

EL SILENCIO DEL *HOMO LOQUENS*: LOS ORÍGENES PRE-MODERNOS DEL INDIVIDUO MODERNO

SANDRA CHAPARRO MARTÍNEZ
Universidad Autónoma de Madrid

LA VERTIENTE DEL HUMANISMO CÍVICO RENACENTISTA.—LA VERTIENTE TEOLÓGICA.—EPÍLOGO: EL SILENCIO DEL *HOMO LOQUENS*

RESUMEN

En este artículo se exploran los orígenes pre-modernos del concepto de sujeto racional y autónomo que está en la base de la teoría política moderna. Para ello se analizan dos tradiciones de pensamiento: el humanismo cívico y el providencialismo teo-político. Ambas corrientes se centran en el estudio de la libertad humana. Una parte de la razón y el republicanismo, la otra de la voluntad y el poder pastoral. Tras un largo proceso de re-semantización surge, en el siglo XVII, un concepto de individuo autónomo, sujeto de derechos. Sin embargo, este sujeto, se considerará racional no por ser capaz de argumentar en el seno del diálogo, sino por el mero hecho de ser capaz de pensar en solitario. Su entorno político ya no será un entorno de libertad positiva, sino de libertad negativa.

Palabras clave: Individuo, libertad, seguridad, Renacimiento/Barroco, justicia.

ABSTRACT

These pages are an attempt to explore de pre-modern origins of the rational and autonomous subject who constitutes the basis of modern political theory. Therefore two traditions of thought are analyzed: civic humanism and theo-political providen-

tialism. Both of them privilege the study of human freedom, one from the perspective of reason and republicanism, the other from the point of view of the will and pastoral power. After a huge process of conceptual change of meaning, an autonomous subject, equipped with rights can be finally found in the 17th century. He will be the nucleus of all new political theory. But he will consider himself rational due to his capacity to think, not due to his ability to speak and justify. And his political milieu will be one of negative (not of positive) freedom.

Key words: Subject, liberty, security, Renaissance/Barroque, justice.

Las siguientes páginas pretenden ser un breve ejercicio de historia conceptual de las ideas. Partiendo de los trabajos metodológicos de los herederos de la hermenéutica gadameriana como Koselleck o Ritter, cabe afirmar que la historia, y especialmente la historia de las ideas, no puede prescindir de una delimitación conceptual de cada época en la que se analice cómo la entrada en acción de los conceptos, su uso, provoca unas transformaciones estructurales que afectan tanto a la dinámica social como al concepto mismo.

Los significados de cada concepto se establecen, por así decirlo, estratigráficamente, procediendo cada estrato semántico de tiempos diversos, pero manteniéndose todos ellos activos e interactuando. Este proceso sería precisamente el que dotaría de *densidad* a ciertos conceptos/clave facilitando, a la par, su evolución. En las páginas que siguen pretendo dotar de cierta «visibilidad» a ese mecanismo de cambio, inscribiendo los usos discursivos de un concepto básico para la modernidad, el de individuo, en el contexto discursivo/intelectual de los siglos XVI y XVII. En un recorrido que en modo alguno quiere ser exhaustivo, se exploran a continuación ciertas líneas de evolución de las reflexiones en torno al sujeto que, procedentes de contextos intelectuales tan variados como la tradición clásica republicana, la introspección estoico/cristiana o el providencialismo político católico, pretenden ser fragmentos de un gran rompecabezas que acabará mostrando como dibujo de fondo la imagen de del individuo ilustrado propia del siglo XVIII. Con el concepto de *libertad* como clave o cifra de fondo y la capacidad de habla del ser humano como referente, los últimos siglos pre-ilustrados darán, como se verá, un fuerte impulso a la evolución del concepto de individuo al presentar nuevas formas de entender su uso.

La elección del concepto de individuo responde a la voluntad de entrar en la polémica planteada por ciertos narradores de la «condición posmoderna» a decir de los cuales vivimos, no sin cierta angustia, la muerte inminente del concepto ilustrado de «individuo». En realidad, parecemos estar asistien-

do a la quiebra de legitimidad de todo un metarelato que, basándose en la fe en una evolución «natural» de las sociedades humanas hacia la emancipación, recurría como concepto fundante a una idea de individuo racional, autónomo, libre y activo capaz de guiar las fuerzas del progreso.

La crítica a las veleidades ideológicas ocultas tras ese «constructo» que sería el individuo ilustrado debe, en justa correspondencia, obligarnos a revisar el discurso que sustenta a este ser artificial, a decir de sus críticos narrativamente engendrado, y sólo aparentemente liberado de toda constricción externa a su actuar racional y voluntario. Es mi intención, en las páginas que siguen, dar un breve repaso a los distintos niveles de los que este proceso de constitución y construcción pudiera haber partido, para lo cual tendremos que desplazarnos a espacios temporales ciertamente alejados de nuestra realidad actual. La distancia no será sólo cronológica sino también y casi diríamos que fundamentalmente, conceptual. Pues el rechazo a la imbricación del sujeto en alguna forma de «naturaleza» que le sería propia, implica reconocer, en principio, los orígenes discursivos del nombre «individuo»; un ente creado por medio de la abstracción y la metáfora a partir de las necesidades legitimatorias y de resistencia a las redes de poder de los últimos años premodernos.

Ciertamente podemos constatar la existencia de individuos incluso antes del siglo XVIII de nuestra Era. Son individuos muy distintos a los de hoy, con una percepción de sí mismos totalmente diferente a la nuestra. Pero son sujetos a los que se reconoce la capacidad de hablar, pensar y actuar, si bien éstas capacidades se inscriben y aplican según los modelos de una matriz discursiva distinta, más antigua, más comunitaria y más centrada en torno al habla que en torno al raciocinio *per se*. Rastreando los orígenes históricos del reemplazo de unas matrices discursivas por otras podemos comprobar, en fechas tan tempranas como las correspondientes al humanismo italiano, la existencia de tímidos intentos del individuo por sacar cabeza y extremidades de los medios y palabras que parecían constreñir el libre desenvolvimiento de sus capacidades.

La caída del imperio bizantino en manos de los turcos había dado lugar a un importante éxodo de sabios y de libros hacia Occidente. Libros clásicos, sobre todo autores greco-latinos rescatados de sus polvorientos lugares de reposo cobran vida renovada, por ejemplo, en la Florencia de finales del siglo XV, donde se reflexiona sobre sus contenidos y se escribe sobre la validez o no de las formas de pensar de los maestros antiguos. Es de estos escritos de donde se extrae una conclusión fundamental para el tema que nos ocupa. Todas las escuelas de la Antigüedad (y no olvidemos que en estos siglos premodernos el pensamiento resulta más valorado cuanto más antiguo) compar-

ten un significativo punto de partida: lo que caracteriza al hombre, lo que le diferencia del resto de los seres vivos, es su capacidad de *habla racional*. Se suele decir que, en opinión de *Aristóteles*, el hombre es un animal racional. Acertada afirmación, sin duda, pero incompleta. Lo que el filósofo de Estagira afirmaba era que los hombres tenían la capacidad de expresar *lingüísticamente* esa racionalidad. Y sería precisamente en este rasgo esencial en el que deberíamos buscar lo «natural» de la sociabilidad humana.

De ahí la primacía concedida por las escuelas clásicas a un lenguaje que permite registrar las experiencias de cada grupo humano y fijar los parámetros de la realidad. Desde esta perspectiva sería en el seno de la comunidad lingüística donde los humanos constatarían percibir los mismos objetos con ayuda de sus sentidos, dándoles nombre y clasificando en categorías y especies la realidad circundante. Toda la ingente labor de creación de lenguaje tendría, por tanto, lugar en la interacción de los miembros de una comunidad dada. Sería así a ellos a quienes competiría la fijación de las reglas de la lógica, de los primeros principios que deben guiar el pensamiento abstracto, la reflexión sobre lo moral o la generación y legitimación del consenso respecto de lo político. Existe, por tanto un *link*, una idea común compartida por la Antigüedad y la premodernidad que permite aprovechar y reelaborar ideas ya clásicas del pensamiento filosófico: no está en nuestra mano renunciar al saber comunitario. Somos individuos, pero sociables por naturaleza y, por tanto, vivimos inmersos en una comunidad que nos transmite sus valores y condiciona nuestra forma de «ver» el mundo cada vez que «hablamos» de él. Ni el mundo antiguo ni el medieval parecen cuestionar esta realidad. Cuando hablan del proceso no entran en consideración alguna sobre si es loable o criticable. Creen hallarse ante una verdad «científica», algo que no puede ser de otra manera, una realidad humana, algo que «es así».

De esta primera premisa debemos así deducir una segunda: la superioridad de la comunidad sobre el individuo, ya que es ésta la que «forma» a ese individuo, la que lo «construye» a través del lenguaje que describe y refleja la realidad tal y como es validada por el grupo. Desde esta óptica, los sujetos sólo pueden surgir en lo público, a partir de un pensamiento expresado en un lenguaje que sólo adquiere pleno significado «en su uso», en los códigos de desciframiento propios de la comunidad. Lo cual, en definitiva, no viene sino a implicar que sólo somos capaces de aprender en la interacción. Es lo que hace decir a pensadores como Sócrates o Aristóteles que la virtud no se puede enseñar por medio de la teoría. Lo único que, en opinión de estos autores, se puede enseñar son los hábitos y costumbres considerados positivos por cada comunidad y confiar en que la acción, base de la *interacción*, no es sino otra forma de lenguaje que adquiere asimismo significado en su uso.

De aquí se podrá deducir cómodamente que las formas políticas buscadas y defendidas por el mundo greco-latino fueran, a menudo, tradiciones republicanas basadas en la capacidad de habla del ser humano. Pues es en estos regímenes en los que los miembros de la república deben desplegar todas las capacidades de raciocinio y juicio aprendidas durante su período de formación a efectos de hacer valer ante los demás sus puntos de vista sobre lo correcto o lo útil, describiendo con certeza acciones ideales ajustadas a las normas morales y de justicia de las que se ha dotado la comunidad y racionalmente «buenas para» alcanzar las metas validadas y legitimadas por el grupo político en su conjunto.

De todos estos principios extraerá el Renacimiento europeo una buena cantidad de argumentos que oponer a una forma de ver el mundo más medieval, más contemplativa, más «silenciosa», dando entrada a argumentos favorables al desenvolvimiento de un sujeto, formado en y por la comunidad a la que pertenece, pero más activo, más sociable, con mayor capacidad de juicio, más autónomo en definitiva. No es, sin embargo, el humanismo cívico italiano el único empeñado en la tarea de redefinición de los individuos. Desde las filas de la religiosidad militante, tanto católica como protestante, empieza a perfilarse con fuerza a partir del siglo XVI, un nuevo sujeto también más activo en el plano de lo social y lo político si bien, en este caso, la capacidad de habla racional-discursiva se empleará a fondo en la «doma» de la voluntad. Pues, en el caso cristiano la voluntad es, por encima de la razón, la característica humana central. La ya por entonces larguísima tradición cristiana del diálogo interior y la oración había tenido ciertamente sus antecedentes en las escuelas helenísticas, sobre todo la estoa greco-latina. Se trataba de un diálogo dirigido, básicamente, a obtener un buen conocimiento de uno mismo, de los propios deseos, tentaciones y capacidad de reacción ante las adversidades del mundo. Un diálogo privado, silencioso casi siempre, a menudo plasmado en cartas a maestros o amigos, pero siempre vital para mantener el equilibrio justo ante alegrías y contratiempos, para obligar a la voluntad a aceptar impasible los reveses del destino. Hablar, con uno mismo o con los demás, formular en alta voz o mentalmente los pensamientos, los argumentos, las justificaciones, las elecciones: también desde ésta vertiente se inician una serie de secuencias que empiezan por hacer públicas las confesiones de los propios defectos y de las creencias particulares y acaban, en el caso de los protestantes, dando lugar a la tesis de la relación individual y directa con dios, al margen de cualquier iglesia institucionalizada. Una vía de argumentación que implicaba, necesariamente, reconocer al individuo ciertas capacidades al margen del grupo, permitir la lectura individual de la Biblia y admitir interpretaciones particulares, suponerle al hombre una capa-

cidad de elección y juicio que precisa para el mantenimiento de una comunidad política de base tan fuertemente religiosa. Hablar, también desde esta vertiente sigue siendo esencial, tanto para el individuo como para sus comunidades. De hecho, ahí donde el calvinismo se hizo fuerte (en Holanda o en Inglaterra, por ejemplo) el modelo político es el republicano.

