puesto que en muchas ocasiones se actúa sin saber la razón de dicho modo de actuar. La mayoría de las costumbres seguidas se ajustan a este caso.

para quien investiga los corazones. Y aunque efectivamente descubrimos a veces por las acciones de los hombres sus designios, hacerlo sin compararlas con las nuestras y sin distinguir todas las circunstancias capaces de modificar la situación, implica descifrar sin una clave y estar equivocado en lo fundamental, bien por excesiva confianza o por excesiva desconfianza, porque quien lee es un hombre bueno o malo» (Hobbes, 40-41).

⁷¹⁷ Baltasar Gracián lo repetirá, incansable: «*Realidad y apariencia*. Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen; son raros los que miran por dentro, y muchos los que se pagan de lo aparente. No basta tener razón, con cara de malicia» (§99. Gracián, 372). «*Mirar por dentro*. Hállanse de ordinario ser muy otras las cosas de lo que parecían; y la ignorancia, que no pasó de la corteza, se convierte en desengaño cuando se penetra al interior. La Mentira es siempre la primera en todo: arrastra necios por vulgaridad continuada. La Verdad siempre llega la última, y tarde, cojeando con el Tiempo: resérvanle los cuerdos la otra mitad de la potencia que sabiamente duplicó la común madre. Es el Engaño muy superficial, y topan luego con él los que lo son. El Acierto vive retirado a su interior, para ser más estimado de sus sabios y discretos» (§146, Gracián, 387).

⁷¹⁸ En realidad, el discurso de Alcibiades llega tras el famoso discurso de Diotima. A Alcibiades se le pide seguir el «juego» y pronunciar un discurso de encomio a la figura de Eros, sin embargo, decide sustituir la figura de Eros por la de Sócrates generando, entre ambos, la equivalencia.

⁷¹⁹ *Banquete*, 215a. Platón. FBF, 270.

⁷²⁰ *Banquete*, 215a-215b. Platón. FBF, 270.

⁷²¹ N. Ordine. *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*. Prólogo de P. Hadot. Traducción de S. P. Vida. Madrid: Siruela, 2008, 53.

Esta doble matización cartesiana resulta relevante en tanto que asume y destaca el férreo vínculo entre nuestras creencias y nuestros actos, más difícil de ocultar que el establecido entre nuestras creencias y nuestros discursos, apostillaría el filósofo. En una época en la que los individuos ya no se reconocen ni en los relatos, ni en los valores ni en los modelos que presenta el pesado lomo de la tradición, el desajuste provoca el desconcierto, evidencia la fractura, delata el error. Se sale al mundo con una serie de creencias y costumbres que habrán de servir para manejarse bien por él, para distinguir lo verdadero de lo falso, pero una vez arrojados al barro los antiguos valores y las antiguas doctrinas empiezan a resultar peligrosos, la transparencia resulta incluso temeraria. El individuo moderno abandona su hogar⁷²², donde todos conocen a todos, donde cada uno tiene su sitio, por un nuevo escenario donde la máscara oculta el rostro, donde «hay pocas personas que consientan en decir lo que creen», donde todo lo aprendido parece inútil para desenvolverse en la vida con prudencia y con tino.

Cuando René Descartes acabó sus estudios se enfrentó a esta situación. Había estudiado cuanto le habían dicho, sin embargo, ni la lógica, ni la dialéctica, ni siquiera la filosofía, como defendía Pico, le habían ayudado a ascender por la escala del saber. Se encontraba, si cabe, más perdido o, al menos, plenamente convencido de su ignorancia. ¿Cómo era eso posible? La decepción cartesiana llega de la mano de la inutilidad del saber que ha recibido, pues todo cuanto ha estudiado no le ha servido para poder juzgar con acierto y distinguir lo verdadero de lo falso. Ahora que el mundo ya no está ordenado habrá que emprender la acuciante tarea de ordenarlo. Al acabar sus estudios, Descartes se descubre condenado al error de seguir la misma inercia, al igual que el resto de compañeros. Ya en las *regulae* sentencia:

[...] nunca llegaremos a ser matemáticos, por mucho que sepamos de memoria todas las demostraciones de otros, a no ser que también nuestro espíritu sea capaz de resolver cualquier problema; ni llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos emitir un juicio firme sobre las cuestiones propuestas: pues de este modo parecería que hemos aprendido no ciencias, sino historias⁷²³.

⁷²² La identidad rompe así la cadena de filiación, como rompió Giovanni Pico della Mirandola *the chain of beings* para otorgar al hombre un suelo de roca mítica sobre el que moldearse y erigirse en aquello que decidiera, en dios o en bestia, pues todo le sería posible —*possumus si volumus*— si actuaba en consecuencia.

⁷²³ AT, X, 367, 16-23. R. Descartes. *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción, introducción y notas de J. M. Navarro Cordón. Madrid: Alianza, 2003, 77.

Este déficit inaceptable se hace patente en las escuelas y universidades, ante el reiterado y flagrante desacuerdo y la continua disputa por parte de los más doctos en torno a las doctrinas de los antiguos sabios. Antonio Negri sostiene que «La historia que Descartes cuenta de sí mismo es de por sí un juicio histórico, que hace las veces de introducción siempre renovada a la definición de la situación metafísica: Descartes ejemplifica en su propia historia la derrota del hombre renacentista»⁷²⁴. Descartes se distancia de Pico en tanto que no aspira al ideal de consenso que propugnaba el florentino. Además, el filósofo francés tampoco confía en las obras creadas por muchas manos, prefiere la obra elaborada por uno solo⁷²⁵, pues la continua disputa entre los más doctos sin estar seguro de por quién tomar partido solo conseguía aportarle más dudas⁷²⁶.

Asimismo, para el filósofo francés el desajuste también se manifiesta de un modo si cabe aún más claro a quien decida salir de su entorno más inmediato para conocer otras culturas, otras gentes, otras costumbres. Descartes, de nuevo a diferencia de Pico, no habla solo para los doctos —y no solo por el uso de la lengua vulgar frente a la latina—. La evidencia de la inutilidad del saber se sitúa al alcance tanto de los cultivados como de los incultos, por lo que se democratiza su asimilación, lo que le permitirá ganar adeptos⁷²⁷. De fondo resuena la consigna montaigniana de completar la formación con el «trato con el mundo», del que el juicio obtiene un gran provecho —siempre y cuando no se malgaste en memorizar fechas, sino en observar las costumbres—, pues la meta no es el pedantismo sino formar convenientemente el juicio. Si bien a Montaigne le sirvió para abrazar el escepticismo.

En el caso de Descartes, el provecho de conversar con hombres de otras épocas que narran sus costumbres y nos cuentan sus historias —y fábulas— así como el beneficio

⁷²⁴ Negri, 122.

⁷²⁵ «[...] muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por diferentes maestros como en aquellas en que uno solo ha trabajado» (AT, VI, 11, 14-17. DM, 89).

⁷²⁶ «Nada diré de la filosofía, sino que, al ver que ha sido cultivada por los más excelsos espíritus que han existido en los siglos pasados, y que, sin embargo, no hay en ella cosa alguna que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, no sea dudosa, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás» (AT, VI, 8, 18-24. DM, 87).

⁷²⁷ Incluso en la «Carta del autor al traductor» de *Los principios de la filosofía*, Descartes señala que espera «que sean leídos por más personas en francés que en latín y que sean mejor comprendidos. Sólo temo que el título desaliente a quienes no han seguido estudios o bien a quienes ya se han formado una mala opinión de la Filosofía, pues la que les ha sido enseñada no les ha satisfecho. Por todo ello creo que sería conveniente incorporar un Prefacio que le diera a conocer cuál es el tema del tratado, qué propósito ha guiado su redacción y qué utilidad puede reportar su lectura» (AT, IX, 1, 7-16. R. Descartes. *Los principios de la filosofía*. Introducción, traducción y notas de G. Quintás. Madrid: Alianza, 1995, 7).

de viajar y relacionarse con gente diversa estriba en que es bueno «saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mayor acierto y no creer que todo lo que sea contrario a nuestros modos sea ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada»⁷²⁸; la ceguera parece el peor de los defectos para el filósofo de la luz. Descartes nutre su discurso hablando de costumbres y no de simples especulaciones, pues toda costumbre encierra una creencia que mueve a actuar de un modo determinado. Lo que se ve, lo que se percibe, es la acción, pero esta está sostenida por una creencia que le da sustento y sentido. Se trata de la pugna con un *éthos* que choca con las aspiraciones del filósofo francés.

En realidad, a Descartes no le importan las costumbres de otros pueblos sino como ejemplos útiles para desacreditar y debilitar las costumbres indeseables⁷²⁹ de su entorno —al mostrar su convencionalismo⁷³⁰—, por ello ironiza con mordacidad: «[...] el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tornarse extranjero en su propio país; y el que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pasados termina por ignorar lo que ocurre en el presente»⁷³¹. No hay que perder el anclaje con el mundo al que pertenecemos, parece venir a recordar el filósofo. La revalorización del ahora, del

⁷²⁸ AT, VI, 6, 21-26. DM, 85.

⁷²⁹ Escribe Pascal: «Montaigne se equivoca. La costumbre solo debe ser seguida porque es costumbre, y no porque sea razonable o justa. Pero el pueblo la sigue por la sola razón de que la cree justa. Si no, no la seguiría ya, aunque fuera costumbre, porque no queremos estar sometidos más que a la razón o a la justicia. Sin eso la costumbre pasaría por tiranía [...]. Sería bueno que se obedeciera a las leyes y costumbres porque son leyes; que <se> supiera que no hay ninguna verdadera y justa que introducir, que nosotros no conocemos nada de ello, y que de esta suerte sólo hay que seguir las recibidas. Por este medio no las abandonaríamos nunca. Pero el pueblo no es susceptible de esta doctrina, y de este modo, como cree que la verdad puede encontrarse y que está en las leyes y las costumbres, las cree, y toma su antigüedad como una prueba de su verdad (y no de su sola autoridad, sin verdad). De esta suerte las obedece, pero está sujeto a rebelarse tan pronto como se le muestra que no valen nada, lo cual puede hacerse con todas mirándolas desde cierto lado» (Pascal, P, 255. cf. §469, OC, 746-747).

⁷³⁰ Posteriormente, esta idea remitirá a Hobbes, para quien la sociedad constituye una creación convencional de los hombres que se formula a través de la idea de pacto social que se incluirá, más tarde, en las denominadas teorías del pacto social. Para Hobbes: «Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre» (I, 13. Hobbes, 129). «De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay ley, no hay injusticia» (I, 13. Hobbes, 131) «y la definición de injusticia no es otra que el *no cumplimiento del pacto*, y todo aquello que no es injusto es justo» (I, 15. Hobbes, 143) «Pero tal como los hombres, para obtener la paz y la propia conservación, han hecho un hombre artificial que nosotros llamamos república, así también han creado cadenas artificiales, llamadas *leyes civiles*: ellos mismos, mediante pactos mutuos, las han soldado en un extremo a los labios de ese hombre o asamblea a quien concedieron el poder soberano, y en el otro extremo a sus propios oídos» (II, 21. Hobbes, 195).

⁷³¹ AT, VI, 6, 26-30. DM, 85.

presente, ya presupone el adelgazamiento de la autoridad de la antigüedad. Escribía Séneca en el primer capítulo de *De beata vita*:

Nadie se equivoca aisladamente, sino que es causa y autor de los errores de otros; en efecto, es perjudicial apoyarse en los que van delante y, dado que todo el mundo prefiere confiar en otro a formarse su propio criterio⁷³², nunca se tiene un criterio propio sobre la vida, siempre se confía. Nos hace dar vueltas y precipitarnos en el error que pasa de mano en mano. Perecemos siguiendo el ejemplo de otros. Nos curaremos: alejémonos de la masa⁷³³.

Descartes parece consciente de que el conocimiento de otras costumbres⁷³⁴ resulta deseable y conveniente a su proyecto en tanto corrosivo y eficaz disolvente para el dogmatismo, pero sin excederse. El ideal del sabio se está modificando: ya no es bueno pasar demasiado tiempo rodeado de libros⁷³⁵, tampoco resulta recomendable abusar de los viajes; así, el saber libresco y el saber mundano se equiparan y se limitan. No es bueno propasarse porque todo ese contenido asimilado sin criba preña el espíritu de errores y prejuicios —de creencias— que, tarde o temprano, habrán de ser expurgados —juzgados por la razón—, por tanto, dificulta y dilata la purga.

Asimismo, los ejemplos, escrupulosamente escogidos, podrán ser útiles siempre que estén fundados en hechos reales, en historias verdaderas⁷³⁶ y narradas sin omitir sus

⁷³² En su correspondencia con la princesa Isabel, en referencia a este libro de Séneca, al realizar un repaso de esta obra en la carta firmada en Egmond el 18 de agosto de 1645, Descartes escribe que Séneca «amonesta a los que siguen la costumbre y el ejemplo de los demás antes que la razón. *Numquam de vita judicatur*, dice él, *semper creditur* [acerca de la vida, nunca se razona, siempre se cree]. Sin embargo, aprueba que pidamos consejo a los que creemos más sabios; pero quiere que empleemos también nuestro propio juicio para examinar sus opiniones. Aquí comparto enteramente su parecer; pues, aunque muchos no sean capaces de encontrar el camino recto por sí mismos, sin embargo, pocos hay que no puedan reconocerlo bastante cuando alguien se lo indica claramente. Sea lo que sea, podemos satisfacer nuestra conciencia y asegurarnos que nuestras opiniones acerca de la moral son las mejores que podamos sostener, cuando, en vez de dejarnos llevar ciegamente por el ejemplo, tuvimos cuidado en buscar el consejo de los más hábiles y empleamos todas las fuerzas de nuestro espíritu para examinar lo que debíamos adoptar» (AT, IV, 272, 10-27. CF, 64).

⁷³³ *De vita beata*, 1, 4. L. A. Séneca. *Diálogos*. Estudio preliminar, traducción y notas de C. Codoñer. Madrid: Tecnos, 1986, 227.

⁷³⁴ Como Pico parecía serlo con la pluralidad de doctrinas.

⁷³⁵ Basta recordar el caso de *Don Quijote*: «Es, pues, de saber que este sobredicho hidalgo, los ratos que estaba ocioso —que eran los más del año—, se daba a leer libros de caballería con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza, y aun la administración de su hacienda; y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas hanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballerías en que leer, y así, llevó a su casa todos cuantos pudo» (I, 1. Cervantes, 8).

⁷³⁶ Como recoge en *El mundo. Tratado de la luz*: «Pero sin perder el tiempo en disputas, mejor aportaré otro ejemplo» (AT, XI, 4, 28; 5, 1-2. R. Descartes. *El mundo. Tratado de la luz*. 1.ª ed. Edición, introducción, traducción y notas de S. Turró. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1989, 47-49). Los ejemplos que introduce Descartes pretenden estar tomados de la vida cotidiana para resultar familiares al lector: «Un hombre abre la boca, mueve la lengua, lanza su aliento...» (AT, XI, 5, 7-8. MTL, 49); «Un soldado regresa de

detalles, por escabrosos que resulten, pues de lo contrario «los que toman por regla de sus costumbres los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir intentos superiores a sus fuerzas»⁷³⁷. Ya se había mencionado con anterioridad este peligro, ¿de qué serviría una regla de conducta cuyo original resultase falso? ¿Qué emulación cabe esperar de lo imposible? El filósofo más elocuente a juicio de Jean Chapelain pone el acento en el contenido tan pronto como el continente deslumbra.

Descartes reitera en su correspondencia privada con Mersenne y en el propio *Discurso* que no pretende —que no quiere— enseñar una «teoría»; ya no se defiende una concepción pasiva-receptiva del conocimiento sino una concepción activa en el desarrollo del conocimiento. Descartes no aspira a plasmar una «doctrina» que haya de ser aprendida y repetida, no ansía disponer de una horda de seguidores que asientan sin criterio a todo cuanto él plantea: «Me parece que también los que siguen una doctrina ajena descienden, es decir, se tornan, en cierto modo, menos sabios que si se abstuvieran de estudiar»⁷³⁸. Uno de los peligros de este comportamiento demasiado generalizado radica en que «no contentos con saber todo lo que su autor explica inteligiblemente, tales personas quieren además encontrar en él la solución de varias dificultades de las cuales no habla y en las que acaso no pensó jamás»⁷³⁹. Las disputas teóricas no parecen conducir a ninguna parte, salvo al extravío, e incluso pueden resultar peligrosas⁷⁴⁰ en una época en la que el ejercicio de la razón se encuentra asfixiantemente reprimido allí donde debería reinar.

La ambición cartesiana parece otra, mucho mayor: Descartes aspira a reformar el conocimiento a través de una reforma de las costumbres, de los hábitos⁷⁴¹, que hará

un combate: en el calor de la refriega habría podido ser herido sin darse cuenta; ahora que empieza a enfriarse siente dolor, cree estar herido...» (AT, XI, 6, 6-10. MTL, 51).

⁷³⁷ AT, VI, 7, 7-10. DM, 85

⁷³⁸ AT, VI, 70, 19-22. DM, 142.

⁷³⁹ AT, VI, 70, 22-26. DM, 142.

⁷⁴⁰ Como aprendió en su propia piel el joven Pico.

⁷⁴¹ «¿Qué son nuestros principios naturales sino nuestros principios habituales? Y en los niños, los que han recibido del hábito de sus padres [...]. Un hábito diferente dará otros principios naturales. Se ve por experiencia», sentencia Pascal. Y prosigue «¿Qué es pues esa naturaleza sujeta a ser borrada? El hábito es una segunda naturaleza que destruye la primera. Pero ¿qué es naturaleza? ¿Por qué no es natural la costumbre? Mucho me temo que esa naturaleza no sea ella misma sino una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza» (Pascal. P, 104. cf. §116, OC, 577 y §117, OC, 578).

posible la reforma del entendimiento⁷⁴² que conducirá a la verdad y al nacimiento del individuo moderno. Se afana por establecer un nuevo ideal de sabiduría⁷⁴³, un nuevo modo de hacer filosofía, que erradique el sectarismo y la mediocridad en las escuelas y en los salones, entre los doctos y los incultos. Para ello, Descartes pugna por desarrollar en el espíritu humano un espíritu crítico. Su programa de acción y su empeño quedaron por escrito:

Pero si estiman que un poco de verdad es preferible a la vanidad de parecer saberlo todo —como, sin duda, es efectivamente preferible—, y si lo que quieren es proseguir un intento semejante al mío, no necesitan para ello que les diga más de lo que ya he dicho en este discurso; pues si son capaces de pasar más allá de donde yo he ido, lo serán también, con mayor motivo, de hallar por sí mismos todo cuanto creo haber hallado, sin contar que, habiendo yo seguido siempre mis investigaciones ordenadamente, es cierto que lo que me falta por descubrir es de suyo más difícil y oculto que lo que he podido hallar hasta ahora y, por tanto, mucho menos gusto hallarían en saberlo por mí que por sí mismos. Además, el hábito que de esta manera adquirirán buscando primero las cosas fáciles y pasando poco a poco a otras más difíciles, les servirá más que todas mis instrucciones. Por eso estoy persuadido de que, si en mi juventud me hubieran enseñado todas las verdades cuyas demostraciones he buscado después y no me hubiese costado trabajo alguno aprenderlas, quizá no supiera hoy ninguna otra cosa, o por lo menos nunca hubiera adquirido la costumbre y facilidad que creo tener de encontrar siempre otras nuevas a medida que me aplico a buscarlas. En una palabra, si hay en el mundo una obra que nadie puede concluir tan bien como el mismo que la empezó es aquella en que trabajo⁷⁴⁴.

El filósofo está siendo franco: él solo no puede hacer todo el trabajo. Ya se hace cargo de cuanto está en sus manos y a quien desee seguir su ejemplo le bastará con lo escrito en su discurso, lo demás, es decir, lo verdaderamente importante corre por su cuenta: la «emulación» y la adquisición de nuevos hábitos, que le permitirán conducirse con mayor seguridad por la vida y distinguir lo verdadero de lo falso. Al fin y al cabo, el filósofo francés aspira a que el lector sea capaz de emitir «juicios sólidos y verdaderos de todo cuanto se le presente»⁷⁴⁵, tal como anotaba en la primera de sus reglas. Pretende enseñar a través de la práctica, como los lacedemonios que querían educar en valores a

⁷⁴² Spinoza lo expresó con gran acierto al titular su obra *Tratado de la reforma del entendimiento*. Como ya se señaló con anterioridad, Descartes modificó el término «tratado» por «discurso», su público era más amplio y los «discours» estaban a la orden del día. Pero su «método» no es sino otra apuesta por una reforma del entendimiento.

⁷⁴³ «[...] por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes» (AT, IX, 2, 8-13. PF, 8).

⁷⁴⁴ AT, VI, 71, 21-31; 72, 1-19. DM, 142-143.

⁷⁴⁵ AT, X, 35, 5-7. RDE, 63.

sus jóvenes acostumbrándolos a la acción y no a las palabras⁷⁴⁶: no hay nada que memorizar, hay que hacer, es un discurso dirigido a la acción, gran paso de Descartes en la reforma del pensamiento moderno. Por ello, el filósofo insiste en que no va a «enseñar» la verdad sino que va a tratar de ayudar al lector a encontrarla por sí mismo: le mostrará qué es lo que él ha hecho y qué frutos ha obtenido y el lector habrá de poner a prueba su método y juzgar si lo que ha hallado el autor de la obra es oro o cobre, diamante o cristal. Para ello, habrá de apropiarse de su método, hacerlo suyo y ponerlo en práctica para poder juzgar el acierto o el error de la propuesta cartesiana y de este modo irá adquiriendo un nuevo hábito que le ayudará a «dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias».

El *Discurso* cartesiano capta magistralmente la atención del lector al anunciar las acciones de un hombre que dice contar su vida, su propia experiencia, mientras a través de este eficaz artificio retórico dirige el foco hacia adentro, pues alumbra el pensamiento: ya no se trata de imitar o, en el mejor de los casos, emular a otro en el estricto sentido de vivir —exteriormente— como él ha vivido sino que se trata de llegar a ser otro aprendiendo a emplear la razón como batuta del pensamiento, como guía de todos nuestros actos, aprendiendo a pensar como él piensa. La reforma de los actos pasa por la reforma de las creencias y esta por el correcto uso de la razón; el cambio discurre de dentro afuera. Ya no se trata de arrodillarse para creer en dios, sino de conocer la verdad, llegar a saber que Dios existe, creer en él y arrodillarse. Descartes pretende invertir el orden de la reforma pues está absolutamente convencido del poder persuasivo de la verdad y de la capacidad de una razón bien dirigida. Como defiende Williams, «el *Discurso* muestra a su autor no como un objeto de interés humano para sí mismo o para otros, sino más bien como un ejemplo —aunque un ejemplo genuino y particular— de la mente que es racionalmente dirigida al descubrimiento sistemático de la verdad»⁷⁴⁷.

En la última parte del *Discurso*, en la que Descartes comienza exponiendo cuáles fueron las razones que lo llevaron a no publicar un tratado ya acabado —se refiere, como es sabido, a *El mundo. Tratado de la luz*—, aprovecha la ocasión para exponer por qué en el caso del *Discurso* y los ensayos que lo acompañan no ha podido finalmente negarse a compartirlo. Pero antes anuncia por qué ha permanecido tanto tiempo callado: «[...]

⁷⁴⁶ cf. Montaigne, 201.

⁷⁴⁷ Williams, 22-23.

mientras no he recogido del método que uso otro fruto sino el hallar la solución de algunas dificultades pertenecientes a las ciencias especulativas o tratar de ordenar mis costumbres con arreglo a lo que dicho método me señalaba, no me he creído obligado a escribir nada»⁷⁴⁸. ¿Por qué no consideraba una obligación moral compartir estos frutos? Descartes justifica su silencio:

Pues en lo que atañe a las costumbres, cada cual está tan seguro en su modo de pensar que se hallarían tantos reformadores como hombres si a todo el mundo, y no sólo a los que Dios ha establecido soberanos de sus pueblos o a los que han recibido de él la gracia y el celo suficiente para ser profetas, le fuera permitido dedicarse a cambiarlas en algo; y en cuanto a mis especulaciones, aunque eran muy de mi gusto, he creído que los demás tendrían otras también que quizá les gustarían más⁷⁴⁹.

Es como si Descartes renunciara a postular una reforma de las costumbres para dejarlas en manos de Dios y sus ministros, como si tratase de evitar ese enfrentamiento. Aunque, anteriormente ya había reconocido que hacía mucho tiempo «que había advertido que en lo que se refiere a las costumbres es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas»⁷⁵⁰. Pero ¿cómo seguir una costumbre en la que no se cree? *Larvatus prode*. La vida, la supervivencia, parece ir por delante de la honestidad en una sociedad corrupta. Hay que seguir «siempre el consejo de nuestra razón»⁷⁵¹, y ¿qué razón bien dirigida, bien entrenada, elegiría asumir más peligros de los necesarios? Descartes desvía constantemente la atención del lector, dirige su mirada hacia aquellos aspectos que en apariencia resultan menos conflictivos y que pueden ser más fácilmente asumidos y compartidos; pretende hacer ver que él no va a enfrentarse ni a los doctos que detentan el monopolio especulativo ni a los teólogos que salvaguardan las costumbres, que si su aportación solo se redujese a esos ámbitos, ni siquiera se habría decidido a publicar. Su obligación moral surge del descubrimiento de una filosofía «práctica»⁷⁵² que lo ha agasajado con «conocimientos muy útiles para la vida [*fort utiles à la vie*]»⁷⁵³. Pero ¿es

⁷⁴⁸ AT, VI, 61, 4-10. DM, 134.

⁷⁴⁹ AT, VI, 61, 10-19. DM, 134.

⁷⁵⁰ AT, VI, 31, 20-22. DM, 107.

⁷⁵¹ AT, IV, 266, 17-18. CF, 60.

⁷⁵² «Pero tan pronto como adquirí algunas nociones generales de física y, comenzando a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, noté hasta dónde pueden conducir y cuánto difieren de los principios empleados hasta el presente, creí que no podría tenerlas ocultas sin pecar gravemente contra la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres, en cuanto ello esté en nuestro poder» (AT, VI, 61, 19-28. DM, 134).

⁷⁵³ AT, VI, 61, 29-30. DM, 134.

realmente posible que esos nuevos conocimientos no interfieran en absoluto en nuestras costumbres?

4.5. Belleza y orden de las obras en las que «uno solo ha trabajado»: cinco ejemplos y un mismo elogio

¿Por qué hacer cantar a cuatro o cinco voces textos que no se pueden entender, cuando los antiguos hacían vibrar las pasiones más intensas con el solo efecto de una voz apoyada por la lira?

Vincenzo Galilei⁷⁵⁴

En *El discurso del método* Descartes traza el recorrido y las condiciones que hicieron posible su gran descubrimiento, como si tratara de mostrar al lector qué fue lo que le hizo escoger unos caminos y no otros, como si quisiera plasmar las circunstancias en las que se conformó su pensamiento. Para ello, desde la situación presente en la que ya conoce los resultados de sus decisiones, sus aciertos y sus errores así como algunos de los frutos de su método, decide hacer públicos varios de sus hallazgos acompañados de una suerte de autobiografía intelectual que acerque la figura del descubridor —de «su labor heroica»⁷⁵⁵— al lector interesado. Se trata de la demandada «historia de su espíritu» que lo obliga a detener el paso y mirar atrás, a concebir su vida como una sucesión de hechos —y pensamientos— encadenados temporalmente, unos tras otros. Además, el recurso a la narración en primera persona facilita al lector la identificación con el autor, pues a medida que avanza en la lectura —como si de un monólogo interior se tratara— va interiorizando un discurso ajeno como propio, sumando al poder persuasivo de la verdad, el del estilo eficazmente seleccionado.

En la primera parte del discurso, tras resumir su recorrido formativo y sus decepciones, tras ganarse la atención e incluso la confianza del gran público que presumiblemente compartirá sus mismos pareceres, Descartes pone fin a esta sección destacando una decisión fundamental —que también pondrá fin a una etapa de su vida—: el compromiso «de estudiar también en sí mismo»⁷⁵⁶ y emplearse a fondo «en la elección del camino que debía seguir»⁷⁵⁷, como si ya no le quedara otro recurso, como si ya lo hubiera probado todo y solo le restara probar esta otra vía de estudio. Así prepara y

⁷⁵⁴ Ápud B. Focroulle. «La música y el nacimiento del individuo moderno». En: B. Focroulle; R. Legros; T. Todorov. *El nacimiento del individuo en el arte*. Traducción de H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva visión, 2006, 23.

⁷⁵⁵ «Sa tâche héroïque». Alquié, 36-37.

⁷⁵⁶ AT, VI, 10, 29. DM, 88.

⁷⁵⁷ AT, VI, 10, 30-31. DM, 88.

justifica el siguiente paso que, al comienzo de la segunda parte, representa el inicio de esa labor, al debutar las condiciones óptimas para llevarla a cabo: la soledad y el encierro en una habitación convenientemente aclimatada para pasar el invierno —del año 1619—, lo cual le proporcionaba la tranquilidad precisa para dedicarse a pensar, es decir, para ejercitar el *bon sens* a su voluntad.

En este nuevo contexto, la razón ya no se educa en un espacio público a través de disputas dialécticas, ni se robustece con el enfrentamiento y la discusión; ya no se requiere esa tarea colectiva —previa— que florece en las escuelas o en los salones o en las reuniones de doctos, pues su experiencia personal parece haberle mostrado con insistencia que allí no se halla el preciado tesoro que busca. Se está reivindicando el valor modélico del individuo frente a la «comunidad» en la consecución del correcto uso de la razón y en el anhelado progreso del conocimiento. Y este «descubrimiento» tiene lugar precisamente cuando el filósofo se queda a solas con sus pensamientos. Uno de los motivos que aduce el filósofo para quedarse «todo el día solo y encerrado»⁷⁵⁸ es que no había encontrado «conversación alguna que me divirtiera»⁷⁵⁹, restringiendo el uso de la conversación a un mero divertimento imposible de hallar «en medio de la ignorancia militar»⁷⁶⁰, como le confesaba a Beeckman al final del *Compendio de música*.

Descartes destaca las circunstancias que hacen posible que pueda entregarse a sus pensamientos por entero, como si fuese una tarea que ha de esperar al momento oportuno. Si no hubiese comprobado la esterilidad del conocimiento aprendido en la escuela y en el trato con el mundo tal vez nunca hubiese decidido buscar en sí mismo. Si se hubiese encontrado con gente cultivada que le proporcionara una conversación reconfortante no hubiera llevado a cabo sus reflexiones en ese momento. Si no se hubiese encontrado libre de cuidados y pasiones que nublaran o perturbaran su ánimo⁷⁶¹, tampoco habría hallado la tranquilidad que necesitaba para dirigir su pensamiento del modo preciso. Han de hallarse las condiciones propicias para llevar a cabo dicha tarea; a este respecto, Descartes también parece concederle a la fortuna un papel —reducido— en la historia de su espíritu.

⁷⁵⁸ AT, VI, 11, 11. DM, 89.

⁷⁵⁹ AT, VI, 11, 8-9. DM, 89.

⁷⁶⁰ AT, X, 141, 9. CM, 112.

⁷⁶¹ cf. AT, VI, 11, 10.

La postura adoptada por el filósofo francés se asemeja a la del héroe protagonista que, hastiado ante el continuo fracaso de la empresa común, cuando las condiciones parecen favorables, decide emprender en solitario la gran hazaña que todos desean. Entonces, en ese momento que será crucial para su vida, en la soledad de esa habitación convenientemente aclimatada, afirma que uno de los primeros pensamientos que acaparó su atención consistió en considerar que «no hay tanta perfección en las obras compuestas por varios trozos y hechas por diferentes maestros como en aquellas en que uno solo ha trabajado»⁷⁶². Sorprendente primer pensamiento, aunque todavía resulta más sorprendente que este no lo lleve a reflexionar sobre la excelsa obra divina, es decir, sobre la creación del universo por la mano de Dios⁷⁶³ y la manifiesta perfección de dicha obra, idea a la que, sin más contexto, parecería remitir dicha idea de un modo «natural». Descartes evita transitar por esta analogía y concreta su tesis a través de cinco ejemplos⁷⁶⁴ que vienen a sostener y a robustecer su idea con casos «reales» —no con fábulas inverosímiles— y que eluden la entrada de modelos naturales apropiadamente sustituidos por otros artificiales, fruto de la mano del hombre⁷⁶⁵.

El primer ejemplo seleccionado proviene del ámbito de la arquitectura: «Se ve, en efecto, que los edificios que ha emprendido y acabado un solo arquitecto suelen ser más bellos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de restaurar, sirviéndose de antiguos muros construidos para otros fines»⁷⁶⁶. Descartes parece introducir estos ejemplos más que como *dóxa* como *éndoxa*; a través del «se ve, en efecto, que» se está apelando a una opinión admitida y ampliamente compartida, como si fuese

⁷⁶² AT, VI, 11, 14-17. DM, 89.

⁷⁶³ El sumo *Artifex* retratado por Pico.

⁷⁶⁴ Que resume Risieri Frondizi en: «1) los arquitectos y sus edificios; 2) los ingenieros y las ciudades; 3) los pueblos y la legislación que los rige; 4) la filosofía escolástica y su naturaleza compuesta; 5) el hombre y sus opiniones» (cf. Nota a pie núm. 7. Frondizi, 158).

⁷⁶⁵ Insistentemente se reclama la visión del individuo como agente al tratar de proyectar una concepción del ser humano que no se limite a someterse a los caprichos de la naturaleza sino que puede llegar a convertirse en «dueño» —*maitre*— y «poseedor» —*possesseur*— de la naturaleza (cf. AT, VI, 62, 7-8. DM, 135). Como también señala Paolo Rossi «El mundo de los fenómenos "reconstruibles" mediante la investigación, y el de los productos artificiales que han sido creados o construidos por el entendimiento humano y mediante operaciones manuales, es el único mundo del cual se puede tener ciencia» y prosigue más adelante «El entendimiento humano, que es limitado y finito, sólo puede alcanzar las verdades propias del saber que ha sido construido por los hombres: las verdades de la física, de la geometría, de la matemática. Lo que verdaderamente puede ser conocido es sólo aquello que se hace, lo que es *artificial*, construido o reconstruible» (P. Rossi. *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. 3.^a ed. Prólogo de J. Carreras Artau. Traducción de J. M. García de la Mora. Barcelona: Labor, 1970, 136; 137). A continuación, Rossi cita precisamente las palabras de Mersenne: «Conocemos en realidad tan sólo las verdaderas razones de aquellas cosas que nosotros podemos construir con las manos o con el entendimiento» (Mersenne ápod Rossi, 137).

⁷⁶⁶ AT, VI, 11, 17-22. DM, 89.

una opinión fácilmente asimilable con el solo hecho de prestar atención, de reparar en, de mirar y ver. No obstante, lo que considera que «se ve» presupone ya un conocimiento que no está en el simple «ver» un edificio cualquiera —puesto que no hablamos de la naturaleza—. ¿Acaso en la visión de un edificio está ya implícito el conocimiento de quién lo ha hecho? Descartes viene a sostener que si resulta bello y ordenado presumiblemente será la obra de un solo arquitecto, por lo que al primer atisbo de falta de orden —o belleza— habrá que presuponer la intervención de varios arquitectos. ¿Acaso pensaría Descartes que la basílica de Nuestra Señora de las Flores en Florencia no era bella y perfectamente ordenada? Quizá la cúpula de Brunelleschi sobre la base erigida por anteriores maestros podría salvarse gracias al «suelen ser» escogido por el filósofo, que da cabida a los casos excepcionales y evita caer —¿todavía?— en la falla del dogmatismo.

La tesis que se pone en juego en la segunda parte del discurso reclama que hay edificios que destacan por su belleza y orden⁷⁶⁷ y que estas construcciones suelen estar hechas o diseñadas por una sola persona, por un solo creador. Estas edificaciones sobresalen frente aquellas que se han servido de materiales ajenos, tratando de restaurar «muros construidos para otros fines»⁷⁶⁸. Descartes subraya el hecho de que quien obra sobre lo creado por otro suele desconocer con qué fin fue creada esa obra —¿como quien solo repite las ideas de otro suele desconocer con qué ideas precedentes se engranan estas, de dónde vienen, a dónde van?—. A continuación, tras el ejemplo del edificio aislado, propone el del ingeniero y el diseño de la ciudad:

Esas viejas ciudades que no fueron al principio sino aldeas y que con el transcurso del tiempo se convirtieron en grandes ciudades, están ordinariamente muy mal trazadas si las comparamos con esas plazas regulares que un ingeniero diseña a su gusto en una llanura; y, aunque considerando sus edificios uno por uno, encontrásemos a menudo en ellos tanto o más arte que en los de las ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están dispuestos —aquí uno grande, allá uno pequeño— y cuán tortuosas y desiguales son por esta causa las calles, diríase que es más bien el azar, y no la voluntad de unos hombres provistos de razón, el que los ha dispuesto. Y si se considera que en todo tiempo ha habido, sin embargo, funcionarios encargados de cuidar que los edificios particulares sirvan de ornato público, bien se comprenderá lo

⁷⁶⁷ Apostando por un ideal de belleza sometido a regla, como sus amigos literatos, en el que la ordenación de los diversos elementos cobra un papel protagonista. A partir de estas reflexiones cabría reconstruir la «estética» cartesiana.

⁷⁶⁸ AT, VI, 11, 21-22. DM, 89.

difícil que es hacer cabalmente las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros⁷⁶⁹.

Descartes parte de un ideal de belleza —geométrica, lineal, ordenada, uniforme, sometida a reglas, etc.— que condena a la fealdad todo cuanto se presente como «irregular», «tortuoso», «desigual», «azaroso». De fondo resuenan Malherbe, Balzac y todos cuantos colaboraron por imponer las tesis del clasicismo que valoraba, por encima del ideal renacentista del genio, el esfuerzo del artista, del profesional del arte, que no dejaba nada al azar, sino que sometía su obra a las reglas del buen gusto. Para Descartes la belleza emana del orden que impone la razón; el artista ordena el caos, simplifica, clarifica, escoge la línea recta donde otro seguiría la curva. El filósofo demanda, por tanto, una belleza «racional»: frente a las obras fruto del azar elige aquellas que llevan impresa «la voluntad [*volonté*] de unos hombres provistos de razón»⁷⁷⁰.

Asimismo, destaca en su análisis la distinción entre las partes y el todo, para señalar que aunque uno de los componentes se ajuste al ideal, no resulta suficiente si este no se acompaña de un resto acorde, que conforme una composición correctamente diseñada, de lo cual deduce la dificultad de lograr dicha meta «cuando se trabaja sobre lo hecho por otros». Una y otra vez introduce los mismos elementos disruptivos: el paso del tiempo, que favorece la acumulación informe de «materiales» o «construcciones» procedentes de manos diversas y que no han sido creadas bajo las mismas reglas —de la razón—. La metáfora constructiva resulta fértil para la ambición cartesiana pues introduce aquellos elementos sobre los que hará pivotar su propuesta⁷⁷¹, en la cual se percibirá como «racional» lo que fuera de ese marco podría no resultar tan «racional».

Se apropia también de la figura del arquitecto como ejemplo de creador que trabaja inicialmente sobre un plano, sobre una hoja en blanco en la que proyecta su construcción, en la que lleva a cabo la «disposición» de la que habla Vitruvio, que «es el arreglo conveniente de todas las partes, de suerte que, colocadas según la calidad de cada una, formen un conjunto elegante»⁷⁷². Ese arreglo se plasma a través del trazado⁷⁷³ del proyecto, fruto de la meditación y de la invención del arquitecto en tanto que «La

⁷⁶⁹ AT, VI, 11, 22-31; 12, 1-9. DM, 89-90.

⁷⁷⁰ «[...] la *volonté* de quelques hommes usant de raison» (AT, VI, 12, 1-2).

⁷⁷¹ Escribía Marco Lucio Vitruvio (I, 2): «La Arquitectura se compone de orden, que los griegos llaman *taxis*; de disposición, a la que dan el nombre de *diátesis*; de euritmia o proporción (simetría, decoro) y de distribución, que en griego se dice *oikonomia*» (Vitruvio, 12).

⁷⁷² I, 2. Vitruvio, 13.

⁷⁷³ Que puede ser en planta, en alzado o en perspectiva según señala el autor romano (cf. I, 2. Vitruvio, 13).

meditación de la obra propuesta es un esfuerzo intelectual, reflexivo, atento y vigilante, que aspira al placer de conseguir un feliz éxito. La invención es el efecto de este esfuerzo mental, que da solución a problemas oscuros y la razón de la cosa nueva encontrada»⁷⁷⁴. Aunque ese esfuerzo intelectual requerido llegará más tarde⁷⁷⁵; de momento, se está tratando de situar al lector en el contexto deseado para reclamar como idóneo el paso que se pretende dar.

Tras estos primeros «pensamientos» en soledad junto a la estufa —*dans un poêle*⁷⁷⁶—, Descartes reflexiona sobre los pueblos que «se han ido civilizando poco a poco»⁷⁷⁷ y que por ello han ido sancionando leyes conforme a las necesidades que iban surgiendo, y al imaginarse este corpus legislativo concluye que unos pueblos así «no pueden estar tan bien constituidos como los que han observado las constituciones de un legislador prudente desde el momento en que se reunieron por primera vez»⁷⁷⁸. En esta ocasión, Descartes sí acude al símil con la figura divina para defender la superioridad de sus «ordenanzas» frente al resto de mandamientos mundanos. No obstante, rápidamente dirige el foco hacia las *choses humaines*⁷⁷⁹ para destacar que él considera que si Esparta sobresalió sobre el resto de ciudades-estado griegas no fue tanto por la bondad de sus leyes «sino debido a que, por ser concebidas por un solo hombre, tendían todas a un mismo fin»⁷⁸⁰.

Incansablemente, Descartes repite el mismo motivo que ensalza la labor de la obra hecha por uno solo frente a la erigida por muchas manos hasta convencerse —y tratar de convencernos— de que están más próximos a la verdad «los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer naturalmente acerca de la cosas que se presentan»⁷⁸¹ que algunos libros llenos de opiniones variadas que completan y enmiendan las precedentes y que, sin contener demostraciones ni razones fiables, se hacen pasar por ciencia. Este elogio del «hombre de buen sentido» que podría ser cualquiera, puesto que el *bon sens* ha sido tan generosamente repartido entre todos, tal como anticipa al

⁷⁷⁴ I, 2. Vitruvio, 13.

⁷⁷⁵ Como recoge Gemma Muñoz-Alonso: «Se trata, no de demostrar un saber heredado sino de "inventar" un nuevo saber, saber que, para Descartes, va a ser en y desde la razón; y, para ello, es imprescindible el método» (Muñoz-Alonso, 118).

⁷⁷⁶ AT, VI, 11, 11.

⁷⁷⁷ AT, VI, 12, 10-11. DM, 90.

⁷⁷⁸ AT, VI, 12, 13-16. DM, 90.

⁷⁷⁹ AT, VI, 12, 19.

⁷⁸⁰ AT, VI, 12, 23-25. DM, 90.

⁷⁸¹ AT, VI, 12, 29-31; 13, 1. DM, 91.

comienzo de su discurso, reclama la universalización de una condición del ser humano que parece exigir un determinado uso de la misma. Al igual que la inicial condición adánica promovida por Pico exigía del ser humano una determinada elección de vida para no abusar de la liberalidad del sumo *artifex*, el universal *bon sens* cartesiano parece demandar del ser humano un uso correcto del mismo. No obstante, ambos autores universalizan una condición humana cuyo máximo provecho parecerá, a medida que avancen las obras, solo al alcance de unos pocos.

Y tras el ejemplo de «la filosofía escolástica y su naturaleza compuesta», llega la historia del «hombre y sus opiniones»⁷⁸², en la que Descartes prosigue sus reflexiones solitarias con un análisis crucial:

Y pensé asimismo que por haber sido todos nosotros niños antes de ser hombres y haber necesitado por largo tiempo que nos gobernasen nuestros apetitos y nuestros preceptores, con frecuencia contrarios unos a otros, y acaso no aconsejándonos, ni unos ni otros, siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo serían si desde el momento de nacer hubiéramos dispuesto por completo de nuestra razón y ella únicamente nos hubiera dirigido⁷⁸³.

Ya no se trata de una historia «mítica», *in illo tempore*, que narra la historia del primer ser humano para fundar en su origen nuestra herencia, Descartes nos recuerda a «todos nosotros» una experiencia personal, para la que no precisamos hacer uso de la imaginación, como en el resto de ejemplos, pues nos basta con acudir a la memoria. Antonio Negri subraya que la «forma histórica» del *Discours* supone una «confrontación directa con la memoria»⁷⁸⁴. Y prosigue: «Aquí, dentro de esta relación memorativa, asumida conscientemente como centro de referencia, el *robin*⁷⁸⁵ Descartes redescubrirá su

⁷⁸² Tal como los resume Frondizi.

⁷⁸³ AT, VI, 13, 1-12. DM, 91.

⁷⁸⁴ Negri, 75.

⁷⁸⁵ El hombre de toga —*robe*—. Negri afirma que en el caso de Descartes, «se mire por donde se mire, este hombre y este mundo son *robins*», y prosigue «¿Quiénes son, pues, estos *robins*? O, mejor, ante todo, ¿quiénes han sido? "La vanguardia ofensiva de la burguesía", nos dice el historiador [se refiere a R. Mandrou en *Classes et luttes de classes en France au début du XVII siècle*], el grupo social salido de la primera ola de desarrollo mercantil y capitalista de los siglos XV y XVI y que, en el siglo XVI [*sic*?], en los parlamentos, en las magistraturas, en definitiva, en la profesión de *robe*, ha consolidado institucionalmente su poder. Lo que se nos presenta es ya un acontecimiento histórico de gran envergadura: un acontecimiento político y cultural que la revolución ha provocado, que hace añicos el antiguo mundo medieval fijo y que renueva el orden social. Con el descubrimiento de la libertad, una nueva clase se ha reconocido y, al reconocerse, se ha emancipado. Los *robins* interpretan en el caso de Francia el significado general de la revolución burguesa [...] su cultura es a la vez individualista y racionalista: libertad e ímpetu revolucionario» (Negri, 70-71).

mundo, su realidad de desarrollo y de crisis, buscará una respuesta a su problema. Recurriendo a la memoria subjetiva, problematizará la memoria de una clase»⁷⁸⁶.

Negri señala con acierto que se trata de «la memoria de una clase» aunque, de momento, en este párrafo de la segunda parte del *Discours*, al reflexionar sobre la «historia de su espíritu», al rememorar su experiencia vital, ese «todos nosotros» empleado por Descartes «vale de la especie», retomando la expresión kantiana ya mencionada⁷⁸⁷. El filósofo francés reclama prestar atención a un hecho que en los relatos míticos sobre el origen del ser humano no suele plasmarse —tampoco en el relato del Génesis ni en la reelaboración de Pico—, pues ya no acude a un tiempo mítico indeterminado sino que describe un tiempo histórico que conserva el paso de los años, de la infancia a la edad adulta. El origen del ser humano ya no se cristaliza en la imagen de un «hombre» —Adán— y de una «mujer» —Eva—, con plenas facultades y más o menos autónomos. Descartes nos evacua del terreno mítico y, al mismo tiempo, como apunta Cassirer, «comienza a formar otro concepto de verdad»⁷⁸⁸, pues «una nueva comprensión del pasado nos proporciona, al mismo tiempo, una nueva prospección del futuro que, a su vez, se convierte en un impulso de la vida intelectual y social»⁷⁸⁹.

Todos hemos sido «niños» antes que «hombres», nos recuerda Descartes, lo que significa que durante mucho tiempo, durante los años de crianza, hemos sido «gobernados» por «nuestros apetitos y nuestros preceptores», ambos no muy buenos consejeros. Debido al «necesario» sometimiento a unas guías inadecuadas, este período de formación del espíritu va consolidando hábitos y costumbres —creencias— que entorpecen el correcto uso de nuestra razón, es decir, enturbian el *bon sens* y su «natural» capacidad

⁷⁸⁶ Negri, 76. La cita apunta, finalmente: «Por otro lado, ¿quién pide esta historia a Descartes? Guez de Balzac, quizá el autor que expresa mejor que ningún otro, de entre sus contemporáneos, la nostalgia del mundo renacentista de la libertad y de la revolución, en un relato refinado y sin embargo ingenuo».

⁷⁸⁷ cf. Kant, 43.

⁷⁸⁸ «Cuando el hombre empezó a darse cuenta del problema del tiempo, cuando ya no se hallaba confinado en el estrecho círculo de sus deseos y necesidades inmediatas, cuando comenzó a inquirir el origen de las cosas, no pudo encontrar más que un origen mítico y no histórico. Para comprender el mundo, tanto el físico como el social, tuvo que proyectarlo sobre el pasado mítico. En el mito es donde encontramos los primeros ensayos para establecer un orden cronológico de las cosas y los acontecimientos, para ofrecer una cosmología y una genealogía de dioses y hombres. Esta cosmología y genealogía no significa una distinción histórica en sentido propio. El pasado, el presente y el futuro se hallaban todavía fundidos; forman una unidad indiferenciada y un todo indiscriminado. El tiempo mítico no posee una estructura definida; sigue siendo un "tiempo eterno". Desde el punto de vista de la conciencia mítica, el pasado nunca es pasado; se halla siempre "aquí" y "ahora". Cuando el hombre comienza a levantar el intrincado velo de la imaginación mítica se siente transportado a un mundo nuevo; comienza a formar otro concepto de verdad» (Cassirer. AF, 254-255).

⁷⁸⁹ Cassirer. AF, 262.

para emitir juicios «puros y sólidos». El filósofo se lamenta: «[...] es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo serían si desde el momento de nacer hubiéramos dispuesto por completo de nuestra razón y ella únicamente nos hubiera dirigido».

Esta descripción cartesiana resulta crucial para comprender el cambio de escenario y de propuesta que se está gestando en su discurso y que repercute de pleno en la «construcción» o «creación» del individuo moderno. Se está «otorgando a la mera secuencia temporal una importancia y dignidad que nunca tuvo antes»⁷⁹⁰, tal como afirma Hannah Arendt al destacar el «énfasis que la Edad Moderna pone sobre el tiempo»⁷⁹¹. Descartes se dirige a un ser humano adulto, a un individuo que ya ha «contaminado» inevitablemente su capacidad para juzgar, tras largos años sometido al capricho de sus apetitos y de sus preceptores. Y no hay vuelta atrás. Aun con la fortuna de su parte, aun habiendo contado con buenos consejeros y discurrido por los caminos más convenientes, su capacidad de juzgar ya se habrá visto comprometida por el mal uso de la misma, por los malos hábitos adquiridos, por las creencias erróneas asimiladas.

Como se colige de este interesado y verosímil relato, Descartes transfiere del contexto mítico-religioso al histórico-biográfico la causa del deficiente estado de la ciencia y del mediocre progreso de la razón en su búsqueda de la verdad. El filósofo realiza una labor similar a la del joven Pico, en tanto que evita en su discurso asimilar a la imagen del «hombre» —e iniciar su discurso desde— la insoslayable referencia al mito de la caída, al pecado original. Al comienzo del *Discours*, Descartes reparte el *bon sens* a todo el género humano y hace de este «la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias»⁷⁹² y, además, insiste en que «quiero creer que está toda entera en cada uno de nosotros»⁷⁹³. Desde este planteamiento, no parece haber condena que impida al ser humano tratar de desembarazarse de todos los errores asimilados, aunque hasta el momento se hayan visto pocos progresos. Este desplazamiento operado por Descartes resulta decisivo en tanto que inmuniza su inminente reforma al eximir a Dios del patente extravío y, al mismo tiempo, rebaja el tono crítico con la tradición al achacar la actual

⁷⁹⁰ H. Arendt. *De la historia a la acción*. 1.ª ed. Introducción de M. Cruz. Traducción de F. Birulés. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995, 48.

⁷⁹¹ Arendt, 48.

⁷⁹² AT, VI, 2, 27-28. DM, 82.

⁷⁹³ AT, VI, 2, 29. DM, 82.

situación de incertidumbre y falta de frutos en las ciencias a una simple falta de método o a una elección errónea del mismo⁷⁹⁴.

El filósofo francés parece haber dado con la clave: el defecto no es de fábrica, sino de uso, si logramos corregirlo, avanzaremos por el buen camino y llegarán los frutos. Aunque reconoce que este forzado retraso en el uso de nuestra razón torna «casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo serían si desde el momento de nacer hubiéramos dispuesto por completo de nuestra razón y ella únicamente nos hubiera dirigido». No obstante, el adverbio empleado —«presque»— y la expresión escogida —«presqu'impossible»⁷⁹⁵— da vuelo a la esperanza. ¿Y si pudiéramos empezar a pensar desde cero? ¿Es eso posible? Tras los cinco ejemplos empleados, Descartes regresa de nuevo al primero, quizá el más persuasivo, para proponer, a través de la metáfora arquitectónica, una tarea que se pretende «presqu'impossible».

⁷⁹⁴ A lo largo del *Discours*, Descartes insiste en que ni desea indisponerse con los doctos (AT, VI, 40, 25-26. DM, 115) ni hacer nada «perjudicial a la religión ni al Estado» (AT, VI, 60, 14-15. DM, 133), pues no pretende hacerse enemigos sino, tal vez, ganar adeptos.

⁷⁹⁵ AT, VI, 13, 8.

Capítulo quinto

*El hombre purement homme cartesiano:
la mayoría de edad del ejemplar moderno*

5.1. Avanzar hacia el origen, empezar desde el principio: la construcción del individuo moderno

La respuesta de Antístenes al que le preguntaba cuál era el mejor aprendizaje: «Desaprender el mal».

Michel de Montaigne⁷⁹⁶

Sería insensato, y contradictorio en sí mismo, pensar que es posible hacer lo que hasta ahora nunca se ha hecho por procedimientos que no sean totalmente nuevos.

Francis Bacon⁷⁹⁷

[...] si entre las ocupaciones de los hombres, verdaderamente tales [hommes, purement hommes], hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que yo he escogido.

René Descartes⁷⁹⁸

René Descartes creía en Dios, en el Bien y en la Verdad en una época en la que ni Dios, ni el Bien ni la Verdad parecían mostrarse de un modo claro y distinto. El auge de la corriente libertina que defendía el ateísmo junto con la expansión de la Reforma protestante, la denunciada «corrupción de las costumbres» y el descrédito de las instituciones eclesíásticas o el insistente rechazo ante enseñanzas y saberes inútiles para la vida cotidiana conformaban una imagen del mundo inestable, convulsa y heterogénea que alimentaba la desconfianza y el descrédito de cuanto se arrogaba la más mínima cota de autoridad o poder⁷⁹⁹. La decepción de Descartes⁸⁰⁰ al acabar los estudios no era un sentimiento extraño entre los llamados «doctos», hacía tiempo que se venía reclamando una reforma del decrepito edificio del conocimiento. La metáfora de la construcción —y demolición— gozaba de gran éxito y desde Bacon resultaba habitual hablar en estos términos y a través de estas «imágenes» arquitectónicas.

⁷⁹⁶ II, 11. Montaigne, 434.

⁷⁹⁷ N. O., I, IV. Bacon. GR, 57-58.

⁷⁹⁸ AT, VI, 3, 21-24. DM, 82.

⁷⁹⁹ «Cuando la fe flaqueó y la autoridad se debilitó, los principios generales se derrumbaron y el silogismo perdió la validez que había tenido durante siglos» (Fronzizi, 15).

⁸⁰⁰ En su introducción al *Discurso del método*, Étienne Gilson escribía: «Todo hace presagiar que esta obra es el desenlace de una crisis interior; para entenderla, lo que importa, sobre todo, es recuperar el sentido de la crisis que ella desata» (É. Gilson. «Introduction». En: R. Descartes. *Discours de la méthode*. 3.ª éd. Texte et commentaire, É. Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962, VII. Traducción propia).

En su *Novum Organum*, el filósofo británico fijaba una potente metáfora de la razón humana como «una mole espléndida carente de fundamento»⁸⁰¹. Y como se ha visto en el último epígrafe del capítulo anterior, Descartes acude —entre otros— a este mismo motivo cuando se queda solo meditando. Su primer pensamiento se detiene en un ejemplo arquitectónico que evidencia la belleza y el orden del trabajo hecho por un individuo solo, frente a las construcciones levantadas con —y sobre— materiales y muros ajenos. Tras el tránsito por los demás ejemplos, el pensador se detiene por último en la vida del hombre y en su evolución desde la infancia hasta la edad adulta y aplica esta metáfora constructiva al desarrollo formativo del individuo, pareciendo transformar, de este modo, las opiniones y las creencias en ladrillos y mármoles.

En realidad, su interés por esta edificante metáfora parece cifrarse en la imprescindible —y razonable— tarea de demolición que todo edificio mal construido requiere si, en su lugar, se pretende elevar una edificación sólida y duradera. El filósofo parece apelar al sentido común. René Descartes no quiere perder el tiempo en disputas⁸⁰², ni en reconciliaciones⁸⁰³, pues no aspira a lograr su meta por este camino⁸⁰⁴. Por ello, resulta destacable este ejemplo arquitectónico escogido y troquelado por el espíritu cartesiano para reparar, en un párrafo crucial, cómo se concentran y conjugan —también a través de diversos verbos— las posibles acciones, deseables e indeseables, conforme al criterio del filósofo francés. La recurrencia del prefijo latino *re-* delatará una tarea que reclama volver sobre sí misma, empezar de nuevo. Las líneas en cuestión se encuentran al comienzo del segundo párrafo de la segunda parte del *Discours*:

⁸⁰¹ «[...] las primeras nociones de las cosas que la mente pasivamente y con deleite extrae, guarda y acumula (y de las cuales deriva todo lo demás) están viciadas y han sido abstraídas de las cosas de una forma confusa y temeraria [...] lo cual hace que toda esta razón humana que utilizamos en la investigación de la naturaleza no esté bien construida y edificada, sino que sea como una mole espléndida carente de fundamento» (Bacon. GR, 4).

⁸⁰² Descartes no considera que el método escolástico de la *disputatio* sirva para hacer avanzar el conocimiento y alcanzar la verdad: «Tampoco he notado nunca que las disputas que suelen practicarse en las escuelas sirvan para descubrir una verdad antes ignorada; pues, esforzándose cada cual por vencer a su adversario, antes se ocupan en hacer valer la verosimilitud de lo que afirman que en pesar las razones que cada cual alega; y los que por largo tiempo han sido buenos abogados no por esto son después mejores jueces» (AT, VI, 69, 4-11. DM, 140-141).

⁸⁰³ Como se recogía en el capítulo anterior, Descartes no encontraba tanta belleza en aquellos edificios «que varios han tratado de restaurar [racommoder], sirviéndose de antiguos muros construidos para otros fines» (AT, VI, 11, 17-22. DM, 89). *Racommoder* significa 'componer', 'arreglar', 'reparar', 'reconciliar'... (cf. R. García-Pelayo y Gross; J. Testas. *Gran diccionario. Español-Francés. Français-Espagnol*. Barcelona: Larousse, 2000, 558).

⁸⁰⁴ A este respecto, esta metáfora de un edificio mal construido se ajusta a su negativa a seguir elevando pisos o cúpulas ante el inminente colapso y derrumbe.

Es cierto que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de reconstruirlas [*refaire*] de otra manera y hacer más hermosas las calles; pero no menos cierto es que muchos particulares mandan echar abajo [*abatre*] sus viviendas para reedificarlas [*rebâtir*], y aun vemos que a veces lo hacen obligados cuando hay el peligro de que la casa se caiga o cuando sus cimientos no son muy firmes. Este ejemplo me persuadió de que no era razonable que un particular intentase reformar [*reformer*] un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo [*renverser*] para levantarlo [*redresser*] después; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza; pero que, por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas [*ôter*] para sustituirlas [*remettre*] por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón. Y creí firmemente que por este medio lograría dirigir mi vida mucho mejor que si edificara sobre añejos cimientos y me apoyara exclusivamente en los principios que me dejé inculcar en mi juventud, sin haber examinado nunca si eran o no ciertos⁸⁰⁵.

El comienzo del párrafo resulta significativo por el matiz que introduce Descartes: reconoce que no se ha visto a nadie que eche abajo una ciudad entera «pour le seul dessein de les refaire d'autre façon»⁸⁰⁶ y lograr que sus calles sean «plus belles»⁸⁰⁷. Esta primera apreciación de una acción que nadie ha realizado antes —echar abajo una ciudad entera, toda la sabiduría acumulada— con el único deseo de hacerla más bella sitúa, de partida, la simple búsqueda de belleza como motivo poco «razonable» a la hora de justificar tamaña empresa. En realidad, lo que parece estar diciendo Descartes es que su propuesta no se limitará a una mera producción «artística». A diferencia de sus amigos literatos, la deseada creación ordenada conforme a reglas ni se agota ni se orienta en exclusiva en la producción de belleza. El reiterado empeño por desviar la atención y trasladar el interés, en tanto valor, de la fachada a los cimientos, de lo visible a lo invisible, de lo externo a lo interno, de lo público a lo privado, se fija como tarea ineludible a la hora de emprender el camino en la dirección deseada. Gran parte del esfuerzo persuasivo se cifra en esta reeducación de la mirada, pues logra desplazar el origen del relato hacia un nuevo escenario dentro del cual se fijan los límites de lo «razonable» y lo «no razonable».

René Descartes parte de un hecho que declara como cierto, como verdadero [*vrai*]: nadie ha derribado una ciudad entera para construir otra más bella. Literalmente lo que afirma es que «no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad», y con esta escora

⁸⁰⁵ AT, VI, 13, 12-31; 14, 1-6. DM, 91-92.

⁸⁰⁶ AT, VI, 13, 14-15.

⁸⁰⁷ AT, VI, 13, 16.

lo que el filósofo parece tratar de sopesar no es la posibilidad o imposibilidad de dicha acción, sino su racionalidad: no parece racional —ni razonable— llevar a cabo dicho proyecto. Por tanto, si hemos de guiarnos por el dictado de la razón, de una razón «bien aplicada», parece que jamás emprenderemos este camino. Tal y como afirma al comienzo de su *Discurso*, «la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas»⁸⁰⁸. La clave, entonces, parece radicar en tratar de considerar «racionalmente» las mismas cosas, de emprender el mismo camino.

Para ello, prosigue su discurso hacia otro ejemplo, este sí habitual: la demolición de viviendas particulares con el objeto de reemprender su reconstrucción. Descartes distingue posibles motivos para este mismo acto, que puede llevarse a cabo voluntariamente, en tanto que la decisión del derribo y posterior reconstrucción es fruto de la voluntad del propietario de la vivienda, si pretende erigir en el mismo lugar una casa nueva; o bien dicha decisión puede venir impuesta por la necesidad de evitar un peligro futuro, aun cuando el propietario se encuentre conforme con su morada y no quiera modificarla. En este caso, se verá forzado —por su *bon sens*— a llevar a cabo una demolición «controlada» si no quiere arriesgarse a quedar sepultado bajo los escombros de su residencia, un día cualquiera, pues el hogar en el que habita no está bien establecido y sus cimientos no son fiables⁸⁰⁹.

A través de estos ejemplos, Descartes sitúa al lector en el contexto arquitectónico preciso desde el que pretende que compare, con él, su particular propuesta. Desde este punto de vista, «no sería en verdad sensato»⁸¹⁰, «no era razonable»⁸¹¹, «il n'y avroit véritablement point d'apparence»⁸¹², que un solo individuo aspire a «reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para levantarlo después»⁸¹³. La

⁸⁰⁸ AT, VI, 2, 8-12. DM, 81.

⁸⁰⁹ En este punto, resuenan casi como contraejemplo las palabras de Montaigne: «No todo lo que se agita cae. La textura de un cuerpo tan grande depende de más de un clavo. Sostiénese incluso por su antigüedad, como los viejos edificios a los que la edad ha privado de base, dejándolos sin fachada ni cimientos, y que aun así viven y se mantienen por su propio peso» (III, 9. Montaigne, 923).

⁸¹⁰ Traduce Eduardo Bello Reguera, en R. Descartes. *Discurso del método*. 3.^a ed. Estudio preliminar, traducción y notas de E. Bello Reguera. Madrid: Tecnos, 1994, 18.

⁸¹¹ Traduce Frondizi. DM, 91.

⁸¹² AT, VI, 13, 21-22.

⁸¹³ AT, VI, 13, 22-24. DM, 91. También en *Los principios de la filosofía* puntualiza: «[...] debe destacarse que sólo entiendo que debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad» (AT, IX, 26. PF, 22). Para Descartes, la labor de demolición operada por la duda se limita al ámbito teórico, donde resulta una práctica útil para la evacuación de contenidos

propuesta de reforma del Estado y, con ella, la de todas sus instituciones se presenta, a través de la comparación y asimilación al ejemplo de la demolición de una ciudad entera, como una «práctica» —si bien posible— indeseable, en tanto que no resulta «sensata» ni «razonable». En su comentario a este fragmento, Bello Reguera anota que «El planteamiento de la reforma del saber desde sus cimientos es tratado con suma cautela, sobre todo en lo que afecta al saber práctico, esto es, a las instituciones sociales como el Estado, la Iglesia y las instituciones docentes»⁸¹⁴. Además, el comentador añade la puntualización de Quintás Alonso, que repara en el peligro de defender determinadas posturas, habida cuenta de «la suerte corrida por quienes habían defendido una reforma radical»⁸¹⁵, al tiempo que destaca, también, su eco montaigniano presente en los *Ensayos*, concretamente en el libro tercero, capítulo noveno, titulado «De la vanidad». Allí, entre muchos otros párrafos y líneas que desaconsejan malgastar las fuerzas en una reforma radical, pueden leerse estos fragmentos⁸¹⁶:

Y ciertamente, todas esas sociedades descritas, imaginadas artificialmente, resultan ridículas e ineptas para ser puestas en práctica. Esas grandes y largas discusiones sobre la mejor forma de sociedad y sobre las reglas más convenientes para relacionarnos son discusiones aptas solo para el ejercicio de nuestra mente; así como en las artes hay varios temas cuya esencia es la agitación y la disputa, y que no tienen vida alguna fuera de eso. Semejante modelo de sociedad podría aplicarse en un mundo nuevo, mas encontramos nosotros a los hombres obligados ya y habituados a ciertas costumbres, no los engendramos como Pirra o como Cadmo. Sea cual sea el medio por el que intentemos enderezarlos y alinearlos de nuevo, no podemos torcer su inclinación acostumbrada sin romperlo todo⁸¹⁷.

Nada perjudica tanto a un estado como la innovación: el cambio solo da paso a la injusticia y a la tiranía. Cuando alguna pieza se desencaja, se la puede apuntalar: es posible oponerse a que la alteración y la corrupción connatural a todo nos aleje en demasía de nuestros comienzos y principios. Mas el acometer la refundición de masa tan grande y el cambiar los fundamentos de tan grande edificio es propio de los que para limpiar borran, de los que quieren enmendar los defectos particulares mediante una confusión universal y curar las enfermedades con la muerte⁸¹⁸.

indeseables, pero su uso no se extiende al ámbito práctico, donde «la acción no permite demora alguna» (AT, IX, 26. PF, 22) puesto que «la necesidad de obrar con premura nos obliga a menudo a decidimos sin haber tenido tiempo para exámenes cuidadosos» (AT, IX, 72, 114. MM, 251) y la postura escéptica radical solo nos conduciría a la inacción, a la parálisis.

⁸¹⁴ DMT, 18.

⁸¹⁵ DMT, 18. A comienzos del capítulo tercero ya se abordó la cautela cartesiana.

⁸¹⁶ A los que cabría sumar el «insigne» ejemplo de Pacuvio Calavio (cf. III, 9. Montaigne, 921).

⁸¹⁷ III, 9. Montaigne, 920.

⁸¹⁸ III, 9. Montaigne, 921.

Como señalan Quintás y Bello, Descartes repite la consigna montagniana al desaconsejar una reforma radical del Estado⁸¹⁹, a la que añade la del corpus científico y escolar, declarando que el ejemplo aducido lo persuadió de lo imprudente de dicha tentativa. Este ejemplo resulta «persuasivo» en tanto que no parece muy sensato demoler una ciudad entera y, por comparación, tampoco parece razonable tratar de reformar un Estado. Además, el filósofo advierte que «Estos grandes cuerpos políticos son difíciles de levantar cuando se han caído y aun de sostener cuando vacilan, y sus caídas son necesariamente muy duras»⁸²⁰. Descartes insiste en dejar por escrito su negativa a emprender dicha tarea de reforma general, y justifica su rechazo no solo por tratarse de una tarea «insensata» sino también justificando, a la montaigniana, sus posibles imperfecciones, al afirmar que «son casi siempre más soportables que lo sería el cambiarlas»⁸²¹, hasta sentenciar finalmente:

Por esta razón no puedo en modo alguno aprobar la conducta de esos hombres de carácter inquieto y atropellado que, sin ser llamados por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre, en su mente, alguna nueva reforma. Me pesaría mucho que se publicase este escrito si creyera que hay en él la menor cosa que pudiera hacerme sospechoso de semejante insensatez⁸²².