¿Y contamos con procesos similares en el mundo católico del Renacimiento tardío y el Barroco? Lo cierto es que asimismo en este ámbito se aprecia vívidamente el vuelco hacia la introspección individual. San Ignacio de Loyola inaugura en torno a mediados del siglo XVI una nueva forma de meditación personal basada en la guía de un maestro y la realización de determinados ejercicios a los que denomina «espirituales», pensados para que cada cual obtenga un mejor conocimiento de sus pecados y defectos y, poniendo en juego toda su capacidad de empatía al repasar ciertos pasajes bíblicos sobre la vida de Cristo, sea capaz de desear, con toda el alma acomodar la propia voluntad a la divina. Loyola afirmará que quien concluya esta ardua empresa con éxito será verdaderamente libre al desprenderse de vanos deseos e infundadas metas.

Ya en este punto, hemos encontrado el que probablemente es el concepto clave, el más «denso» del vocabulario discursivo de la Edad Moderna: *libertad*. Los protestantes reformados la buscan en la libertad de conciencia y la reclaman en la libertad de culto. Los pragmáticos, maquiavelianos y libertinos en el desembarazarse del «peso muerto» que entienden es, para la política y la prosperidad social, la asfixiante moral que envuelve a los individuos subordinándoles a su comunidad y a las tradiciones ancestrales del ideario cristiano. Los católicos, por su parte, intentarán ahondar en la idea del *libre albedrío* que, según consta en las Sagradas Escrituras, fue dada por Dios a los hombres para que éstos, libre y voluntariamente, cooperaran con él en el buen desenvolvimiento del plan de la Divina Providencia. El resultado: algo similar a un protoindividuo capaz de hacer examen de conciencia, de analizar sus deseos desapasionadamente, de mirar de frente a sus miedos, para después elegir, individual y libremente un tipo de vida, una forma de relacionarse con los demás y con el mundo.

Y aun, desde el corazón del mundo católico, desde esa sede del saber que eran las universidades hispanas en el siglo XVI, se proyectan hacia la publicidad las nuevas teorías que sobre el dominio/propiedad y el derecho natural elabora la así llamada neoescolástica. Como tendremos ocasión de ver, será a partir de estas teorías como un Hugo Grocio acabará formulando sus ideas sobre los *derechos subjetivos*, los convencionalistas gestarán toda una nueva mitología en torno al origen individual y contractualista de las comunidades políticas y se elaborarán modelos de convivencia basados en una idea de *li-*

bertad negativa. Éstos, partiendo de la formulación, no de los deberes de los miembros de la comunidad hacia ésta sino de sus derechos frente a ella, darán por sentado que la función de los incipientes «estados modernos» debe consistir en la garantía del libre disfrute, en la delimitación de zonas de no-injerencia por parte de los poderes públicos o de los demás particulares.

Lo que sigue no pretende ser más que un ejemplo, breve y circunscrito, de cómo el lenguaje varía cronológicamente su significación, de cómo se puede llegar, con el paso de los años, a una total resemantización de ciertos conceptos-clave, densos, fundamentales, a su vez, para la reelaboración de los discursos y su *aggiornamento*. Los conceptos densos como unidad, armonía, libertad o seguridad, a menudo se expresan y exponen simbólicamente y pasan a formar parte del dominio intelectual público donde configuran auténticos sistemas o estructuras de discurso trabadas que dan pie, a su vez, a relatos mitopoéticos sobre el origen, las metas y los valores más caros a una comunidad dada. Calan hondamente en las estructuras de lenguaje utilizadas por el grupo que las usa de referentes. Así, los sistemas simbólicos y los conceptos densos que los componen fijan límites al pensamiento favoreciendo la aparición de ciertas ideas y convirtiendo a otras en algo casi inconcebible. Los grandes reformadores, políticos o sabios deben, para imponer cambios en la forma de ver el mundo, ser capaces de reelaborar viejos símbolos y de dotarles de nuevas variantes de elocuencia. Algo nada sencillo pues el proceso de destrucción de las imágenes previas es muy complejo. De hecho, probablemente sólo sea posible si consideramos que el lenguaje racional no refleja en verdad esencias o verdades, sino tan sólo significados.

Los siglos XVI y XVII son tiempos especialmente aptos para el análisis del cambio conceptual. Pues en ellos coincidieron sucesos violentos (guerras civiles y de religión) y nuevas experiencias (desarrollo científico, exploración de «nuevos mundos»). Todo ello convenientemente aderezado con cambios en la cultura del pensamiento, con formas novedosas de ver el mundo. Intentaremos situar el primer esbozo de individuo moderno en este contexto en el que las personas decían sentirse perplejas y confusas ante lo que, aparentemente, era un mundo al revés y en pleno proceso de descomposición. Serán los pensadores de estos siglos los que empezarán a dar nuevas formas a las imágenes implícitas en la relación entre individuos y comunidad. Para ello tendrán que elaborar nuevos marcos de referencia o reformular los antiguos. Trabajarán duramente en el ámbito de la lingüística para dotarse de nuevas herramientas, para expresar ideas nuevas en viejos lenguajes reformulados y dar coherencia a imágenes que, en principio, pueden aparecer algo distorsionadas al inscribirse en marcos simbólicos incorrectos o desfasados. Discutirán respecto de la pertinencia o no de sus modelos para así, en ese campo de batalla que es el debate

intelectual, elaborar toda una idea nueva de sujeto. Un sujeto que curiosamente ya no será, en su versión más acabada un *homo loquens* sino un individuo del que se ha enseñoreado el silencio.

LA VERTIENTE DEL HUMANISMO CÍVICO RENACENTISTA

«Love cools, friendship falls off, brothers divide.
In cities mutinies, in countries discord, in palaces
treason; and the bond cracked between son and father...»

WILLIAM SHAKESPEARE: *King Lear*; acto I, escena 2.

En 1486, un joven pensador italiano, Giovanni Pico della Mirándola publica un texto llamado a convertirse en uno de los más famosos del Renacimiento: la *Oratio de hominis dignitate*. En él exalta la figura del Hombre, del ser humano, a un nivel extravagante para los gustos medievales. Pues sabido era que, según las Sagradas Escrituras, el hombre había sido creado para reinar sobre el resto del universo; había sido creado libre y era la única criatura hecha por dios a su imagen y semejanza. Sin embargo, la Edad Media europea utiliza a la comunidad y los órdenes o estamentos como unidad básica de referencia. El individuo *es*, en tanto que elemento de su grupo de referencia o comunidad. Es ésta la que le brinda el lenguaje en el que piensa y se expresa, la que le dota de seguridad en mundo incierto a merced de las fuerzas de la naturaleza y el ardor bélico de las comunidades enemigas, la que le ofrece el único instrumento válido para la salvación de su alma en un más allá, curiosamente mucho más cercano al mundo terreno de lo que hoy podríamos llegar a imaginar. Las raíces de este imaginario son, asimismo variadas, si bien dos de ellas perduraron más en su función legitimatoria y fundante: la necesidad de ayuda mutua en el seno de las familias extensas y la organización eclesial entendida como base de toda forma de organización social o política. A ellas debemos, sin duda, añadir un elemento simbólico importante: la centralidad de las ideas de unidad y armonía para el pensamiento teopolítico medieval. Partiendo de la hipótesis incontestable de un origen único llamado Dios; señalando como negativa toda pluralidad y fragmentación que aleje a los hombres de su creador, los medievales, buscaban la forma de reparar la falta de unidad generada por el pecado de los primeros padres de la humanidad, Adán y Eva, que, comiendo del fruto del árbol del saber, perdieron esa conciencia originaria de unidad de la que Dios les había dotado. Tras probar los frutos prohibidos, percibieron el resto de la creación como algo externo a ellos, *objetivaron* la naturaleza y se vieron ante la nece-

sidad de aprender a manipularla para poder sobrevivir. La expulsión del paraíso marcaría así, para los pensadores cristianos, el inicio de un largo peregrinar en pos del conocimiento intuitivo originario perdido, para culminar, idealmente, en un reencuentro con la unidad divina. Unidad y armonía, los principios más fundamentales de toda una época, llevaban, evidentemente a situar en un *locus* más elevado de la tradicional jerarquía de valores a las comunidades que a sus elementos constituyentes, los individuos. Es más, los autores de ese tiempo se refieren a los individuos como *tipos* o modelos, como ejemplos a los que repudiar o a los que arrimarse pues, en aras de esa unidad armónica fundamental, la *semejanza* es la categoría teológica fundamental. A esto se une la imagen pesimista de la naturaleza retratada una y otra vez en los círculos intelectuales dominantes, alimentada por la conciencia del pecado original y la idea de la insignificancia del ser humano ante Dios. Sin embargo, será en ese caldo de cultivo corporativo y tipificador donde empezarán a despuntar en fechas, a decir de algunos tan tempranas como el siglo XIII, tímidos intentos de cambio en la percepción de las palabras y las cosas.

Por un lado, en las comunidades eclesíásticas y monásticas el interés por el «hombre interior» (*homo interior*) despierta la necesidad de formular preguntas sobre algo denominado *seipsum, anima o ego* (1). Entiéndase bien el proceso. Lo novedoso no son las respuestas sino las preguntas. El individuo aparece extendiendo sombras sobre el imaginario básico, pero en modo alguno sería correcto equiparar este descubrimiento de la interioridad de la propia naturaleza con el descubrimiento de «lo individual». El hombre en sí es captado en tanto que «imagen de Dios» (*imago Dei*), una imagen idéntica en todas las personas, sin rasgos individualizantes. Lo que se descubre es la posibilidad de hablar de un nuevo factor de unidad, de un nuevo vínculo capaz de abrazar a todos y vincularlos mejor con el creador: la *naturaleza humana*. Un concepto que gozaría de amplio predicamento en siglos posteriores y desencadenaría nuevas formas de considerar elementos centrales del imaginario público. Se ha señalado asimismo cómo ciertas corrientes del pensamiento prevalecientes en los siglos XII y XIII habrían contribuido a «despertar la conciencia individual» en Occidente. De la mano de reformuladores de la lógica antigua como Pedro Abelardo, el hombre cobra conciencia de sí en calidad de hombre «nuevo», descubriéndose como objeto de estudio (2). No es en absoluto mi intención afirmar que haya algo así como un

(1) Vid. Al respecto C. WALKER BYNUM: «Did the Twentieth Century Discover the Individual?», *The Journal of Ecclesiastical History* XXXI, 1980, págs. 1-17.

(2) M. D. CHENU: *La théologie au douzième siècle*, París, 1957.

«individuo medieval», abstracción inadmisible por su amplitud en este contexto. Pero lo que sí podemos constatar es la toma de conciencia de los individuos en el contexto de los grupos sociales de los que formaban parte. Como ya señalaba en la introducción a estas páginas, los imaginarios de una comunidad y un tiempo dados establecen las posibilidades y los límites a disposición de los miembros pertenecientes al grupo que los sustenta reconociendo su legitimidad. Y en el seno de la religión y la cultura de la Plena Edad Media no cabía aún una individualidad al margen de los valores centrales de la comunidad. Se toma conciencia de la existencia de individuos, pero no se reniega de la idea básica a partir de la cual se entiende como algo «natural» el hecho de que los individuos adquieren sus rasgos concretos sólo dentro del grupo. Aun así, sí podemos hablar, si no de individuos medievales, sí del planteamiento y puesta a disposición de los pensadores de la época de toda una serie de mecanismos sociales, culturales o semióticos de individualización, todo un *outillage mental* en palabras de Lucien Febvre. Ello debido, tanto a hechos y acontecimientos (aumento del número de grupos sociales, especialización de las funciones sociales, fundación de universidades y centros de estudio como consecuencia de la Querrela de las Investiduras, etcétera) como a nuevas derivas en las formas de considerar el mundo y las formas religiosas, políticas y sociales (mayor introspección, estudios jurídicos y lingüísticos, optimismo antropológico centrado en ideas como el libre albedrío o la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, interés por las nuevas ciencias matematizables, etc.). El hombre toma conciencia de su individualidad, pero sólo se concibe a sí mismo dentro de su estamento, cumpliendo con acierto la función social que el grupo le ha adscrito como propia.