Descartes trata de distanciar su propuesta reformista del ámbito institucional, condenando públicamente todo intento de reforma radical que involucre al Estado. De este modo, trata de salvaguardar su *Discours* de la posible censura y condena. Para ello, recurre a la metáfora arquitectónica para fijar, con gran eficacia, la imagen de una empresa particular que apenas repercute en el paisaje urbano: ¿quién se atrevería, por tanto, a censurarla? Y no solo eso, esta metáfora arquitectónica torna «razonable» y «necesaria» la reforma «particular» que propugna el autor pues, ¿cómo no aceptar, con él, que lo mejor que puede hacer con esas opiniones y creencias sobre las que ha cimentado una inestable y peligrosa vivienda es «abandonarlas para sustituirlas por otras mejores o

⁸¹⁹ Elisabeth Goguel de Labrousse también recoge esta sintonía: «Al modo de Montaigne, Descartes era conservador, no por apego a las costumbres tradicionales, sino por temor de empeorarlas al pretender remediarlas» (E. Goguel de Labrousse. «Descartes y la pedagogía». En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949)*, tomo III, 1816-1825. Sesiones: X. *Filosofía de la educación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, 1816).

⁸²⁰ AT, VI, 14, 10-13. DM, 92.

⁸²¹ AT, VI, 14, 19-20. DM, 92. A lo que podrían sumarse las palabras de Montaigne al rematar la anécdota de Pacuvio con la conclusión de la asamblea: «que más vale malo conocido que bueno por conocer» (III, 9. Montaigne, 922).

⁸²² AT, VI, 14, 27-31; 15, 1-4.

aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón»⁸²³? Al fin y al cabo, la ambición cartesiana se concreta en proveerse de un hogar más seguro y en tratar de dirigir mejor su vida, ¿qué amenaza al orden establecido habría de suponer? Como anota José de Teresa, «en un entorno donde muy pocos se inquietan por la realización de los valores profesados, frente a una Escuela (y toda una sociedad) sumidas en profunda crisis y ante una tradición filosófica inconsistente, Descartes se ve obligado a buscar su orientación por sí mismo»⁸²⁴. ¿Se trata, pues, de una obligación ciudadana?

Francis Bacon escribía que «Las casas se construyen para vivir en ellas y no para su contemplación»⁸²⁵. Y sentenciaba: «Aquel que decide construir una casa hermosa sobre cimientos de mala calidad se crea a sí mismo una prisión»⁸²⁶. René Descartes presenta su «método» como el camino más prudente que ha podido tomar, como un ejercicio de responsabilidad, como una tarea indispensable si pretende seguir viviendo al amparo de unas opiniones y unas creencias que no acaben con su vida. ¿Quién elegiría seguir viviendo bajo un techo que sabe que en cualquier momento se puede venir abajo? ¿Cómo obviar, una vez descubierto, tamaño error en la construcción de los cimientos que sostienen los muros de nuestro hogar? No se trata, pues, de meros razonamientos «que hace en su gabinete un hombre de letras sobre especulaciones que no producen efecto alguno y ningún resultado pueden darle como no sea el de inspirarle tanta más vanidad cuanto más se aparten del sentido común»⁸²⁷. La tenaz defensa cartesiana de una filosofía práctica frente a la «filosofía especulativa enseñada en las escuelas»⁸²⁸ recorre esta primera obra publicada, de principio a fin.

De Teresa insiste en que «Descartes ha creído que el pensamiento debiera servir para guiarnos en la vida»⁸²⁹, por ello insiste el filósofo francés en centrarse en aquellos razonamientos «que cada uno hace sobre los asuntos que le importan y cuyo resultado será su castigo si ha juzgado mal»⁸³⁰, destacando una vez más la importancia de la puesta a

⁸²³ AT, VI, 13, 30-31; 14, 1. DM, 91.

⁸²⁴ J. de Teresa. *Pruebas cartesianas*. México: Plaza y Valdés, 2002, 35. Se refiere a las palabras de Descartes: «me hallaba obligado, en cierto modo, a tratar de dirigirme yo mismo» (AT, VI, 16, 28-29. DM, 94).

⁸²⁵ A. Herrero Rey. *Tratados ingleses de arquitectura: 1563-1663: John Shute, John Dee, Francis Bacon, Balthazar Gerbier*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2008, 223.

⁸²⁶ Herrero Rey, 223.

⁸²⁷ AT, VI, 10, 2-6. DM, 88.

⁸²⁸ AT, VI, 61, 30-31.

⁸²⁹ Teresa, 36.

⁸³⁰ AT, VI, 9, 30-31; 10, 1. DM, 88.

prueba⁸³¹ del conocimiento —y de uno mismo— y la necesidad de que resulte útil para la vida, como ya se anotó en el capítulo anterior⁸³². Útil como una casa bien construida que servirá de resguardo ante las inclemencias. De ahí que los ejemplos escogidos por Descartes resulten tan efectivos para su propósito, pues desaconsejan una demolición masiva ante el presumible «juicio de la razón», alejando su propuesta de una reforma temeraria que sería, inevitablemente, condenada por todas las instituciones del Estado. Y, al mismo tiempo, muestran su demanda como posible y razonable, generando una suerte de escudo ante las posibles condenas al tiempo que parecen «forzar» al lector a una inevitable revisión de su propio «edificio». En este sentido, cabe destacar la atinada declaración de Descartes al sostener que «Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos⁸³³ y edificar sobre un terreno que sea enteramente mío»⁸³⁴. ¿Quién habría de oponerse?

La mera reparación no parece ser, por tanto, el camino escogido por Descartes. Este matiz resulta relevante pues en él se articula gran parte de la originalidad y potencia de su propuesta, perfectamente ajustada como el mecanismo de un reloj. Desde su postura, no se trabaja por una restauración posible, no se trata simplemente de reparar y preservar un edificio original que ha sido deteriorado con el paso del tiempo. Contentarse con eso sería conformarse con lo que se ha tratado de hacer durante siglos, que es mucho menos de lo que se puede lograr, pues esa reparación y apuntalamiento no compromete sus cimientos —la base sobre la que se levanta dicha construcción—, ni su estructura, lo cual limita radicalmente la libertad de obra del nuevo capataz. Se trataría de trabajar sobre materiales y estructuras ajenos y ya se ha señalado el rechazo cartesiano ante tal acción. ¿Qué progreso se puede obtener de esta pericia casi arqueológica confiada de antemano a la disposición de unos materiales «originales» que parecen haber mostrado suficientemente su falta de solidez? ¿No es mejor tirarlo todo abajo, buscar una base sólida sobre la que asentar los cimientos y comenzar de nuevo toda la edificación? ¿No se

⁸³¹ AT, VI, 61,19-22. DM, 134.

⁸³² cf. Epigrafe 4.2.

⁸³³ Descartes se sentía «un reformador en el plano del pensamiento y no un reformador social», sostiene Frondizi (DM, 158. Nota 13); no obstante, Bello ya adelanta que la reconstrucción cartesiana del saber desde sus fundamentos afectará a las instituciones del Estado inevitablemente, pues también ellas habrán de someterse, tarde o temprano, al «juicio de la razón» (DMT, 19. Nota 6).

⁸³⁴ AT, VI, 15, 4-6.

corre menos riesgo y se ahorra trabajo empezando la tarea de nuevo? ¿No resulta, acaso, lo más razonable habida cuenta del error de cálculo⁸³⁵ en el proyecto original?

Con Descartes, ya no se retorna al origen fundacional a través de una narración mítica que modifica las condiciones de partida con el objeto de situar, en los fundamentos, el sentido de una nueva práctica. Esa había sido la propuesta de Pico, que trataba de liberar al individuo regresando a un origen mítico para preñarlo con todas las posibilidades. En la apuesta piquiana el origen se situaba, como venía siendo habitual en todo relato mítico, *in illo tempore*, en ese tiempo fuera del tiempo que sin situarse en un punto determinado se sabía, al menos, perteneciente a un pasado remoto en el que se había originado el ser humano y se había imprimido un sentido a su devenir. En toda propuesta mítica se efectúa un regreso al origen como fundador y fundamento de una determinada «naturaleza», costumbre, rito, etcétera.

El verdadero hallazgo cartesiano y lo que torna revolucionaria su propuesta consiste en desplazar este origen mítico hacia el presente, en transformar ese anhelo «regreso al origen» en una conquista individual por venir, haciendo creíble lo increíble: empezar desde el principio a mitad de camino. Para este fin, la metáfora del edificio mal construido que debe ser demolido para dar paso a una nueva edificación más sólida y estable se conjura como el soporte idóneo sobre el que proyectar su novedosa propuesta. Lo relevante del caso presentado por Descartes se funda en el hecho de que ya no hay vuelta atrás, por tanto, «es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos

⁸³⁵ No obstante, en la tercera parte del *Discurso*, Descartes matizará: «Y así como al derribar una casa vieja se guardan generalmente sus escombros para aprovecharlos en la construcción de otra nueva, así también al destruir todas las opiniones propias que juzgaba infundadas, hacia yo diferentes observaciones y adquiriría muchas experiencias que me han servido después para establecer otras más ciertas» (AT, VI, 29, 13-20. DM, 105). En realidad, el salto que opera aquí Descartes resulta llamativo, pues no afirma que se sirva de los mismos «materiales» de escombros (de las «opiniones» infundadas) en tanto que establece «otras más ciertas», por lo que más bien parece que es el análisis —la puesta a prueba— de ese material de escombros el que le resulta útil para poder determinar en qué falla y poder así hallar materiales más sólidos y fiables, que resistan su puesta a prueba. En este sentido, cabe retomar sus palabras al final de la primera parte de *Los principios de la filosofía*, donde aclara: «Y comparando lo que acabamos de aprender al examinar estas cosas por orden con aquello que pensábamos de ellas antes de haberlas examinado de esta forma, nos acostumbraremos a formar concepciones claras y distintas sobre lo que nosotros somos capaces de conocer» (AT, IX, 61; 62. PF, 70). Asimismo, en la cita inicial tomada del *Discurso* destaca el hecho de que la vivienda a derribar sea ahora «un vieux logis», pareciendo subrayar con ello el caso de aquellos que «deciden» demoler sus casas para «reedificarlas» frente a quienes lo hacen «obligados» ante el inminente peligro de derrumbe.

como lo serían si desde el momento de nacer hubiéramos dispuesto por completo de nuestra razón y ella únicamente nos hubiera dirigido»⁸³⁶.

El tiempo ya no se subordina al curso del mundo en tanto que ya no es un tiempo estacional, meteorológico: su forma cíclica se ha extinguido. Empleando una imagen deleuziana, podría decirse que «Sucede como si el tiempo se desdoblara, pero "se desdoblara" hay que tomarlo en sentido estricto, es decir, se desenrollaba [...] como si usted tuviera un resorte doblado en círculo y lo soltara»⁸³⁷. Ahora solo existe una dirección, inexorable, que avanza en línea recta hacia el porvenir: «El tiempo deviene línea recta pura», repetía Deleuze⁸³⁸. «El tiempo, distancia interior»⁸³⁹, anotaba en su cuaderno Paul Valéry.

La temporalidad lineal se apodera del pensamiento, inserto en la historia del hombre, arrancado de la naturaleza que conjuraba una idea del tiempo circular. Andrés L. Jaume lo resume afirmando que «la idea de hombre cartesiano es ante todo el hombre particular situado históricamente que desarrolla un discurso de autocomprensión novedoso»⁸⁴⁰. En este sentido, Ayuso Díez puntualiza que «lo primero que surge a la luz, justo después, o más exactamente, *imbricado* con el nacimiento del yo a la conciencia, es el carácter temporal del mismo, su constitutiva inquietud»⁸⁴¹. Diversos autores conducen sus

⁸³⁶ AT, VI, 13, 8-12. DM, 91. También en este sentido cabe recoger su insistente crítica a la tradición filosófica, también presente en obras posteriores, como *Los principios de la filosofía*, en tanto que «quienes hacen profesión de filósofos son frecuentemente menos sabios y menos razonables que otros que nunca se han dedicado a su estudio» (AT, IX, 4, 28-31. PF, 9). Descartes está convencido de que con su filosofía se puede llegar a ser más sabio y más razonable y que le resultará incluso más fácil de asimilar a quienes nunca han estudiado, libres de muchos prejuicios, que a los más doctos. Por ello, escribirá: «[...] estoy obligado a decir para consuelo de los que no han estudiado que [...] cuando se asumen falsos Principios, cuanto más se los cultive y cuanto más interés se ponga en obtener consecuencias a partir de ellos, estimando que ello es filosofar correctamente, tanto más nos alejamos del conocimiento de la verdad y de la Sabiduría. De ello se debe concluir que aquellos que desconocen lo que hasta ahora se ha denominado Filosofía, son los más capacitados para acceder al conocimiento de la verdadera filosofía» (AT, IX, 8, 27-28; 9, 4-12. PF, 12). Por su parte, Anne Ashley Davenport sostiene que la aproximación cartesiana a los textos filosóficos no sigue el ejemplo de la *lectio* sino el de la *meditatio* en tanto que «La meta no es la erudición o el dominio expositivo, sino la emergencia, a través del ejercicio, de una inteligencia autónoma "en la primera persona"» (A. A. Davenport. *Descartes's Theory of Action*. Leiden: Brill, 2006, XIV. Traducción propia).

⁸³⁷ G. Deleuze. *Kant*. Del curso impartido en Vincennes, el 21 de marzo de 1978. Traducción de E. Hernández <<http://www.webdeleuze.com>> [Consultado: 17 de julio de 2015].

⁸³⁸ Y añade: «[...] cuando el tiempo es cíclico, es una línea que acota al mundo y con solo decir que el tiempo deviene línea recta eso quiere decir que no acota al mundo, va a atravesarlo».

⁸³⁹ Valéry. C, 201.

⁸⁴⁰ A. L. Jaume. «Conocimiento, método y educación en Descartes y Comenio». En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40, 85-99. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2013, 93.

⁸⁴¹ J. M.^a Ayuso Díez. *La fortaleza del ego. Construcción y cimientos de la moral cartesiana*. Cáceres: Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones, 2003, 95. El autor también destaca que en las *Meditaciones metafísicas* «Descartes había puesto de relieve que el *ego cogitans* es el punto tenso donde finitud e infinitud

análisis en torno al peso del ahora en la obra cartesiana. Así, Christa y Peter Bürger subrayan la primacía del presente y sostienen que:

Con la crítica de la precipitación y del prejuicio se expulsan dos dimensiones de la experiencia temporal del ámbito del conocimiento científico: futuro y pasado. Para Descartes son como modos casi míticos de tiempo en los que no es lícito que se adentre el sujeto del saber. Éste [sic] ha de aferrarse estrictamente al presente, pues sólo aquí hay certeza⁸⁴².

También Nájera Pérez destaca que el «*cogito* ha de estar en ejercicio para mantener su certeza» y que «Está por ello bajo la tensión del presente, pues sólo éste [sic] es el tiempo de la intuición y de la evidencia que lo descubren»⁸⁴³. Asimismo, Quintás Alonso anota y matiza que lo que Descartes rechaza es el desconocimiento del mundo en que se vive: «Por ello no defiende una dedicación exclusiva a la consideración del pasado: sus intereses están en el presente»⁸⁴⁴.

Variando los matices, parece haber unanimidad en torno a cierto protagonismo temporal en la obra de Descartes. El mismo Nicolas Grimaldi matiza: «La filosofía de Descartes no se ocupa en absoluto del tiempo; pero el tiempo la ocupa casi por entero [...]. Descartes siempre presenta su filosofía como *un proyecto* y su ejecución como *una tarea*»⁸⁴⁵. En este sentido, se destaca la íntima conexión del propio método con esta concepción lineal del tiempo, en tanto que, «Metafóricamente asociado a la imagen de un camino, de una marcha, de una progresión continua y regular, el tema del método está conectado con una concepción lineal y continua del tiempo»⁸⁴⁶.

No obstante, en el caso cartesiano, con el ingreso en el régimen de la conciencia, el tiempo parece poder «desdoblarse» en una doble perspectiva. Por una parte, si solo

se reclaman mutuamente. Entendimiento finito y voluntad infinita demandan un *método* que racionalice su trato, que establezca la medida justa en la que pueda tener cabida la verdad, que ritme el paso que conduzca al saber cierto» (Ayuso Díez, 16).

⁸⁴² Bürger, 40.

⁸⁴³ E. Nájera Pérez. *Del cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2003, 58. También la autora apunta que «los pasados y los futuros [...] quedan despojados de cualquier repercusión epistemológica. El tiempo del recuerdo o el del proyecto renuncian, impotentes, a decir la verdad» (Nájera Pérez, 60). Para una reflexión más extensa acerca del «tiempo del *cogito*», consultar esta misma obra (58-66).

⁸⁴⁴ En: R. Descartes. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Prólogo, traducción y notas de G. Quintás Alonso. Madrid: Alfaguara, 1981, 415.

⁸⁴⁵ N. Grimaldi. *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, 65. Traducción propia.

⁸⁴⁶ Grimaldi, 66. Traducción propia.

atendemos a la «probada» inmortalidad del alma⁸⁴⁷, el tiempo se torna infinito y, a este respecto, según sostiene Pérez Tapias, «¿Qué historia puede tener entonces? Ninguna, pues la historicidad no es propia de los seres inmortales. Todo lo más, de quedar rendija alguna para la historia, lo es para la historia en cuanto registro y, con todo, sin apenas espacio entre la física y la metafísica para la paulatina configuración del campo epistémico de la historia como saber específico»⁸⁴⁸. También Muñoz-Alonso señala que, en Descartes, «la historia y la ciencia van a quedar separadas una de otra»⁸⁴⁹.

No obstante, la vida de ese compuesto de *res cogitans* y *res extensa* enfrentado a la muerte, al acabamiento, «al hilo del descubrimiento de la propia finitud existencial e intelectual, que le viene precisamente de la contingencia temporal que como criatura le incumbe»⁸⁵⁰, instala al individuo en otra dimensión o perspectiva temporal, en tanto que abandona los ciclos naturales para acomodarse al tiempo del hombre, a una escala vivencial que permite achicar el horizonte al lapso de una vida humana demasiado limitada, como reconoce el propio Descartes, cuya preocupación por evitar perder el tiempo se suma a la esperanza de alargarlo —y aprovecharlo— al máximo⁸⁵¹.

En la sexta parte del *Discurso del método*, el filósofo recomienda que si se quiere ayudar a un individuo que pueda aportar grandes descubrimientos al mundo, lo mejor que se podría hacer es «contribuir a sufragar los gastos de las experiencias que necesitara e impedir que nadie le hiciera perder el tiempo con importunidades»⁸⁵². El tiempo de vida es oro, en tanto que es escaso, por ello cobra valor su conservación y su aprovechamiento. También en la correspondencia con la princesa Isabel, en su respuesta a la afirmación de

⁸⁴⁷ Al final de la quinta parte del *Discurso*, Descartes parece convencido de haber dado razones suficientes para probar «que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, no está sujeta a morir con él; y puesto que no vemos que haya otras causas que la destruyan, nos inclinamos, naturalmente, a juzgar que es inmortal» (AT, VI, 59, 29-31; 60, 1-3. DM, 131). La concepción del alma en tanto que «naturaleza enteramente independiente» se convertirá en el bastión sobre el que se sostenga la idea de individuo.

⁸⁴⁸ J. A. Pérez Tapias. «A la sombra del yo. Afirmación de la identidad y olvido de la alteridad en la herencia cartesiana». En: J. A. Nicolás; M. J. Frápolli (eds). *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. 117-144. Granada: Comares, 2001, 129.

⁸⁴⁹ Muñoz-Alonso, 118.

⁸⁵⁰ Nájera Pérez, 65.

⁸⁵¹ «En su edad adulta [Descartes] se jactaba de la buena salud que gozaba, y creía que podía vivir cien años, si seguía sus propios cuidados médicos. Más tarde se conformó con la máxima juiciosa de no temer a la muerte» (D. Morillo-Velarde. *René Descartes*. Madrid: Edaf, 2001, 12). Adrien Baillet cita la carta de Descartes dirigida a Chanut (cf. AT, IV, 442, 1-3) donde el filósofo le confiesa que «en lugar de encontrar los medios para conservar la vida, había encontrado otro más fácil y seguro, que era no temer la muerte» (A. Baillet. *La vie de Monsieur Descartes. Seconde partie*. París: Daniel Horthemels, 1691, 453).

⁸⁵² AT, VI, 73, 23-26. DM, 144.

la joven que le asegura: «Pero no dudo en absoluto que, aunque la vida en sí no sea mala, habría que abandonarla para pasar a un estado que supiéramos mejor»⁸⁵³, Descartes le revela: «la misma razón natural nos enseña también que siempre tenemos más bienes que males en esta vida, y que no debemos dejar lo cierto por lo incierto; luego, me parece que ella nos enseña que no debemos temer verdaderamente a la muerte, pero que, tampoco, debemos buscarla nunca»⁸⁵⁴.

El valor que Descartes atribuye a la vida y a su conservación también se plasma en su interés por convertirnos «en dueños y poseedores de la naturaleza»⁸⁵⁵, pues así lograremos inventar «infinitud de artificios»⁸⁵⁶ que nos permitirán ganar tiempo para nosotros, al poder «gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella»⁸⁵⁷. Pero Descartes no solo⁸⁵⁸ aspira a hacernos el día a día más fácil y confortable liberándonos del trabajo duro y devolviéndonos ese tiempo de vida para nuestro propio uso y disfrute, sino que confía en que su filosofía práctica logrará evitar muchos de los males que nos aquejan, en forma de enfermedades. Para ello, debe promover:

[...] la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida, porque aun el espíritu depende tanto del temperamento y de las disposiciones de los órganos del cuerpo, que si es posible hallar algún medio para hacer que los hombres sean más sabios de lo que hasta aquí lo han sido, creo que hay que buscarlos en la medicina⁸⁵⁹.

Fronzizi anota que probablemente Descartes estaba pensando en cuestiones de óptica y en el desarrollo de «anteojos»⁸⁶⁰; fuese así o no, lo que deja claro el filósofo francés es su apuesta por la íntima relación —y dependencia— entre el *bon sens* y el *corpore*

⁸⁵³ AT, IV, 323, 19-21. CF, 96.

⁸⁵⁴ AT, IV, 333, 14-20. CF, 99.

⁸⁵⁵ AT, VI, 62, 7-8. DM, 135.

⁸⁵⁶ AT, VI, 62, 9. DM, 135.

⁸⁵⁷ AT, VI, 62, 10-12. DM, 135.

⁸⁵⁸ «[...] por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes» (AT, IX, 2, 9-13. PF, 8). De ahí que las ramas principales del árbol de la Filosofía sean «la Medicina, la Mecánica y la Moral» (AT, IX, 14, 28. PF, 15).

⁸⁵⁹ AT, VI, 62, 12-20. DM, 135.

⁸⁶⁰ cf. Nota 9. DM, 192.

sano, que parece retomar la plegaria del poeta latino Juvenal: *mens sana in corpore sano*⁸⁶¹, y que Antonio Negri cifra, en clave humanista, como «relación entre microcosmos y macrocosmos»⁸⁶². Ya al final del *Discurso*, Descartes confiesa su intención de «dedicar el tiempo que me queda de vida a tratar de adquirir algún conocimiento de la naturaleza, tal que puedan deducirse de él algunas reglas aplicables a la medicina, más seguras que las que existen hasta el presente»⁸⁶³. Ambas (pre)ocupaciones —alargar la vida y aprovecharla al máximo— se manifiestan en estas palabras.

Lo interesante de este enfoque cartesiano radica en que ya no se recurre a una narración mítica al uso sino que, en este progreso hacia un nuevo comienzo, sobre un marcado fondo metafórico, se precisa del tejido de una «historia del espíritu», de una «autobiografía», en la que el autor introduce al lector en su tiempo vital, en su tránsito y conquista de una mayoría de edad, de una autonomía «racional», que «libera» al individuo y fija el nuevo origen «mítico» deseado y verosímil: «por haber sido todos nosotros niños antes de ser hombres»⁸⁶⁴. «La novedad que presenta aquí Descartes es que al dudar no sólo no se detiene o se queda en blanco sino que, al contrario, piensa que está avanzando hacia el origen y fundamento del conocimiento»⁸⁶⁵, puntualiza Rafael Corazón. Así, llegar a ser «hombre», «un hombre verdadero» —y un verdadero filósofo— parece convertirse en una hazaña personal fruto de una tarea que es «preciso emprender seriamente, una vez en la vida»⁸⁶⁶. La posibilidad —y necesidad— de hacer tábula rasa de todas las opiniones adquiridas, de demoler toda la «Historia del Hombre», para «empezar todo de nuevo»⁸⁶⁷, desde el presente, se convierte, entonces, en uno de los nuevos mitos del individuo moderno.

⁸⁶¹ Se trata de los últimos versos de la sátira X. cf. Juvenal. *Sátiras*. En: Juvenal; Persio. *Sátiras*. Introducciones M. Balasch; M. Dolç. Traducción y notas de M. Balasch. Madrid: Gredos, 1991, 350.

⁸⁶² «[...] la consideración de la medicina como índice de la relación entre microcosmos y macrocosmos, entre alma y cuerpo y mundo, y como su interpretación y posibilidad de transformación, como revelación de la intercambiabilidad armónica de las partes del universo: todo ello es concepción humanista, de entre las más elevadas, y la encontramos tanto en Coluccio como en Pico, tanto en Paracelso como en Grozio. Pero es también momento revolucionario, por excelencia: nos muestra al hombre elevándose contra un destino natural de lo contrario intolerable, exalta absolutamente al hombre que se alza con la muerte» (Negri, 66).

⁸⁶³ AT, VI, 78, 8-13. DM, 148.

⁸⁶⁴ AT, VI, 13, 2-3. DM, 91. Estas mismas palabras las retoma al comienzo de la Parte primera de *Los principios de la filosofía*, donde escribe: «Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes» (AT, IX, 25; cf. AT, VIII, 5, 5; PF, 21).

⁸⁶⁵ R. Corazón. *Hombre y verdad en Descartes. Estudio de las Quintas Objeciones*. Colección: Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 21. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995, 19.

⁸⁶⁶ AT, IX, 13, 8. MM, 129.

⁸⁶⁷ AT, IX, 13, 10. MM, 129.

5.2. Hacia la «individualización del pensamiento»: libertad de elección, libertad de creación

La cuestión de la libertad resulta central en la obra cartesiana. Se encuentra en el corazón de la definición de razón.

Hélène Bouchilloux⁸⁶⁸

[...] los creadores auténticos no aceptan instalarse en los escombros.

Mircea Eliade⁸⁶⁹

Con el símil arquitectónico desplegado, rechazada la idea de acometer un derribo masivo y asumida la pertinencia de una demolición circunscrita a un solar particular, una vez reconocido el decrepito estado del edificio en que se habita, Descartes exhibe su título de propiedad para reclamar el derecho a obrar sobre su propio terreno⁸⁷⁰ y, tras un punto y seguido, declara: «Si habiéndome complacido mi obra muestro aquí su modelo, no significa ello que quiera yo aconsejar a nadie que lo imite»⁸⁷¹. Por una parte, la responsabilidad que Descartes está dispuesto a asumir no traspasa las lindes de su coto privado, propiedad que parece comprender, asimismo, los límites de su libertad de obra. Su prudencia es máxima y, en esta segunda parte del *Discours*, el autor «anónimo» no escatima párrafos para asegurarse de dejar por escrito que su propuesta ni pretende alentar una nueva reforma del Estado ni de sus instituciones —lo cual sería «insensato»—, ni aspira a promover la de todos los individuos que lo componen. Su insistencia parece delatar cierta preocupación⁸⁷². Y continúa: «Los que mayores dones hayan recibido de Dios tendrán quizá designios más altos»⁸⁷³; pero me temo que aun este mismo es por

⁸⁶⁸ H. Bouchilloux. *La question de la liberté chez Descartes. Libre arbitre, liberté et indifférence*. Paris: Honoré Champion, 2003, 9.

⁸⁶⁹ Eliade, 162.

⁸⁷⁰ Con este gesto, Descartes parece eximir al Estado de la obligación de cuidado y mejora de las condiciones de habitabilidad, depositando todo el peso de la responsabilidad, ante un posible derrumbe, sobre el propietario particular que habrá de velar por el estado de su «vivienda». Asimismo, la obligación del propietario estribaría en revisar, al menos una vez en la vida, el «edificio» de creencias y opiniones bajo el que se cobija.

⁸⁷¹ AT, VI, 15, 6-9. DM, 92.

⁸⁷² O como dice Carlos Cardona: «Está hablando con la discreción que las circunstancias le aconsejan; pero la ambición es grande, como lo manifiesta la primera redacción del título del *Discours*, que luego no usó: *Le project d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*» (C. Cardona. *René Descartes: discurso del método*. Madrid: Magisterio español, Crítica filosófica, 1975, 19-20).

⁸⁷³ Lo cual choca con su inicial afirmación. ¿Qué quiere decir, entonces, Descartes? ¿Acaso quienes entregan su vida a Dios no son «hommes purement hommes»?

demás atrevido para muchos»⁸⁷⁴. Sylvie Romanowski matiza que «Aunque él mismo reconozca su experiencia intelectual como algo extraordinario, su carácter excepcional no le permite a Descartes proponerse como ejemplar, e incluso aumenta la distancia entre él y sus lectores, a pesar del tono confidencial y casi confesional del autor»⁸⁷⁵.

No obstante, Descartes es plenamente consciente de que su ejemplo puede servir de modelo a sus lectores, de que su gesta podría tratar de ser «imitada»⁸⁷⁶ —¿quién no querría dedicarse a una ocupación tan «buena e importante»⁸⁷⁷ que aporta frutos tan valiosos que el autor incluso los compara con «oro y diamante»⁸⁷⁸? ¿Por qué publicar, unos años más tarde, una obra —*Meditaciones Metafísicas*— en la que exhorta, a quienes puedan y quieran, a meditar con él seriamente? Como ya se recogió, al comienzo del *Discours*, Descartes trataba de ganarse la complicidad del lector reclamándole —casi como un favor personal— que juzgase su recorrido, pues dicho juicio suponía, para el filósofo, un nuevo medio para instruirse. No obstante, ahora advierte al lector de que «no es tan fácil concebir una cosa y asimilarla cuando se ha aprendido de otro como cuando uno mismo la ha inventado»⁸⁷⁹. Descartes confiesa que «rara vez ha sucedido que me hayan objetado algo enteramente imprevisto por mí, a no ser alguna cosa muy alejada de mi asunto, de suerte que casi nunca he encontrado un censor de mis opiniones que no me pareciese menos severo o menos equitativo que yo mismo»⁸⁸⁰. Con esta rotunda declaración, parece no dejar mucho margen a la posible instrucción obtenida por el juicio del público, pues difícilmente podrá tropezar con un escollo no vislumbrado por el autor —si bien el «rara

⁸⁷⁴ AT, VI, 15, 9-12. DM, 92-93. También esta afirmación tropieza con sus palabras al inicio del *Discours*: «Por mi parte, nunca he presumido que mi espíritu fuese superior en nada al de los demás» (AT, VI, 2, 20-21. DM, 81). ¿Por qué, entonces habría de ser «atrevido» para muchos imitar su ejemplo? Si el *bon sens* está tan bien repartido, si no hay nadie más racional que otro y Descartes no es superior al resto, ¿por qué ahora desaconseja seguir su ejemplo?

⁸⁷⁵ S. Romanowski. *L'Illusion chez Descartes. La structure du discours cartésien*. París: Klincksieck, 1974, 114. Traducción propia.

⁸⁷⁶ Antes ya había reconocido que «entre algunos ejemplos que se pueden imitar quizá se hallen otros muchos que sería razonable no seguir» (AT, VI, 4, 16-18. DM, 83), donde el *quizá* —*peut-être*—, en tanto adverbio que introduce la duda en la oración, parece más un guiño irónico que una duda real, pues si «lo que más me satisfacía de este método era que con él estaba seguro de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, al menos lo mejor que me fuera posible» (AT, VI, 21, 18-21. DM, 98) no parece muy «razonable» que al seguir los pasos de alguien cuyas acciones están dirigidas por la razón puedan darse «muchos» ejemplos que la razón no considere apropiados, pues presumiblemente ya se los habría censurado al autor del *Discours*.

⁸⁷⁷ AT, VI, 3, 23. DM, 82.

⁸⁷⁸ AT, VI, 3, 27. DM, 82.

⁸⁷⁹ AT, VI, 69, 21-24. DM, 141.

⁸⁸⁰ AT, VI, 68, 29-31; 69, 1-4. DM, 140.

vez» y el «casi nunca» salvaguardan una rendija que evita la falla dogmática, aunque solo sea por una razón de cortesía con el lector—⁸⁸¹.

Para subrayar todavía más este hecho, Descartes suma, a su testimonio, el ejemplo de los «antiguos filósofos»⁸⁸², pues «Vemos asimismo que casi nunca ha ocurrido que sus secuaces los hayan sobrepasado»⁸⁸³. Quizá con el objeto de fijar este razonamiento en la imaginación del público, recurre a continuación a la acertada imagen de la hiedra «que no puede subir más alto que los árboles en que se enreda»⁸⁸⁴, destacando con ello la dependencia que suele establecerse entre los seguidores de una doctrina y su creador. Una vez más, el «casi nunca» abre paso a la excepción. Descartes insiste en mostrar que quien sigue las enseñanzas de otro va [casi] siempre un paso por detrás, por lo que difícilmente logrará adelantarlo por el mismo camino. Entonces, dada la dificultad de dicha réplica, ¿por qué insiste en que «La mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente no es un ejemplo que todos deban seguir»⁸⁸⁵?