Y he aquí que, en este contexto, nos encontramos a finales del siglo xv con el elogio a la dignidad del hombre de *Pico della Mirándola*. Este texto, publicado en 1486, ha llegado a convertirse en uno de los discursos más emblemáticos del Renacimiento. Su autor, noble, rico y de cuidada formación humanista, fue miembro brillante de la Academia de Florencia cuyo líder indiscutible era, sin duda, Marsilio Ficino. De hecho, el énfasis puesto sobre la dignidad del hombre se apreciaba en el programa mismo de los *studia humanitatis* realizados en la Academia. Otros humanistas de la época tienen tratados dedicados al mismo asunto, tratados avalados en sus citas y glosas por fuentes patrísticas, medievales o de la antigüedad clásica. El mismo Ficino se ocupó del tema bien que de forma indirecta, dotándole de un marco metafísico de referencia al asignar al alma humana un lugar privilegiado en el mismo centro de las jerarquías universales y hacer del hombre el vínculo insustituible entre el mundo real y el mundo de lo meramente inteligible. Pero

Pico, en su *Oratio* fue más allá de Ficino en diversos aspectos. En primer lugar no se limitó a un tratamiento tangencial del asunto, hizo del Hombre el núcleo de su pensamiento. Y todo ello desplazando el acento desde la universalidad del hombre, el lugar que ocupa en el cosmos, la ordenación global de lo pensable, hacia el tema de la libertad humana. Con ello dota a toda la pieza escrituraria de un halo mucho menos medieval y más «moderno», pues en vez de asignar a los hombres un lugar fijo (aunque privilegiado) en el ámbito de las jerarquías universales, les sitúa al margen, afirmando que el ser humano es capaz de elegir cualquier tipo de vida que desee. La fuerza del texto proviene en gran medida asimismo del hecho de que es Dios quien, hablando a Adán, hace estas afirmaciones:

«Yo no te he asignado ningún lugar determinado, ni un aspecto propio ni ninguna función especial para que, de acuerdo con el juicio del que te he dotado, seas tú mismo quien elija su lugar, tu aspecto o la función que deseas realizar. La naturaleza limitada de los demás está prevista en mis leyes. Pero aquella que ha de regirte a ti deberás determinarla tú mismo, de acuerdo con tu arbitrio. Te situé en el centro del mundo... no te he hecho criatura ni celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal para que tú seas libre y soberano artífice de ti mismo...» (3).

Palabras éstas que suenan muy «modernas» si bien probablemente no fueran plasmadas con la intención de que sonaran así. Se ha afirmado en ocasiones que se trata de una mera pieza de oratoria. Pero este punto de vista puede refutarse fácilmente si se tiene en cuenta que la misma idea reaparece algunos años después en el *Heptaplus*, un texto pensado para propósitos totalmente distintos, pero en el que nos volvemos a encontrar con ese hombre situado al margen de las jerarquías propias de los tres mundos (angélico, celestial y elemental). Un ser que es descrito como un cuarto mundo, como un orden propio, un orden en sí libremente elegido, no impuesto (4). Parece así que nos hallamos ante un cambio profundo en la percepción de lo que signi-

(3) PICO DELLA MIRÁNDOLA: *Oratio de hominis dignitate*, edición de E. GARIN, Edizioni Studio Tesi, 1994, pág. 6: «*Nec certam dessem 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 coeretur. 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 arbitrius honorariusque plastes et fctor, in quam melueris tute formam effingas.*»

(4) Vid. en la misma línea P. KRISTELLER: *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, 1964, cap. 4.

fica ser un ser humano. Nos hemos topado con un inicio de movimiento tentativo, hecho posible por reflexiones anteriores en las que, sin embargo, no se extraía al individuo de su *locus* natural, de su situación espacial jerárquica, o de la función que se le suponía propia en el devenir del Plan de la Divina Providencia. Dos son las nuevas características enfatizadas por Pico y los maestros humanistas del *Quattrocento*: 1) el hombre ha sido creado libre y 2) son su capacidad de elección y su manifiesta voluntad de elegir las que le elevan por encima del resto de la creación convirtiéndole, por primera vez en mucho tiempo, en un interesante objeto de estudio.

Existen diversos motivos que pudieran haber impulsado este cambio en la direccionalidad perceptiva. Por un lado, la revolución científica iniciada por los astrónomos, había desplazado a la tierra del centro del universo demostrando así que, al menos en ciertos casos, se habían tenido erróneamente por eternas algunas de las categorías y jerarquías a las que se había fiado el orden del cosmos. Es más, la revolución copernicana hizo tambalearse más de un ideal de perfección al demostrar que los astros en verdad recorrían órbitas elípticas y no perfectamente circulares. El tema afectaba no sólo a la ciencia, sino a todo un imaginario colectivo basado desde los tiempos medievales en la necesidad de imitar en el orden y conformación de los asuntos terrestres a un orden celeste supuestamente perfecto e inmutable. Todo lo cual no podía por menos que generar una buena dosis de incertidumbre entre unas gentes que asistían atónitas a otra revolución simultánea: la religiosa. Por primera vez la cristiandad se escindía en diversos grupos lo suficientemente amplios como para hacer imposible su represión sin más. Las propuestas reformadas: redención por la mera fe, lectura e interpretación individual y directa de las Sagradas Escrituras, eliminación de la iglesia jerárquica y alguna otra eran difícilmente negociables y el continente se hunde en interminables guerras de religión que, a su vez, amenazan con un debilitamiento del papel preponderante de la religión misma. Pues los conflictos dan alas a pensadores empeñados en encontrar soluciones políticas al tema de la tolerancia religiosa que acabarán proponiendo la necesidad de anteponer los intereses del Estado a los de la religión.

Hans Baron, basándose en una crítica detallada de la cronología de ciertos conceptos-clave del humanismo florentino, ha afirmado que el evento fundamental para el despertar por el interés en el hombre y su libertad, fue la crisis política por la que atravesó la Toscana en torno al año 1400. En esas fechas, los Visconti de Milán habían invadido toda la región intentando crear una monarquía que abarcara el norte y centro de Italia. Dice Baron que los florentinos se vieron totalmente aislados y se percibían a sí mismos como los últimos defensores de las libertades republicanas en Italia y el resto del mun-

do conocido. Los ideólogos al servicio de los milaneses hablaban en términos imperiales de tiempos de César y así, los humanistas florentinos decidieron repudiar toda simbología imperial e identificarse con la Roma republicana. Lo que en verdad ocurre en Florencia en estos años es una revitalización del principio del *vivere civile*: una forma de vida centrada en la preeminencia de los deberes cívicos, que propugna la *vita activa* y la actividad consciente de la ciudadanía para colaborar en la conservación de su propia libertad. Puede que hallamos identificado así uno de los elementos primordiales en el impulso de las nuevas formas de pensar sobre el hombre: el redescubrimiento de la importancia de la vida política activa, la revalorización, en definitiva, del ciudadano (5). Esta postura de Baron tiene sus defensores y detractores que, por lo general no suelen poner en duda la apreciación del cambio ideológico-conceptual en el siglo xv italiano; el paso de una imaginaria política basada en la simbólica imperial a otra fundamentada en vocabulario republicano ciceroniano está ahí en los textos para ser apreciado. Lo que ya resulta más difícil es intentar dar cuenta de toda la confluencia de elementos o acontecimientos que pudieran haber influido en este giro revolucionario, casi «copernicano».

Hay quien ha señalado que el valor que los humanistas concedían a la *vita activa* no tenía relación exclusivamente con la política. Los humanistas, en tanto que profesionales liberales o intelectuales estaban, desde siempre, muy familiarizados con un arte centrado en la persuasión, la actividad y el lenguaje: *la retórica*. En su opinión, la filosofía se ocupaba exclusivamente de universales (abstracciones) a los que se estudiaba desde una óptica contemplativa. Sin embargo, para comprender los particulares, lo propio no era la contemplación sino la acción. Por lo tanto, la filosofía era una actividad al margen de lo político pues era incapaz de persuadir o mover a los hombres a la acción (6). Puede, por tanto, que no fueran los filósofos ni los teólogos, sino los rétores (o los humanistas en tanto que rétores) los que generaran un vocabulario en el que articular una nueva conciencia cívica. Tanto el profesional de la retórica como el ciudadano veían la vida humana en términos de participación en acciones concretas y en la toma de decisiones específicas. De nuevo nos topamos aquí con nuestro *homo loquens*. Pues no es ya que el humanismo cívico ponga el acento en la libertad de elección de los individuos que conforman el sustrato último de la comunidad política. Es que todo

(5) H. BARON: *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, 1966.

(6) Vid. J. SEIGEL: *Rethoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton University Press, 1968.

parece indicar que más que en su racionalidad o sus capacidades volitivas, los estudiosos se centraron en la fuerza expresiva y persuasoria de sus palabras. Por esta vía los humanistas acabaron convirtiendo la vida intelectual en una conversación entre hombres y pensadores de distintas épocas (7). Esta idea, la de la posibilidad de mantener una conversación directa con la Antigüedad es una idea clave del humanismo. Recordemos uno de los textos más famosos de esos años, una carta de Maquiavelo a su amigo Francesco Vettori, fechada en Florencia en 1513:

«... Llegada la noche me vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en el umbral me quito la ropa de cada día, llena de barro y lodo, y me pongo paños reales y vestidos curiales. Vestido decentemente entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, donde —recibido por ellos amistosamente— me nutro con aquel alimento que solum es mio y para el cual nací: no me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos con su humanidad me responden. Durante cuatro horas no siento pesar alguno, me olvido de toda preocupación, no temo a la pobreza, no me da miedo la muerte, me transfiero enteramente a ellos» (8).

No siempre se conversaba con los antiguos sobre política, pero sí parece plausible trazar una línea de comunicación directa entre estas conversaciones con los antiguos y las discusiones entre ciudadanos pensadas para dar forma a leyes y proyectos. De nuevo, la recepción de los textos aristotélicos clásicos, libres de la mediación tomista-escolástica, pone en el candelero la imagen del *homo loquens* que certifica la realidad en el seno de su comunidad, que aprende a través de la experiencia, que es libre en tanto que ciudadano activo y participativo. Así, para el humanismo cívico la verdad constaba menos de un sistema de proposiciones que de un sistema de relaciones. Participar de las conversaciones humanistas en alguna de sus formas era, en su opinión, la forma adecuada de relacionarse con lo universal. La investigación adquiere también una forma más activa y menos contemplativa. El hombre despierta de su letargo y pone en juego, para ganar su libertad, la capacidad de habla racional de la que Dios le ha dotado.

Resumamos el proceso una vez más. Partíamos, provisionalmente, de algunos hechos significativos en el plano de la realidad y de otros operantes en el mundo de lo inteligible. Tenemos así, por un lado, la caída de Bizancio con su éxodo de libros y sabios, junto a la sucesión de guerras itálicas, en

(7) En palabras de J. POCOCK: *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975, pág. 61.

(8) N. MAQUIAVELO: *Carta a Francesco Vettori de 10 de diciembre de 1513*, en M. A. GRANADA (ed.), Península, Barcelona, 1987, pág. 291.

ocasiones desencadenadas por príncipes locales, en otras por invasiones extranjeras. Lo cual conduce a un único momento en que los afectados se encuentran ante un grave problema político y con una serie de obras de la antigüedad clásica como bagaje para buscar soluciones teóricas a sus problemas. De ellos extraen conceptos como *virtù* republicana, ciudadanía o libertad. Buscando una revalorización de la vida activa frente a la contemplativa, vuelcan sus esfuerzos en clarificar la capacidad humana de habla racional ya apreciada por los antiguos. Algo que se traducirá a su vez en conversaciones cívicas por un lado y las charlas vespertinas con los maestros muertos en bellos y floridos jardines y huertos. Todo ello nos conduce a la apreciación de la aparición de múltiples tratados de retórica, el arte necesario para mejorar en los humanos su innata capacidad de habla racional. A su vez, este arte de conducir almas recurrirá a todas las herramientas a su alcance para su propio perfeccionamiento y para derrotar a las escuelas rivales que, como la escolástica, entendían más productivo el mantenimiento de los estudios de filosofía y teología para conocer, no solo los universales o categorías abstractas, sino incluso las mejores formas de ordenación de las comunidades humanas.

La preocupación por el juego lingüístico no se restringe al ámbito de lo práctico/político. También se ocupan los humanistas de buscar aquellos juegos lingüísticos que puedan recrear los enlaces simbólicos con el más allá. Recuperando la idea clásica que ya mencionábamos con anterioridad de que la virtud no se puede enseñar teóricamente sino sólo aprenderse en el actuar concreto, se vuelve a dotar de importancia crucial al lenguaje en que se expresan las tradiciones, los usos y los juicios. Decía así Luis Vives que «el lenguaje es el timón de la sociedad» (9). A la metafísica tradicional se opondrá la poesía como forma de expresión más certera de las verdades ontológicas. La lucha entre poetas y filósofos está servida. Los primeros, recurriendo directamente al Aristóteles clásico afirmarán la inanidad de buscar principios racionales inamovibles, puesto que los primeros principios, decía el maestro de Estagira, no pueden ser demostrados mediante pruebas racionales, sólo refutados lógicamente o sustituidos por un principio más útil para explicar el fenómeno estudiado. Los poetas se proponen refutar, es decir, oponer razonamientos a una conclusión, y lo harán privilegiando el uso de la metáfora (10). Quienes optan por una matriz platónica y no aristotélica, por su parte, buscan la base racional-causal que subyace a todo y privilegian para hacerlo la analogía. Incluso en el caso de estos últimos las palabras cobran una nueva y excepcional importancia, pues tanto la analogía como la

(9) LUIS VIVES: *De anima et vita* VI.15.2.

(10) ARISTÓTELES: *Refutaciones sofísticas* 164a.

metáfora derivan su eficacia del «uso lingüístico», del lenguaje *hablado*. Quizá podríamos aventurar la hipótesis de que, en estos años, no es la razón la que rige a la lengua, sino la lengua la que subyace a las elucubraciones de la razón. Sólo quien esté educado en el estudio del lenguaje, de forma que sea capaz de producir significaciones correctas, podrá descubrir y proyectar una razón clara, esto es, una verdad. El lenguaje deriva, además, su gran significación del hecho de que crea lazos indisolubles entre los hombres que lo comparten, permitiendo la defensa de las propias verdades y los juicios propios sin romper los lazos comunitarios, sino incluso favoreciendo su fortalecimiento. En opinión de los humanistas, la dialéctica escolástica, con sus ideales absolutos, con su tendencia a moverse entre categorías abstractas y obtusas, perdía el sentido de la palabra (11). El humanismo se hace eco así de las críticas nominalistas a una teología y filosofía escolásticas que se perdían en meros universales abstractos (*nominalia*) sin explicar las realidades más primarias. Ambas escuelas discreparán, sin embargo en sus ideas sobre cómo avanzar en un tipo de estudio adecuado a la mejor comprensión del mundo de lo social/político. Los nominalistas desean crear un lenguaje perfecto, científico, más preciso de lo ordinario para obviar la abstracción excesiva y sus inconvenientes. Los humanistas, por su parte, tendían a centrarse en la retórica: arte que, a su entender, era capaz de aunar lo mejor de los estudios filológicos y lo más útil de la dialéctica. Pues afirmaban que la dialéctica dotaba de razón al lenguaje, mientras que la retórica ofrecía la posibilidad de aplicar esa razón abstracta al caso particular. El lenguaje se espacializa, se hace mapa o representación pictórica en la que buscar la armazón lógica del discurso, los «lugares comunes» o «lugares lógicos» de los que se extraen los argumentos. Lugares que se concentran en torno a ciertos conceptos-clave que lo son, si lo son, por el hecho de servir de centro gravitatorio del imaginario de una época dada. Es así, a través de todos los elementos del proceso descrito como se aprecia un gran cambio en la preeminencia de los conceptos presentes en el vocabulario teopolítico del paso del siglo xv al xvi. La rejerarquización de valores del pensar ha experimentado un gran giro: se ha pasado de potenciar los estudios que favorezcan la solución de aporías relacionadas con el problema unidad/dualidad o armonía/caos a dar preeminencia a las reflexiones centradas en el que probablemente llegue a ser uno de los conceptos más densos de los siglos xvi y xvii: *libertad*.

No es mi intención entrar en un estudio de este concepto que escaparía al alcance de estas páginas. Pero sí puede resultarnos de gran utilidad para im-

(11) J. DI CAMILO: *El humanismo castellano del siglo XV*, Visor, Valencia, 1976, págs. 130-131.

primir dinamismo a las nuevas reflexiones en torno a los individuos y sus relaciones con la comunidad que les sustenta. El término libertad nos interesa especialmente por cuanto que se aplica indistintamente para referirse a la libertad individual o a la de las comunidades. Desde fechas tempranas, defensores de las libertades republicanas como el florentino Leonardo Bruni habían afirmado que el gobierno depende de la *virtus*. Pues habría sido su posesión la que habría permitido a los romanos mantener su libertad y conquistar el mundo. Y, en contra de la idea cristiana de que la máxima virtud sería la contemplativa, Bruni, citando a Cicerón, afirma que es preferible el ideal de la vida activa del ciudadano, siendo así que lo que resulta más digno de alabanza en la virtud es que siempre se aprecia en la acción. Es a efectos de proteger la libertad del conjunto de la comunidad por lo que cada uno de sus miembros debe cultivar la virtud (12).

Lo que surge a partir de esta comunidad de ciudadanos virtuosos y libres de fuerte sabor aristotélico y ciceroniano es un cuerpo político capaz de elegir libremente las metas que desea perseguir. Pues la libertad de un cuerpo político consiste, en opinión de Maquiavelo, en no estar sometido a voluntades ajenas (13). El florentino hace de la libertad la piedra angular de toda su teoría política al afirmar que los que organizan prudentemente una república consideran, entre las cosas más importantes, la institución de una garantía de libertad (14). Pero se trata de una libertad pensada para la *comunidad como un todo que aún no contempla las libertades de cada individuo que la compone*. Si, salvando la incongruencia cronológica que estas palabras plantean pudiéramos decir que los ciudadanos son «soberanos» en el modelo republicano maquiaveliano, habría que precisar que esa libertad, esa soberanía y capacidad de decisión recae sobre el cuerpo político, sobre la ciudadanía y no sobre los ciudadanos individuales (15). Pero ya en sus escritos empieza a apreciarse una cierta preocupación por la relación existente entre los individuos y su comunidad. Nuestro autor repiensa el tema desde una mayor bidireccionalidad. Por ejemplo, en los *Discursos* Maquiavelo dedica algunas líneas a consideraciones puramente centradas en los individuos y sus preferencias. Afirma que la mayoría de la gente sólo aspira a vivir en libertad, al margen de la dominación, persiguiendo sus propios fines, a ser posible libres de interferencias ajenas. Quieren poder disfrutar sin miedo de una vida de li-

(12) BRUNI: *Laudatio florentinae urbis, passim*. La cita de CICERÓN está en *De officiis* I.VI.19: *Virtus enim laus omnis in actione consistit*.

(13) MAQUIAVELO: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* I.2.

(14) MAQUIAVELO: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* I.5.

(15) Así lo cree Q. SKINNER: *Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, 2002, cap. 6.

bertad, sacar adelante a sus hijos y gozar, tranquilamente, de sus propiedades (16). Los hombres parecen, por tanto, buscar su *libertad personal* y ante la pregunta de por qué el florentino responde:

«... una pequeña parte quiere ser libre para mandar; pero todos los demás, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros» (17).

Por tanto, si bien la comunidad sigue primando sobre el individuo en la república florentina de tiempos de Maquiavelo, la reflexión política empieza, a partir de sus tiempos, a centrarse en nuevos conceptos densos como *libertad*, *virtù* o *seguridad* y el individuo empieza a mostrar su carácter de unidad primaria de lo político. En tanto que depositario de la virtud se erige en guardián de las libertades comunitarias; en tanto que ciudadano libre hace de la adquisición de la *virtus* cívica y activa un deber inexcusable para la conservación de esas mismas libertades ciudadanas.

Leonardo Bruni y Maquiavelo hablan a unos florentinos que se debaten en sus problemas internos bajo la constante amenaza de invasiones extranjeras. Se intenta crear una república con el ejemplo de la serenísima Venecia ante los ojos, pero con Cicerón, Tito Livio y Salustio en las manos. El éxito es intermitente en cuanto a la puesta en práctica de un proyecto republicano que atraviesa por graves vicisitudes, pero el resultado teórico perdurará y será trasplantado a regiones tan lejanas como Inglaterra en las décadas venideras. Maquiavelo, por su parte, defensor de las libertades republicanas basadas en los éxitos que nos brindan los *exempla* de la historia clásica se convertirá en el archienemigo de los pensadores más centrados en la teología y la filosofía que en la retórica y la filología; más pendientes de la armonía que de las libertades. O, en todo caso, más preocupados por encontrar la fórmula que permita conjugar libertad con armonía, con jerarquías, con tradición y autoridad. Lo que, quizá nos resulte más chocante es que, también ellos, contribuyeron y no poco a dotar de relevancia al protoindividuo que nos ocupa. Veámoslo.

(16) MAQUIAVELO: *Discursos...*, *op. cit.*, I.5 y I.16.

(17) MAQUIAVELO: *Discursos...*, *op. cit.*, I.16.

LA VERTIENTE TEOLÓGICA

«La suave disposición de la Providencia pide cooperación de sus criaturas...»
 SAN IGNACIO DE LOYOLA: Proemio de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús.

Puede parecer un contrasentido apelar a las contribuciones de los teólogos del siglo XVI a la gestación de la noción moderna de individuo. Pues, de hecho, nuestra tradición intelectual nos enseña que la teología tiende a considerar al sujeto en su dimensión más universal o universalizable y como parte de una comunidad centrada en la *via contemplativa* necesaria para perfeccionar la siempre frágil relación entre Dios y sus criaturas. De hecho, si hemos de dar la razón a Michel Foucault cuando afirmaba que la Edad Moderna se caracterizaba, básicamente, por la tensión existente entre la tendencia a la individualización y el reforzamiento de la idea de totalidad, deberíamos llegar a la conclusión de que el mundo teológico no sólo no contribuye al surgimiento del individuo ilustrado, sino que más bien lo frena (18).

Quisiera sin embargo plantear la posibilidad de que ciertas líneas clásicas del pensamiento cristiano abrieran vías de reflexión posteriormente reutilizadas por los mejores pensadores del Barroco empeñados en la ingente tarea de la resemantización de ciertos conceptos básicos, entre ellos el de individuo. Pues siendo el cristianismo una religión salvífica exige a sus adeptos, desde el principio, una auténtica «transformación del yo». Desde el punto de vista del cristiano, el acceso a la verdad requiere de pureza del alma y ésta, a su vez, de un preciso conocimiento de sí. De hecho, al pasar a formar parte de la comunidad eclesial, cada uno tiene el *deber* de saber lo que pasa en el interior de su conciencia, de localizar deseos, tentaciones y faltas. Algunos de los Padres más antiguos de la Iglesia, como *Tertuliano de Cartago* (160-220 d.C.) escriben tratados sobre el arrepentimiento como guía para sus fieles. Un arrepentimiento que debe partir de un análisis de conciencia individual y culmina en la solicitud pública del perdón por medio de un complejo ritual, la *publicatio sui* (19). Evidentemente, Tertuliano no está innovando. Ya la filosofía greco-latina se había ocupado de la exploración del ámbito interior, de lo invisible en el ser humano, pues se suponía la existencia de cierta conexión entre la capacidad de autogobierno y la posibilidad de instaurar una comunidad política libre. La pri-

(18) M. FOUCAULT: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Piados, Barcelona, 1991, Introducción.