Esta advertencia podría, incluso, parecer que contradice la afirmación que pone en marcha el *Discours* con el universal reparto de la razón; sin embargo, ya entonces el autor matizaba: «No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien»⁸⁸⁶. Por tanto, la razón está bien repartida, pero se trata de un instrumento y su rédito depende de su uso⁸⁸⁷. Con estas enmiendas en mente, puede comprenderse mejor su división del mundo en «casi» «dos clases de espíritus a quienes este ejemplo no conviene en modo alguno»⁸⁸⁸. Descartes se refiere a quienes se creen más listos de lo que son y se precipitan en sus juicios y a quienes conscientes de sus limitaciones se fían más del juicio ajeno que del propio, por lo que seguirán a otro en lugar de buscar por sí

⁸⁸¹ No obstante, esta duda cartesiana resulta «razonable» en tanto que difícilmente se le habrá pasado al autor del método uno de los pasos de su propio recorrido, pues precisamente en eso consiste, en «conducir ordenadamente mis pensamientos» (AT; VI; 18, 28-29. DM, 95) y tomando uno de sus ejemplos, «un niño que sabe aritmética y hace una suma conforme a las reglas, puede estar seguro de haber descubierto, respecto a la suma que examinaba, todo cuanto el espíritu humano puede hallar: porque el método que enseña a seguir el orden verdadero y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca contiene todo lo que confiere certeza a las reglas de la aritmética» (AT, VI, 21, 10-17. DM, 97-98).

⁸⁸² AT, VI, 70, 5. DM, 141.

⁸⁸³ AT, VI, 70, 10-11. DM, 141.

⁸⁸⁴ AT, VI, 70, 16-18. DM, 142.

⁸⁸⁵ AT, VI, 15, 12-15. DM, 93.

⁸⁸⁶ AT, VI, 2, 12-13. DM, 81.

⁸⁸⁷ O, como señala Frondizi, «La igualdad en el plano de la razón no va acompañada de igualdad en el plano del saber: la diferencia se debe a que se escogen rutas diversas, esto es, se utilizan métodos distintos en la búsqueda de la verdad» (DM, 150. Nota 3).

⁸⁸⁸ AT, VI, 15, 16-17. DM, 93.

mismos. Y confiesa que este último podría haber sido su caso —rechaza, de nuevo, asimilarse a los que se creen más listos que el resto y, por tanto, se precipitan—, pero matiza que si logró no formar parte de este segundo grupo fue, como ya anticipó al principio del *Discours*, porque él tuvo la fortuna de encontrarse, desde joven, en ciertos caminos que lo llevaron a pensar como piensa y a desarrollar el método cuyos frutos pretende mostrar al mundo.

Su caso, por tanto, se presenta como único e irrepetible en tanto que no habrá otro René Descartes, sin embargo, su posible excepcionalidad no desautoriza su ejemplaridad; al contrario, la potencia —como también sucede con los relatos utópicos—. Descartes habla a otros hombres «de las posibilidades humanas. Es la lengua como *melos*, *mitos* y *logos* en la que los hombres invitan a sus semejantes a convertirse en hombres»⁸⁸⁹, retomando las palabras, ya citadas, de Peter Sloterdijk. Descartes invita al hombre a convertirse en un *verdadero hombre*. Para ello, presenta su vida «como en un cuadro» para mostrar cuáles son los tonos que lo conforman, los trazos que lo definen, en los cuales podrán mirarse —y compararse— sus semejantes.

Hay un deseo, un «inmenso deseo [*un extreme desir*]»⁸⁹⁰, que atraviesa toda la vida de Descartes y que parece haber desviado su trayecto de las «rutas ordinarias». Se trata del «deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida»⁸⁹¹. Este deseo intenso, constantemente insatisfecho, lo lleva a buscar su satisfacción allí donde cree que podrá hallarla: en los libros, en la escuela, en «el libro del mundo»⁸⁹², en el estudio de las costumbres de otros hombres... A lo largo de este trayecto formativo, el pensador logra librarse «poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de comprender la razón»⁸⁹³; no obstante, su deseo, extremo, no está colmado. Esa entrega al mundo y a los otros no lo recompensa con los frutos esperados.

La decepción cartesiana tras el paso por la escuela —y su posterior salida al mundo— se ve, asimismo, exacerbada por la asunción de una pluralidad de «discursos»⁸⁹⁴

⁸⁸⁹ Sloterdijk, 40.

⁸⁹⁰ AT, VI, 10, 9. DM, 88.

⁸⁹¹ AT, VI, 10, 9-11. DM, 88.

⁸⁹² AT, VI, 10, 27. DM, 88.

⁸⁹³ AT, VI, 10, 23-25. DM, 88.

⁸⁹⁴ Descartes se refiere a su etapa formativa y destaca el hecho de haber contado con más de un maestro, haber conocido las disputas entre los más sabios de todas las épocas y haber viajado lo suficiente como para

que complican cada vez más lo que tanto anhela —distinguir lo verdadero de lo falso—, además de entorpecer, todavía más, cualquier elección. ¿Cómo «ver claro» en sus acciones o «andar con seguridad en esta vida» en medio de este caos? ¿De quién o qué fiarse? ¿A quién o qué creer? Como ya se ha señalado, se atraviesa un momento histórico en el que los hechos, las experiencias, los descubrimientos, van desmintiendo las doctrinas y las voces autorizadas; donde resulta cada vez más peligroso y errado dejarse guiar por —o someterse a— los dogmas venerados por los antepasados. Cabría emplear las mismas palabras escogidas por Nuria Sánchez Madrid al presentar el ámbito en el que se fragua la obra de Gracián: «cuando el *lógos* deja de ser común, es decir, cuando los *éndoxa* desaparecen del mapa social, dejando de sostener las creencias compartidas, emprende inexorable su curso el itinerario de conformación de la *persona*, cuyo punto de partida es en cualquier caso el desamparo y la desorientación»⁸⁹⁵. No en vano la metáfora del sueño⁸⁹⁶ plasma eficazmente esta sensación de fantasmagoría, de ilusión y falsedad tan presente en el imaginario de una época que se enfrenta a una cosmovisión en plena decadencia. Ante esta situación crítica, ante la patente desorientación e incertidumbre generadas, no resulta extraña la exigencia de tratar de poner fin a una heredada actitud sumisa y pasiva. En un principio, se buscan voces antiguas que justifiquen y reivindiquen lo que se pretende y se desea recuperar: ya lo hizo Pico⁸⁹⁷ a través de Séneca, reclamando la necesidad de «producir por nosotros mismos» y de no contentarnos con conocer solo «a través de los comentarios de los demás».

Por su parte, Descartes representa ejemplarmente ese mismo desarrollo histórico pero sometido a escala, a la escala vital de un individuo concreto que padece, en su propio «espíritu», el mismo desgarramiento, ese desencuentro compartido, la incómoda compañía de la incertidumbre. También él ha leído a Séneca, incluso unos años más tarde, en el verano de 1645, llegará a proponerle a la princesa Isabel la lectura de una de sus obras, aunque le disgustará su falta de claridad y emprenderá su enmienda y

reconocer la diversidad de opiniones respecto a un mismo asunto por parte de personas que viven en lugares distintos.

⁸⁹⁵ N. Sánchez Madrid. «El *Criticón* de Baltasar Gracián como ontología alegórica». En: *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 7 (2103), 172. Facultad de Filosofía UCM, Departamento de Filosofía IV. <<http://revistas.ucm.es/index.php/INGE/article/view/44074/41671>>.

⁸⁹⁶ Un año antes de la publicación del *Discurso del método* aparecía, en España, *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca.

⁸⁹⁷ cf. Capítulo 2, epígrafe 2.3.

corrección⁸⁹⁸. Años antes, un Descartes joven y confiado ya había buscado las respuestas a sus preguntas en las experiencias ajenas, a través de los libros y a través de su trato con el mundo, y aunque a lo largo de todos esos años de estudio y formación aprendió algunas cosas útiles y se libró de unos cuantos errores⁸⁹⁹, el resultado se manifestaba insuficiente. Por ello, confiesa el filósofo: «tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección del camino que debía seguir. Lo cual me dio mejor resultado, según creo, que el que pude obtener alejándome de mi país y de mis libros»⁹⁰⁰. ¿Por qué buscar fuera lo que tal vez podemos encontrar en nosotros mismos?

Así, tras consumir una formación completa, aun sumido en el desencanto de una búsqueda cuyos resultados asoman insuficientes, su deseo, inmenso, se mantiene intacto y, ante la falta de guías fiables Descartes confiesa que se ve «obligado, en cierto modo, a tratar de dirigirme yo mismo»⁹⁰¹. Obligado, como todo propietario sensato que descubre fallas en el edificio que habita y se ve forzado a emprender su propia reforma. Obligado, como el recién estrenado Adán piquiano que, ante la pluralidad de posibilidades de ser, ha de elegir, irremediamente, entre todas ellas, una. En ambos casos, piquiano y cartesiano, resulta destacable la imperiosa y explícita «obligación» de elegir, de tomar las riendas, de transformarse en el agente que, ante una abrumadora encrucijada, habrá de determinar qué camino seguir⁹⁰² —qué hacer, qué ser, cómo vivir...—. Esta «obligación» de elegir alumbra la libertad de elección del individuo moderno, su ilimitada voluntad, sobre la cual se funda su autonomía. Como señala Dilthey: «Esta autonomía del sujeto es concebida también por Descartes como libertad y ciertamente en el sentido de libertad de

⁸⁹⁸ «Cuando elegí el libro de Séneca *De vita beata*, para proponerlo a Vuestra Alteza como una plática que le pudiera agradar, sólo consideré la reputación del autor y la dignidad de la materia; no reparé en la manera como lo trata, la cual, al considerarla luego, no encontré lo bastante exacta para que valga la pena seguirla» (AT, IV, 263, 2-8. CF, 60). La respuesta de la princesa no se hace esperar: «Al examinar el libro que V[d]. me recomendó encontré muchos hermosos períodos y sentencias bien imaginadas, como para darme motivo de meditación agradable; pero no como para instruirme respecto de lo que trata, pues están expuestos sin método y el autor ni siquiera sigue el orden que se había propuesto» (AT, IV, 268, 10-14; 269, 1. CF, 61-62).

⁸⁹⁹ cf. AT, VI, 10, 23-24. DM, 88.

⁹⁰⁰ AT, VI, 10, 28; 11, 1-2. DM, 88.

⁹⁰¹ AT, VI, 16, 28-29. DM, 94.

⁹⁰² Cabe recordar que «*Quod vitae sectabor iter?*» es el verso de Ausonio que aparece en uno de los sueños de Descartes de 1619.

elección»⁹⁰³. Entonces, ¿cuál fue la elección de Descartes? ¿Prescindir de ayuda ajena? ¿Valerse por sí mismo? ¿Domesticar su voluntad? ¿Imitar al Creador?

El autodidactismo cartesiano no surge en un contexto general de escasez de medios, como único remedio para una ansiada formación del espíritu. El autodidactismo cartesiano emerge en un contexto de abrumadora sobreabundancia, como una oportunidad más para tratar de alcanzar lo que no logra por otros conductos. Ya en sus años de escuela, el filósofo confiesa estudiar no solo los libros del canon científico, sino todos cuantos están a su alcance⁹⁰⁴, involucrándose, por tanto, en la elección de la «dieta» más apropiada para su espíritu⁹⁰⁵. Y no solo eso, sino que se arroga el derecho, para él inalienable, de ejercer su libertad de pensar y juzgar por sí mismo, rechazando toda sumisión a pensamientos y juicios ajenos⁹⁰⁶. Más tarde, durante el forzado encierro en los cuarteles alemanes provocado por la llegada del invierno, dará un paso decisivo, al hallarse en el contexto idóneo para adentrarse por una ruta nueva, todavía no explorada. Descartes describe al comienzo de la segunda parte del *Discurso* las condiciones que impulsaron su pensamiento por este nuevo camino:

[...] al no encontrar conversación alguna que me divirtiera y no tener tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos⁹⁰⁷.

A solas —y en armonía— consigo mismo, sin amigos con los que conversar —ni quizá libros que leer—, Descartes descubre en aquella caldeada habitación el laboratorio perfecto para aventurarse a buscar la verdad por el único sendero que se le antoja a mano: su propio pensamiento. Ya se apuntaron cuáles fueron las primeras ocurrencias que el autor revela que vinieron a su mente, en las que predominaba el elogio al trabajo hecho por uno solo... Estas primeras pesquisas cartesianas le descubren un mismo tema, que se repite en modulaciones distintas, pero que se fija en torno a la conveniente metáfora

⁹⁰³ W. Dilthey. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. 2.ª reimp. Traducción y prólogo de E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, 367.

⁹⁰⁴ cf. AT, VI, 5, 6-8. DM, 84.

⁹⁰⁵ Descartes aprovechó su especial régimen escolar, que le permitía levantarse más tarde que el resto de alumnos y permanecer en su habitación a solas, para «leer todo lo que caía en sus manos, incluso las obras prohibidas de autores como Cornelio Agrippa, Della Porta, Montaigne, Charron, etc. [...] A esta formación autodidacta hay que sumar los cursos del colegio. El resultado es esa extraña y brillante combinación de formación académica escolástica y autodidacta que obtuvo por su cuenta» (Morillo-Velarde, 12-13).

⁹⁰⁶ «[...] me tomaba la libertad de juzgar a los demás por mí mismo y de pensar que no había en el mundo doctrina alguna como la que se me había prometido» (AT, VI, 5, 15-18. DM, 84).

⁹⁰⁷ AT, VI, 11, 8-12. DM, 89.

constructiva, que avala el derecho a obrar libremente sobre el solar propio, como defensa y justificación de la creación solitaria, de la libertad de creación, de la perfección de las obras en las que «uno solo ha trabajado»⁹⁰⁸. Se inicia así «la disposición moderna a reflexionar sin apoyarse en la tradición»⁹⁰⁹.

Desde el símil arquitectónico concentrado en un edificio particular hasta la explícita renuncia a dar preceptos o al universal reparto de la razón que «es por naturaleza igual en todos los hombres»⁹¹⁰ y «está toda entera en cada uno de nosotros»⁹¹¹, todo parece obrar en una misma dirección, la de mostrar la necesidad de lograr lo que Alain Laurent denomina la «individualización del pensamiento» y que se traduce en «pensar por uno mismo», habida cuenta el clima de confusión e incertidumbre :

Esta operación cartesiana de individualización del pensamiento tiene por otra parte una virtud de revelación interna: los pensamientos que ordinariamente «ocupan» el espíritu no son la obra propia del sujeto, del Yo pensante. La resolución de pensar por uno mismo presupone la existencia subyacente de un Yo que se piensa, de un «yo» y, por tanto, de una subjetividad singular y autosubsistente que se revela a sí misma como individualidad distinta liberándose de lo que la «ocupa»: lo que es propiamente y simultáneamente tomar conciencia y posesión de sí.

Aunque haya estado de alguna manera precedido en esta línea por otros pensadores (y en particular Montaigne, no obstante más tendente a privilegiar la dimensión emocional, y habitualmente padecida por la individualidad reflexiva, que a intelectualizarla), Descartes es sin duda el primero en teorizar una referencia a sí erigida tanto en pivote de la naturaleza humana como en base de una práctica que ilustran tanto su itinerario existencial como su modo de escritura⁹¹².

Como se ha visto, a través del símil arquitectónico Descartes transita hasta su propia formación para forjar la idea de una demolición no solo deseable en tanto que necesaria, sino posible. Ese vaciado que propone el filósofo, esa catarsis, esa purga o purificación del contenido de su mente —inapropiadamente ocupada— se asimila a la ineludible destrucción de un edificio cuyos cimientos resultan inestables. Descartes

⁹⁰⁸ AT, VI, 11, 17. DM, 89.

⁹⁰⁹ Zizek, 97.

⁹¹⁰ AT, VI, 2, 7-8. DM, 81.

⁹¹¹ AT, VI, 2, 29. DM, 82.

⁹¹² A. Laurent. *Du bon usage de Descartes*. Aubenas d'Ardèche: Maisonneuve et Larose, 1996, 34. Traducción propia.

piensa a través de modelos⁹¹³, pero dichos modelos habrán de ponerse a prueba y, por los resultados de dicha prueba se «demostrará» la verdad de sus principios.

Para ejemplificar mejor su empresa, para imprimirle una mayor ilusión de realidad —como lograba la mirilla del cosmorama de Brunelleschi al colocar al observador en el centro de proyección—, René Descartes elige, entre diversas posibilidades, el modelo constructivo —arquitectónico—, pues en él se presenta como «razonable» la demolición total de una estructura que se sabe en peligro de derrumbe⁹¹⁴. Desde este contexto, reivindica asimismo el derecho a obrar libremente sobre un terreno que solo a él le pertenece. El filósofo fija, con ello, un límite a la injerencia institucional destacando —y subrayando tenazmente— que su empresa no excede los límites de su propiedad —es la otra cara de la moneda—; con ello, establece asimismo un hiato insalvable entre lo público y lo privado. De este modo, se priva al Estado y a la Iglesia del monopolio del pensamiento exhibiendo un título de propiedad, al tiempo que, acotando su propio terreno, conquista para sí —se apropia— de la deseada libertad de obra —de pensamiento, de elección...—. Descartes se limita y se libera al mismo tiempo. E incluso cabría interpretar dicha libertad como un exigido respeto —y defensa— de la propiedad «privada» cuya contrapartida deposita sobre el propietario el deber de cuidado⁹¹⁵.

Dicha libertad de obra —circunscrita a su terreno particular— le permite ejecutar soberanamente la evacuación completa de todo contenido previo. Descartes persigue demoler el edificio del conocimiento para poder iniciar su creación sin estar limitado por trabajos ajenos o materiales previos; reclama un solar vacío, una hoja en blanco, plena libertad creativa para empezar desde el principio. Lo llamativo de su discurso es que una

⁹¹³ En relación a la descripción cartesiana presente en *El mundo. Tratado de la luz*, Pérez de Tudela ya señala que «describe el sistema del mundo como quien inventa una fábula, se trata ante todo de un mundo "imaginado", hipotético, un "nuevo mundo" posible cuya peculiaridad, sin embargo, es que resulta del todo semejante al nuestro (así que, implícitamente, "es" el nuestro: ¿ironía?, ¿precauciones para un tiempo difícil?, ¿o agudo sentido del papel del modelo en la investigación? *Larvatus prodeus*)» (Pérez de Tudela, 145). Por su parte, Granada también señala que, al final, su presunta fábula se transformaba en el mundo real, siendo este último el que «quedaba relegado al rango de mera fábula, ficción sin fundamento» (Granada, 372).

⁹¹⁴ En su respuesta a las séptimas objeciones del Padre Bourdin, Descartes escribe: «He dicho en muchos lugares de mis escritos que mi pretensión era imitar a los arquitectos, los cuales, para levantar grandes edificios en lugares donde la roca, la arcilla o cualquier otro suelo firme está cubierto de arena o piedrecillas, abren primero grandes fosas y sacan de ellas no sólo la arena, sino todo cuanto en ella se apoya, o con que ella se halla mezclado o confundido, a fin de asentar luego los cimientos sobre terreno firme» (AT, VII, 536, 28-29; 537, 1-5. MM, 941).

⁹¹⁵ «No va en menoscabo de los méritos de Descartes reconocer que su pensamiento recoge los motivos e intereses de la sociedad burguesa entonces emergente, que su acento en la *primacía de la conciencia* sintoniza con la individualidad recién nacida en el marco de lo que era un contexto social más dinámico marcado por un proceso de secularización lento, pero de eficacia irreversible» (Pérez Tapias, 118).

vez reconocida la necesidad de empezar todo de nuevo, habida cuenta del lamentable estado de la «vivienda», y arrogado el derecho a obrar sin cortapisas sobre el terreno propio, el filósofo no prosigue diciendo: «Imaginemos —o finjamos— que hemos derribado el edificio, que hemos vaciado nuestra mente de todo contenido...». ¿Por qué se detiene en el proceso de demolición si «no es un ejemplo que todos deban seguir»? ¿Por qué no avanza directamente hacia la fase constructiva? ¿O por qué no finge⁹¹⁶ de partida un solar a su gusto sobre el que comenzar la construcción? Tal vez, porque el camino que hay que emprender no parte de una situación ideal prefijada, sino de una situación actual que exige la transformación del hombre por el hombre, para lo cual precisa de su colaboración, de su esfuerzo, de su compromiso. Quizá, porque solo a través de su obrar voluntario llegará a conquistar dicho estado «ideal», una vez provisto de un método que le ayude a distinguir lo verdadero de lo falso. Entonces, será capaz de proseguir la marcha autónomamente y por un camino mucho más seguro.

No obstante, para emprender dicha tarea hay que saber esperar. Goguel de Labrousse destaca la ausencia de una pedagogía en un autor tan crítico con la enseñanza de su época, y cifra dicha falta en el hecho de que el sistema cartesiano «no la comporta: al niño no le corresponde sino un adiestramiento autoritario, y para el adulto no vale sino un método que se aplica a sí mismo, como autodidacta»⁹¹⁷. Precisamente, uno de los hallazgos cartesianos consiste en haber descubierto la capacidad del ser humano «adulto» de poner a prueba su propio pensamiento, de «ejercer» su libertad —de dominar su voluntad— para afirmar o negar, para admitir o rechazar cuanto considere oportuno, pues «desea saber qué valor y qué alcance tienen nuestras capacidades»⁹¹⁸. Anotaba Descartes en su sexta regla «se ha de buscar algo para formar los espíritus»⁹¹⁹. «Si los hombres son viciosos, jactanciosos u ofensivos, el magistrado puede corregirlos; pero si razonan mal, tendrá que ser la razón [misma] quien les enseñe a hacerlo mejor», escribía Shaftesbury⁹²⁰. A fin de cuentas, el filósofo pretende mostrar al *homme* cómo llegar a ser un *vrai homme* y,

⁹¹⁶ Como hace en otras ocasiones: «[...] mi proyecto no es el de explicar [...] las cosas que existen efectivamente en el verdadero mundo, sino sólo fingir uno a mi gusto» (AT, XI, 36, 9-11. MTL, 107).

⁹¹⁷ Goguel de Labrousse, 1824. «[...] el niño, incapaz de pensamiento claro y distinto, no puede practicar el método ni captar las nociones que fundamentan la ética. Por cierto, él puede contraer hábitos, y el educador utiliza justamente esta aptitud del organismo joven en el adiestramiento, pero estos hábitos se le imponen desde afuera, y son meros hábitos corpóreos» (Goguel de Labrousse, 1823).

⁹¹⁸ Corazón, 26.

⁹¹⁹ AT, X, 384, 3-4. RDE, 98.

⁹²⁰ A. A. C. Shaftesbury. *Carta sobre el entusiasmo*. Traducción de A. Andreu. Barcelona: Crítica, Grijalbo Mondadori, 1997, 94 [II, 316].

para ello, será preciso contar con la inestimable ayuda de la voluntad pues «el buen uso de la razón resulta indisociable del buen uso de la voluntad, tanto en el plano teórico como en el práctico. Sin embargo, para hacer un buen uso de su voluntad, necesita saber en qué consiste»⁹²¹.

⁹²¹ Bouchilloix, 9. Traducción propia.

5.3. «Abriéndose camino, con su voluntad, entre los recovecos de la dificultad». ¿Cuánto puede el individuo moderno?

[Para Johannes Climacus] el pensamiento era y seguía siendo su pasión [...] si comenzaba con algo, nada podía obligarle a abandonar. Si lo encontraba difícil y se cansaba antes de tiempo, recurría a un medio muy simple. Se encerraba en su habitación, lo hacía todo tan solemne como le fuera posible, y decía en voz alta y sonora: «Lo quiero». Había aprendido de su padre que uno puede lo que quiere, y la vida de éste [sic] no había desdicho la teoría. Esta experiencia había procurado al alma de Johannes un orgullo indescriptible. Le resultaba intolerable que hubiera algo que deseara y no fuera capaz de hacer. Pero su orgullo no era tampoco una voluntad estéril, pues cuando había pronunciado esas enérgicas palabras estaba dispuesto a todo; tenía entonces un objetivo todavía más elevado: abrirse camino con su voluntad entre los recovecos de la dificultad. Se hallaba de nuevo ante una aventura que le entusiasmaba. Así, su vida transcurría siempre como una aventura, aunque para ésta [sic] no necesitaba bosques ni viajes, sino simplemente lo que poseía, una pequeña habitación con una ventana.

Soren Kierkegaard⁹²²

A diferencia de Johannes Climacus, René Descartes no permaneció entre los cuatro muros de su habitación. Para llevar a cabo la proyectada labor de demolición de todas sus opiniones, el filósofo francés no se mantuvo encerrado en la habitación en la que diseñó su «método» y su plan «de acción»; quizá precisamente por ese mismo motivo, porque se trataba de «actuar», aunque en un doble sentido. En parte, resuenan las palabras de Hannah Arendt cuando escribía: «La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros»⁹²³. Así lo manifiesta Descartes:

[...] como esperaba conseguirlo mejor conversando con los demás hombres que permaneciendo por más tiempo encerrado en el cuarto en donde había meditado todos estos pensamientos, proseguí mi viaje antes de que el invierno estuviera del todo terminado»⁹²⁴.

⁹²² S. Kierkegaard. *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*. Edición, traducción y prefacio de J. Teira Lafuente. Barcelona: Alba, 2008, 40-41.

⁹²³ H. Arendt. *La condición humana*. 1.ª ed. Introducción de M. Cruz. Traducción de R. Gil Novales. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005, 216.

⁹²⁴ AT, VI, 28, 19-24. DM, 104.

Lo que esperaba conseguir era deshacerse de sus antiguas opiniones mientras trataba con otros hombres y rodaba por el mundo, es decir, mientras se nutría de contenidos, de materiales, para su experimento. Pero ¿cómo iba a hacerlo? Actuando, aunque de un modo muy especial, «procurando ser más bien espectador que actor en las comedias que en él se representan, y reflexionando particularmente respecto a cada cosa, sobre lo que pudiera hacerla sospechosa y dar ocasión a equivocarnos»⁹²⁵. Estas palabras retoman sus anotaciones privadas, donde Descartes confiesa su *larvatus prodeo*, pero con un matiz destacable. Entonces, en sus *Cogitationes privatae* –tal como se vio en el capítulo tercero–, Descartes apuntaba que, antes de salir al «teatro del mundo», al igual que los actores cubren su rostro con una máscara por *pudor*, él haría lo propio y «avanzaría enmascarado». Reconocía, por tanto, su salida al mundo como actor –enmascarado– tras reconocerse, hasta ese momento, como «espectador».

En aquella temprana reflexión –de 1619–, el joven filósofo parece asumir la entrada en otra categoría, dejando atrás una incómoda condición de «sujeción», de «pasividad» –¿de fabricación?–, para pasar a la «acción». No obstante, casi veinte años después de escribir aquellas palabras, concretamente 9 + 8 + 1⁹²⁶, Descartes retoma su salida al mundo con un supuesto intercambio de papeles, pues hace pública su intención de ser «espectador» de la comedia, no actor. ¿A qué se debe este giro? ¿Por qué no confiesa, ahora, que *avanza enmascarado*? ¿Qué habrá de ser, finalmente, «actor o espectador»⁹²⁷?

Al poner en común ambos textos –el privado y el público–, el papel que asume Descartes se multiplica. Durante esos nueve años de «ensayo», Descartes sigue a rajatabla su propio método, diseñado para tratar de distinguir lo verdadero de lo falso, como los actores siguen las indicaciones del guion. El guion parece sencillo: tan solo cuatro «preceptos», cuatro reglas inflexibles, de obligado cumplimiento, sin excepción, para poder poner a prueba, con su puesta en «práctica», el acierto o desacierto de su plan. Los

⁹²⁵ AT, VI, 28, 26-30. DM, 104.

⁹²⁶ Nueve años rodando por el mundo como «espectador»; más ocho años tratando de «ganarse» la reputación que durante esos nueve años había adquirido, es decir, disponer de una «doctrina»; más el año que media entre la escritura del *Discours* y su publicación.

⁹²⁷ cf. A. Hartle. *Death and the Disinterested Spectator. An Inquiry into the Nature of Philosophy*. Albany: State University of New York, 1986, 137-190. En el tercer capítulo de su obra, dedicado a Descartes, abordará, entre otras, esta cuestión.

frutos⁹²⁸ que recoja servirán para valorar la eficacia o ineficacia del proyecto. Pero estos cuatro preceptos conforman el guion «privado», la demolición «interna», invisible durante la función, como el rostro oculto tras la máscara —*larvatus prodeo*—.

Hay, pues, otro guion —este sí visible, como todo disfraz—, también fácil de interpretar, pues se limita a tres máximas que servirán para orientar sus decisiones y evitar la irresolución en el teatro de la vida, por algo Descartes destaca que no imita a los escépticos —«que dudan solo por dudar y pretenden ser irresolutos»⁹²⁹—. El filósofo confiesa que, durante esos nueve años, «actúa» conforme a un papel que él mismo se adjudica, siguiendo al pie de la letra unas pautas —unas reglas— que han de guiar su puesta en escena como «espectador». Cabría pensar que actuaba como un «espectador» en tanto que no podía comprometerse, todavía, con un papel protagonista y en tanto que esos años discurrieron simplemente recabando datos, «sin que tomara yo decisión alguna referente a las dificultades de que suelen disputar los doctos, y sin haber comenzado a buscar los fundamentos de una filosofía más cierta que la vulgar»⁹³⁰, es decir, sin tomar partido, sin involucrarse.

La vida —drama o comedia— no admite demora, por ello, a falta de normas «seguras»⁹³¹ que orienten nuestros actos, mientras no dispongamos de un fundamento sólido sobre el que apoyar nuestras decisiones —y podamos distinguir lo verdadero de lo falso—, ni contemos con «una filosofía más cierta que la vulgar», bastará con que construyamos, para salir al paso, una «moral provisional» que facilite la resolución precisa en el día a día⁹³². Esa parece ser la máscara que obliga a Descartes a reconocer que sale al mundo como un actor, mientras lleva a cabo su actuación como «espectador desinteresado», utilizando el término de Ann Hartle, que sostiene que el filósofo francés «entra en el centro, pero en calidad de observador. Él no se ve afectado por lo que está sucediendo: permanece libre, desprendido de las consecuencias, y ajeno a la confusión»⁹³³. ¿Como el *universi contemplator* de Giovanni Pico della Mirandola⁹³⁴?

⁹²⁸ «Comprender la cognición es un primer fruto filosófico de la autodisciplina que sirve, además, para mejorar la autodisciplina» (Davenport, 41).

⁹²⁹ AT, VI, 29, 2-3. DM, 104.

⁹³⁰ AT, VI, 30, 11-14. DM, 105.

⁹³¹ En tanto que fundadas sobre cimientos sólidos y aprobadas por un tribunal de la razón.

⁹³² ¿Acaso no es eso lo que hacemos sin darnos cuenta?

⁹³³ Hartle, 176. Traducción propia.

⁹³⁴ Quizá, aunque solo en una primera etapa.

Esta doble «actuación» cartesiana parece anunciar y revelar una primera articulación de dos ámbitos sincrónicos e interdependientes, pero distintos —como dos ejes—: uno especulativo, interno, privado y otro práctico, externo, público; uno regido por cuatro preceptos⁹³⁵ que conformarían su «método» para dirigir su pensamiento y «adquirir todos los conocimientos»⁹³⁶; el otro dominado por sus tres máximas⁹³⁷ fundadas con el propósito de continuar su instrucción⁹³⁸ en tanto que aprovecharía «todas las ocasiones para encontrar otras mejores, dado el caso de que las hubiera»⁹³⁹. Estas tres máximas constituirían, por tanto, una moral «provisional» —por estar basada en opiniones ajenas— y en la que, mientras no se forjen opiniones propias, habrá que confiar —junto con las «verdades de la fe»⁹⁴⁰— para tratar de dirigir los actos lo mejor posible, o al menos evitando males mayores, hacia la consecución de la virtud.

Así, decepcionado por los intentos fallidos de encontrar el modo de distinguir lo verdadero de lo falso, Descartes se compromete a ceñirse a aquel terreno sobre el cual él tiene pleno poder y a someter a un férreo régimen todo su campo de «actuación», que quedará limitado a unas coordenadas meticulosamente escogidas, como un filtro tupido que solo deja pasar lo que parece «claro», «distinto», «bueno», al tiempo que impide el paso a todo cuanto se resiste a su manipulación, lo que no está bajo su poder y no supera la embestida de la duda. Entretanto, acostumbra a su espíritu a «alimentarse con verdades

⁹³⁵ Como es sabido, se trata de «no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era»; «dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución»; «en conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros»; «hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada» (AT, VI, 18, 16-31; 19, 1-5. DM, 95-96).

⁹³⁶ AT, VI, 28, 3-4. DM, 103.

⁹³⁷ «Consistía la primera en obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en que Dios me ha concedido la gracia de que me instruyera desde niño, rigiéndome en las restantes cosas según las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso, que fuesen comúnmente aceptadas en la práctica por las personas más sensatas con quienes tuviera que convivir» (AT, VI, 22, 30; 23, 1-7. DM, 99). «Mi segunda máxima fue la de ser lo más firme y resuelto que pudiese en mis acciones y seguir con tanta constancia en las opiniones más dudosas, una vez resulto a ello, como si fueran muy seguras» (AT, VI, 24, 18-22. DM, 101). «Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y alterar mis deseos antes que el orden del mundo; y acostumbrarme a creer que solo nuestros pensamientos están enteramente en nuestro poder, de manera que, después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, lo que no logramos es absolutamente imposible para nosotros» (AT, VI, 25, 20-28. DM, 101-102).

⁹³⁸ cf. AT, VI, 27, 22-23. DM, 103

⁹³⁹ AT, VI, 27, 30-31. DM, 103.

⁹⁴⁰ AT, VI, 28, 16. DM, 104.

y no contentarse con falsas razones»⁹⁴¹ —entrenando cierto gusto por la verdad, asimilando su sabor—, resuelve cuestiones de álgebra, avanza en la adquisición de conocimiento y siente que poco a poco su espíritu parece acostumbrarse «a concebir más clara y distintamente los objetos»⁹⁴².

Durante nueve años, viaja por el mundo, conversa con otros hombres y va logrando evacuar, de su espíritu, todos los errores previos. ¿Cómo? «[...] reflexionando particularmente respecto a cada cosa, sobre lo que pudiera hacerla sospechosa y dar ocasión a equivocarnos»⁹⁴³. Es decir, en su relación con el mundo y con los otros, Descartes va descubriendo de qué «materiales» está hecho, se hace consciente de los pensamientos que lo conforman al tiempo que pone a prueba su método para progresar en la distinción de lo verdadero de lo falso. Con su atención alerta, con espíritu crítico, voluntariamente ensaya la duda metódica —que no escéptica— con cuanto contenido se le presenta, tratando de evitar aceptar materiales que no resulten sólidos para la construcción de su hogar. En este proceso, Descartes tantea, asimismo, los límites de su voluntad.