(19) *Vid.* TERTULIANO DE CARTAGO: *Sobre el arrepentimiento* 9-11.

mera mención del autoconocimiento y sus virtudes probablemente se inserte en una de las sentencias más populares emitidas por el oráculo de Delos: «Conócete a ti mismo» (*gnothi sauton*). Contamos con una segunda variante, predominante en los escritos de Platón y Aristóteles, según la cual el «conocerse a sí mismo» es parte ineludible del «cuidado de sí» (*epimelesthai sauton*), imprescindible para el correcto funcionamiento de la polis en la medida en que va más allá del «prestarse atención a sí mismo» siendo así que es el fundamento del «propio actuar» (20). Serán los filósofos helenísticos quienes inviertan las prioridades preguntándose si, después de todo, no sería más aconsejable dejar a un lado la actividad cívica para cuidar de uno mismo en el retiro. Epicúreos, cínicos y estoicos defenderán la importancia de un *ocio activo* que prepare a los hombres para afrontar los reveses de la fortuna e incluso la muerte. Para ello proponen un examen diario de la conciencia, cuyos resultados se plasman a menudo en cartas a maestros o amigos. Contamos con una excelente descripción del proceso en las obras de Séneca:

«Todos los sentidos han de ser dirigidos hacia la firmeza... Cada día mi causa pronuncio ante mí. Una vez que ha sido retirada de mi vista la luz... toda mi jornada examino y mis comportamientos y mis palabras reconsidero, de nada me escabullo, nada omito. En efecto, ¿en qué nada de mis extravíos voy a temer cuando puedo decirme. «Mira no lo hagas más, ahora te perdono?» (21).

En el período helenístico inmediatamente anterior a la gran eclosión del pensamiento cristiano, «ocuparse de sí» ha dejado de ser una preparación necesaria para la participación en actividades de tipo político. Y sobre todo podemos apreciar un vuelco trascendental en la importancia concedida a la capacidad de habla y las cualidades relacionales de los seres humanos. Pues lo que parece deducirse de estas prácticas es la idea de que el hombre puede conocerse a sí mismo en soledad (22). La Antigüedad Tardía refina técnicas de autoexamen que serán adoptadas posteriormente por el cristianismo. Retiros espirituales, ascesis, meditación y gimnasia son algunas de las técnicas de introspección que incorporan a su ideario y sus reglas las primeras comunidades monásticas cristianas, si bien lo hacen en sus variantes más duras, convirtiendo el examen de conciencia en un sacrificio de la propia voluntad

(20) PLATÓN: *Alcibiades* 128.

(21) SÉNECA: *De Ira* III.36.

(22) Es la opinión de M. FOUCAULT expresada en su artículo: «Tecnologías del yo» en M. MOREY (ed.): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1991, a quien sigo en esta primera parte de la exposición del tema de la introspección.

y aceptando el control permanente de sus conductas por parte del abad o maestro (23). Junto a ello se consagra asimismo una verbalización permanente y cotidiana ante el resto de la comunidad de las propias faltas y pensamientos. La primera de las reglas monásticas del Occidente cristiano, la regla de San Benito, recoge las razones de la consagración de estas prácticas, pero las expresa de un modo ciertamente ajeno a nuestras ideas actuales. En el prólogo podemos leer lo siguiente:

«Escucha, hijo, estos preceptos de un maestro... acoge con gusto esta exhortación de un padre entrañable y ponla en práctica, para que por tu obediencia laboriosa retournes a Dios, del que te habías alejado por tu indolente desobediencia. A ti pues se dirigen estas mis palabras, quienquiera que seas, si es que te has decidido a renunciar a tus propias voluntades y esgrimes las potentísimas y gloriosas armas de la obediencia para servir al verdadero rey, Cristo el Señor» (24).

En este párrafo se resume el ideario monástico antiguo y medieval y se puede apreciar en él el alto valor concedido a la ascesis, el retiro y la laboriosidad. Lo que más nos interesa es la aparente necesidad de renunciar a la propia voluntad a base de obediencia incondicional a los superiores (25). Esta renuncia se fundamenta en las Sagradas Escrituras en las que Cristo afirma no haber venido a la tierra a hacer su voluntad sino a cumplir la de aquel que le ha enviado. Se trata así de imitar al hijo de Dios siendo obediente hasta la muerte. El monje todo debe soportarlo pues de este modo se salvará (26). Sólo así entiende San Benito que se puede alcanzar ese amor a Dios que «echa fuera todo temor» gracias al cual cuanto se cumplía antes

(23) La *askesis* suponía la interiorización de las reglas de conducta dadas por el maestro hasta el punto de convertirlas en el fundamento único de las propias acciones. En el caso de la *meditatio* se requiere de una anticipación mental, lo más realista posible, de todas las desgracias que pueden sobrevenirle a uno en la vida, incluida la muerte para, comprobando las reacciones que nos suscita este ejercicio, aprender a aceptar lo peor. La *gymnasia* se refiere a la realización de ejercicios físicos duros, pero también a aprender a soportar la abstinencia sexual o el ayuno a efectos de ser lo más independiente posible del mundo exterior. La *anachoresis* o retiro espiritual no requiere de mayor explicación al conservarse su significado y uso hasta el día de hoy.

(24) «Obsculta o fili, precepta magistri... et admonitionem pii patris libenter excvipe et efficaciter comple, ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras. Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis.»

(25) Regla de San Benito V.7: «Los que tienen esta disposición prescinden al punto de sus intereses particulares, renuncian a su propia voluntad...» *«Ergo hi tales relinquentes statim quae sua sunt et voluntatem propriam deserentes...»*

(26) Regla de San Benito VII.32-37. Citando Mt 10.22, Salmos 26:14.

por obligación y como sacrificio, empieza a hacerse sin esfuerzo por costumbre y no por temor al infierno, sino por amor a Cristo, por la satisfacción que las virtudes producen por sí mismas (27). Las técnicas de autoexploración de la conciencia parecen ser imprescindibles para la doma de la voluntad cristiana. Pero llegados a este punto la pregunta sería, ¿para qué resulta tan necesario este control de la voluntad?

Sabido es que el cristianismo tendió, desde sus inicios a conceder mayor peso en la reflexión a la voluntad que a la razón. Es el mismo *San Pablo* quien pone en marcha esta dinámica al plantearse una pregunta, en verdad bien sencilla. Puesto que según los evangelios es preciso cumplir la Ley para salvarse, ¿está al alcance de los hombres cumplirla con sólo quererlo? El problema se plantea en toda su crudeza en la epístola a los Romanos donde se afirma que, si bien la ley del Antiguo Testamento exigía hacer o dejar de hacer, la ley del Nuevo Testamento ordena querer o dejar de querer. En opinión del santo de Tarso es esta demanda evangélica de sumisión voluntaria la que ha dado visibilidad a un problema crucial, el de la resistencia interna, la idea de que querer no siempre es poder, aun al margen de obstáculos externos (28).

El problema es recogido y analizado por otra gran figura de la Antigüedad Tardía: *San Agustín* de Hipona. Su interés por el tema parece partir incluso de una experiencia personal de infancia. Narra en las *Confesiones* cómo en cierta ocasión experimentó un fuerte placer al entrar en el huerto de unos vecinos y robar peras. Pero el indeleble recuerdo de este episodio confiesa que se debe al hecho del placer experimentado en el mal que hizo que:

«... mi maldad no tuviera más causa que la maldad. Fea era y yo la amé... amé mi defecto, no aquello por lo que faltaba sino mi mismo defecto...» (29).

Y siendo así que, en el fondo, había hecho lo que no deseaba hacer, el obispo de Hipona retoma el problema planteado por San Pablo advirtiendo que ha «llegado a convertirse en un problema para sí mismo». Y, preguntándose a continuación por los motivos que llevan a los hombres a hacer el mal,

(27) Regla de San Benito IX.68-70: «... per quam universa quae prius non sine formidine observabat, absque ullo labore velut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire, non iam timore gehennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum.»

(28) SAN PABLO: Epístola a los Romanos 7.19: «... pues si tengo al alcance el desear el bien, pero no realizarlo, ya que no es el bien que deseo, sino el mal que no deseo, lo que precisamente realizo».

(29) SAN AGUSTÍN: *Confesiones* II.4: «... malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi...».

llega a la conclusión de que los humanos no hacen lo que quieren sino lo que pueden, pues no es lo mismo querer que poder (30). Para llegar a hacer uno el querer y el poder es preciso desear en el mejor de los sentidos, es decir *amar*. Pues la voluntad, en opinión de San Agustín sólo se vuelca completamente en la tarea a realizar por amor (31). Y si a la voluntad la dinamiza, en último término, el buen deseo o amor es lo que nos hace libres a imagen y semejanza de Dios que muestra toda su *bene-volentia* con unas criaturas a las que ama absolutamente. Y si la voluntad se hace fuerte amando ciertas metas lo suficiente, será amando a Dios, lo más elevado que la mente humana es capaz de concebir, como la voluntad se hace verdaderamente invencible, y al ejercerla, el hombre alcanza sus mayores cotas de libertad.

Puede que ahora estemos en mejores condiciones de entender los motivos ocultos tras las disposiciones benedictinas a una total sumisión de la voluntad. La tradición cristiana entiende, paradójicamente, que sólo renunciando por completo y por amor a Dios a la propia voluntad, se puede ser totalmente libre. Será esta vinculación entre introspección, control de la voluntad, amor incondicional a Dios y libertad la que sienta las bases del pensamiento de los mejores teóricos del siglo XVI, muchos de ellos vinculados a una orden nueva: *la Compañía de Jesús*. En los escritos de su fundador, San Ignacio de Loyola volvemos a reencontrar, siglos después, la tríada introspección, voluntad = amor, libertad. En sus *Ejercicios espirituales* Loyola manifiesta cómo los hombres deben desear y elegir lo que más les conviene para llegar a alcanzar los fines que les propios. Estos, en su opinión serían la alabanza reverencia y servicio de Dios y propone la necesidad de que los hombres se hagan *indiferentes* a todo aquello que obstaculiza el cumplimiento de su meta: el servicio divino y la salvación. Los *Ejercicios* están pensados para lograr generar en el individuo un diálogo consigo mismo totalmente sincero. Para que pueda, por medio de la meditación experimentar de nuevo la pasión de Cristo tal y como es descrita en los Evangelios y percibir, al margen de la palabra seca, los ecos de ese amor inmenso que llevara al crucificado a morir por los pecados de la humanidad. Una vez experimentado arrepentimiento y amor, lo que debe surgir es un hombre nuevo, sin voluntad propia al margen de la divina, pero fuerte, decidido, alegre en la medida en que es amado y libre en la medida en que ama sin límites. Sólo renunciando libremente a la libertad que Dios ha dado a cada ser humano

(30) Vid. SAN AGUSTÍN: *De Trinitate* X.3 y 8 con la formulación del problema: «*Quaestio mihi factus sum*» y *Confesiones* VIII.8: «*Non hoc est velle quod posse*».

(31) Para esta idea y las que siguen vid. SAN AGUSTÍN: *De Trinitate* XV.21-41 donde se lee «*Voluntas est amor seu dilectio*».

puede cada uno devenir en perfecto al acomodar su voluntad a la divina, por definición la regla de rectitud más perfecta. Ésta sería la primera de las razones por las que la obediencia es la virtud característica de la Compañía (32). La segunda la encontramos en el proemio a las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. En él Loyola afirma que «... la suave disposición de la Divina Providencia pide cooperación de sus criaturas...». He aquí un elemento nuevo en el discurso que estamos reconstruyendo: la cooperación con la Divina Providencia. Más aún, la interpretación de las reflexiones de Loyola parece llevarnos a la idea de que si los hombres deben domar su voluntad con amor es para ser libres, pero que la necesidad de que sean libres parte, a su vez, del imperativo de colaborar con la Providencia para lograr un óptimo desarrollo del Plan que guía a la Historia hacia la salvación. Este nuevo desarrollo requiere de una más cuidadosa elaboración y encuadre.