De algún modo, es como si, con su proyecto, el filósofo pretendiera descubrir cuánto podemos, con el objeto de delimitar nuestro campo de acción a un terreno propio —privado— y susceptible de ser totalmente sometido a nuestro control, a nuestra experimentación. El paso al frente estriba, por tanto, en acotar nuestra propiedad, en reclamar lo que nos pertenece por entero, lo cual implica renunciar —¿provisionalmente?— a todo cuanto escapa a nuestro dominio. Se trataría de saber qué está verdaderamente bajo nuestro poder, pues solo si hallamos ese terreno propio, ese «laboratorio» susceptible de someterse por entero a nuestra voluntad, a nuestro control, quizá podamos emprender la tarea necesaria para lograr nuestra meta, el movimiento fundador por antonomasia: echar abajo todo lo construido hasta el momento y emprender la indispensable labor de construcción, de creación: empezar por el principio.

Como ya se vio, Descartes había decidido estudiar en «sí mismo», donde encontró el terreno propio sobre el que trabajar a su antojo. En este sentido, cabe destacar el elogio a «aquellos filósofos» —estoicos⁹⁴⁴— que conocían el secreto «para substraerse al imperio de

⁹⁴¹ AT, VI, 19, 29-28. DM, 96.

⁹⁴² AT, VI, 21, 23-24. DM, 98.

⁹⁴³ AT, VI, 29, 27-30. DM, 104.

⁹⁴⁴ Habrá que decir al menos, para evitar el mal de Zoilo.

la fortuna y competir en felicidad con los dioses»⁹⁴⁵, y que se persuadían de que «nada tenían en su poder, salvo sus propios pensamientos»⁹⁴⁶. Resulta incluso llamativo, en el discurso cartesiano, encontrarse con una referencia tan explícita a una doctrina de la tradición filosófica⁹⁴⁷ que parece venir a refrendar, como «autoridad», su «opinión», o al menos a instalar el origen de dicho saber en un pasado remoto.

Descartes parece compartir «provisionalmente» —a través de la tercera de sus máximas— esta «opinión» de la escuela estoica⁹⁴⁸. No obstante, como también destaca Cardona⁹⁴⁹, en la carta que Descartes escribe al padre Mersenne el 3 de diciembre de 1640, en respuesta a la réplica de que san Agustín y san Ambrosio sostenían una opinión contraria a este posible dominio, el filósofo matiza su posición:

Lo que me mandáis de san Agustín y de san Ambrosio, que nuestro corazón y nuestros pensamientos no están en nuestro poder, y que *mentem confundunt aliòque trahunt* etc., no se entiende que de la parte sensitiva del alma, que recoge las impresiones de los objetos, sean exteriores, sean interiores, como las tentaciones, etcétera. Y en esto yo estoy totalmente de acuerdo con ellos, nunca he dicho al respecto que todos nuestros pensamientos estuviesen en nuestro poder; sino solamente que, si hay alguna cosa absolutamente en nuestro poder, son nuestros pensamientos, a saber, aquellos que provienen de la voluntad y del libre arbitrio, en los cuales no me contradicen en modo alguno; y lo que me ha hecho escribir esto no ha sido sino hacer entender que la jurisdicción de nuestro libre arbitrio no se encuentra en absoluto en una cosa corporal, lo cual es verdadero sin contradicción⁹⁵⁰.

Solo hay una cosa a nuestra entera disposición: los pensamientos que proceden de la voluntad y el libre arbitrio, y su jurisdicción no se encuentra en una «cosa corporal». Descartes ha descubierto un imperio en el que gobierna a su antojo, donde puede erigir y derruir cualquier construcción, un solar que le pertenece y en el que puede empezar una construcción enteramente nueva, bajo su plena supervisión. Su postura, en relación a la corriente estoica, presenta, por tanto, variadas diferencias. Si bien en ambos casos asoma un primer paso de renuncia a todo cuanto parece encontrarse fuera de nuestro poder, el motivo principal que mueve ese repliegue al territorio «propio» no parece el mismo. Lo que motiva a Descartes en su incansable búsqueda y que desemboca en dicho hallazgo es

⁹⁴⁵ AT, VI, 26, 20-22. DM, 102.

⁹⁴⁶ AT, VI, 26, 24-25. DM, 102.

⁹⁴⁷ Exceptuando «las verdades de la fe».

⁹⁴⁸ Acerca de este pasaje, el comentario de Étienne Gilson tan solo se refiere a las fuentes que considera que están tras estas palabras, como Séneca o Justo Lipsio. cf. Gilson, 252.

⁹⁴⁹ cf. Cardona, 71.

⁹⁵⁰ AT, III, 248, 18-20; 249, 1-13. Traducción propia.

el discernimiento de lo verdadero de lo falso. Su «deseo extremo» no se orienta a evitar todo cuanto produce dolor o infelicidad, sino a encontrar un modo de saber que no lo engañe, para estar seguro —a resguardo— y seguro —cierto— de que podrá distinguir y hallar la verdad. Ya en su correspondencia con la princesa Isabel, Descartes escribe: «como veo que conocer la verdad, incluso desventajosa para nosotros, es mayor perfección que ignorarla, confieso que vale más estar menos alegre pero tener más conocimientos»⁹⁵¹. Y también que: «la verdadera filosofía [...] enseña que hasta en medio de los más tristes accidentes y de los más cruentos dolores, podemos siempre estar contentos con tal que sepamos emplear nuestra razón»⁹⁵².

Por tanto, su enfoque no parece lastrado por el empeño de anular aquellos pensamientos que perturban nuestra felicidad, encaminándonos hacia una ataraxia final, sino que parece motivado por tratar de aprovechar todos los medios a nuestro alcance para avanzar en el conocimiento de la verdad, mediante la correcta aplicación de nuestra razón. Solo este empleo adecuado de la razón nos conducirá, finalmente, a la consecución del sumo bien, y este, a su vez, a la dicha. Es decir, invierte el orden en tanto que establece un orden nuevo y, al mismo tiempo, «hago una distinción entre el sumo bien que consiste en el ejercicio de la virtud o (lo que es lo mismo) en la posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre albedrío, y la satisfacción de espíritu que sigue a esta adquisición»⁹⁵³.

Lo interesante de la propuesta cartesiana radica en evidenciar que los bienes que el libre albedrío pone a nuestra disposición, mediante un correcto uso de la razón, no se estrechan en el imprescindible y anhelado control del pensamiento y en la mera evacuación de aquellos pensamientos que atormentan al ser humano. La ambición cartesiana parece mucho mayor pues no se agota en un conveniente régimen mental para «substraerse al imperio de la fortuna», restando valor a aquello que no está bajo su dominio, sino revalorizando lo que sí está en su poder y mostrando su verdadero alcance. La dirección parece invertirse, pero de un modo muy especial, en tanto que no se trata de un mero desplazamiento de fuera adentro, en un simple repliegue interior, sino más bien en fundar un nuevo comienzo que invierte el orden comúnmente establecido y fija un nuevo rumbo, que parte de dentro afuera, del pensamiento a la acción.

⁹⁵¹ AT, IV, 305, 16-19. CF, 85.

⁹⁵² AT, IV, 315, 7-10. CF, 91.

⁹⁵³ AT, IV, 305, 11-15. CF, 85.

Así, el buen juicio precede a la buena acción, como la verdad precede a la creencia —el poder persuasivo de la verdad fuerza el asentimiento y dirige la acción—: «Lo real puede ser sometido a teoría y el pensamiento tiene el poder de regular toda acción. De esta conexión entre libertad, poder constructivo del pensamiento y racionalidad extrae el espíritu la soberanía de su acción»⁹⁵⁴. Este nuevo foco sobre las capacidades del hombre, una vez instalado el hombre en su verdadero hogar y orientado hacia el dominio de lo que, en primera instancia, parece estar bajo su poder —los pensamientos que proceden de la voluntad y del libre arbitrio—, lo enfrenta ante el reto de descubrir el verdadero alcance de sus capacidades, convenientemente dirigidas. El hombre todavía no sabe cuánto puede, tal vez ni siquiera sabe si puede lo que quiere [Descartes] —ser capaz de distinguir lo verdadero de lo falso—, pero al menos ha descubierto cuál ha de ser el único terreno válido para su investigación, y ha trazado un plan, un método, un orden nuevo⁹⁵⁵ con el que descubrir cuánto puede el individuo moderno.

⁹⁵⁴ Dilthey. HYM, 365.

⁹⁵⁵ cf. J.-L. Marion. *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*. Traducción de A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo, 2008, 91-99. Aquí, Marion traza la divisoria entre dos órdenes —«de razones y de las materias»— que ya se establece en la Regla V («Todo el método consiste en disponer en orden aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente») según la cual, «la exposición atribuye al desconocimiento del orden todos los fracasos del saber» (Marion, 92). Y prosigue: «[...] si la cosa misma no presenta orden [...] será construido», «mediante una ficción del pensamiento [...] forja un orden allí donde no aparecía ninguno» (Marion, 98).

5.4. «La satisfacción del cazador». Voluntad, a la obra

Es así, entonces, que quien esté por encima de pedir limosna y no quiera vivir ocioso de las migajas de opiniones mendigadas, debe poner a trabajar sus propias ideas para buscar y perseguir la verdad, y no dejará (cualquiera que sea el hallazgo) de sentir la satisfacción del cazador.

John Locke⁹⁵⁶

Comprenderemos el mundo cuando nos comprendamos a nosotros mismos, porque él y nosotros somos mitades integrantes.

Novalis⁹⁵⁷

Descartes solo emplea el término «voluntad» cuatro veces a lo largo de todo el *Discurso*⁹⁵⁸. La primera vez, aparece justamente al comienzo de la segunda parte, cuando relata esos primeros pensamientos que tuvo en su retiro invernal en Ulm, los cuales apuntan insistentes —como ya se vio— al elogio de lo hecho por uno solo. Allí, al destacar la belleza y el orden de los edificios realizados por un único arquitecto, contrapone el ejemplo de las ciudades antiguas:

Esas viejas ciudades que no fueron al principio sino aldeas y que con el transcurso del tiempo se convirtieron en grandes ciudades, están ordinariamente muy mal trazadas si las comparamos con esas plazas regulares que un ingeniero diseña a su gusto en una llanura; y, aunque considerando sus edificios uno por uno, encontrásemos a menudo en ellos tanto o más arte que en los de las ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están dispuestos —aquí uno grande, allá uno pequeño— y cuán tortuosas y desiguales son por esta causa las calles, diríase que es más bien el azar, y no la voluntad de unos hombres provistos de razón, el que los ha dispuesto así⁹⁵⁹.

En la primera incursión en esta obra cartesiana, la voluntad aparece contrapuesta al azar —traduce Frondizi—, a la casualidad —traduce Quintás—. El término empleado por Descartes es «fortune», es decir, suerte o fortuna, aquello que no está en la mano del hombre evitar. Lo inevitable, lo determinado⁹⁶⁰. A través del ejemplo escogido, Descartes

⁹⁵⁶ J. Locke. «Epístola al lector». En: J. Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 3.ª reimp. Traducción de E. O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, 6.

⁹⁵⁷ Novalis, 53.

⁹⁵⁸ cf. P.-A. Cahné. *Index du Discours de la méthode de René Descartes*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1977, 66.

⁹⁵⁹ AT, VI, 11, 22-31; 12, 1-3. DM, 89-90.

⁹⁶⁰ En este punto, conviene añadir, con Elena Nájera, que «Descartes usa frecuentemente el término *fortuna* para referirse a esta suerte de exterioridad o contingencia, a pesar de haber precisado que tal concepto ha de ser desterrado a favor del de providencia divina [cf. *Les passions*, artículos CXLV y CXLVI]. Lo que esta

traza una línea divisoria entre lo hecho por el hombre, es decir, lo artificial, y lo natural. Y establece una diferencia radical: allí donde el hombre impone su voluntad guiado por la razón impera el orden, la regularidad. Si a un arquitecto se le ofrece una llanura para diseñar «a su gusto» el plano de una ciudad, no trazará calles sinuosas de anchuras variables sino una cuadrícula perfecta —*more geometrico*—.

Descartes contrasta este diseño de las nuevas ciudades, planificadas por un arquitecto, con el de las viejas aldeas que se han ido creando, vivienda a vivienda, sin un orden general impuesto de partida. Así, una casa aquí, otra allá, sin obedecer a un ordenamiento previo, acomodándose al relieve del terreno, parecen someter la voluntad del hombre a un orden ajeno, que lo forzarán a recorrer caminos serpenteados. Su análisis es de conjunto —pues ya se sabe que suele ser más bella y estar mejor ordenada la obra hecha por uno solo—, por ello el filósofo destaca que no se trata de analizar cada edificio particular, que podrá igualar en arte al diseño de una ciudad realizado por un arquitecto, sino la aldea o la vieja ciudad en su totalidad. Se trata de una visión general, en la que la suma de las partes, por provenir de manos distintas, evidencia la ausencia de un orden superior. Este análisis muestra su falta de armonía y orden, su aparente irracionalidad.

Además de la reiterada crítica a las obras colectivas⁹⁶¹, en tanto que suma de diversas voluntades, estas palabras de Descartes imponen, asimismo, una visión del ser humano «por sus efectos», podríamos decir. El filósofo transita de la obra al creador, con el fin de mostrar cuál es el sello, cuál es la marca que el hombre impone en aquello que hace y que fabrica, cuando su voluntad está convenientemente dirigida por la razón. Descartes parece concluir que, allí donde el orden y la regularidad impera, asoma la voluntad de un ser racional. Por tanto, la razón ordena; la voluntad, dispone. Asimismo, la voluntad y la razón se presentan como las señas del hombre.

La siguiente ocasión que Descartes acude al empleo del término voluntad en el *Discurso* se encuentra en la segunda parte, cuando presenta sus tres máximas que habrán de conformar la moral «provisional». Allí, el filósofo escribe:

corrección querría subrayar es que lejos de haber lugar a la casualidad, todo está trabado necesariamente por los implacables designios divinos. Pero sobre el trasfondo de esta puntualización y una vez adoptado el punto de vista moral o psicológico de la libertad humana, tiene pleno sentido la noción de fortuna en tanto que trasunto de todo aquello que escapa al poder de nuestra propia voluntad» (Nájera, 240). «Todo lo que llamamos azar proviene de Dios» (Novalis, 52).

⁹⁶¹ Que retoma su crítica a la tradición.

Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y alterar mis deseos antes que el orden del mundo; y acostumbrarme a creer que sólo nuestros pensamientos están enteramente en nuestro poder, de manera que, después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, lo que no logramos es absolutamente imposible para nosotros. Y esto por sí solo me parecía bastante para impedirme desear en el porvenir nada que no pudiese adquirir y mantenerme contento; pues, no deseando nuestra voluntad otras cosas que las que el entendimiento le presenta de algún modo como posibles, es evidente que si consideramos como igualmente lejanos de nuestro poder todos los bienes que están fuera de nosotros, no nos causará mayor pena habernos privado de los que parecían correspondernos por nuestro nacimiento, siempre que no los perdamos por nuestra culpa, que no ser dueños de los reinos de la China o de México⁹⁶².

En este caso, conviene destacar dos aspectos: el primero, la relación que se establece entre voluntad y deseo; el segundo, la relación que se establece entre voluntad y entendimiento. En esta segunda ocasión, la voluntad vuelve a confrontarse con la fortuna y, en este duelo, parece mostrar sus posibilidades. La voluntad permite «vencernos», es decir, someternos, doblegarnos a nosotros mismos, alterando nuestros deseos, acostumbrándonos a determinadas creencias... En este sentido, resulta imprescindible para forjar nuestro contento, al impedir que deseemos más de lo que podemos llegar a tener o al dirigir nuestro deseo hacia aquellos bienes a nuestro alcance. Asimismo, la voluntad ejerce su dominio sobre nuestras acciones pues, acostumbrándonos o desacostumbrándonos a determinadas creencias, nos acostumbra o desacostumbra a realizar determinados actos.

La voluntad asoma como una «herramienta» indispensable para el hombre en tanto que gracias a ella experimenta una completa libertad para elegir o rechazar lo que considere oportuno. La voluntad es totalmente libre, ni está determinada o sometida por el deseo o por la costumbre, a las cuales puede ella dominar. La voluntad se presenta como aquello que determina en tanto que no está determinado, que limita en tanto que no está limitado. La voluntad ejerce la libertad del hombre. El hombre se siente libre y experimenta su libertad a través del libre ejercicio de su voluntad.

Además, la voluntad se manifiesta en estrecha relación con el entendimiento que, en palabras de Descartes, le presenta las cosas a la voluntad «de algún modo como posibles». En *Los principios de la filosofía* Descartes aclarará —y simplificará— esta relación: «Todos los modos de pensar que observamos en nosotros, pueden ser referidos a dos

⁹⁶² AT, VI, 25, 20-31; 26,1-9. DM, 101-102.

formas generales: una consiste en percibir mediante el entendimiento y la otra en determinarse mediante la voluntad»⁹⁶³. Precisamente en la siguiente aparición de la voluntad, en el *Discurso* cartesiano, se insistirá en su relación con el entendimiento en tanto que ambos serán necesarios para emitir un juicio:

Y, por último, no habría podido limitar mis deseos y estar contento si no hubiera seguido un camino por el cual pensaba, no sólo estar seguro de adquirir todos los conocimientos de que fuere capaz, sino también todos los verdaderos bienes que en mí pudieran hallarse; pues no determinándose nuestra voluntad a seguir o evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para hacer también lo mejor, es decir, para adquirir todas las virtudes y juntamente con ellas todos los bienes que pueden adquirirse; y cuando uno tiene la certidumbre de que ello es así, no puede dejar de estar contento⁹⁶⁴.

En este tercer fragmento, Descartes destaca el papel de la voluntad en el juicio. El entendimiento simplemente le presenta a la voluntad algo bueno o algo malo, pero el papel del entendimiento en el juicio se limita a eso, a presentar un conocimiento más o menos exacto, sin movernos a elegir uno u otro, pues será la voluntad la que elija, la que consienta lo bueno o lo malo. De ahí la importancia de una voluntad firme y dispuesta a elegir siempre lo que el entendimiento le presenta como bueno —como verdadero, habría que añadir—. De este modo, como defiende Descartes, bastaría con juzgar bien para obrar bien: se trataría del caso en el que el conocimiento que nos presenta el entendimiento sea verdadero —bueno— y nuestra voluntad lo elija.

El filósofo añade, además, un matiz importante: bastaría con «juzgar lo mejor posible para hacer también lo mejor». Esto se debe a que no siempre el entendimiento pone a nuestra disposición un conocimiento verdadero, sino más bien una opinión o una costumbre que otros consideran verdaderas o un conocimiento que cree que es verdadero pero no lo es o, incluso, un contenido que sabe incierto pero que no dispone de otro mejor. Lo que nos dice Descartes es que, incluso en ese caso, si la voluntad elige lo mejor posible, lo que el entendimiento le presenta como mejor, estará obrando del mejor modo posible aunque se equivoque. Por tanto, no habrá de quedarle remordimiento ni descontento alguno si, al final, su acción no resulta todo lo buena que esperaba, debido a que el juicio se ha visto lastrado por un contenido incierto, pues incluso así ha obrado del

⁹⁶³ I, 32. AT, IX, 39, 23. PF, 40-41.

⁹⁶⁴ AT, VI, 28, 1-14. DM, 103-104.

mejor modo posible en esa situación⁹⁶⁵. En este sentido, Descartes asegura que cuando uno «tiene la certidumbre de que ello es así» y juzga bien —o lo mejor posible—, no puede dejar de estar contento, pues sabe que está adquiriendo todas las virtudes que están —en ese momento?— a su alcance.

La última entrada de la palabra «voluntad» en el texto del *Discurso* se retrasa hasta la quinta parte, donde el filósofo, a propósito de su tratado —inédito— sobre el hombre, anuncia:

Había yo explicado con bastante detenimiento todas estas cosas en el tratado que tuve el propósito de publicar. Y había mostrado después cuál debe ser la contextura de los nervios y de los músculos del cuerpo humano para conseguir que los espíritus animales que hay dentro de ellos tengan fuerza para mover sus miembros, como se observa con las cabezas que después de cortadas, se mueven todavía y muerden la tierra [...] de modo que nuestros miembros se puedan mover sin que la voluntad los guíe. Esto no debe parecer extraño a los que, sabiendo cuántos diferentes *autómatas*, o máquinas de movimientos, puede hacer la industria del hombre empleando muy pocas piezas en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y todas las demás partes que hay en el cuerpo de cada animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por estar hecha por la mano de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna de las que pueden inventar los hombres⁹⁶⁶.

En esta última aparición, la voluntad aparece en un contexto nuevo, en una nueva «relación». Se desplaza, por tanto, el análisis del papel de la voluntad del contexto interno al externo, pues ya no se aborda su dominio sobre el deseo o su colaboración con el entendimiento, sino su papel en relación al movimiento del cuerpo humano. Descartes parte de un ejemplo muy gráfico: el movimiento de una cabeza cortada. ¿Cómo explicarlo? En ese caso no parece sensato sostener que se trata de un movimiento voluntario, es decir, que es la voluntad del hombre la que continúa ejerciendo su imperio sobre ese pedazo de materia. Por eso, prosigue el filósofo, debemos pensar cómo es posible que se puedan mover nuestros miembros «sin que la voluntad los guíe».

Esta cuestión presupone dos contenidos nucleares en la obra cartesiana: que la voluntad pertenece en exclusiva al alma y que el movimiento corporal puede explicarse sin la intervención del alma⁹⁶⁷. El hecho de que la voluntad pertenezca al alma hace

⁹⁶⁵ Este caso nos devuelve a la adopción de esa moral provisional como un buen ejemplo de un hombre que, voluntariamente, trata de obrar lo mejor posible.

⁹⁶⁶ AT, VI, 55, 4-11, 27-31; 56, 1-9. DM, 127-128.

⁹⁶⁷ Lo cual no quiere decir que el alma, en su unión con el cuerpo, no tenga la potestad de moverlo.

posible su concepción como indeterminada e ilimitada. El hecho de poder explicar el movimiento corporal sin acudir al alma hace posible que Descartes despoje a los animales de alma, pues todos sus movimientos podrán ser explicados sin necesidad de acudir a su intervención. A través del modelo del autómatas, el filósofo incorpora la explicación del movimiento en términos mecánicos, como resultado del ensamblaje de diversas piezas en una disposición determinada.

Lo que está tratando de mostrar Descartes es la diferencia radical que existe entre el alma y el cuerpo y la necesidad de poder pensarlos por separado y no solo unidos, lo cual nos permitirá progresar en el conocimiento del alma, del cuerpo y de su interacción. En este mismo sentido, pero ya en relación al contenido expuesto en su *Meditaciones metafísicas*, en una carta a Isabel escrita el 21 de mayo de 1643, el filósofo lo expresa con claridad:

Pues, hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza; una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dije casi nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera, porque mi propósito principal era el de probar la distinción que existe ente el alma y el cuerpo, para lo cual aquella [sic] solamente pudo servir y la otra hubiera sido perjudicial⁹⁶⁸.

Descartes está tratando de conducir nuestro pensamiento por el camino correcto, pretende enseñarnos a distinguir las partes del todo, a conocer primero lo simple y avanzar hacia lo complejo, a hacer un buen uso de aquello que está por entero bajo nuestro poder, a pensar bien, a distinguir lo verdadero de lo falso, a emplear en todo momento nuestra razón y realizar juicios verdaderos⁹⁶⁹ o lo más correctos posible. De ahí la importancia de la franqueza, de la sinceridad y de la honestidad como compromiso del hombre con la verdad bajo el imperativo de la razón. Se trata de pensar lo mejor posible, de dirigir nuestro pensamiento por el camino adecuado a la hora de aplicar nuestro *bon sens*, de servirnos de aquello con lo que contamos incondicionalmente para progresar en nuestro conocimiento de los «hombres verdaderos»⁹⁷⁰, que no son simples autómatas⁹⁷¹, solo cuerpos.

⁹⁶⁸ AT, III, 664, 23-28; 665, 1-4. CF, 13.

⁹⁶⁹ «[...] cuando, en virtud de una determinación de nuestra voluntad, escogemos lo que es verdadero cuando lo distinguimos de lo que es falso» (AT, IX, 40, 25. PF, 43).

⁹⁷⁰ «[...] vrais hommes» (AT, VI, 56, 20).

La tarea cartesiana parece, en este sentido, enfocada en una misma dirección: avanzar en el conocimiento de nosotros mismos —como *res cogitans*—, progresar en el conocimiento del mundo —como *res extensa*— y alcanzar el objetivo final de convertirnos en «dueños y poseedores de la naturaleza», a través del desarrollo de una ciencia que haga posible el dominio, de la voluntad del hombre, sobre las fuerzas de la naturaleza.

En este titánico proyecto, el papel de la voluntad —que desea, rechaza, afirma, niega o duda— resulta primordial en tanto que «mecanismo» que dispone de la potestad para permitir o censurar el paso de determinados pensamientos, a través de su asentimiento o de su rechazo, tras someterlos al severo tribunal de la duda. Así, «resulta para el hombre una gran ventaja el poder actuar por medio de la voluntad, es decir, libremente; esto es, de modo que somos en forma tal los dueños de nuestras acciones que somos dignos de alabanza *cuando las conducimos bien*»⁹⁷².

En Descartes, la libertad del hombre se cifra en «poder actuar por medio de la voluntad», en tanto que esta no está obligada por ningún «principio ajeno a nosotros mismos»⁹⁷³. El hombre es libre de actuar como quiera, bajo el designio de su voluntad, viene a decir el filósofo y, en este sentido, no resulta tan alejado de Pico della Mirandola, en tanto que, en ambos casos, el hombre resulta constitutivamente libre de elegir el camino que quiera. En Pico, había sido Dios quien, tras crearlo, explícitamente, informaba al hombre acerca de su especial hechura, que le facilitaba el ascenso o descenso por la escalera del ser.

No obstante, en Descartes, el regreso al origen no se remonta al origen de la especie humana sino que se instala, como posibilidad, en el hombre mismo que, gracias a su voluntad, convenientemente acompañada con el entendimiento, hace posible lo que parecía imposible: derribar entero el edificio del conocimiento y empezar desde el principio —en tanto que *res cogitans*—, en cualquier momento. Precisamente esta posibilidad, que le brinda su voluntad sin límites, le permite experimentar su radical

⁹⁷¹ Tras detallar que «si hubiera máquinas que tuviesen los órganos y la figura exterior de un mono, o de cualquier otro animal irracional, no tendríamos ningún medio de reconocer que no eran en todo de igual naturaleza que estos animales» (AT, VI; 56, 11-15. DM, 128), el filósofo reconoce que esto no sería posible con los hombres, pues al no disponer de la razón, que es un instrumento universal, no podrían expresar sus pensamientos con palabras u otros signos, como los seres humanos y se equivocarían constantemente al no poder actuar en cualquier contexto o situación, como nosotros, sino solo en aquellos casos para los que han sido dispuestos.

⁹⁷² AT, IX, 40, 25. PF, 42.

⁹⁷³ AT, IX, 40, 25. PF, 43.

libertad y lo lleva a pensar que fue Dios quien otorgó al hombre dicha voluntad, y que justamente por ella se puede decir que lo creó a su imagen y semejanza⁹⁷⁴.

Con todo, la voluntad cartesiana no solo hace posible reconocerse libre al ejercer su libre arbitrio, pues ya se vio que su colaboración con el entendimiento puede brindar un preciado fruto: un buen juicio, un juicio verdadero. Así, descubierto el método para dirigir convenientemente nuestro pensamiento y obtener buenos juicios, ya no es preciso un modelo externo, como el querúbico, que le enseñe al hombre cómo ser mejor viviendo *como si* fuese un querubín. De algún modo, lo que ofrece Descartes ejemplarmente es el descubrimiento y el manual de aplicación de una «brújula» interna que nos conducirá, en su búsqueda de la verdad, por el mejor de los caminos. Entonces, el sendero trazado por un entendimiento que distinga lo verdadero de lo falso y una voluntad firme y decidida a elegir siempre la verdad, se transforma en el camino ejemplar por antonomasia. Lo que Descartes parece estar ofreciendo al hombre es un método para alcanzar su verdadera autonomía y para ejercer, libremente, su voluntad, bajo la guía de la razón. El individuo moderno alcanza, entonces, su mayoría de edad.

⁹⁷⁴ cf. Carta a Mersenne, del 25 de diciembre de 1639: «El deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que pueda imaginar y, por consiguiente, todas las que creemos que están en Dios, proviene de que Dios nos ha otorgado una voluntad que carece de límites. Y es fundamentalmente a causa de esta voluntad infinita que está en nosotros, que podemos decir que nos ha creado a su imagen» (AT, II, 628, 3-9). También, en las *Meditaciones metafísicas*: «Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza» (AT, IX, 45. AT, VII, 57, 11-15. MM, 198).

5.5. ¿Un nuevo rostro o una nueva máscara? Rasgos que delatan al individuo moderno

¿Un nacimiento del individuo en la época moderna? En cierto sentido, toda sociedad humana está compuesta por individuos. Desde que los hombres son hombres, se reconocen unos a otros, se distinguen unos de otros, se atribuyen cualidades propias, se identifican personalmente, en suma, actúan, se consideran y se perciben como individuos. Sin embargo, la sociedad moderna se compone de individuos de un nuevo género. En efecto, los hombres se convierten en individuos en un sentido inédito de la expresión, incluso en el propio sentido de la expresión, cuando llegan a considerarse y a tratarse unos a otros como iguales, como seres autónomos e independientes unos de otros.

Robert Legros⁹⁷⁵

Aprovecho la ocasión para rogar a quienes me sucedan que no crean nunca que proceden de mí las cosas que les digan los otros cuando yo mismo no las haya divulgado.

René Descartes⁹⁷⁶

René Descartes ocupa, en la historia de la filosofía occidental, un puesto de honor al haber modificado el orden del pensamiento y aportado un nuevo enfoque sobre el ser humano, sobre el mundo y sobre su interrelación. El filósofo comienza su discurso repartiendo entre todos los hombres el *bon sens* —la razón—, cifrando la igualdad entre todos los seres humanos en su capacidad para distinguir lo verdadero de lo falso —en su racionalidad—. El individuo que preconiza Descartes será, como todos los de su especie, un individuo racional, ya que nadie es más racional que otro, aunque, dado que se parte de esta igualdad, ¿cómo explicar, entonces, la diferencia, la pluralidad?

Tras destacar el ecuánime reparto del *bon sens*, el filósofo señala la pluralidad de opiniones como contraste a esa igualdad. Lo cual lleva a plantearse cómo es posible que una misma razón genere dicha pluralidad. Descartes responde, raudo: porque los pensamientos se dirigen por caminos distintos. Pero ¿cómo, una misma razón, toma caminos tan distintos? Como ya se vio, el filósofo lo desvela: «No basta, ciertamente, tener

⁹⁷⁵ R. Legros. «El nacimiento del individuo moderno». En: B. Focroulle; R. Legros; T. Todorov. *El nacimiento del individuo en el arte*. Traducción de H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva visión, 2006, 63.

⁹⁷⁶ AT, VI, 69, 31; 70, 1-3. DM, 141.

un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien»⁹⁷⁷ —la importancia de la vertiente práctica asoma desde las primeras páginas del discurso—. Por tanto, el individuo cartesiano habrá de aplicar bien su razón. Como se vio, la razón no se aplica por sí sola, no emite juicios, no opina, sino que cuando está bien dirigida puede distinguir lo verdadero de lo falso, puede ver con claridad, iluminar la verdad con su luz natural. Como el foco que alumbraba en la dirección correcta. El individuo cartesiano habrá de poner todo su empeño en dirigir bien su razón.

Desde el inicio del discurso, el filósofo nos introduce en el terreno que él domina, el del pensamiento, para conducirnos por un camino de ida en el que, llegado el momento original, ya no habrá vuelta atrás. Tras hacer explícita la necesidad de demoler el inseguro edificio del conocimiento si lo que buscamos es la verdad, hace uso de uno de los dos modos generales de pensar: la voluntad. Ya se vio que el juicio precisaba de un elemento más para comprometerse con la verdad. La voluntad afirma o niega, acepta o rechaza, duda. En este punto, Descartes podría haber empleado toda la fuerza de su voluntad en el rechazo de todo el contenido de su pensamiento, es decir, podría haber decidido, libremente, fingir un nuevo comienzo desde cero⁹⁷⁸, a solas con su razón y con su voluntad. Sin embargo, el filósofo escogerá otro sendero: el de la duda⁹⁷⁹, que precisa de un ejercicio de la voluntad, constante.

El filósofo pretende mantenerse en un solar que solo a él le pertenece, donde llevará a cabo su proyectada tarea de evacuación de todo contenido hasta el total vaciado y el hallazgo de roca firme. No cuenta con la ayuda directa de nadie, él mismo habrá de

⁹⁷⁷ AT, VI, 2, 12-13. DM, 81. Bacon escribía: «El entendimiento humano no es una luz seca, sino que sufre la influencia de la voluntad y de los afectos, lo cual genera *ciencias a placer*» (N. O., I, § XLIX. Bacon. GR, 76), y también: «El entendimiento humano es semejante a un espejo que refleja desigualmente los rayos de la naturaleza, pues mezcla su naturaleza con la naturaleza de las cosas, distorsionando y recubriendo a esta última» (N. O., I, § XLI. Bacon. GR, 70). Desde este contexto, parecería que Descartes pretende poner fin a dicha distorsión y establecer esa diferencia radical entre la naturaleza del entendimiento humano y la naturaleza de las cosas.

⁹⁷⁸ Como fingió un mundo a su gusto «en el que nada haya que los espíritus más comunes no sean capaces de concebir y que pueda, no obstante, ser creado como lo habré fingido» (AT, XI, 36, 11-14. MTL, 107).

⁹⁷⁹ Es probable que Descartes tanteara otras posibilidades, hasta dar con la duda como recurso efectivo para hallar lo que buscaba. Anteriormente, ya reconoció que le dedicó mucho tiempo a su «proyecto» buscando el verdadero «método»: «Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y ser tan cuidadoso en todas las cosas que, a riesgo de adelantar poco, al menos me librara de caer. Y ni siquiera quise empezar a rechazar por completo ninguna de las opiniones que pudieran antaño haberse deslizado en mi espíritu sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba a emprender, buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz» (AT, VI, 16, 30-31; 17, 1-10. DM, 94).

bastarse. La cuarta parte del *Discurso* nos adentra precisamente en esta labor⁹⁸⁰. Allí muestra cómo aplicando la duda cual bola de demolición, voluntariamente, libremente, va echando abajo «todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda» hasta llegar a lo indubitable, en tanto que límite infranqueable y suelo firme, en tanto que primera verdad, a partir de la cual tratará de extraer alguna «prueba de verdad», algún criterio. Descartes somete su voluntad a su plan, así se emplea a fondo en el desalojo de todo el contenido del pensamiento, hasta quedarse a solas con la razón, dudando. De este modo, conquista el solar vacío que proyectaba⁹⁸¹, llega al origen del pensamiento en el que el entendimiento y la voluntad parecen conformar el paisaje original donde emerge lo que Lejeune caracteriza como «uno de los grandes mitos de la civilización occidental moderna, el mito del YO»⁹⁸²:

Pero advertí en seguida que aun queriendo pensar, de este modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad —*pienso, luego soy*— era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba⁹⁸³.