Las consecuencias de toda esta exaltación de la facultad volitiva serán imprevisibles en lo que respecta a la configuración del protoindividuo barroco. El hombre deviene «dueño de sí» por medio de la introspección. Muestra su voluntad al amar lo correcto y crea comunidades de gentes que crean un proyecto común al amar las mismas cosas. Ejerce sus facultades creativas con la ayuda de una voluntad educada y una capacidad de acción casi ilimitada, a semejanza del Dios creador del universo que le ha dotado de libertad para que, libre y voluntariamente, pueda convertirse en un agente convencido del Plan de la Divina Providencia que habrá de llevar a la humanidad a la consumación de la Historia y la salvación eterna. Pues los autores providencialistas del siglo XVI entienden que la política debe ser *política basada en las Sagradas Escrituras*. En ellas se encontrarían, a su parecer, todas las claves necesarias para la instauración de un gobierno bueno y justo. Los mejores providencialistas son hispanos y leen, sobre todo, el Antiguo Testamento puesto que en él se contiene el pacto político establecido de antiguo entre Dios y el primero de los pueblos elegidos: el pueblo de Israel. Esta forma de pensamiento político se nutre de dos condiciones básicas: 1) Dios existe, ha creado el mundo y es, respecto de esa creación causa primera y también última, en la medida en que todo lo creado tiende a volver al seno de su creador. 2) La creación tiene *sentido* y un orden, el que Dios ha dispuesto. Si no alcanzamos a comprender ese orden no es porque no exista, sino porque *aún* no somos capaces de desentrañarlo. Pero el mundo de la naturaleza, el de lo

(32) Vid. IGNACIO DE LOYOLA, *Carta e instrucciones*, carta a los padres y hermanos de Portugal fechada el 26 de marzo de 1553. Expresa la misma idea con otras palabras en la carta dirigida a sor Teresa Rejadell fechada en Roma en octubre de 1547.

humano y el de lo trascendente están inextricablemente unidos y regidos por las mismas leyes de armonía.

El providencialismo basa su nombre en la fe de sus defensores en la existencia de un Plan infinitamente complejo trazado *ab aeterno* por Dios que señala a cada cosa y ser el modo y momento de operar, según su naturaleza. De lo anterior podemos deducir que toda criatura tiene funciones concretas y persigue los fines que le son propios. Por esta razón conocer el lugar «cósmico» que ocupa cada cosa o persona es saber lo que es, lo que hace, cómo debería ser y qué debería hacer. En el seno de este Plan existen movimientos cíclicos y regulares a los que se denomina Historia, una ciencia que serviría, en definitiva, para comprender la dirección *real* en la que se mueve el universo más allá de las apariencias. El providencialismo imprime así un sentido finalista a la historia humana, pero no exige pasividad ante una evolución que se entiende ya «escrita». Pues como nos recordaba Loyola en las *Constituciones*, Dios pide la cooperación de sus criaturas para el perfecto desenvolvimiento del Plan. Lo que, a su vez, supone que cada miembro de la comunidad del pueblo elegido debe hacer profundo examen de conciencia, adquirir las virtudes necesarias para desear las cosas correctas y movilizar su voluntad en la dirección de la creación y mantenimiento de una comunidad política y de vida justa según los mandamientos contenidos en la Ley dada por Dios a los hombres para tal fin: el decálogo. Pues cuando la comunidad, el pueblo elegido no se comporta de forma agradable a los ojos de Dios puede incurrir en su ira. Ésta recae sobre la comunidad como un todo, pero se empieza a ser más consciente de que la correcta actitud del grupo depende del comportamiento adecuado de sus miembros. Dicho de otra manera, la íntima vinculación existente en este modelo político entre moral, justicia y política, ha ido cargando sobre los hombros de los ciudadanos de las repúblicas de cristianos una fuerte responsabilidad moral individual. De hecho, esta responsabilidad parece ser la marca divina impuesta a la condición humana. El relato bíblico del Génesis narra cómo Dios creó a Adán con la capacidad de elegir entre el bien y el mal, dotándole de una voluntad capaz de hacerle libre al permitirle optar. Pues la fe en el Dios cristiano sólo tiene sentido y validez si se elige libremente, la cooperación en el correcto desarrollo del Plan de la providencia ha de ser voluntaria, ya que es un modo de vida que implica cierta forma de ver el mundo y de elegir.

Vemos así cómo el pensamiento providencialista, intentando solucionar el problema de la salvaguarda de la libertad humana en el seno de un Plan Divino establecido previamente, de hecho contribuye a potenciar la idea de un individuo más activo, más fuerte, con mayor capacidad de elección, más libre y personalmente responsable. Contamos con múltiples ejemplos de ello en los

escritos de nuestros autores modernos más destacados. *Luis de Molina* afirmará que vivir según la Ley de Dios implica vivir moralmente. Lo que a su vez supone tener la capacidad de elegir voluntaria y libremente determinadas vías de acción. Molina considera es en la forma de actuar de la gente donde se demuestra la solidez de su voluntad y, por ende, su grado de libertad (33). Por su parte, *Francisco Suárez* entiende, que la libertad humana se materializa en la rectitud moral. A su vez, la correcta utilización de la facultad volitiva se aprecia en la realización de buenas que contribuyen a la salvación del alma (34). Otro jesuita, *Baltasar Gracián*, define a Dios como un legislador supremo que prescribe, en el decálogo, el orden correcto de las relaciones humanas. Sin embargo, en su infinita sabiduría (y tal vez fiando poco en la capacidad de los hombres para elegir el bien) diseñó un Plan previendo en él todas las variables posibles inherentes a la libertad innata de los humanos. El Plan precisa, como afirmara Loyola, de la cooperación de los fieles para su realización. Una realización que sólo tendrá lugar si los hombres se hacen moralmente responsables de sus actos y son capaces de crear comunidades políticas justas: repúblicas de cristianos. Teniendo en cuenta esto, cuando no sabemos cómo actuar debemos «procurar medios humanos como si no los hubiese divinos». Una vez más ese activismo con el que se pretende salvar la libertad en el marco de lo providencial (35). *Diego de Saavedra Fajardo* menciona la importancia de la responsabilidad moral del ciudadano cristiano en sus *Empresas*. En su opinión debemos obrar *como si* todo dependiera de nuestra voluntad. Pues Dios se vale de nosotros para nuestras adversidades o felicidades (36).

Como se ha podido apreciar, en el providencialismo el Plan Divino es Historia y la Historia es historia de salvación (*Heilsplan*). Para fijar los fundamentos de la cooperación entre humanos y divinidad en su desenvolvimiento se cuenta con un instrumento inmejorable: la Biblia, Palabra Revelada que requiere, eso sí, interpretación autorizada. Las figuras bíblicas, los héroes de las historias que narran las Escrituras se convierten en arquetipos que encarnan formas ideales de actuación, convirtiendo a la Biblia en un auténtico «programa de acción» para sociedades enteras (37). Con su ayuda se

(33) LUIS DE MOLINA: *De iustitia et de iure* V.46.31.

(34) FRANCISCO SUÁREZ: *De legibus* I.II.5 la redención por las obras es uno de los caballos de batalla entre protestantes y católicos en estos años. El concilio de Trento había fijado la validez para la salvación de las obras frente a unos reformados que afirmaban que en este aspecto lo único decisivo era la fe.

(35) BALTASAR GRACIÁN: *Oráculo manual* CCLI.

(36) DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO: *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, empresa LXXXVIII.

(37) N. FRYE: *The Great Code: The Bible and Literature*, Nueva York, 1982, págs. 48-9.

creo poder recuperar los parámetros del Plan que se perdieron al cometerse el pecado original. El hombre comió del árbol de la sabiduría y empezó a considerarse ajeno al mundo natural, «fuera de él», viéndose ante la necesidad de manipularlo para sobrevivir. Para volver a insertarse en el orden natural de la creación es así preciso plegarse a la voluntad de Dios de nuevo, querer sólo lo que Dios quiere para nosotros, sintonizar las leyes de la moral humana a las leyes que rigen la armonía cósmica por mandato divino. La función primordial de la política providencialista sería así la de contribuir a la gestación de comunidades capaces de perpetuar una moral adaptada a la Ley de Dios y sólo esa sintonía es capaz de convertir en justa a una comunidad humana.

Y si la creación de este tipo de orden parece casi imposible, más aún lo es su mantenimiento. Pues la falta de moralidad de cada individuo se traduce en un defecto del pueblo, y esa falta puede entenderse incluso como una ruptura de los términos originales de la Alianza, atrayendo sobre el conjunto la ira de Dios y su castigo. Es esta posibilidad misma, la de recibir un castigo divino, la que certifica la importancia del libre albedrío. Pues lo que Dios castiga es la desobediencia voluntaria ya que cada cual debe cumplir libremente los términos del pacto de la Alianza, cada cual debe adquirir las virtudes necesarias para salvaguardar la justicia, pues cuando los individuos abandonan las recomendaciones de su Dios plasmadas en el decálogo, cuando permiten que se adueñe de ellos la codicia, la avaricia, la envidia, la lujuria, la gula o la molición, los pueblos se «afeminan», pierden las aptitudes necesarias para ser una pueblo-guía, son conquistados y pierden su papel preponderante en el desarrollo de la Historia: es a lo que se denomina el castigo de Dios.

Pero, según los providencialistas, cuando Dios castiga lo hace con el amor y afán corrector de un padre o un pastor, castiga «con elegancia», sin romper la armonía del Plan, eligiendo cuidadosamente medios y objetivos para restaurar el equilibrio roto por la defectuosa voluntad del ser humano (38). Las Escrituras confirman que el modelo de gobierno justo, si debe ser reflejo del gobierno de Dios sobre su creación, ha de ser *pastoral*. Dios es, en la Biblia, el pastor de su pueblo del que cuida como si de un rebaño se tratara (39). Este modelo, propio del Israel veterotestamentario se diferencia

(38) Así lo dice JUAN EUSEBIO DE NIEREMBERG: *Theopoliticus*, Parte I, libro II, capítulo 17, pág. 234: «*Non sine elegantia punit Deus...*» Dios castiga con elegancia, con exactitud *in instrumento, in loco, in tempore* pues el sentido del castigo estriba en restaurar el equilibrio roto, no en destruir la armonía cósmica.

(39) La mención a la cualidad pastoral del gobierno divino es una constante en todo el Antiguo Testamento, pero se puede citar un ejemplo paradigmático, el *Salmo 22*: YHVH es

de otras formas de considerar el poder en algunos puntos clave: 1) El poder pastoral se ejerce sobre un rebaño, es decir, sobre un conjunto de personas, no sobre un territorio. 2) El pastor agrupa, guía y conduce. Su presencia es inmediata, su acción directa, no se limita a garantizar ciertas condiciones de justicia y seguridad en el marco de las cuales se organice la convivencia. 3) El pastor cuida del grupo/rebaño en su conjunto pero por medio de una bondad constante e *individualizada*. Debe ser capaz de notar la falta de cualquiera de sus ovejas y proveer a las necesidades de todas y cada una de ellas (40).

El cristianismo abrazaría este modelo con entusiasmo. Las Escrituras lo consagran, San Agustín parece suscribirlo cuando afirma que Dios vela por el bien de sus hijos en conjunto y de cada hombre en privado (41). El rey-pastor cristiano no se limita a velar por el bienestar físico de sus ovejas, también debe responsabilizarse de la salvación de sus almas. Entre cada oveja y su rey-pastor se establece una relación compleja por la cual los pecados de la oveja son imputables al pastor que debe dar cuenta a Dios de la pérdida de su alma (42). Por otro lado, los pecados o falta de virtudes del rey, incapaz de guiar a su rebaño bajo el paraguas protector de la Ley, puede atraer la ira de Dios sobre todo el pueblo. De esta forma el modelo pastoral se ocupa, no sólo de la preservación de la vida, sino incluso del mantenimiento de la calidad *moral* de esa vida. Pues de la calidad moral del pueblo y de cada uno de sus miembros depende el bienestar del conjunto, no sólo en sentido material, sino asimismo espiritual.

Si poder pastoral y responsabilidad moral centran la atención de los pensadores providencialistas en el individuo, su voluntad, sus capacidades y la preservación de su libertad en el marco providencial, contamos con una ver-

mi pastor, nada me falta/ en verdes pastos me hace reposar/ me conduce a fuentes tranquilas/ allí reparo mis fuerzas/ me guía por cañadas seguras... El modelo político pastoral parece ser originario del Egipto antiguo donde el faraón recibía el cayado ritual de pastor el día de su coronación. También poblaba el imaginaria político de la antigua Babilonia. Es sabido que los hebreos veterotestamentarios estuvieron en contacto con estos pueblos de los que, tal vez, derivaran su propia variante del modelo.