A través de este «artificio», Descartes introduce al lector en el contexto idóneo para hacer comprensible un «ejercicio» voluntario, libre, del pensamiento —ejercer la libertad de dudar, de pensar— que desemboca en un nuevo contexto original, en un mundo recién «creado» —artificialmente— del que brota una «primera» verdad indubitable —yo soy una cosa que piensa—, de la cual extraerá importantes conocimientos⁹⁸⁴. En este sentido, Descartes representa la voluntaria autodeterminación del yo como pensamiento frente al cuerpo, en tanto que sustancia independiente, libre, indeterminada... «Cada hombre es por tanto colocado como un actor libre capaz de autodeterminarse. Es en esta

⁹⁸⁰ «Pero, deseando yo en esta ocasión tan sólo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indubitable» (AT, VI, 31, 24-30. DM, 107).

⁹⁸¹ «Solamente queda una salida para la salvación y la salud: que toda la actividad de la mente comience de nuevo desde el principio y que ya desde ese mismo instante no sea dejada en modo alguno a sí misma, sino que sea gobernada permanentemente, de forma que todo proceda de manera artificial» (*Prefacio*. Bacon. GR, 40).

⁹⁸² Lejeune, 311.

⁹⁸³ AT, VI, 32, 15-23. DM, 108.

⁹⁸⁴ «[...] conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es» (AT, VI, 33, 16-19. DM, 108).

perspectiva que Descartes refiere la libertad a un poder real y positivo de determinarse, precisando que esta potencia está en la voluntad⁹⁸⁵». Los rasgos del individuo moderno se van delineando.

Pero esta primera verdad no se agota en el autodescubrimiento y la autofundación del individuo moderno como alma inmortal, como pensamiento, sino que esta primera verdad —*pienso, luego soy*—, permite al filósofo analizar en qué consiste su certeza, con el objeto de disponer de un criterio, de una «regla general» que le permita saber si se encuentra o no ante una verdad, si ahora puede distinguir lo verdadero de lo falso. La claridad y la distinción de aquello que concebimos servirá como prueba para saber si nos encontramos, o no, ante algo verdadero.

Tras el conveniente desalojo de todo cuanto resultaba ajeno, la primera persona del singular, el individuo cartesiano, liberado, impone sus primeras reglas —como impuso Dios sus leyes a la naturaleza—: ejerce su recién estrenada autonomía. Partiendo de este nuevo contexto, el individuo moderno podrá encontrar la solución a sus problemas, pues cuenta con todo lo necesario para alcanzar la verdad: su *bon sens*, una voluntad firme que le ayudará a someter a su pensamiento a las pruebas necesarias para obtener el fruto que espera y unas leyes propias. La primera piedra ya se ha colocado, sobre suelo granítico; ahora, podrá ir erigiendo su propio edificio.

Descartes descubre que sobre lo único que, de momento, puede ejercer un dominio —casi— total —casi a imagen de Dios sobre el universo⁹⁸⁶— es sobre sí mismo, en tanto que es esencialmente pensamiento y, por tanto, voluntariamente, puede imponerse unas reglas propias —autónomas— que le permitan regular su mundo, someterlo a su imperio, para avanzar, con firmeza, por un camino concreto, diseñado por sí mismo. Descartes insiste en que hay que empezar por lo más fácil⁹⁸⁷ para progresar hacia lo más complejo; ese será su trayecto. El conocimiento de sí le abrirá el camino hacia un dominio de sí efectivo⁹⁸⁸, al descubrir los límites, así como las posibilidades del

⁹⁸⁵ Laurent, 45. Traducción propia.

⁹⁸⁶ Bacon escribía: «[...] en la verdadera carrera de la experiencia y en la producción de nuevas obras, hay que tomar como modelos la divina sabiduría y el orden natural» (N. O., I, LXX. Bacon. GR, 101).

⁹⁸⁷ «De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es» (AT, VI, 33, 7-11. DM, 108).

⁹⁸⁸ «[...] ha habido una inversión entre la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad, "Preocúpate de ti mismo" y "Conócete a ti mismo". En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el

pensamiento como razón y voluntad, principalmente. Francis Bacon concluía su *Prefacio* al *Novum Organum* exhortando a quien quisiera «opinar o afirmar algo» sobre su empresa:

[...] que intente él mismo poco a poco esta vía nuestra que describimos y construimos; que se acostumbre a la sutilidad de las cosas tal y como la atestigua la experiencia. Finalmente pedimos que corrija con una demora apropiada y legítima los corruptos y profundamente anclados hábitos de la mente. Entonces, una vez que haya empezado a ser dueño de sí mismo, sírvase —si le place— de su propio juicio⁹⁸⁹.

Bacon lo expresaba con claridad: no habrá posibilidad de confiar a nuestro juicio el hallazgo de la verdad sin antes adueñarnos de nosotros mismos. Es una tarea inalienable, que nadie puede hacer por uno. El dominio del mundo no resulta posible sin un previo autodomínio. En Descartes, ya podemos presenciar cómo ese dominio del pensamiento —ese dominio de sí— empezará a dar sus frutos. De momento, ya sabe que es y qué es —el contenido más fácil a su alcance—; y, a partir de ahí, puede ir progresando hacia lo más difícil de conocer, que presumiblemente no será Dios —pues será lo siguiente que conozca— sino los cuerpos inanimados, las plantas y, por último, los cuerpos animados, particularmente, el de los hombres. En su *Discurso*, Descartes avanza en su investigación de la naturaleza incorpórea a la corpórea; de la luz del alma a la luz del universo, del alma al cuerpo —«he llegado ya a tal punto que veo bastante bien el rodeo que hay que dar»⁹⁹⁰— y el círculo se cierra.

El recorrido se inicia, por tanto, en el propio individuo que ha de reconocerse como dueño y señor de su pensamiento, al que podrá someter a su antojo hasta dar con un fundamento lo suficientemente sólido como para comenzar su propia construcción. Así llegará Descartes a una fundamentación metafísica y epistemontológica del individuo y de la «nueva filosofía», respectivamente. Lo que el individuo cartesiano encuentra en su «Edén», artificialmente generado, es todo cuanto precisa para continuar, en solitario, avanzando por ese primer tramo de su trayecto, con su entendimiento, su voluntad y un nuevo criterio de verdad. Ese es su propio universo, en el que solo él censura las leyes, regula los ciclos e impone su voluntad. Descartes ha provisto al individuo, como

principio fundamental» (M. Foucault. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Introducción de M. Morey. Traducción de M. Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990, 55).

⁹⁸⁹ *Prefacio*. Bacon. GR, 53-54.

⁹⁹⁰ AT, VI, 65, 8-10. DM, 137.

Prometeo a la humanidad, de un fuego nuevo, de una luz propia con la que alumbrar en la oscuridad.

El individuo moderno ya puede empezar a pensar por sí mismo, a juzgar por sí mismo, a actuar libremente bajo el dictado de su razón y la fuerza de su voluntad porque, frente al determinismo mecanicista del mundo material —que regula todo cambio, todo movimiento, y no deja hueco a la improvisación, a la espontaneidad, a la libertad—, se ha descubierto como pensamiento, como entendimiento y voluntad, como alma inmortal, rescatando así al ser humano de una presumible condena a la esclavitud. Pero Descartes no solo enseña al individuo que está a su alcance liberarse, emanciparse y cómo lograrlo, sino que pretende, asimismo, mostrarle, de qué manera «debe» ejercer su libertad.

El individuo se libera de la doctrina ajena, de lo impropio, sin temer acabar completamente perdido, siempre y cuando se comprometa —se someta— a emplear su razón en todo y a elegir, en cuanta oportunidad se le presente, la verdad: esas son las condiciones; ese, el compromiso; esas, las leyes para este universo recién inaugurado. Descartes entiende que el individuo ejerce verdaderamente su libertad comprometiéndose con la verdad, es decir, limitando su libertad de elección a lo que le reportará el mayor contento —ya se anotó que «basta juzgar bien para obrar bien»—. Por tanto, una libertad ejercida sin control, desmandada, no resulta deseable pues no hará al individuo ni más sabio ni, por tanto, más feliz. Entonces, una vez sentadas las bases, Descartes emprende la deseada y ambiciosa construcción. Ya ha logrado situar al individuo —a sí mismo— donde quería, despojándolo de todo contenido e imagen previos, ciñendo su autorretrato a una solitaria vela que alumbra en medio de la oscuridad.

El rechazo a todo saber previo que patentiza Descartes en el *Discurso*, así como la posibilidad de avanzar en el conocimiento del hombre, de Dios y del mundo precisamente gracias a este radical y original rechazo, dota al individuo moderno, autosuficiente, de nuevos argumentos contra la autoridad que no solo emanan de la defendida igualdad de partida. Emmanuel Bury apunta que Descartes mantiene la misma ambición que Montaigne —y que Pico, añadiríamos nosotros— a la hora de afirmar su «yo», pero en el caso cartesiano, se escoge una voz única, la del *cogito*, al tiempo que desaparece la polifonía de la tradición:

La filosofía se hace autobiográfica para describir su primer paso, y la experiencia individual bien comprendida sustituye de entrada a la rapsodia de experiencias diversas que la *paideia* tomaba de los textos antiguos. Esta

afirmación de la subjetividad es la mina más poderosa que el «zapador» Descartes podía plantear para arruinar la autoridad de las bellas letras. La convicción de la verdad ya no va, en adelante, a descansar sobre la meditación de los grandes ejemplos heredados del pasado o sobre la construcción dialéctica de lo verosímil: subrayemos, sin embargo, que esta íntima convicción descansa sobre una afirmación que no habría renegado del humanismo triunfante, la del *cogito*, que coloca al hombre en el centro de la reflexión cartesiana. Descartes es por tanto ciertamente un heredero paradójico del humanismo, puesto que en él reconoce la principal posición del principio —el lugar central del hombre y su perfectibilidad—, pero quiere fundarla sobre bases que ya no deben nada a la *paideia* que antes la constituía⁹⁹¹.

Descartes pretende enseñar una nueva manera de pensar, una nueva filosofía «práctica», que resulte más útil para el ser humano, en tanto que le sirva para guiarse en solitario, para distinguir lo verdadero de lo falso, al tiempo que le brinde la capacidad de producir frutos valiosos, es decir, útiles para la mejora de las condiciones de vida, a través de su propio conocimiento. En la sexta parte del *Discurso*, el filósofo confiesa que, de no haber hallado con su método otra cosa que algunas soluciones a cuestiones de las «ciencias especulativas», ni siquiera se habría molestado en publicarlo. Descartes parece estar diciendo que, de no haber obtenido de sus reflexiones nada más que lo planteado en las cuatro primeras partes de su *Discurso*, ese libro nunca habría salido a la luz. Que la razón que lo ha «obligado» a llevarlo a la imprenta tiene que ver, más bien, con lo que resume en la quinta y en la sexta parte, que curiosamente ocupan, en la obra, un volumen casi tan extenso como las cuatro primeras; y, sobre todo, con los «ensayos», a modo de prueba, que vienen después.

Porque si bien es cierto que todo hombre está obligado, en cuanto le sea posible, a procurar el bien de los demás y que en realidad el que a nadie es útil nada vale, cierto es también que nuestros cuidados deben sobrepasar el tiempo presente y que es bueno prescindir de las cosas que quizá reportarían algún provecho a los que hoy viven cuando se tiene la intención de hacer otras cosas que han de ser más útiles a nuestros nietos⁹⁹².

El individuo moderno habrá de orientar su vida hacia el bien más alto, que medirá sus acciones por el rasero de la utilidad. Ser útil a los demás y reportar algún provecho a su generación o a generaciones venideras se presenta como la recompensa a la que aspira Descartes. Incluso en su obra inédita —*El mundo. Tratado de la luz*— no aspiraba

⁹⁹¹ E. Bury. *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme (1580-1750)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, 143. Traducción propia.

⁹⁹² AT, VI, 66, 18-26. DM, 138.

a otra cosa que mostrar «la utilidad que el público podría obtener»⁹⁹³ al conocer sus descubrimientos. Para Descartes, la verdad resulta útil en tanto que sirve para orientarse mejor y para avanzar en el conocimiento de nosotros mismos, de Dios, del mundo. Este ideal utilitario brota como fruto del tránsito de una filosofía especulativa, que no produce nada, que aflora inútil, frente a una filosofía nueva —práctica— que se pretende útil en tanto que ofrece frutos visibles, productos creados por el ingenio del hombre, que ayudan a mejorar sus condiciones de vida. En este sentido, el afán cartesiano por hallar la verdad no se limita a la búsqueda de un goce puramente contemplativo, sino que lo que la torna verdaderamente digna es la ayuda, la utilidad, que ella nos brinda. La verdad se revela útil al hombre porque le permite tomar decisiones correctas, adquirir certeza y seguridad en el desenvolvimiento de sus actividades, avanzar en su propio perfeccionamiento⁹⁹⁴ —lo cual lo hará no solo más sabio, sino también más virtuoso— y progresar en el dominio de sí, así como en el dominio de la naturaleza.

Frente a la visión gregaria del hombre que sigue las costumbres de su época y repite los mismos gestos, el individuo moderno tropieza con una serie de preguntas que conducen hacia una nueva imagen del ser humano, todavía por hacer, que se concretará en una perpetua construcción: qué soy, qué quiero ser, qué quiero hacer con mi vida, a qué me quiero dedicar, cómo quiero vivir, qué me hace feliz... Todas estas cuestiones reclaman un cambio de actitud y una toma de control de sí, que modifica el panorama. El paso de Descartes, a este respecto, se impone como revolucionario al introducir en el imaginario del individuo moderno una serie de creencias —y de cuestiones— que, bien dirigidas, conducirán a su emancipación. No obstante, este individuo recién creado, aparentemente solitario, atravesado por el deber de ser útil a los demás, habrá de integrarse como una parte más del todo, que conforma la sociedad. En una carta a la princesa Isabel, del 14 de septiembre de 1645, Descartes escribe:

[...] queda todavía una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil. Hela aquí: cada uno de nosotros es una persona separada de los demás, y, cuyos intereses son, por consiguiente, distintos de los del resto del mundo, en cierto modo; pero, sin embargo, uno debe pensar que no podría subsistir solo y que es, de hecho, una de las partes del universo, y, más especialmente aún, una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a que está unido por su casa, su juramento, su nacimiento. Y

⁹⁹³ AT, VI, 65, 19-20. DM, 137.

⁹⁹⁴ «[...] prometiéndome perfeccionar más y más mis juicios» (AT, VI, 24, 11-12. DM, 100).

siempre debemos preferir los intereses del todo de que formamos parte a los de nuestra persona particular; pero, con medida y discreción, ya que se equivocaría quien se expusiera a un gran mal para procurar tan sólo un bien pequeño a sus parientes o a su país, y si un hombre vale más por sí solo que todos los demás de su ciudad, no obraría con razón al querer perderse para salvarla. Pero, si lo refiriéramos todo a nosotros, no temeríamos perjudicar mucho a los demás hombres, con tal de creer conseguir con ello alguna pequeña comodidad, y no tendríamos ninguna amistad verdadera, ni tampoco felicidad alguna, ni, en general, ninguna virtud. Mientras que, al considerarnos como una parte de la sociedad, nos complacemos en hacer bien a todo el mundo, incluso no tememos exponer nuestra vida en servicio del prójimo cuando se presenta la ocasión; hasta quisiéramos perder el alma, si fuese posible, para salvar a los demás. De modo que esta consideración es la fuente y el origen de las acciones más heroicas de los hombres⁹⁹⁵.

Descartes parece consciente de que la recién ganada libertad de elección del individuo puede conducir, en algunos casos, a un individualismo estéril e inútil que no aportaría, a quien lo ejerce, ninguna virtud, por tanto, ninguna felicidad, en tanto que su voluntad no estaría eligiendo en cada ocasión la verdad, sino lo conveniente para adquirir «alguna pequeña comodidad». Esas serían las «almas bajas y vulgares», que se dejan llevar por sus pasiones. Pero Descartes pretende mostrar cómo podemos situarnos entre las «almas más grandes», que son las que «tienen razonamientos tan fuertes y poderosos que, a pesar de tener también pasiones, más violentas a menudo que las del vulgo, su razón sigue siempre dominando»⁹⁹⁶.

El autodomínio, a través del imperio de la razón, se impone como el filtro imprescindible para poder avanzar con seguridad, sin apoyarse en nada o nadie más que en nosotros mismos. En un mundo donde parece que no podemos fiarnos de nadie, en el que «hay pocas personas que consientan en decir lo que creen»⁹⁹⁷, resulta de gran utilidad disponer de una brújula interna que se oferta tan fiable como la razón y que, bien dirigida, nos gratificará con la verdad. No obstante, cada uno habrá de emprender su propio camino, lo que Descartes pretende enseñar no es tanto «la verdad» como el método, la ruta –poco ordinaria– que habremos de seguir para hallarla por nosotros mismos⁹⁹⁸.

⁹⁹⁵ AT, IV, 293, 2-30; 294, 1. CF, 78-79.

⁹⁹⁶ AT, IV, 202, 12-16. CF, 42.

⁹⁹⁷ AT, VI, 23, 18-19. DM, 100.

⁹⁹⁸ «[...] mucho menos gusto hallarian en saberlo por mí que por sí mismos. Además, el hábito que de esta manera adquirirán buscando primero las cosas fáciles y pasando poco a poco a otras más difíciles, les servirá más que todas mis instrucciones» (AT, VI, 72, 2-8. DM, 143).

Por ello, Descartes destaca que nadie podría concluir su obra mejor que él. No obstante, reconoce que:

[...] un hombre solo no podría hacer todas las experiencias que pueden servir para mi objeto, pero tampoco podría emplear útilmente manos ajenas, como no sean las de artesanos u otras gentes a quienes pudiera pagar y a quienes la esperanza del precio, que es un medio muy eficaz, obligara a hacer exactamente lo que les prescribiera⁹⁹⁹.

Descartes reclama ayuda para progresar más rápidamente en su investigación de la naturaleza, una vez ha decidido dedicar lo que le queda de vida a tratar de progresar en su conocimiento, de modo que «puedan deducirse de él algunas reglas aplicables a la medicina, más seguras que las que existen hasta el presente»¹⁰⁰⁰. Su progreso en su «objeto» redundaría en beneficio de todos, parece querer destacar el filósofo, quizá tratando de justificar esa demandada «renuncia voluntaria» exigida a los ayudantes reclamados, que habrían de poner su obra a su servicio, sometiendo su voluntad a una voluntad ajena, a cambio de una paga —un «medio muy eficaz»— y la «certeza» de estar colaborando en una empresa que habrá de aportar grandes beneficios a la humanidad.

Pese al anunciado reparto ecuánime de la razón y al hallado método que nos permitiría hacer el mejor uso de ella, esta sociedad compuesta por individuos capaces de «adueñarse de su propio destino» no parece conducir, en el horizonte cartesiano, a una futura sociedad compuesta exclusivamente por individuos dueños de sí mismos y orientados bajo el único mandato de su propia razón; por tanto, libres. La homogeneización de dicha «condición» no parece proyectarse como posible, Descartes tampoco recomendaba seguir sus pasos a todo el mundo, por lo que más bien se anticipaba un conjunto heterogéneo en el que «las almas más grandes» —minoritarias—, dirigidas por la sola razón, quizá logren someter las voluntades de «las almas vulgares» —mayoritarias—, a cambio de algún medio eficaz, con el propósito de mejorar las condiciones de vida...

Hay que destacar que Descartes, al final del discurso, insiste en que se dedicará al estudio de la naturaleza en ramas como la medicina, puesto que el avance en esta disciplina revertirá su beneficio en toda la humanidad. El filósofo insiste en que su «inclinación» lo aleja de otros intentos que «para ser útiles a los unos han de perjudicar a

⁹⁹⁹ AT, VI, 72, 21-27. DM, 143.

¹⁰⁰⁰ AT, VI, 78, 11-13. DM, 148.

los otros»¹⁰⁰¹, por lo cual, ya vislumbra la posibilidad de pervertir este loable fin, al tiempo que anuncia la cara menos amable de una posible dictadura de la razón. Quizá Descartes confiara en que los *hommes purement hommes* —como él— elegirían siempre el bien común al particular y que, quizá en un futuro no muy lejano, lograrían dirigir al resto, a la consecución de dicho bien común. A fin de cuentas, él confiaba en que la verdad solo podía desembocar en una buena acción; no obstante, al anteponer la verdad —y su utilidad— como requisito previo y justificar al mismo tiempo que «basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para hacer también lo mejor», se estaban ampliando las posibilidades, abriendo la puerta a todos aquellos hombres, quizá no *purement hommes*, como él —o tal vez también—, quizá simples *vrais hommes* —no autómatas—, a emplear toda la fuerza de su voluntad en trastocar la idea de lo bueno y lo bello apostando por otras verdades, menos útiles para el conjunto de la humanidad.

¹⁰⁰¹ AT, VI, 78, 14-16. DM, 148.

Conclusiones

Del *homo piquiano* al *homme purement homme cartesiano*:

la construcción del individuo moderno.

Aprendiendo a ser humano, ¿olvidando al ser humano?

En su obra titulada *Introducción al método de Leonardo da Vinci*, Paul Valéry escribía:

Aquel que nunca haya encarado —aunque fuera en sueños— el intento de una empresa que él mismo es dueño de abandonar, la aventura de una construcción acabada cuando los demás ven que esta comienza, y que no ha conocido el entusiasmo haciendo quemar un minuto de sí mismo, el veneno de la concepción, el escrúpulo, la frialdad de las objeciones interiores y esta lucha de pensamientos alternativos entre los que el más fuerte y el más universal debería ganarle incluso a la costumbre y a la novedad; aquel que no haya contemplado en la blancura de su papel, una imagen enturbiada por lo posible y por la tristeza de todos los signos que no serán escogidos —ni visto en el aire limpio un edificio que no está allí—, aquel que no ha frecuentado el vértigo que produce una meta que se aleja, con la preocupación por los medios, la previsión de la lentitud y la desesperanza, el cálculo de fases progresivas, el razonamiento proyectado hacia el futuro que designa lo que entonces no habrá que razonar; ese hombre no conocerá, sea cual fuere su saber, el recurso y el ámbito espiritual que ilumina el hecho consciente de construir¹⁰⁰².

A lo largo de esta investigación se ha tratado de asistir a la construcción de la nueva imagen del ser humano que se desarrolló en la Modernidad, concretamente, entre los siglos XV a XVII, cuando se abocetó su perfil. La elaboración de esta tesis doctoral me ha permitido, de la mano de los dos textos escogidos para el análisis, asomarme al «veneno de la concepción», al «vértigo» de las metas que se alejan, al «cálculo» de las fases progresivas y al «ámbito espiritual que ilumina el hecho consciente de construir» de la mano de dos autores que lograron transformar una concepción del hombre heredada, estática, pasiva.

El *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola, publicado póstumamente en 1496, y el *Discurso del método* de René Descartes, publicado anónimamente en 1637, han configurado el corpus de estudio a partir del cual se han ido delimitando aquellos rasgos que habrán de definir, de caracterizar, al individuo moderno.

¹⁰⁰² P. Valéry. *Introducción al método de Leonardo da Vinci*. Traducción de M. Bailey J. México D. E.: Verdehalago, 2006, 37-38.

El arco temporal —y cultural— que espacia ambos textos ha permitido tomar el pulso y trazar la evolución de un proyecto de largo recorrido que se inició con la recuperación de la centralidad del hombre como patrón del universo.

Al comienzo de esta memoria, a través de la obra y figura de Vitruvio, se destacaba la recuperación de toda una cultura clásica que habría de revolucionar la conciencia europea, a partir de la cual la cuadratura del círculo propuesta con el hombre como protagonista, e inmortalizada por Leonardo da Vinci, daba cuenta del nuevo puesto que reclamaba el individuo en el orden de la creación. Esta exaltación del hombre durante el Renacimiento aparece convenientemente representada en la *Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola.

Con Pico, la excelencia de la naturaleza humana se cifra en un rasgo único que distingue al hombre del resto de la creación: su libertad. Para soldar este irrenunciable signo al ser humano y transformarlo en aquello que precisamente lo constituye como tal, Giovanni Pico della Mirandola acude al mito adánico con el objeto de instalar en el origen mismo de la especie, al comienzo de la historia del hombre, aquel rasgo que la dignifica. Con el fin de otorgar a este momento fundacional mayor autoridad, recurre a la figura divina como testimonio incuestionable. Así, será Dios quien anuncie a Adán cómo fue creado y por qué motivo: para que según su «voluntad y pensamiento» pueda elegir.

Por tanto, la libertad se concibe como un don divino que habrá de ser convenientemente empleado. Pico destaca que, gracias a ella, el hombre podrá convertirse en aquello que quiera, pero introduce los términos «regeneración» y «degeneración» para destacar que no resultan indiferentes las elecciones tomadas. ¿Cómo se puede saber, entonces, si se está eligiendo bien o mal? Precisamente aquí se cifra la clave de la insistente relación entre la ganada libertad del individuo moderno y la insistente preocupación por la verdad, por el conocimiento. Ambos temas representan las dos caras de una misma moneda e irán trabados desde el comienzo, porque el hombre no se hace consciente de su libertad sin ser consciente al mismo tiempo de la importancia que dichas elecciones tendrán en su vida. Al depositar en manos del ser humano el gobierno de su propio destino cobrará protagonismo el momento de la elección, así como su contenido. La libertad impone la necesidad de tomar una decisión, de realizar un juicio que resuelva un dilema. El camino seguido para la consumación del juicio más certero, que habrá de

orientarse hacia la «verdad», que habrá de decantar la elección y, por tanto, la acción, presenta variantes diversas.

En el caso de Pico, ante un cosmos perfectamente ordenado, pleno de sentido, bastará con conocer dicho orden y saber qué lugar de la escala del ser se pretende ocupar, para conocer su mayor o menor «valor», su mayor o menor proximidad al ideal divino. El propio autor lo especificará, reduciendo el margen de elección recién concedido a unos pocos casos que caracterizan, a modo de ejemplo, el amplio rango al alcance. El ser humano puede transformarse en lo que desee, vegetal, animal irracional, querubín e, incluso, alcanzar su unión con Dios. El descenso en la escala del ser transforma al hombre en un ser irracional, en un vegetal, en una piedra. El ascenso en la escala del ser avanza de los seres inferiores a los superiores, de los más determinados por su condición a los más libres. Pero este ascenso a los niveles más altos impondrá una renuncia inevitable: el cuerpo. La libertad que se reclama —y que se adjudica— precisa de una concepción del ser humano escindida, en la que el cuerpo pueda ser dejado atrás, abandonado, con el objeto de no limitar la ambiciosa progresión que se proyecta. La libertad ha de encauzarse hacia la perfectibilidad del ser humano que, penetrado de «cierta ambición sagrada», deberá aspirar a la verdad, al bien, a la belleza: a su unión con Dios.

En este obligado recorrido, el deseo —la voluntad— y la razón serán los encargados de despertar en el hombre la ambición precisa para querer ser mejor de lo que se es, para emprender el camino de la perfección, pues para Pico ningún ser racional elegiría ser menos de lo que puede llegar a ser. De ahí que, quienes no escojan este camino ascendente —racional—, degeneren en seres inferiores. En la propuesta piquiana, la razón sirve para mostrar cuáles son las mejores elecciones y la voluntad, para dirigir la acción en la consecución de la actividad precisa para transformarse en aquello que se quiere llegar a ser. Pico della Mirandola considera que si actuamos o vivimos *como si* fuésemos tronos, querubines o serafines estaríamos aspirando a los puestos más altos en la escala del ser, justo por debajo de la figura de Dios. El reparto de actividades entre ellos resulta, asimismo, significativo: juzgar, contemplar y amar.

No obstante, el que deberá ser emulado primero será el querubín, que ocupa el puesto intermedio y representa «el vínculo de las mentes primeras, el orden paládico, protector de la filosofía contemplativa». Pico indica que a partir de él podremos ascender «a las cumbres del amor», donde nos instruiremos convenientemente, al contemplar la

verdad. Entonces, estaremos preparados para «descender a las tareas activas». Primero, la verdad; después, la acción. El trayecto propuesto por Pico exige: purificar el alma, mediante la ciencia moral, reprimiendo las pasiones; disipar las tinieblas de la razón mediante la dialéctica, librándonos de la ignorancia y los vicios; y alimentar el alma purificada con la filosofía natural, hasta «llevarla a la perfección por el conocimiento de las cosas divinas». Por tanto, el método propuesto, el orden establecido será: purificación, iluminación y perfección.

Pico sostiene que la filosofía natural transformará al hombre en príncipe y señor de esos poderes que, por desconocimiento —por la magia—, se consideran perversos; que la filosofía natural no hace milagros, sino que actúa como «una sierva diligente de la naturaleza que los hace», que escudriña «por dentro» «la armonía del universo», como si ella misma fuera la creadora; que la filosofía natural será el peldaño previo a la teología, su sierva fiel. De este modo, Pico impone el tránsito por la filosofía natural como requisito indispensable para alcanzar la meta más alta, la unión con Dios. Solo así el hombre conocerá verdaderamente los misterios de la obra divina y podrá valorar y admirar su obra, tal como le reclama el Creador. De algún modo, vendría a constituirse en un medio para cumplir con el deseo divino. Así trataba de defender la importancia de la filosofía frente a aquellos que, en esa época, la criticaban.

Desde otro ángulo, la liberación del hombre que presenta Giovanni Pico della Mirandola dilata el hiato de este con el mundo, con la naturaleza, donde se instala la rechazada pasividad, al tiempo que achica su distancia con Dios, con quien podrá llegar a ser uno. De este modo, Pico proyecta un hombre libre que, no obstante, habrá de alcanzar la mayor cota de libertad al liberarse de su propio cuerpo, al salir de él y dejar de ser él mismo, para ser uno con su creador: al renunciar a su mortalidad y probar el néctar de la inmortalidad. En este sentido, ya no se «es» un cuerpo, se «habita» un cuerpo; tampoco el cuerpo se salva, pues solo el alma podrá alcanzar la salvación. La escisión impuesta al hombre para salvaguardar un espacio de libertad articula toda la dicotomía que impera en esta concepción: activo/pasivo, interior/exterior, invisible/visible, inmortal/mortal, espiritual/corporal...

Por su parte, René Descartes inaugura su discurso repartiendo entre todos los hombres el *bon sens*, destacando la igualdad entre todos los seres humanos en tanto que racionales, pues la razón no admite grados. De inicio, el acento parece recaer en la razón,

y no en la libertad, como rasgo esencial; no obstante, las diferentes opiniones de seres igualmente racionales evidencian que hay algo que genera dicha disparidad: su aplicación, su uso. De este modo, entra en escena la voluntad. A lo largo de su *Discurso*, Descartes pretende contar al lector su historia, pero conviene destacar que será la historia «de su espíritu», tal como le reclamaba Guez de Balzac, pues a lo largo del texto apenas pueden rescatarse unas cuantas referencias «externas», el resto se reparte entre sus opiniones, sus creencias, sus ideas, sus dudas... sus pensamientos. Descartes nos introduce en el pensamiento de un hombre que decide dedicar su vida a la búsqueda de la verdad, ante la desorientación y la frustración que le genera no saber qué creer ni de quién se puede fiar.

El filósofo reconoce que, tras reiterados desengaños, decide limitar su búsqueda a lo que está bajo su control: su pensamiento, para tratar de descubrir si por sí mismo es capaz de hallar alguna verdad. Pero su pensamiento está lleno de opiniones, ideas, creencias ajenas que ha ido acumulando a lo largo de su vida y que dificultan la tarea de búsqueda; lo mejor sería contar con una mente vacía, empezar otra vez de cero. Así es como Descartes asume la necesidad de adoptar la perspectiva de la mente divina en tanto que creador, pues como escribía Mersenne, solo conocemos las verdaderas razones de algo cuando somos capaces de construirlo, con las manos o con el entendimiento. De este modo, también Descartes precisa fundar un nuevo origen, pero su «historia» no arrastrará la imaginación del lector hasta un Edén primigenio en el que redescubrir la hechura del hombre y sus capacidades, sino que se concretará en mostrar la verdadera capacidad del ser humano a través de una actividad concreta que podrá conducirlo a un nuevo comienzo. Con ello, al tiempo que se evidencia la necesaria acción del hombre en la tarea de conocer, se vislumbran sus posibilidades.

Descartes no regresa al origen, sino que avanza hacia un nuevo punto de origen, en tanto que lo construye artificialmente. Para este fin, la metáfora constructiva, arquitectónica, y el elogio al trabajo hecho por uno solo, anticipan como posible y, lo que es más importante, como «razonable», la tarea que está a punto de iniciar. En este nuevo espacio original, él, supremo arquitecto, podrá escoger con sumo cuidado los cimientos sobre los que erigirá una nueva filosofía, una nueva ciencia, un nuevo edificio del conocimiento. El mito del Yo, como lo denomina Philippe Lejeune, entra en escena, al tiempo que el cuerpo, el mundo, se evacúan como línea paralela. Descartes advierte la insoslayable y radical diferencia entre nuestros pensamientos sobre las cosas y las cosas

mismas, lo cual le permite avanzar en el «verdadero» modo de conocer que está al alcance del hombre, cuyo origen no habrá de ser el caos de sensaciones que recibe a través de sus sentidos. El conocimiento no se origina de afuera adentro, sino que transcurre en el sentido contrario, de dentro afuera: hay que ser capaz de recrear en nuestro propio mundo, en el pensamiento, las condiciones que hacen posible la actividad divina de creación; hay que pensar el cómo, no el por qué; hay que emular la mente de Dios y, a partir de una materia uniforme, llegar a explicar razonadamente cómo se generó la diversidad.

Descartes insiste en la distinción entre pensamiento y cuerpo porque precisa modificar el modo de pensar, la rutina del pensamiento, su ruta habitual, para lo cual resulta imprescindible renunciar, de partida, a todo contenido ajeno al propio pensamiento, entre el que destaca el procedente de los sentidos como fuente de conocimiento. Solo la razón convenientemente «entrenada», con un criterio seguro, puede distinguir lo verdadero de lo falso y si se añade el compromiso de la voluntad con la verdad, cualquier individuo podrá servirse de sus propios recursos para avanzar, con paso firme y seguro, hacia la verdad; por tanto, podrá disfrutar de los frutos que brinda esta nueva filosofía. Descartes no parte de una situación arcaica, sino que nos instala, con él, en la situación presente, actual; cualquier ser humano que lea su discurso se puede encontrar en ese preciso momento en su misma situación.

René Descartes no enseña que el ser humano ha sido creado libre, autónomo, sino que dispone de un instrumento universal que, bien aplicado, le permitirá ejercer y disfrutar de su libertad, de su autonomía. La libertad y la autonomía del individuo moderno se transforman en una conquista a su alcance, que requiere compromiso, esfuerzo, actualización: nadie puede pensar por nosotros, nadie puede obligarnos a seguir siempre el camino dictado por la razón, nadie puede arrancar de nuestro pensamiento las malas hierbas... Lo que sí pueden hacer es decirnos qué debemos pensar, qué camino debemos escoger; pero está en nuestro poder otorgar o no el consentimiento requerido, el asentimiento voluntario.

Por consiguiente, en tanto que dueños de nuestro pensamiento disponemos de la posibilidad de emanciparnos. En el *Discurso del método* Descartes se erige en modelo ejemplar al describir cómo llevó a cabo su propia emancipación, así como algunos de los frutos que le ha ido reportando. Aunque el verdadero calado de su propuesta se concreta

en la interiorización de la «ejemplaridad» de la mano de la razón, pues su correcto empleo la erigirá en la guía necesaria para dicha liberación de la tutela ajena. Entonces, el itinerario cartesiano propuesto parece seguir la senda de la purificación, la iluminación y la perfección pero con un matiz destacable: el final del trayecto no será la unión con Dios sino más bien su emulación, al obsequiar al individuo que completa dicha ascesis con la verdad, la autonomía, la libertad y, sobre todo, con la posibilidad de convertirse en dueño y señor de la naturaleza.

La experiencia cartesiana desvela el criterio que parece tornar infalible el juicio de la razón y el modo de aplicar la voluntad para rechazar lo falso y comprometerse con la verdad, lo cual le aporta nociones fundamentales sobre las que ir asentando todo su conocimiento una vez superado el tribunal de la razón. No obstante, Descartes manifiesta que solo cuando este método para dirigir el pensamiento le proporcionó «algunas nociones generales de física», se vio obligado a darlo a conocer. El dominio de sí que habrá de conducir al dominio de la naturaleza en la obra cartesiana se encuentra sometido a un concepto de verdad cuyo criterio se rige por la claridad y la distinción y cuyo ajuste parece calibrarse conforme a la mayor o menor utilidad de su fruto. La verdad es útil para Descartes porque nos aproxima al conocimiento del «cómo».

La reforma cartesiana del entendimiento no parece orientada a la consecución de la unión con Dios, en tanto que ser perfectísimo y, por tanto, fuera de nuestro alcance. Descartes asume la limitación del entendimiento humano frente al divino y solo adjudica a la voluntad el privilegio de lo ilimitado como sello de Dios en el hombre; sin embargo, tras esta inicial renuncia, la ambición cartesiana se orienta en adueñarse de aquello que está en nuestro poder: nosotros mismos, nuestro pensamiento, que una vez dominado habrá de servirnos para tratar de dominar la naturaleza y mejorar nuestras condiciones de vida. Al final del recorrido cartesiano se devuelve al hombre al mundo, a su naturaleza corporal, una vez asumido el hiato radical, la diferencia entre pensamiento y cuerpo, en un estado de enajenación que hace posible, en tanto que pensable, y razonable, su ansiado dominio de la naturaleza. Así, las dos últimas partes del discurso se dedican a mostrar cómo piensa este nuevo individuo dirigido por la sola razón, libre y autónomo, acerca de la naturaleza material. La utilidad de este modo de pensar sometido al imperio de la razón se garantiza con los tres ensayos que se añaden a continuación, en los cuales se muestran los frutos de esta nueva filosofía «práctica».

En cierto sentido, y retomando los mitos del individualismo que ya se adelantaron de la mano de Ian Watt, en el proyecto cartesiano parece evidenciarse una potente contrafigura de Fausto: contrafigura en el sentido de que aunque ambos comparten la aspiración de dominar la naturaleza¹⁰⁰³, en el caso de Descartes dicha tarea no se realiza a través de la venta de su alma sino todo lo contrario, a través de su efectiva apropiación y explotación. Descartes transforma el alma —en tanto que pensamiento— en su único fortín. Además, este empoderamiento del hombre solo resulta posible gracias al control soberano de su voluntad que, dirigiendo el pensamiento en el orden oportuno, brindará la posibilidad de acceder a un conocimiento hasta ese momento desconocido.

Por tanto, dicho dominio de la naturaleza a través del conocimiento no sería posible a través de la enajenación de nuestra alma y, por tanto, de nuestra voluntad, parece recordarnos el filósofo, pues el paso previo es el autodomínio. Así, Descartes se erigiría en la figura contraejemplar de Fausto... siempre y cuando no se transforme dicha voluntad de dominio en el sello del diablo. Como escribe Jean-Luc Marion¹⁰⁰⁴:

Descartes sigue siendo determinante precisamente porque sus argumentos se muestran, a medida que vamos leyéndolos y considerándolos, infinitamente más complejos e indeterminados de lo que la vulgata sospecha: sigue siendo un tema de pensamiento porque se queda literalmente fuera del tema.

Al comienzo de esta tesis doctoral, en su introducción, nos planteábamos, a través de la reflexión de Sergio Rábade, ¿cómo inciden en la modernidad filosófica sus orígenes?, es decir, ¿cuánto de Pico hay en Descartes? En diálogo con la obra de Giovanni Pico della Mirandola, cabría decir que casi un siglo y medio después, en el *Discurso del método* de René Descartes, se articula una nueva apuesta por la libertad del ser humano que logra consolidar un potente retrato. Descartes comienza, como Pico, destacando un rasgo compartido por todos los seres humanos: en su caso el *bon sens*, es decir, la razón, el entendimiento. Todos somos racionales en tanto que todos disponemos de razón; no obstante, las diferencias estriban en el uso que cada uno hace de ese instrumento universal. Por consiguiente, hablando en términos piquianos, podría decirse que la excelencia del ser humano estriba en su capacidad para hacer un buen uso de su razón,

¹⁰⁰³ «La naturaleza del intento cartesiano está finalizada por la voluntad de dominio: no se trata de una reflexión de índole especulativa, sino de *hacer* a partir del acto de conciencia» (Cardona, 29).

¹⁰⁰⁴ J.-L. Marion. «Descartes no sujeto». En: F. Jaran (ed). *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*. 109-122. Valencia: Pre-Textos, 2014, 121.

conforme a lo cual emerge la libertad, en tanto que voluntad, como indispensable coprotagonista. Parecen, pues, dos modos de llegar al mismo sitio, aunque en este «problema», el orden de los factores sí altera el producto.

El Dios de Pico informaba a Adán de que podría ser lo que quisiera según su «voluntad y pensamiento»; Descartes descubre que lo único que está bajo su poder es el pensamiento, cuyos modos de pensar pueden reducirse a dos: percibir mediante el entendimiento y determinarse a través de la voluntad. Ambos autores consignan la razón y la voluntad como elementos clave para el desenvolvimiento del individuo, pero tanto su descubrimiento como su orientación, varían. Descartes no acude al relato adánico, al origen de la especie, para informar al lector de su privilegio frente al resto de seres creados, en tanto que dispone de *bon sens*. Él no narra una historia contada por otros, en boca de otro, sino que toma la palabra para compartir su propia experiencia, su recorrido personal, haciendo irrumpir en escena la primera persona del singular.

De un plumazo, se desautoriza el relato tradicional y se otorga autoridad al individuo concreto que narra una historia «real», no fantástica ni inverosímil —como la de los paladines de las novelas—. Lo que Descartes describe es su vida, lo que él mismo ha vivido —pensado— y que, por ello, puede servir de ejemplo a otros individuos que, como él, se han sentido defraudados ante el sospechoso estado del edificio del conocimiento. La identificación con esta primera persona del singular anula la distancia entre el modelo y el imitador en un doble sentido: porque se trata de «semejantes», tras rechazar la excepcionalidad del modelo; porque el lector incorpora, con su lectura, un discurso ajeno como propio, a través de la primera persona del singular. A este respecto, cuando el filósofo afirma que su discurso puede ser leído como una historia o como una fábula cabría asentir, con Jean-Luc Nancy, que la fábula aporta su moraleja y emerge, por tanto, como «historia ejemplar». Aunque en esta historia ejemplar, vendrá a matizar Descartes, quizá no resulte «razonable» seguir todos los ejemplos propuestos. En este sentido, tanto Pico como Descartes están tratando de mostrar que está al alcance del ser humano elegir su propio destino, solo que el florentino instala dicha libertad en el mismo origen, lo cual obliga al hombre a elegir desde el mismo comienzo; mientras que Descartes destaca que se vive esclavizado hasta que el ser humano concreto se emancipe, transformando la verdad, la libertad y la autonomía en una auténtica conquista del individuo moderno.

Ambos autores comparten, asimismo, una visión activa del hombre, pero desde dos relatos originales distintos. Pico instauro la liberación del hombre a través del mito adánico, frente a Descartes que, como se ha visto, transforma dicha liberación en una conquista personal, a través del mito del Yo. Desde el principio o a mitad del trayecto, el individuo será libre y, por tanto, responsable de sus actos. Por ello, ambos autores insisten en que dicha libertad —heredada o conquistada— habrá de emplearse con diligencia: sin abusar de la liberalidad divina —dirá Pico—; sometiendo nuestra voluntad al dictado de la razón —recordará Descartes—. Tanto para Pico como para Descartes la auténtica libertad se cifra en la capacidad de autodomínio, en la autonomía, en la voluntaria limitación, que redundo en la orientación correcta, en el camino hacia la perfección. Si bien, como ya se ha apuntado, el final de dicho sendero no parece compartido por ambos, sino que se bifurca.

Giovanni Pico della Mirandola y René Descartes también comparten una visión gradual del conocimiento; no obstante, el mapa se reparte entre una filosofía orientada a la pura contemplación o una ciencia orientada a dar frutos; entre la defensa de la disputa y el anhelado consenso de entendimientos desnudos o la solitaria tarea de empezar todo de nuevo bajo el imperio de la razón. La meta final de Pico se fija en alcanzar, a través del conocimiento de la naturaleza, el conocimiento de las cosas divinas, que redundará en la unión final con Dios. Por su parte, Descartes aspira a dedicar lo que le queda de vida a avanzar en el conocimiento de la naturaleza, concretamente en la rama de la Medicina, para tratar de obtener un conocimiento útil, que permita mejorar las condiciones de vida en este mundo. Al instalarse en una construcción constante, a través de sus propias acciones, el ideal de perfeccionamiento, a través de un ascenso gradual, se establece como horizonte compartido.

Giovanni Pico della Mirandola libera al hombre destrabándolo de la *scala naturae*, transformándolo en un ser indeterminado que puede ser lo que quiera. René Descartes lo libera dotándolo de un alma inmortal que, bien empleada, le permitirá liberarse de la esclavitud. Tanto Pico como Descartes asumen un divorcio radical entre libertad y naturaleza, lo cual repercute en una obligada escisión del hombre —para librarlo de las cadenas de la determinación—, que si bien en Pico se exagera, con una renuncia radical del componente corporal, en Descartes se terminará conjugando a través de su correcto dominio, de su sometimiento, no de su total renuncia, con todas sus consecuencias. El

hombre de verdad, el *vrai homme*, será alma y cuerpo; tampoco el alma se asemejará al piloto de una nave para Descartes. Esa «cosa que piensa» está unida a un cuerpo, de un modo que todavía concibe poco claro y distinto, pero al que dedicará gran parte de su tiempo de estudio: su proyectada dedicación a la rama de la Medicina apenas deja lugar a la duda, máxime si se compara con la proyectada unión con Dios a la que parece orientar Pico su vida. Pero como el conocimiento de la naturaleza material emerge como el final del trayecto cartesiano, y como ese conocimiento precisa de muchas «experiencias», sin más manos y más medios que los suyos propios, su progreso se aventura demasiado lento para una sola vida, aunque previsiblemente se irá sometiendo cada vez más y mejor a la naturaleza, al cuerpo.

Descartes también creía que siempre y cuando se guíen los pasos bajo el dictado de la razón, se habrá obrado de la mejor de las maneras, por lo que no habrá remordimiento ni pena: no sería «racional». El imperio de la «racionalidad», el sometimiento del individuo al dictado de la razón, parece proyectar una futura homogeneización, una drástica reducción de la pluralidad de opiniones, fagocitadas por la fuerza persuasiva de la «verdad», que sometería irremediabilmente a aquellos individuos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso y con la firme voluntad de asentir libremente ante un entendimiento tan bien ajustado. Tanto en Pico como en Descartes la defensa de una libertad sin límites se estrangula a la sombra de la razón, que reduce de un modo drástico la elección entre la pluralidad de seres posibles, la elección entre la pluralidad de opiniones, pues no parece racional no ambicionar la unión con Dios, ni rechazar la verdad cuando el entendimiento nos la presenta.

Al igual que Marco Lucio Vitruvio presentaba a la Roma del siglo I a. C. un modelo de sabio y un modelo de ciencia, Giovanni Pico della Mirandola y René Descartes presentan sus modelos de sabio y sus modelos de ciencia. Ya se ha visto que son las dos caras de la misma moneda. Por consiguiente, tras el inicial abocetado piquiano el contundente troquelado cartesiano fija el modelo ejemplar a la Europa del siglo XVII: el individuo moderno se emancipa. Será libre —siempre y cuando se comprometa con la verdad y adquiera un completo dominio de sí—; será autónomo —al someterse a sus propias reglas—; orientará su actividad hacia la obtención de un conocimiento útil, en tanto que haga posible el dominio de sí y de la naturaleza; imprimirá su sello «racional» de orden y regularidad en todo cuanto construya con las manos o con el entendimiento; y

será virtuoso, pues el camino que conduce a la verdad será el camino de la virtud, y no se podrá estar más contento. También Zoilo defendía, frente a la fractura de la continuidad, frente a las inconsistencias de trama o de argumento, la importancia del sentido recto.

Referencias bibliográficas

- ACEVEDO MARTÍNEZ, C. *Mito y conocimiento*. México: UIA, 1993.
- AGAMBEN, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Traducción de A. Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- AGUSTÍN, SAN. *Obras de San Agustín, III. Obras filosóficas*. Ed. bilingüe. Varios traductores. Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- AL-GHAZZALI. *Alquimia de la Felicidad*. Traducción de J. Valmar. Buenos Aires: Estaciones, 1988.
- ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. 4.^a ed. París: Presses Universitaires de France, 1991.
- ANAGNINE, E. *Pico della Mirandola: sincretismo religioso-filosófico, 1463-1494*. Bari: Laterza, 1937.
- ANDEREGGEN, I. E. M. «La teología mística de Dionisio Areopagita». En: *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*. Núm. 60, 169-180, 1992.
- ANDERS, G. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*. Traducción de J. Monter Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- ANÓNIMO. *Lazarillo de Tormes*. 9.^a ed. Edición de F. Rico. Madrid: Cátedra, 1994.
- AQUINO, T. DE. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/2. El libre arbitrio y el pecado*. Edición de J. Cruz Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2008.
- ARENDT, H. *De la historia a la acción*. 1.^a ed. Introducción de M. Cruz. Traducción de F. Birulés. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995.
- ARENDT, H. *La condición humana*. 1.^a ed. Introducción de M. Cruz. Traducción de R. Gil Novales. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005. (CH)
- AREOPAGITA, D. *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*. Buenos Aires: Losada, 2008.

- ARGULLOL, R. «Vida sin cultura». *El País*, 6 de marzo de 2015
<http://elpais.com/elpais/2015/03/02/opinion/1425310111_943827.html>
[Consulta: 20 de abril de 2015].
- ARRHEIM, R. *New Essays on the Psychology of Art*. California: University of California Press, 1986.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- ARTIGAS RAMÍREZ, J. *Descartes y la formación del hombre moderno*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «San José de Calasanz» de Pedagogía, 1951.
- AYUSO DÍEZ, J. M.^a *La fortaleza del ego. Construcción y cimientos de la moral cartesiana*. Cáceres: Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones, 2003.
- BACON, F. *El avance del saber*. Introducción de A. Elena. Traducción y notas de M.^a L. Balseiro. Madrid: Alianza, 1988. (AS)
- BACON, F. *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Traducción de M. Á. Granada. Madrid: Tecnos, 2011. (GR)
- BAHR, F. «Introducción». En: G. C. VANINI. *Los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.
- BAILLET, A. *La vie de Monsieur Descartes. Seconde partie*. París: Daniel Horthemels, 1691.
- BAJTIN, M. *Teoría y estética de la novela*. Traducción de H. S. Kriúkova y V. Cazcarra. Madrid: Taurus, 1989.
- BARROW, J. D. *El universo como obra de arte*. Traducción de J. García Sanz. Barcelona: Crítica, 2007.
- BARTHES, R. *El grado cero de la escritura seguido de Nuevos ensayos críticos*. 15.^a ed. Traducción de N. Rosa. México: Siglo XXI, 1997.
- BEAUCHAMPS, G. DE. «Historia del príncipe Apprio, etc.». En: M. ARMIÑO (ed.). *Cuentos y relatos libertinos*. 57-100. Traducción de M. Armiño. Madrid: Siruela, 2008.
- BENNASSAR, M. B.; JACQUART, J. *Historia moderna*. Siglo XVI. 4.^a ed. Traducción de D. Fonseca. Madrid: Akal, 1998.

- BENJAMIN, W. «El narrador». En: W. BENJAMIN. *Obras*. Libro II / vol. 2. 41-68. Traducción de J. Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2009.
- BERGER, J. *Algunos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible*. Traducción de P. Vázquez. Madrid: Árdora, 1997. (TV)
- BERGER, J. *Modos de ver*. Traducción de J. G. Beramendi. Barcelona: Gustavo Gili, 2007. (MV)
- Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998. (BJ)
- BLUMENBERG, H. *La legitimación de la Edad Moderna*. Traducción de P. Madriga. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- BORI, P. C. «I tre giardini nella scena paradisiaca del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola». En: *Annali di storia dell'esegesi* 13/2, 1996, 551-564.
- BOUCHILLOUX, H. *La question de la liberté chez Descartes. Libre arbitre, liberté et indifférence*. París: Honoré Champion, 2003.
- BURCKHARDT, J. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Traducción de T. Blanco; F. Bouza; J. Barja. Madrid: Akal, 2004.
- BÜRGER, C.; BÜRGER, P. *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Traducción de A. González Ruiz. Madrid: Akal, 2001.
- BURY, E. *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme (1580-1750)*. París: Presses Universitaires de France, 1996.
- CABALLERO, M. «Sobre libertinos y libertinaje: Giulio Cesare Vanini, un desconocido "príncipe de los libertinos"». En: *Éndoxa: Series Filosóficas*. Núm. 13. 219-231. Madrid: UNED, 2000.
- CABEZAS, L. . «Las máquinas de dibujar. Entre el mito de la visión objetiva y la ciencia de la representación». En: J. J. GÓMEZ MOLINA (coord.). *Máquinas y herramientas de dibujo*. 83-347. Madrid: Cátedra, 2002.
- CAHNÉ, P.-A. *Index du Discours de la méthode de René Descartes*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1977.

- CARDONA, C. *René Descartes: discurso del método*. Madrid: Magisterio español, Crítica filosófica, 1975.
- CARR, T. M. JR. *Descartes and the Resilience of Rhetoric: Varieties of Cartesian Rhetorical Theory*. Illinois: Southern Illinois University, 1990.
- CASSIRER, E. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Traducción de A. Bixio. Buenos Aires: Emecé, 1951. (IC)
- CASSIRER, E. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Traducción de E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. (AF)
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. Vol. I. El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento del concepto de la naturaleza. Los fundamentos del idealismo*. Traducción de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. (PC)
- CAVAILLÉ, J-P. «Le plus éloquent philosophe des derniers temps». Les stratégies d'auteur de René Descartes». En: *Annales HSS*, 1994 (2), 349-367.
- CELLINI, B. *Vida*. Traducción de S. R. Santerbás. Madrid: Cátedra, 2007.
- CERVANTES SAAVEDRA, M. DE. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. En: M. DE CERVANTES SAAVEDRA. *Obras completas*. Madrid: Santillana (Aguilar), 2003.
- CHAPELAIN, J. *Lettres. Tome premier. Septembre 1632-Décembre 1640*. Edición de T. de Larroque. París: Imprimerie Nationale, 1880. <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114520r/f1.image>> [Consulta: 20 de junio de 2015].
- COCTEAU, J. *La dificultad de ser*. Traducción de M.^a T. Gallego Urrutia. Madrid: Siruela, 2006.
- COPENHAVER, B. P. «Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico's *Oratio*». En: A. J. GRIECO (ed.); et. al. *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*. Firenze: Leo S. Olschiki Editore, 2002.
- CORAZÓN, R. *Hombre y verdad en Descartes. Estudio de las Quintas Objeciones*. Colección: Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 21. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.

- CRAVEN, W. G. *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*. Geneva: Droz, 1981.
- CUSA, N. DE. *La docta ignorancia*. Traducción de M. Fuentes Benot. Barcelona: Orbis, 1984.
- DAVENPORT, A. A. *Descartes's Theory of Action*. Leiden: Brill, 2006.
- DEBRAY, R. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Traducción de R. Hervás. Barcelona: Paidós Ibérica, 2002.
- DEBUS, A. G. *Paracelsians. The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DELEUZE, G. *Kant*. Del curso impartido en Vincennes, el 21 de marzo de 1978. Traducción de E. Hernández. <<http://www.webdeleuze.com>> [Consultado: 17 de julio de 2015].
- DESCARTES, R. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Prólogo, traducción y notas de G. Quintás Alonso. Madrid: Alfaguara, 1981. (DMQ)
- DESCARTES, R. *El mundo. Tratado de la luz*. 1.^a ed. Edición, introducción, traducción y notas de S. Turró. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1989. (MTL)
- DESCARTES, R. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III. The Correspondence*. Traducción de J. Cottingham; R. Stoothoff; D. Murdoch; A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (PW)
- DESCARTES, R. *Discurso del método*. 3.^a ed. Estudio preliminar, traducción y notas de E. Bello Reguera. Madrid: Tecnos, 1994. (DMT)
- DESCARTES, R. *Los principios de la filosofía*. Introducción, traducción y notas de G. Quintás. Madrid: Alianza, 1995. (PF)
- DESCARTES, R. *Oeuvres complètes*. 11 vols. Edición de Ch. Adam; P. Tannery. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. (AT)
- DESCARTES, R. *Compendio de música*. Traducción de P. Flores y C. Gallardo. Madrid: Tecnos, 2001. (CM)
- DESCARTES, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción, introducción y notas de J. M. Navarro Cerdón. Madrid: Alianza, 2003. (RDE)

- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Traducción de V. Peña. Oviedo: KRK, 2005.
(MM)
- DESCARTES, R. *Cartas filosóficas*. Traducción de E. Goguel. La Plata, Argentina: Terramar, 2008. (CF)
- DESCARTES, R. *Discurso del método*. Séptima reimpression. Traducción de R. Frondizi. Madrid: Alianza, 2010. (DM)
- DESCARTES, R. *Tres cartas a Marin Mersenne (primavera de 1630)*. Traducción de P. Lomba. Madrid: Encuentro, 2011. (TCMM)
- DILTHEY, W. *Historia de la pedagogía*. 8.^a ed. Traducción de L. Luzuriaga. Buenos Aires: Losada, 1968. (HP)
- DILTHEY, W. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. 2.^a reimp. Traducción y prólogo de E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. (HYM)
- ELIADE, M. *Aspectos del mito*. Traducción de L. Gil Fernández. Barcelona: Paidós, 2000.
- ELLIOTT, J. H. *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. 4.^a reimp. Traducción de R. Sánchez Mantero. Madrid: Alianza, 1997.
- FARMER, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1998.
- FERNÁNDEZ-GARRIDO, R. «Los sueños en la novela griega: Aquiles Tacio». En: *HABIS*, 40. 205-214. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2009.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía, Tomo I (A-D)*. Barcelona: Ariel, 1994.
- FOCCROULLE, B. «La música y el nacimiento del individuo moderno». En: B. FOCCROULLE; R. LEGROS; T. TODOROV. *El nacimiento del individuo en el arte*. Traducción de H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva visión, 2006.
- FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Introducción de M. Morey. Traducción de M. Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990. (TY)
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. 28.^a ed. (2.^a de España). Traducción de E. C. Frost. Madrid: Siglo XXI, 1999. (PC)

- FUERTES HERREROS, J. L. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- FUMAROLI, M. *Las abejas y las arañas. La Querrela de los Antiguos y los Modernos*. Traducción de C. Martínez. Barcelona: Acantilado, 2008.
- FRONDIZI, R. «Estudio preliminar». En: R. DESCARTES. *Discurso del método*. 7.^a reimp. Traducción de R. Frondizi. Madrid: Alianza, 2010.
- GADAMER, H-G. *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Traducción de R. A. Díez y M.^a del C. Blanco. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995.
- GADOFFRE, G. «La chronologie des six parties». En: N. GRIMALDI; J-L. MARION (dirs). *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350^o anniversaire du Discours de la Méthode*. 19-40. París: Presses Universitaires de France, 1987.
- GAMONEDA, A. *Esta luz. Poesía reunida (1947-2004)*. Epílogo de M. Casado. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.
- GANDILLAC, M. DE. «Introducción». En: Y. BELAVAL (dir.). *Historia de la filosofía, vol. 5. La filosofía en el Renacimiento*. Madrid: Siglo XXI, 1974.
- GARCÍA ARRANZ, J. J.; PIZARRO GÓMEZ, F. J. «La visión de la Naturaleza en los emblemistas españoles del siglo XVII». En: S. López Poza (ed. lit.). *Literatura emblemática hispánica: actas del I Simposio Internacional*, 221-244. A Coruña: Universidade da Coruña, 1996.
- GARCÍA PEINADO, M. Á. «La poesía». En: J. DEL PRADO (coord.). *Historia de la literatura francesa*. 463-500. Madrid: Cátedra, 1994.
- GARCÍA-PELAYO Y GROSS, R.; TESTAS, J. *Gran diccionario. Español-Francés. Français-Espagnol*. Barcelona: Larousse, 2000.
- GARIN, E. *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*. Traducción de R. Pochtar. Madrid: Taurus, 1981. (MR)
- GARIN, E. *La revolución cultural del Renacimiento*. Traducción de D. Bergadà. Barcelona: Crítica, 1981. (RCR)
- GARIN, E. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*. Traducción de R. Pochtar. Madrid: Taurus, 1982. (CVC)

- GARIN, E. *Descartes*. Traducción de J. Martínez Gásquez. Barcelona: Crítica, 1989. (D)
- GARIN, E. «El filósofo y el mago». En: E. GARIN; *et. al.* *El hombre del Renacimiento*. Traducción de M. Rivero Rodríguez. Madrid: Alianza, 1990. (FM)
- GARIN, E. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e Documenti*. Firenze: Sansoni Editore, 1992. (CFR)
- GARRIGA, J. *Renacimiento en Europa*. Barcelona: Gustavo Gili, 1983.
- GENTIL BALDRICH, J. M.^a *Sobre la supuesta perspectiva antigua (y algunas consecuencias modernas)*. Sevilla: Instituto Universitario de Arquitectura y Ciencias de la Construcción (IUACC), 2011.
- GERZAN, M.^R DE. *L'histoire africaine de Clèomède et de Sophonisbe*. París: Pierre Rocollet, 1628.
- GILSON, É. «Introduction». En: R. DESCARTES. *Discours de la méthode*. 3.^a ed. Texto y comentario de É. Gilson. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.
- GOGUEL DE LABROUSSE, E. «Descartes y la pedagogía». En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949), tomo III, 1816-1825. Sesiones: X. Filosofía de la educación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950.
- GOMÁ LANZÓN, J. *Imitación y experiencia*. Madrid: Taurus, 2014. (IE)
- GOMÁ LANZÓN, J. *Aquiles en el gineceo o aprender a ser mortal*. 2.^a ed. Madrid: Taurus, 2015. (AG)
- GOMBAY, A. «Exile and Philosophy». En: T. MATHIEN; D. G. WRIGHT (eds.). *Autobiography as Philosophy. The Philosophical Uses of Self-presentation*. 97-108. New York: Routledge, 2006.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M. (comp.). *Filosofía y Cultura*. 4.^a ed. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- GOÑI ZUBIETA, C. *Pico della Mirandola (1463-1494)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1996.
- GRACIÁN, B. «Oráculo manual y arte de prudencia». En: B. GRACIÁN. *Obras completas*. Edición de S. Alonso. Madrid: Cátedra, 2011.
- GRAFTON, A. *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

- GRANADA, M. Á. *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder, 2000.
- GRIMALDI, N.; MARION, J-L. (dirs). *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350^e anniversaire du Discours de la Méthode. 19-40*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- GRIMALDI, N. *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- GUEVARA, J. C. «El infinito como una necesidad». En: L. BENÍTEZ; J. A. ROBLES (comps.). *El problema del infinito: Filosofía y matemáticas*. 63-80. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- GUICHEMERRE, R. (éd.). *Dom Carlos et autres nouvelles françaises du XVII^e siècle*. Paris: Gallimard (folio), 1995.
- GUSDORF, G. *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*. Traducción de N. Moreno. Buenos Aires: Nova, 1960. (MM)
- GUSDORF, G. *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. 9.^a ed. Paris: Les Éditions Ophrys, 1974. (ISH)
- HARRISON, P. *The Fall of Man and the Foundation of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HARTLE, A. *Death and the Disinterested Spectator. An Inquiry into the Nature of Philosophy*. Albany: State University of New York, 1986.
- HAZARD, P. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Traducción de J. Marias. Madrid: Pegaso, 1941.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de J. Gaos. Madrid: Alianza, 1999.
- HEILBRON, J. L. *Galileo*. New York: Oxford University Press, 2010.
- HERNÁNDEZ, B. «El devenir histórico del tema de la dignidad del hombre». En: F. CARMONA FERNÁNDEZ; J. M. GARCÍA CANO (eds.). *La literatura en la historia y la historia en la literatura: In honorem Francisco Flores Arroyuelo*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2009.

- HERRERO REY, A. *Tratados ingleses de arquitectura: 1563-1663: John Shute, John Dee, Francis Bacon, Balthazar Gerbier*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2008.
- HESIODO. *Trabajos y días*. En: HESIODO. *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Traducción de A. Martín Sánchez; M.^a Á. Martín Sanchez. Madrid: Alianza, 2000.
- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía, vol. I*. Traducción de L. Martínez Gómez. Barcelona: Herder, 1997.
- HOBBS, T. *Leviatán*. 1.^a reimp. Prólogo de C. Moya. Traducción de A. Escotado. Buenos Aires: Losada, 2007.
- HORACIO. *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Traducción de H. Silvestre. Madrid: Cátedra, 1996. (SAT)
- HORACIO. *Epístolas. Arte poética*. Edición crítica, traducción y notas de F. Navarro Antolín. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002. (EP)
- HUME, D. *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*. Traducción de C. Mellizo. Madrid: Alianza, 1985.
- JABÈS, E. *El libro de la hospitalidad*. Traducción y presentación de S. Martín. Madrid: Trotta, 2014.
- JAMME, C. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Traducción de W. J. Wegscheider. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.
- JAUME, A. L. «Conocimiento, método y educación en Descartes y Comenio». En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40, 85-99. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.
- JIMÉNEZ, D. «La anécdota, un género breve: Chamfort». En: *Çédille. Revista de estudios franceses*, 3. 9-17. España: Asociación de Francesistas de la Universidad Española, 2007. <<http://cedille.webs.ull.es/tres/djimenez.pdf>> [Consulta: 20 de junio de 2015].
- JOLY, B. *Descartes et la chimie*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.

- JUVENAL. *Sátiras*. En: JUVENAL; PERSIO. *Sátiras*. Introducciones M. Balasch; M. Dolç. Traducción y notas de M. Balasch. Madrid: Gredos, 1991.
- KANT, I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Traducción de F. Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2007.
- KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. Estudio de A. Cortina Orts. Traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. 4.^a ed. Madrid: Tecnos, 2012.
- KIERKEGAARD, S. *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*. Edición, traducción y prefacio de J. Teira Lafuente. Barcelona: Alba, 2008.
- KOLAKOWSKI, L. *La presencia del mito*. Traducción de G. Bolado. Madrid: Cátedra, 1999.
- KOYRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Traducción de C. Solís Santos. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- KRETZULESCO-QUARANTA, E. *Los jardines del sueño. Polifilo y la mística del Renacimiento*. Traducción de M. Mingarro. Madrid: Siruela, 2005.
- KRISTELLER, P. O. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Traducción de M. Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. (OFR)
- KRISTELLER, P. O. *Renaissance Concepts of Man and other Essays*. New York: Harper & Row, 1972. (RCM)
- KRISTEVA, J. *Historias de amor*. Traducción de A. Ramos Martín. México: Siglo XXI, 2004.
- KUBOVY, M. *Psicología de la perspectiva y el arte del Renacimiento*. Traducción de D. Luna. Madrid: Trotta, 1996.
- KUNDERA, M. *El arte de la novela*. Traducción de F. de Valenzuela y M.^a V. Villaverde. 3.^a ed. en Fábula. Barcelona: Tusquets, 2007.
- KUPERTY-TSUR, N. *Se dire à la Renaissance : les mémoires au XVI siècle*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- LACTANCIO. *Instituciones divinas. Libros I-III*. Traducción de E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.
- LAURENT, A. *Du bon usage de Descartes*. Aubenas d'Ardèche: Maisonneuve et Larose, 1996.