(40) En esta definición de modelo pastoral he seguido hasta aquí a M. FOUCAULT en su artículo: «*Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reason*», *The Tanner lectures on Human Values*, STERLING, M. McMURRIN (ed.), University of Utah Press/Cambridge University Press, Salt Lake City and Cambridge, 1981, págs. 225-254.

(41) SAN AGUSTÍN: *De vera religione*, cap. 6, pfo. 4.25.46.

(42) *Vid.* Ezequiel 3.17: «Hijo de hombre, te he constituido centinela de la casa de Israel... Cuando yo diga al malvado: “Vas a morir”, si tú no le das la alarma, si no le hablas para advertir al malvado que abandone su mala conducta y viva, él, el malvado, morirá por su culpa, pero de su sangre te pediré cuentas a ti.»

tiente de pensamiento «individualizante» más que explorar en el ámbito de la teoría política cristiana del Barroco: se trata de una vertiente juricista, el *debate sobre el derecho natural*. En el proceso intervienen nuevamente las dos escuelas clásicas, la *tomista* y la *nominalista*. La primera de ellas se ocupará, más en su línea, de delimitar el ámbito del derecho natural y consensuar *un criterio cristiano de justicia*. Su modelo jurídico se basa en la existencia de tres tipos de leyes. La ley divina, la ley natural y la ley positiva. La primera sería directamente equiparable a la voluntad de Dios por medio de cuya acción creara el mundo. La segunda, la ley natural sería aquella de la que Dios habría dotado al cosmos para su autorregulación. La tercera comprendería todo tipo de normas confeccionadas por los hombres. Toda ley positiva debe, para ser justa, adaptarse al movimiento armónico del universo encarnado en la ley natural ya que ésta, a su vez, fue instituida por ley divina al principio de los tiempos. Y así como para conocer la ley de Dios se precisa fe, la ley natural es accesible al intelecto humano a través del estudio de las ciencias naturales. En el modelo político providencialista esa ley natural sería fundamento de todo lo Bueno, se aplicaría a todos los pueblos sin distinción y se erigiría en la base de la justicia. Sin embargo, debemos hacer un pequeño esfuerzo de transposición en este punto, pues no hablamos del concepto clásico de justicia que nos resulta más familiar, hablamos de una idea de justicia, recogida en las Escrituras y vinculada al mantenimiento de la armonía cósmica. Pues según narra el Génesis, la creación está pensada para que cada ser vivo supla las necesidades de los demás. Plantas que nutren a animales, animales que nutren a humanos, humanos que ayudan a otros humanos, toda una cadena ininterrumpida. Así, para los providencialistas, la justicia no consiste (como quería Aristóteles, por ejemplo) en dar a cada cual lo suyo. La *justicia* consiste en dar a cada cual precisamente aquello de lo que carece. La inversión puede que tenga mayor importancia de la que tradicionalmente se le había adjudicado pues obsérvese que el punto de partida de la noción clásica es una comunidad que tiene riqueza que repartir y busca los mecanismos para hacerlo. El caso cristiano parece partirse de un individuo que «carece» y, en la medida que carece no podrá desarrollar plenamente esas características que le hacen provechoso para la comunidad política y el Plan de la Providencia. Parece que en el ámbito de la noción de justicia el individuo latente también empieza a cobrar cierta visibilidad.

Los *nominalistas*, como tenían por habitual, centran su atención en el desarrollo práctico y más directo de ciertos conceptos jurídicos básicos, en concreto *ius y dominium*. La polémica en torno al significado de estos términos se gesta en el siglo XIV, momento en que la orden franciscana se enfrenta al papado en un interminable litigio por sus propiedades. Se abren así discu-

siones especializadas en torno al exacto significado de la pobreza evangélica (43). *Guillermo de Ockham*, recurriendo tanto a fuentes de derecho romano como de normativa canónica, afirma que un *ius* es un privilegio que obliga a los demás a no interferir en el libre disfrute de su titular y suele provenir de un pacto o contrato. En cambio, *dominium* sería, en su opinión, una libre e ilimitada capacidad de disposición al margen de cualquier acuerdo previo al respecto. De hecho, el ejemplo clásico de dominio sería el de un Adán que lo ejercía sobre los bienes temporales que poseía (44). Sin embargo, otro franciscano inglés, *John Gerson*, mutaría el concepto de *ius* al definirlo, no como un privilegio, sino como una *facultas*. Una facultad de hacer o no hacer que se relaciona con la voluntad y el libre albedrío. También la siempre más espinosa categoría de *dominium* se pone en relación con la libertad en la medida en que se la califica de libertad de disfrute, libre e ilimitada, concedida por Dios a los hombres, a través de Adán, para su preservación (45). De esta forma tan indirecta, los nominalistas introducen un fuerte elemento voluntarista en el ideario jurídico cristiano que sería retomado posteriormente con intenciones totalmente distintas, como veremos (46).

Estas definiciones encontrarán nuevas aplicaciones de la pluma de la mayoría de los grandes pensadores hispanos de los siglos XVI y XVII. *Vázquez de Menchaca* escribía en 1559 que *ius* era la facultad de juzgar, disponer y defender, en un intento de clara transposición del término al ámbito de lo político. Pues con esta definición en la mano, intenta delimitar el ámbito de actuación del emperador en tanto que *dominus mundi*. Es en este contexto en el que aclara su afirmación, pues según él el emperador/*dominus* carece de superior en la jurisdicción secular y es el único con capacidad para legislar. De lo cual, al parecer, podría deducirse que todas las cosas del imperio serían propiedad (*dominium*) de este príncipe (47). Las mismas categorías jurídico - políticas se aplican en la disputa en torno a la

(43) El nivel de esta discusión es bastante más práctico de lo que se cree a pesar de que su formulación, en torno a reflexiones sobre, si, por ejemplo, Cristo era propietario de las sandalias que llevaba o no, suene ajeno a los oídos actuales.

(44) Es el tema general de la obra de OCKHAM: *Opus nonaginta dierum* en respuesta a la bula pontificia: *Quia vir reprobus*.

(45) JUAN GERSON: *De vita spirituali animae*, lección 2, corolario 5, la entrega a Adán por parte de Dios de los medios necesarios para la preservación de la humanidad en Génesis 1:28-30.

(46) Es también la opinión de M. VILLEY: *la formation de la pensée juridique moderne*, París, Montchretien, 1975.

(47) VÁZQUEZ DE MENCHACA: *Controversiarum illustrium*, Ed. de FIDEL RODRÍGUEZ ALCALDE, vol. II, libro II, cap. 20, Valladolid, 1932.

capacidad de disposición de los indios del Nuevo Mundo suscitada entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, si bien el ritmo, intensidad e interés de los debates se incrementa con la aparición en escena de los miembros de la nueva Compañía de Jesús. *Luis de Molina* define el *ius* como facultad de hacer, mantener o conseguir. Cree que es el fundamento de la libertad humana inscrita en el Plan de la Divina Providencia, pues al crear la ley natural, Dios crea un mundo de seres que realizan libremente el orden de la esfera moral en el marco de la justicia, la equidad y el derecho. *Francisco Suárez*, a principios del siglo XVII, nos advierte en el prólogo de su gran obra *De legibus* que el debate sobre las leyes entra de lleno en el campo de la teología pues el camino de la salvación radica en las acciones libres y en la rectitud de las costumbres. Es decir, en una libertad materializada en una rectitud moral que depende en gran medida de la ley como regla de la conducta humana. Así, pasa a definir *ius* directamente como libertad derivada de la ley divina (48).

De estas definiciones partirá un *Hugo Grocio*, primer formulador moderno de los derechos subjetivos, que acabará convirtiendo en libertades «inherentes al individuo» lo que en estos pensadores hispanos anteriores resultaban ser capacidades o poderes para actuar. El proceso que sigue se puede esquematizar a grandes rasgos de la siguiente forma: 1) la libertad dada por Dios a las comunidades humanas es la base de las comunidades políticas. Y 2) en el estado de naturaleza los hombres se apropiaban de lo que precisaban para vivir, de lo cual cabe deducir que la propiedad no es de origen convencional, sino algo necesario naturalmente para la preservación de la existencia. De lo cual se deduce que 3) el hombre en estado de naturaleza ya era sujeto de derechos (49).

Será a partir de esta línea como Grocio dará un vuelco a la ciencia jurídica de su época, explicando los sistemas político/legales, no en los términos tomistas de ley divina, natural, positiva, sino en términos de *derechos*. Convierte a la ley natural en la «guardiana» del mantenimiento de esos derechos y a la comunidad política en un diseño pensado para que cada cual pueda gozar en paz de lo suyo (50). El resultado es novedoso ciertamente, pero en la base de

(48) LUIS DE MOLINA: *De iustitia et de iure* V.46.31: «... nos obligat, quo a Deo ea sua naturalis lex quasi scripta est cordibus ac mentibus nostris, nobisque manifestata et promulgata». Y FRANCISCO SUÁREZ: *De legibus* I.2.5: «Et iuxta... strictam iuris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis quam unusquique habet vel circa rem summa vel ad sibi debitam...».

(49) HUGO GROCIO: *De iure belli ac pacis* (1625), Prolegomena y *De mare liberum*,: dedicatoria a los príncipes y pueblos libres del Occidente cristiano.

(50) HUGO GROCIO: *De iure belli ac pacis* I.II.1.5: «... societatis... non omnem vim inhi-

sus reflexiones se puede rastrear la influencia del pensamiento hispano sobre la justicia, el derecho natural y el libre albedrío. En verdad mantiene muchas de sus categorías, pero realizando, a la vez, un gigantesco vuelco metafísico al aplicarlas, y es que Grocio convierte a lo material en fundamento de lo político. Nuestro pensador reconoce la existencia de una ley natural o semisobrenatural. Pero entiende que para conocerla no se debe partir de la contemplación o la abstracción, sino de la observación empírica. Pues es observando a los hombres como podemos deducir lo que resulta «natural» para ellos, al igual que es también empíricamente como hay que descubrir lo que preserva los estados. La interpretación correcta de la ley natural debe partir, por tanto, de principios autoevidentes, provenientes de la observación y un sentido común que permite «hilar» esas observaciones (51).

La nueva formulación de la comunidad política en clave de derechos traerá, con el tiempo, otro gran vuelco en las reflexiones posteriores. Pues los miembros de esa comunidad no se consideran subordinados a una comunidad frente a la que tienen deberes de cooperación y solidaridad. A partir de la entrada en escena de los derechos naturales en sustitución de la ley natural, los sistemas políticos empiezan a definirse como guardianes de los derechos de los ciudadanos y la libertad que se defiende será una *libertad negativa*, basada en el derecho del pacífico disfrute sin injerencias externas, bien sea de la comunidad, bien sea de otros particulares. Llegados a este punto la revalorización del individuo ha empezado a calar en el mundo muy real de las comunidades políticas y sus discursos legitimatorios. A partir de finales del siglo XVII, la resemantización habrá puesto a disposición de los teóricos de la política todo un nuevo vocabulario en el que los derechos ya no son privilegios sino facultades, la libertad no se entiende positiva sino negativa y la voluntad cederá su paso como garante especial de la libertad a la razón.

EPÍLOGO: EL SILENCIO DEL *HOMO LOQUENS*

«Antes loco con todos que cuerdo a solas»

BALTASAR GRACIÁN: *Oráculo manual y arte de prudencia* CXXXIII

Hasta aquí he procurado trazar un esbozo de los diversos hilos de tradición que, de forma aparentemente inesperada, contribuyeron a la configura-

bit, sed eam demum quae societati repugnat, id est quae ius alienum tollit. Nam societas eo tendit ut suum quique salvum sit communi ope ac conspiratione...».

(51) HUGO GROCIUS: *De iure belli ac pacis* I.1.10.1 y prolegomena.

ción discursiva de un individuo que acabará acaparando gran protagonismo en el diseño de los nuevos modelos de «estado moderno». Pero en ese proceso su caracterización sufrirá cambios fundamentales en puntos muy relevantes. El nuevo sujeto, fuerte, libre y creador de comunidades políticas, ya no va a definirse en la interacción discursiva. Tenderá a ser un individuo aislado, muy determinado por ciertas pasiones de signo negativo como el miedo y, sobre todo, hará del silencio y el recogimiento en su propio ámbito una virtud; algo impensable un siglo antes.