- LE BRAS-CHOPARD, A. *El zoo de los filósofos. De la bestialización a la exclusión*. Traducción de M. Cerdón. Madrid: Taurus, 2003.
- LEIBNIZ, G. W. «Sobre la libertad, la contingencia y la providencia (1689)». En: G. W. LEIBNIZ. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero. Madrid: Tecnos, 1990.
- LEJEUNE, P. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Traducción de A. Torrent. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- LEONARD, E. R. «Introduction». En: I. MANETTI. *De dignitate et excellentia hominis*. Padova: Editrice Antenore, 1975.
- LEGROS, R. «El nacimiento del individuo moderno». En: B. FOCCROULLE; R. LEGROS; T. TODOROV. *El nacimiento del individuo en el arte*. Traducción de H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva visión, 2006.
- LEROY, M. *Descartes. «El filósofo enmascarado»*. Tomo II. Traducción de F. Gallach Palés. Madrid: Espasa-Calpe, Nueva Biblioteca Filosófica, XL, 1930.
- LEWIS, C. S. *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*. Traducción de C. Manzano de Frutos. Barcelona: Península, 1997.
- LOCKE, J. «Epístola al lector». En: J. LOCKE. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 3.^a reimp. Traducción de E. O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- LOMBA, P. «Introducción». En: P. LOMBA. *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2009.
- LOVEJOY, A. O. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Traducción de A. Desmots. Barcelona: Icaria, 1983.
- MAÑAS NÚÑEZ, M. «Preliminares». En: E. DE ROTTERDAM. *El ciceroniano*. Madrid: Akal, 2009.
- MARAVALL, J. A. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 2012.
- MARION, J-L. *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*. Traducción de A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.

- MARION, J-L. «Descartes no sujeto». En: F. Jaran (ed). *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*. 109-122. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L. «Introducción». En: G. PICO DELLA MIRANDOLA. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- MCGRATH, A. E. *Reformation Thought: An Introduction*. 4th ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- MEDRANO, G. L. «Sócrates abandonado. Una aproximación al Clitofonte». En: *Páginas centrales. La revista digital de La Central*. Conferencia pronunciada en la Societat Catalana de Filosofia, el 8 de julio de 1993. <<https://www.lacentral.com/pdf?op=articulo&id=56&idm=1>> [Consulta: 13 mayo de 2015].
- MILLÁN ALBA, J. A. «El ensayo y la escritura autobiográfica». En: J. DEL PRADO (coord.). *Historia de la literatura francesa*. 501-538. Madrid: Cátedra, 1994.
- MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana, I. Desde los orígenes hasta Platón*. Traducción de S. A. Tri. 5.ª ed. Buenos Aires: Losada, 1964. (PA)
- MONDOLFO, R. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Barcelona: Icaria, 1980. (FIF)
- MONTAIGNE, M. DE. *Ensayos completos*. Traducción de A. Montojo. Madrid: Cátedra 2006.
- MORILLO-VELARDE, D. *René Descartes*. Madrid: Edaf, 2001.
- MORO, T. *Piensa la muerte*. Traducción de Á. Silva. Madrid: Cristiandad, 2006. (PM)
- MORO, T. *Utopía*. 4.ª ed. Traducción de E. García Estébanez. Madrid: Tecnos, 2011. (U)
- MOSTERÍN, J. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe, 2006.
- MUIR, E. *The Culture Wars of the Late Renaissance: Skeptics, Libertines, and Opera*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 2007.
- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, G. *El legado de Descartes. Método y «mathesis universalis»*. Madrid: Grupodis, 1985.

- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, G. *Estructura, metodología y escritura del Trabajo de Fin de Máster*. 2.^a ed. Madrid: Escolar y Mayo, 2012.
- NÁJERA PÉREZ, E. *Del cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2003.
- NANCY, J-L. *Ego sum*. Traducción y prólogo de J. C. Moreno. Barcelona: Anthropos, 2007.
- NEGRI, A. *Descartes político o de la razonable ideología*. Traducción de M. Malo de Molina Bodelón. Madrid: Akal, 2008.
- NIETO ALCAIDE, V.; CHECA CREMADES, F. *El Renacimiento*. Madrid: Istmo, 2000.
- NORBERG-SCHULZ, C. *Genius Loci. Paesagio. Ambiente. Architettura*. Traducción al italiano de A. M. Norberg-Schulz. Milano: Electa, 1996.
- NOVALIS. *Gérmes o Fragmentos*. Versión española de J. Gebser. Sevilla: Renacimiento, 2006.
- ONFRAY, M. *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía, III*. Traducción de M. A. Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Oráculos caldeos. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*. Traducción de F. García Bazán. Madrid: Gredos, 1991.
- ORDINE, N. *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*. Prólogo de P. Hadot. Traducción de S. P. Vida. Madrid: Siruela, 2008.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Traducción de D. Ruiz Bueno. Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- PANOFSKY, E. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Traducción de M.^a L. Balseiro. Madrid: Alianza, 1999.
- PARAIN, B. (dir.). *Historia de la filosofía, vol. 3. Del mundo romano al Islam medieval*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- PARDO, J. L. «La ilusión de un porvenir». *El País*, 6 de julio de 2013, sección *Babelia*.
- PASCAL, B. *Oeuvres Complètes. Vol. II*. Edición de M. Le Guern. France: Gallimard, 2000.
- (OC)

- PASCAL, B. *Pensamientos*. Traducción de M. Armiño. Madrid: Valdemar, 2001. (P)
- PEIFFER, J. *Alberto Durer. De la medida*. Traducción de J. Calatrava Escobar y J. Espino Nuño. Madrid: Akal, 2000.
- PÉREZ DE TUDELA, J. *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*. Madrid: Akal, 2001.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. «A la sombra del yo. Afirmación de la identidad y olvido de la alteridad en la herencia cartesiana». En: J. A. NICOLÁS; M. J. FRÁPOLLI (eds). *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. 117-144. Granada: Comares, 2001.
- PETRARCA. *Cancionero*. Traducción de Á. Crespo. Madrid: Alianza, 2008.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*. Edición de E. Garin. Firenze: Vallecchi Editore, 1942. (HD)
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *De la dignidad del hombre*. Introducción, traducción y notas de L. Martínez Gómez. Madrid: Editora Nacional, 1984. (DH)
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Conclusiones mágicas y cabalísticas (1486)*. Traducción de E. Sierra. Barcelona: Obelisco, 1996. (CMC)
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción de P. J. Quetglas. Barcelona: PPU, 2002. (DDH)
- PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. 2.^a reimp. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985. (APO)
- PLATÓN. *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. 2.^a reimp. Traducciones, introducciones y notas de C. García Gual; M. Martínez Hernández; E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1992. (FBF)
- PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1992. (R)
- PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. Traducciones, introducciones y notas por J. Zaragoza y P. Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1996. (DAC)

- POCH, A. «Estudio preliminar». En: T. MORO. *Utopía*. 4.^a ed. IX-LXXXV. Traducción de E. García Estébanez. Madrid: Tecnos, 2011.
- PRISCILIANO. «Libro sobre la fe y los apócrifos». En: B. SEGURA RAMOS (ed.). *Tratados y cánones*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- QUETGLAS, P. J. «Prólogo». En: G. PICO DELLA MIRANDOLA. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona: PPU, 2002.
- RÁBADE ROMEO, S. *Obras III. El racionalismo. Descartes y Espinosa*. Madrid: Trotta, 2006.
- RABIN, S. J. «Kepler's Attitude Toward Pico and the Anti-Astrology Polemic». En: *Renaissance Quarterly*, 50 (3), 750-770, October 1997.
- RANDALL, J. H. *La formación del pensamiento moderno. Historia intelectual de nuestra época*. Traducción de J. A. Vázquez. Buenos Aires: Mariano Moreno, 1981.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo segundo. Del humanismo a Kant*. Traducción de J. A. Iglesias. Barcelona: Herder, 1995.
- ROCA BAREA, M.^a E. *Tratado militar de Frontino. Humanismo y caballería en el cuatrocientos castellano*. Madrid: CSIC, 2010.
- RÖD, W. «L'explication rationnelle entre méthode et métaphysique». En: N. GRIMALDI; J-L. MARION (dirs). *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350^e anniversaire du Discours de la Méthode*. 89-108. París: Presses Universitaires de France, 1987.
- RODIS-LEWIS, G. *Descartes. Biografía*. Traducción de I. Sancho. Barcelona: Península, 1996.
- RODRÍGUEZ FONTELA, M.^a DE LOS Á. *La novela de autoformación: una aproximación teórica e histórica al "Bildungsroman" desde la narrativa hispánica*. Kassel: Reichenberger, 1996.
- RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, P. «Introducción». En: E. DE ROTTERDAM. *Elogio de la locura*. Madrid: Alianza, 1999.
- ROMANOWSKI, S. *L'Illusion chez Descartes. La structure du discours cartésien*. Paris: Klincksieck, 1974.
- ROSAND, E. *Opera in Seventeenth-Century Venice. The Creation of a Genre*. California: University of California Press, 2007.

- ROSSI, P. *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. 3.^a ed. Prólogo de J. Carreras Artau. Traducción de J. M. García de la Mora. Barcelona: Labor, 1970.
- ROTTERDAM, E. DE. *El ciceroniano*. Traducción de M. Mañas Núñez. Madrid: Akal, 2009.
- SÁEZ MATEU, F. «La tradición occidental y su expresión agónica. Un replanteamiento de los orígenes del ensayo». En: J. PONT (dir.). *Scriptura. El «ensayo contemporáneo»*, 17- 30. Lleida: Universitat de Lleida, 1998.
- SÁNCHEZ MADRID, N. «El *Criticón* de Baltasar Gracián como ontología alegórica». En: *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*. 7 (2103). 171-192. Facultad de Filosofía UCM, Departamento de Filosofía IV. <<http://revistas.ucm.es/index.php/INGE/article/view/44074/41671>>
- SANTAFÉ SOLER, S. «Intertextualidad en *Leucipa* y *Clitofonte*». En: *Estudia Philologica Valentina*. 35-50. Vol. 14, n.º 11. València: Universitat de València, 2012.
- SCHELER, M. *La idea del hombre y la historia*. Traducción de J. J. Olivera. Argentina: Librerías Fausto, 1996.
- SHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*. Traducción de H. Cortés; A. Leyte. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1989.
- SÉNECA, L. A. *Diálogos*. Estudio preliminar, traducción y notas de C. Codoñer. Madrid: Tecnos, 1986.
- SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio I. (Libros I y IX, epístolas 1-80)*. Introducción, traducción y notas de I. Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.
- SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio II. (Libros X-XX y XXI [FRS.], epístolas 81-125)*. Traducción y notas de I. Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1989. (EML)
- SÉNECA. *Sobre la firmeza del sabio. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del alma. Sobre la brevedad de la vida*. Introducción, traducción y notas de F. Navarro Antolín. Madrid: Alianza, 2010.
- SHAFTESBURY, A. A. C. *Carta sobre el entusiasmo*. Traducción de A. Andreu. Barcelona: Crítica, Grijalbo Mondadori, 1997.

- SHORTO, R. *Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón*. Traducción de C. Conde. Barcelona: Duomo, 2009.
- SLOTERDIJK, P. *Extrañamiento del mundo*. Traducción de E. Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- STEVENSON, R. L. «La verdad en el trato». En: M. JALÓN (ed.). *Sobre la mentira*. Valladolid: cuatro. ediciones, 2001.
- TACIO, A. *Leucipa y Clitofonte*. En: LONGO. *Dafnis y Cloe*. A. TACIO. *Leucipa y Clitofonte*. JÁMBLICO. *Babiloniacas (resumen de Focio y fragmentos)*. Introducción, traducción y notas de M. Brioso Sánchez; E. Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1982.
- TAFURI, M. *Sobre el Renacimiento. Principios, ciudades y arquitectos*. Traducción de M. Poole Bald. Madrid: Cátedra, 1995.
- TATARKIEVICZ, W. *Historia de la estética, I. La estética antigua*. 2.^a ed. Traducción del polaco D. Kurzyca. Traducción del latín y griego, R. M.^a Mariño Sánchez-Elvira; F. García Romero. Madrid: Akal, 2000.
- TAYLOR, CH. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Traducción de A. Lizón. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.
- TERESA, J. DE. *Pruebas cartesianas*. México: Plaza y Valdés, 2002.
- TRUGLIA, C. «Al-Ghazali and Giovanni Pico della Mirandola on the Question of Human Freedom and the Chain of Being». En: *Philosophy East & West, Volume 60, Number 2*, abril 2010.
- TSVIETÁIEVA, M. «Un poeta respecto a la crítica». En: M. TSVIETÁIEVA. *Ensayos*. Traducción de R. García Burdeus. Pontevedra: Ellago, 2012.
- VV. AA. *Humanismo y Renacimiento*. Traducción de P. Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza, 2007.
- VALÉRY, P. «Una impresión sobre Descartes». En: P. VALÉRY. *Estudios filosóficos*. Traducción de C. Santos. Madrid: Visor, 1993. (ID)
- VALÉRY, P. *Idea fija*. Traducción de C. Santos. Madrid: A. Machado Libros. Col. La balsa de la Medusa (18), 2004.

- VALÉRY, P. *Introducción al método de Leonardo da Vinci*. Traducción de M. Bailey J. México D. F.: Verdehalago, 2006.
- VALÉRY, P. *Cuadernos (1894-1945)*. Traducción de M. Privat; F. Sainz; A. Sánchez Robayna. Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2007. (C)
- VANINI, G. C. *Los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*. Traducción de F. Bahr. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.
- VEGA, M.^a J. «La excelencia y dignidad del hombre en *El Criticón* de Baltasar Gracián». En: *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 13-37, 2011.
- VERJAT, A. «El teatro». En: J. DEL PRADO (coord.). *Historia de la literatura francesa*. 425-462. Madrid: Cátedra, 1994.
- VILLORO, L. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- VITRUVIO, M. L. *Los diez libros de arquitectura*. Traducción, prólogo y notas de A. Blánquez. Barcelona: Iberia, 1997.
- WATSON, R. A. *Cogito, Ergo Sum. The Life of René Descartes*. Revised edition. Boston: David R. Godine, 2007.
- WATT, I. *Mitos del individualismo moderno*. Traducción de M. Martínez-Lage. Madrid: Cambridge University Press, 1996.
- WHITE, J. *Nacimiento y renacimiento del espacio pictórico*. Traducción de E. Gómez. Madrid: Alianza, 1994.
- WHITMAN, W. *Poesía completa*. Tomo 1. Traducción de P. Mañé Garzón. Barcelona: Ediciones 29, 2001.
- WILDE, O. *La decadencia de la mentira*. Traducción de M. L. Balseiro. Madrid: Siruela, 2003.
- WILLIAMS, B. *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. 2.^a ed. Traducción de J. A. Coll Mármol. Madrid: Anaya, 2012.
- WITTKOWER, R. Y M. *Nacidos bajo el signo de Saturno. Genio y temperamento de los artistas desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*. Traducción de D. Dietrick. Madrid: Cátedra, 2004.

YLLERA, A. «Siglo XVII. Introducción. Narración». En: J. DEL PRADO (coord.). *Historia de la literatura francesa*. 349-424. Madrid: Cátedra, 1994.

ZARAGOZA, J. «Introducción» a Clitofonte. En: PLATÓN. *Diálogos*. VII. *Dudosos, apócrifos, cartas*. Traducciones, introducciones y notas por J. Zaragoza y P. Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1996.

ZIZEK, S. *El acoso de las fantasías*. Traducción de F. López Martín. Madrid: Akal, 2011.

Resumen / *Summary*

Título

La construcción del individuo moderno en dos discursos ejemplares: Giovanni Pico della Mirandola y René Descartes

Introducción

Esta tesis doctoral se concentra en analizar dos textos paradigmáticos, situados en dos momentos y contextos diversos, a partir de los cuales poder trazar la evolución de la nueva concepción del ser humano, en construcción. De este modo, se toma el pulso al empeño, compartido, de liberar al hombre de unas cadenas indeseables, dirigiendo su acción hacia la consecución de sus propias metas. Con ello, se asistirá a la construcción de una imagen ejemplar del individuo moderno, entre los siglos XV a XVII. El corpus textual se concentra en dos obras fundamentales en la historia del pensamiento occidental: el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola, publicada póstumamente en 1496; y el *Discurso del método* de René Descartes, publicado anónimamente en 1637. Ambos discursos, que destacan por su potencia tanto retórica como conceptual, representan el «espíritu de una época» y proyectan una imagen ejemplar del ser humano.

Objetivos

A lo largo de este trabajo se analizará cómo se llevó a cabo la construcción de una nueva imagen del hombre que trataba de responder a los desafíos de una época que ensancha el horizonte y cuestiona la cosmovisión tradicional. Con este objetivo, nos adentraremos, primero, en la obra de Giovanni Pico della Mirandola. Como es sabido, el joven florentino nunca llegó a celebrar la reunión de sabios para la cual estaba escrito su discurso de apertura. Sus novecientas tesis propuestas para discusión nunca fueron discutidas, sin embargo, su *Oratio* se ha llegado a considerar como el «manifiesto del Renacimiento» al encontrarse, en ella, una reescritura del mito adánico que daba cuenta de la excelencia de la naturaleza humana.

Esta investigación iniciará su trayecto con la reescritura del mito del origen del hombre: se analizará cómo fue creado Adán y cuáles son las características más destacables de la nueva hechura adánica, que servirá de fundamento a una forma de ser, liberada de la doctrina del pecado original y de su merma de las capacidades del ser

humano. El rasgo más destacado del Adán recién estrenado será su libertad de elección, por ello, habrá que detenerse en el motivo que cifra dicha excelencia en la libertad. A través del análisis de dicha reconstrucción mitológica, así como de las modificaciones que se introducen en el relato bíblico, se podrán ir decantando algunos de los rasgos más destacables del hombre que está por venir. Entre ellos, se prestará especial atención al desplazamiento que sufre el hombre, en su hiato con el mundo, al erigirlo en el contemplador del universo.

El capítulo siguiente profundizará en los rasgos definitorios del nuevo Adán tratando de desentrañar las consecuencias de dicha liberación adánica de la *scala naturae*. Resultará imprescindible abordar el protagonismo del deseo en la concepción piquiana del hombre, hasta el extremo de poder pensar a Adán como émulo de Eros. La recién conquistada libertad de elección pone el acento en las diversas posibilidades que se presentan al nuevo hombre, por ello, seguiremos con Pico el recorrido ideal que traza, así como la censura de aquellas elecciones que supondrían la degeneración en un ser inferior. El florentino insiste en que podemos ser lo que queramos, siempre y cuando vivamos *como si* fuésemos aquellos que queremos llegar a ser, de este modo se transita del ámbito de la imitación al de la emulación, con un posible salto final hacia la invención, de la mano del elogio al inventor. El recorrido desembocará en las consecuencias que la deseada liberación adánica imprime al ideal de sabio y, por tanto, en un nuevo modo de filosofar.

El capítulo tercero se detiene en el análisis de diversas estrategias narrativas y expositivas que lograron evitar la censura al tiempo que dinamitaron la autoridad de la tradición a través de narraciones personales, de historias particulares, de experiencias propias y de otros testimonios. Se inicia así el tránsito hacia la obra de Descartes, de la cual habrá que discernir si se trata de una autobiografía, de una novela, de una historia, de una fábula... El protagonismo que cobra la primera persona del singular, que cuenta su vida, sus experiencias, transforma al narrador en figura ejemplar —o antiejemplar— en manos del lector. Esta experiencia personal abunda en la decepción de los estudios recibidos, en la crítica a los saberes heredados, al tiempo que expone nuevos ejemplos para una formación más útil al estudiante. De la mano de Michel de Montaigne se rescatará, entonces, la importancia de la puesta a prueba del conocimiento como requisito indispensable, como también retomará Descartes, después. Por último, la

defensa del testimonio de primera mano, del testigo directo, presente en la literatura utópica, abrirá el camino a discursos que hablen de otros mundos, de otros seres, de otras maneras de pensar.

El penúltimo capítulo se introducirá de lleno en la obra cartesiana y en su crítica del saber recibido, rescatando la importancia de un saber útil para la vida. Se intentará discernir en qué consistía la promesa de escribir «la historia de su espíritu» y su posible relación con un Clitofonte literario o, tal vez, filosófico. Asimismo, se contextualizará su obra, publicada en una época en la que asomaba el nuevo ideal clasicista, que sancionaba unos gustos determinados y una escritura ajustada a reglas. ¿Tenía en cuenta, Descartes, los gustos de su época? ¿Escribía a un lector concreto o, más bien, universal? También en este sentido habrá que examinar el ambivalente papel de la costumbre y el ejemplo en la vida y obra del filósofo, que se define como un hombre franco mientras censura la corrupción de las costumbres. Este desfase, este desencuentro reiterado desemboca en un momento crucial para la vida de Descartes y para la historia del pensamiento occidental: cuando decida buscar en sí mismo y siga los pasos de su pensamiento. Entonces, arrancará la metáfora arquitectónica y el elogio de la obra hecha por uno mismo.

El último capítulo desvelará los rasgos del hombre cartesiano, es decir, se asistirá al nacimiento del individuo moderno. Con Vitruvio de fondo, desde el contexto arquitectónico, se describirá la construcción «ejemplar» que representa la mayoría de edad del individuo moderno. Su recién conquistada libertad, así como su autonomía, se presentarán sometidas al dictado de una razón convenientemente dirigida, por ello, la voluntad cobrará gran protagonismo. Así, junto a las características del individuo cartesiano tratarán de vislumbrarse cuáles serán sus horizontes posibles.

Resultados

La Modernidad filosófica imprime un significativo cambio de rumbo en el pensamiento europeo, trastocando la concepción del mundo, del hombre y de su relación con Dios. Con el paso de la Edad Media al Renacimiento emerge la demanda de transformar al hombre en agente y desplazar la indeseable pasividad a la naturaleza, sometida por unas leyes naturales que indefectiblemente habrá de obedecer. Frente a una visión rebajada del ser humano, sometido a los antojos de la Fortuna, a las inclemencias naturales, a las conjunciones planetarias o las constelaciones estelares, en el Renacimiento

se recupera, a través del saber clásico, una visión del hombre exultante, como patrón del universo. El ser humano cobra, entonces, gran protagonismo y los pensadores de la época tratan de dar cuenta de esta nueva manera de pensar al hombre como figura central.

De la propuesta de Giovanni Pico della Mirandola, presente en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, asoma la creación de Adán cuando el mundo ya estaba hecho, acabado, casi como capricho del demiurgo, que deseaba que alguien admirase su obra. Como todo espacio y todo arquetipo estaban ya entregados, Dios le otorga semillas de toda clase, pero ni le adjudica un lugar propio, ni una forma específica de modo que, libremente, pueda escoger qué quiere ser. Esta concepción camaleónica del ser humano pivota sobre una libertad que, bien empleada, hará posible el ascenso por los distintos grados del saber, hasta la unión con Dios.

Ante un mundo ordenado, la elección permite el ascenso o el descenso por la escala del ser: la regeneración o la degeneración del individuo. En este obligado recorrido, la voluntad, en tanto que deseo, y la razón serán los encargados de dirigir al hombre hacia su meta más alta, hacia la perfección. En este tránsito, ascético, la renuncia corporal formará parte del rito de paso que se estructura como purificación, iluminación y perfección. La purificación llegará de la mano de la filosofía moral; la iluminación, gracias a la dialéctica, que libra el alma de la ignorancia; la perfección se alcanza gracias a la filosofía natural al culminarse con el conocimiento de las cosas divinas. De este modo, la liberación del hombre establece un profundo hiato de este con el mundo, al tiempo que lo aproxima a Dios.

Por su parte, Descartes no sitúa a Dios al principio del trayecto, ni al final. Tampoco acude al mito adánico como origen fundador, sino que otorga al hombre la capacidad de autodeterminarse, de asumir su mayoría de edad y reclamar su autonomía. Para ello, al menos una vez en la vida, habrá de cuestionar todo el contenido de su mente, todo cuanto ha aprendido hasta el momento, pues solo el pensamiento está bajo su poder. De este modo, el anhelado origen fundador se torna en una conquista individual que cada individuo habrá de emprender si quiere distinguir lo verdadero de lo falso y tomar decisiones sobre una base segura. Descartes enseña que el ser humano dispone de un instrumento universal que, bien empleado, lo guiará con acierto por la vida. La razón y la voluntad representarán todo cuanto el hombre necesita para librarse

de las opiniones ajenas. Así, echará abajo todo contenido previo hasta alcanzar, por sí solo, un suelo original y propio donde dar comienzo a su construcción.

Conclusiones

Ambos autores comparten una visión activa del ser humano, pero desde dos relatos originales distintos. Pico instauro la liberación del hombre a través del mito adánico, frente a Descartes que transforma en una conquista personal dicha liberación, a través del mito del Yo. El ser humano será libre y, por tanto, responsable de sus actos, por ello ambos autores insisten en que dicha libertad habrá de ser bien empleada: sin abusar de la liberalidad divina —dirá Pico—; sometiendo nuestra voluntad al dictado de la razón —recordará Descartes—.

Giovanni Pico della Mirandola y René Descartes sostienen una visión gradual del conocimiento, no obstante, el pensador florentino mantiene una concepción contemplativa del mismo como meta final, aun con el paso obligado por una filosofía natural, mientras que el filósofo francés avanza del hombre, a Dios, hasta desembocar en la filosofía natural, que le permitirá el conocimiento y, por tanto, el dominio de la naturaleza.

Tanto Pico como Descartes asumen un divorcio radical entre libertad y naturaleza, lo cual repercute en una obligada escisión del hombre —para librarlo de las cadenas de la determinación—, que si bien en Pico se exagera, con una renuncia radical del cuerpo, en Descartes se conjuga a través del dominio de las pasiones, no de su renuncia.

La meta final de Pico se fija en alcanzar, a través del conocimiento de la naturaleza, el conocimiento de las cosas divinas, que redundará en la unión final con Dios. Por su parte, Descartes aspira a dedicar lo que le queda de vida en avanzar en el conocimiento de la naturaleza, concretamente en la rama de la Medicina, para tratar de obtener un conocimiento útil, que permita mejorar las condiciones de vida en este mundo. Al instalarse en una constante construcción, a través de sus propias acciones, el ideal de perfeccionamiento, a través de un ascenso gradual, se fija como horizonte.

El individuo moderno será, por tanto, libre, autónomo, con pleno autodominio —al someter su voluntad al dictado de la razón—, orientado hacia la obtención de un conocimiento útil en tanto que haga posible el dominio de sí y de la naturaleza, y cuyo sello imprimirá orden y regularidad en todo cuanto «fabrica».

Title

The construction of modern man in two exemplary discourses: Giovanni Pico della Mirandola and René Descartes

Introduction

This PhD dissertation focuses in the analysis of two paradigmatic texts, located in two diverse moments and contexts, from which we trace the evolution of a new conception, in construction, of the human being. In this way, we weigh the shared determination for man's liberation from unwanted restraints who then will act towards the achievement of his own goals. We will see that between the 15th and 16th century the exemplary image of modern man is under construction. The textual corpus is centered upon two fundamental works in the history of Western thought: *Oration on the Dignity of Man*, by Giovanni Pico della Mirandola, published posthumously in 1496; and *Discourse on the Method* by René Descartes, published anonymously in 1637. Both texts, outstanding for their rhetorical and conceptual power, represent the "spirit of a period" and project an exemplary image of the human being.

Objectives

Through this dissertation we will analyze how the construction of a new image of man took place, an image that attempted to answer challenges of a period where the horizon broadens and the traditional world view is questioned. With this purpose, first, we will go in depth into Giovanni Pico della Mirandola's work. It is well known that this young Florentine was never able to gather the conference of sages for which he intended his inaugural speech. His 900 theses were never discussed, but the *Oratio* has been considered the «Renaissance's manifesto» as the Adamic myth is rewritten so that the excellence of human nature came to the fore.

This research begins with the way Pico rewrites the biblical origin myth, the creation of Adam and what then become the most noticeable features of this new way in which Adam is fashioned. This will be the basis for a new way of being, free from the doctrine of original sin without losing face in relation to his capacities as a human being. This new Adam's most distinguished feature will be his freedom of choice, and one will have to pause and ponder about why freedom is the foundation of the above mentioned

excellence. Through the analysis of this mythological reconstruction and also through modifications to the biblical account, we will be discovering certain characteristics of the man about to come into being. Special attention will be given to the displacement suffered by man in relation to the world as Pico sets up man as a contemplator of the universe.

The following chapter will delve into the new Adam's distinctive features in order to work out the consequences of this liberation from the *scala naturae*. It will be essential to tackle the prominence of desire in Pico's conception of man, to the extent of considering Adam as Eros' emulator. The recently obtained freedom of choice puts special emphasis on the different possibilities offered to the new man; this is why we will follow Pico along his ideal path, but also in his disapproval of those choices that would mean degenerating into an inferior being. The Florentine insists on the idea that we can be whatever we want provided that we live *as if* we were those we want to become. In this way, one goes from imitation to emulation, even with the possibility of a final leap into invention. The path will take us to the consequences that the desired liberation gives to the ideal of the sage and, therefore, to a new way of philosophizing.

The third chapter extends into the analysis of diverse narrative and expository strategies that managed at the same time to prevent censorship and destroy the authority of tradition through personal accounts, individual stories, his experiences and that of others. Thus, the transition to the work of Descartes is established, one that will need to be defined in terms of whether it be an autobiography, a novel, a story, a fable... The prominence of a first person narrator who tells the story of his life, his experiences, transforms him into an exemplary figure - or anti-exemplary - in the hands of the reader. While giving an account of his disappointment with his studies, criticizing inherited knowledge, he presents new examples for a more useful education. The importance of putting knowledge to the test as an essential requirement will be recovered from Montaigne, something which Descartes will also do. Finally, the defense of firsthand witnesses and statements found in Utopian literature will pave the way for stories that will write about other worlds, other people and a different way of thinking.

The penultimate chapter will be dedicated entirely to Descartes, his work and critique of received knowledge, and his recovering of the importance of a useful knowledge for life. We will attempt to discern what the promise of writing "the story of

his spirit” was about and the likely relationship with a literary or, perhaps, philosophical Clitophon. Descartes’ work will be studied in the context of a period where the new classicistic ideal began to appear, during which certain tastes or fashions were approved of and writing followed certain strict conventions. Was Descartes keeping in mind his period’s tastes and fashions? Was he writing to a particular reader or, on the contrary, to a universal one? In this sense, the ambivalent role of established customs in relation to the example and work of the philosopher will have to be examined, as he defines himself as a frank man while at the same time criticizing the corruption of customs. This disagreement and lack of correspondence results in a crucial moment for Descartes and for the history of Western thought when he decided to search on his own and follow his own way of thinking.

The last chapter will reveal the Cartesian man’ features, this is to say, the birth of modern man. Against the background of the Vitruvian Man, from an architectonic context, an account of the “exemplary” description of modern man’s adulthood will be made. The recently acquired freedom, and his autonomy, will be presented as it is subjected to the dictates of reason; this is why it will become so prominent. Thus, together with Cartesian man’s characteristics, we will make an effort to surmise his or her possible horizons.

Results

Philosophical modernity imposes a significant change of direction in European thought, disrupting the conception of the world, of man and his relationship with God. With the Renaissance, there emerges a demand for transforming man into an agent and for displacing an undesirable passivity towards nature, and being subjected to natural laws in a state of compulsory obedience. While in medieval times a diminished vision of man predominated, one subject to the whims of Fortune, the weather’s harshness, planetary or stellar conjunctions, in the Renaissance, through classical knowledge, a vision of an exultant human being as the master of the world is recovered. As the human being then becomes prominent, thinkers of the period attempt to explain this new way of thinking about man as a central figure.

From Giovanni Pico della Mirandola’s proposal, in his *Oration on the Dignity of Man*, Adam is created when the world has already been done, finished, almost like a

demiurge's whim in looking for someone to admire his work. As all spaces and archetypes were allocated, God gives man seeds of every kind, but man is not given a place of his own or a specific form so that he can freely choose what he wants to be. This chameleon-like conception of the human being is based on a freedom which, wisely used, will make it possible for man to climb the different stages of knowledge up to the point of being reunited with God.

In an orderly world, choice allows moving up or down on the scale of being: regeneration or degeneration of man. In this compulsory path, will, in terms of desire, and reason will be in charge of directing man to his highest goal – perfection. In this ascetic transition, the renunciation of the body will be part of the rite of passage structured as one of purification, illumination and perfection. Purification comes with moral philosophy; illumination, thanks to dialectics which liberated the soul from ignorance; perfection is achieved through natural philosophy when reaching the knowledge of divine things. In this way, man's liberation establishes a profound separation with this world, while getting closer to God.

On the other hand, Descartes does not locate God at the beginning or at the end of the path. Nor does he use the Adamic myth as a founding origin, but gives man the capacity for self-determination, of assuming adulthood and claiming autonomy. For this to happen, at least once in one's lifetime, he will have to question everything that is in his mind, everything learned up to that moment, as thinking is the only act upon which he can have power. In this way, the desired founding origin becomes a personal achievement that each individual needs to conquer if he wants to distinguish between truth and falsehood and to make decisions on a firm basis. Descartes teaches us that the human being has an instrumental tool that, wisely used, will guide him in life. Reason and will are everything that man needs to be free from the opinions of others. Thus, he will dismantle all previous content in order to achieve, on his own, an original ground on which to begin constructing.

Conclusions

Both authors share an active vision of the human being, but from diverse original accounts. Pico establishes man's liberation through the myth of Adam, while Descartes transforms that liberation into a personal achievement through the myth of self. The

human being will be free and, therefore, responsible for his actions, and this is why both authors insist on the fact that freedom must be well used: without taking advantage of divine liberality – in Pico’s words; and by subjecting our will to the dictates of reason – as Descartes will remind us.

Giovanni Pico della Mirandola and René Descartes uphold a gradual vision of knowledge; however, the Florentine thinker maintains a contemplative conception of knowledge as a final goal, despite having to necessarily go through natural philosophy, while the French philosopher moves from man to God to then end in natural philosophy in order to achieve knowledge and, therefore, control over nature.

Both Pico and Descartes assume the radical dissociation between freedom and nature, which produces man’s necessary rupture – in order to liberate him from the constraints of determination – which in Pico becomes exacerbated in the form of a radical renunciation of the body, while in Descartes is combined with the control of passion, not a renunciation.

Pico’s ultimate goal is to achieve, through being cognizant of nature, a knowledge of divine things which leads to a final union with God. Descartes, on the other hand, aspires to dedicate the rest of his life to advancing in the knowledge of nature, in particular, in the field of Medicine, in order to acquire useful knowledge which will help improve conditions in the world. As it is a constant construction, the ideal of perfection, through a gradual ascent, becomes a horizon through his own actions.

Modern man will be, therefore, free, autonomous, with full dominion over himself – as his will is subjected to the dictates of reason – aiming to acquire useful knowledge provided that it facilitates self-dominion and control over nature, and whose stamp will imprint all that he “fabricates” with order and regularity.