Decía Montaigne en sus *Essais* (1588) que había llegado a estudiarse a sí mismo más que a ningún otro objeto (52). El motivo lo explica en otro lugar de esta misma obra, cuando afirma que frente a la mutabilidad del mundo en el que vive es preciso volcarse en la propia interioridad para conocerse y aceptarse (53). Pues conocerse es aprender a amarse en la propia e irreplicable originalidad y a cultivarse por encima de cualquier otro imperativo a efectos de lograr el equilibrio justo entre autogobierno y el goce de las propias pasiones (54). Estos textos del afamado autor francés presentan novedades indiscutibles respecto del individuo, a pesar de su temprana fecha. Volvemos al «cuidado de sí» al que ya habíamos hecho alusión, pero es un «cuidado de sí» directamente adaptado de las vertientes helenísticas clásicas, al margen de su versión cristiana y pensada para un análisis posterior en clave más directamente «política», con escasa incidencia sobre el pensamiento ético. El cuidado de sí traza, por tanto, una línea de comunicación directa entre el Renacimiento y el Barroco, al igual que la trazara entre las variantes discursivas que marcan el paso de la Edad Media al Renacimiento como tuvimos ocasión de ver. Pero, en este caso, está íntimamente ligado a la variable de la *autopreservación* (*conservatio sui*), un hilo discursivo surgido, como sabemos, de la reelaboración cristiana del concepto jurídico de *dominium*. Debe ser, sin duda, cierto que la inestabilidad política del siglo y las guerras que en él se gestan, influyeron sobre la necesidad de convertir a la preservación en una categoría fundamental para el período. Esta preeminencia no es ya que se perciba en autores aislados como Montaigne, es que resulta básica

(52) MICHEL DE LA MONTAIGNE: *Essais* III.XIII: «*Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique.*»

(53) MICHEL DE LA MONTAIGNE: *Essais* II.12: «*Or voyons ce que l'humaine raison nous a appris de soi et de l'âme; non de l'âme en general... mais de celle qui nous appartient, que nous devons mieux connaître.*»

(54) MICHEL DE LA MONTAIGNE: *Essais* I.III: «*Qui aurait à faire son fait, verrait que sa première leçon, c'est connaître ce qu'il est et ce qui lui est propre. Et qui se connaît... s'aime et se cultive avant toute autre chose; refuse les occupations superflues et les pensées et propositions inutiles.*»

para entender la evolución del pensamiento en el XVI y XVII en ámbitos que van desde la teoría física de la inercia, al análisis de los instintos en biología o el intento de descubrir y mejorar la leyes que rigen la conservación de los estados en teoría política (55). Lo curioso, lo verdaderamente llamativo es que la exploración en profundidad de esta línea de argumentación discursiva desembocará, en muchos casos, en la concepción de un individuo fundamental y característicamente «débil». Y ello, en primer lugar, no porque carezca de la fuerza y creatividad de la que el humanismo cívico o el activismo político providencialista le habían dotado, sino porque la emplea en la dirección incorrecta, genera un desbordante afán de control de su entorno. En sus intentos por controlar racionalmente el mundo natural que le rodea, no acaba de dar con las claves que precisa (56). Y en el mundo de la política, los hombres, al hacerse dueños de sus destinos abandonan cualquier noción de colaboración, armonía o solidaridad para proceder a intentar ejercer, frente a todos sus congéneres, su «voluntad de poder», en parte debido al temor que suscita en su interior la realidad inhóspita y violenta en la que le ha tocado vivir. En los escritos que enlazan a un *Salustio* con un *Maquiavelo* y a éste con un *Juan de Mariana* que coincide en este punto con *Thomas Hobbes*, el ser humano aparece como inherentemente agresivo. El individuo soberano del modelo político hobbesiano no ve otra forma de escapar a la violencia, la injusticia y la muerte que cediendo todo su poder a un único decisor soberano que vele por el bienestar y la seguridad de sus súbditos sin más cortapisas que su propia voluntad. Es en este sentido en el que calificamos al individuo hobbesiano de «débil», pues parece incapaz de vencer solo su miedo o de defenderse. Además, la razón de esta tendencia está inscrito en la propia naturaleza humana, es esencial y no circunstancial pues según se nos dice en el *Leviatán* (1650):

«La felicidad es un continuo progreso en el deseo... Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz sino a asegurarla» (57).

(55) Un análisis más detallado de esta cuestión en H. BLUMENBERG: *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge Mass., 1983, pág. 143.

(56) Al respecto *vid.* un excelente desarrollo en CH. TAYLOR: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, cap. 8.

(57) THOMAS HOBBS: *Leviatán* XI.

Este miedo ancestral, combinado con las teorías sobre los derechos de Hugo Grocio a las que aludíamos páginas atrás, da como resultado un modelo basado, no en la capacidad de persuasión, justificación y libertad de acción, sino en la creación de espacios de vacío en torno a cada miembro de la comunidad. Espacios de no-injerencia garantizados por un soberano al que los súbditos han transferido su poder, convirtiendo sus voluntades privadas individuales en una única voluntad político-pública (58).

El precio a pagar por una mayor seguridad es el «*silencio político*». Pues si bien la teoría política de Hobbes hace del individuo la unidad política básica y le concede un papel protagonista en la mitopoética que narra la creación de las primeras comunidades, lo hace a cambio de silenciar toda actuación cívica posterior. Los individuos libres y autónomos se persuaden unos a otros de la necesidad de ceder su poder político a un soberano que garantice con su espada la seguridad de todos. A partir del momento de esta cesión voluntaria de poder, los ciudadanos se convierten en súbditos y pasan a encerrarse en sus recién ganados ámbitos privados de no-injerencia para disfrutar de sus derechos. La comunidad se escinde así en un conjunto de mónadas individuales, aisladas y rodeadas de un desierto de silencio e incomunicación, una «franja de seguridad» garantizada por el soberano.

Por lo demás, este modelo político guarda una estricta correspondencia con el desarrollo filosófico de los modos de conocimiento. Sabemos que el Renacimiento, basándose en las teorías de los clásicos greco-latinos, entendía que sólo en el seno de una comunidad lingüística podían validarse, tanto la percepción de la realidad, como las normas y reglas apropiadas para el estudio y transformación de esa realidad. Sin embargo, el siglo XVII también dará un vuelco a esta vertiente del imaginario, vuelco que será casi definitivo tras la publicación de los escritos de *René Descartes*. Es este filósofo el que trasladará los efectos del fuerte proceso de individualización que se venía ya apreciando algunas décadas, al ámbito de la teoría del conocimiento, inaugurando, en el *Discurso del método* (1637) un solipsismo en el que la capacidad de habla racional no parece desempeñar papel a la hora de adquirir conocimientos ciertos. El proceso de conocer se transforma en Descartes en una actividad libre del individuo que usa su razón en solitario. El punto de partida, ya nos resulta familiar: para conocer el entorno hay que empezar por conocerse uno a sí mismo:

(58) Este proceso realmente interesante para el tema de la progresiva individuación de los discursos políticos teóricos escapa del marco de las presentes páginas. No obstante, el proceso se halla excelentemente resumido en Y. CH. ZARKA: *Philosophie et politique à l'âge classique*, PUF, París, 1998, cap. 6.

«Parecíame que podía encontrar más verdad en los razonamientos que cada uno hace sobre los asuntos que le importan... que en especulaciones que no producen efecto alguno... y después de haber empleado algunos años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiarme también a mí mismo...» (59).

El siguiente paso vuelve a ser familiar, se trata de adquirir la capacidad de autogobierno:

«Mi tercera máxima fue siempre procurar vencerme a mí mismo... y alterar mis deseos... y acostumbrarme a creer que sólo nuestros pensamientos están enteramente en nuestro poder... pensé que nada mejor podía hacer que aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y adelantar todo lo posible el conocimiento de la verdad» (60).

Como se puede apreciar, en este caso, la tendencia a la interiorización, en la medida en que no requiere de ningún tipo de verbalización ante el resto de la comunidad, acaba separándose del mundo de las realidades físicas. Es en solitario como el Yo conquista la certeza de la propia existencia y de la auténtica libertad: la interior. La conquista de esa libertad interior constituye una meta en sí, pues no se trata de interiorizar para adquirir esa fuerza de voluntad que nos pueda conducir a la libertad precisa para crear una comunidad política adecuada a nuestros fines, único *locus* donde los hombres, sociables por naturaleza, pueden sentirse realmente libres. El sujeto se separa de sí, de los suyos y de su entorno y se autocontempla gozando de la certeza de su existencia materializada en su capacidad, *no de hablar sino de pensar*. Expone el hecho nuestro autor de la siguiente manera:

«Deseando yo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda... juzgué que estaba yo tan dispuesto a errar como cualquier otro y rechacé como falsos todos los razonamientos que antes había tomado por demostraciones. Finalmente, considerando que también los pensamientos que tenemos estando despiertos pueden ocurrírse nos cuando dormimos sin que en tal caso sea ninguno verdadero... 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 EXISTO— 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 buscaba» (61).

(59) RENÉ DESCARTES: *Discurso del método*, Primera Parte.

(60) RENÉ DESCARTES: *Discurso del método*, Segunda Parte.

(61) RENÉ DESCARTES: *Discurso del método*, Cuarta Parte.

Este famoso fragmento probablemente sea la hipóstasis de la fe en las capacidades infinitas y en solitario del ser humano. Un ser humano que en medio de las tormentas de escepticismo que baten el mundo del pensamiento del siglo XVII ya no busca verdades consensuadas en el seno de su comunidad lingüística ni fe compartida en torno a una hipótesis primera llamada Dios. El hombre cartesiano busca la Verdad y la halla dentro de sí. Si hay algo que Descartes comparte con Hobbes es la prioridad absoluta dada al proceso necesario para preservar la libertad individual. Sin embargo, el sujeto cartesiano no adolece en modo alguno de la proverbial debilidad del súbdito hobbesiano. Se trata de un Yo generoso, consciente de sus propios límites y del poder de su razón, capaz de domar su voluntad. Hace gala de una estima de sí que, si bien anteponiendo razón a voluntad como categoría básica y motora de la acción, le acerca en gran medida al universo aristocrático-heroico del Renacimiento o a la exaltación jesuítica del poder de la voluntad al margen del miedo y el resto de las pasiones de signo negativo que conforman el estado de naturaleza hobbesiano (62).

El individuo cartesiano concede gran importancia al pensar y al querer. Pero pensar supone «desmaterializar» las cosas, juzgar desde una suerte de «afuera» lo que los sentidos creen percibir. Es la forma de convertir a las cosas en palabras y a las palabras en pensamientos a efectos de destilar ideas abstractas o «esencias». Curiosamente, cuando por fin tras un largo proceso nos encontramos ante un sujeto más familiar a nuestra forma de pensar, ante un sujeto con entidad propia, éste parece haber sido objeto de una especie de «repliegamiento entrópico». Es libre, pero debe someterse a un soberano absoluto para vivir esa libertad. Es fuerte, íntegro y casi «glorioso», pero se ha desmaterializado hasta el punto de parecer un mero *phantasma*, una esencia, un producto destilado, una sombra de sí mismo. El nuevo sujeto moral y político, base de las sociedades bien gobernadas es autosuficiente y libre en esa autosuficiencia. Libre sí, pero incomunicado en el sentido original del término: carece de la capacidad o la voluntad necesarias para comunicar y comunicarse. El hombre aristotélico, dotado de razón y de la capacidad de habla que le permite expresar esa razón, desaparece para dejar paso a un individuo mucho más egoísta y, sobre todo, mucho más silencioso. El héroe de la libertad y la creatividad humanas ha dejado de ser Prometeo para convertirse en Narciso. Un idólatra de sí mismo que sueña que existe porque piensa, perdido en un mundo de puros pensamientos. Callado, no porque no acabe de en-

(62) Vid. REMO BODEI: *Geometría delle passioni: pavura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milán, 1991, pág. 269.

contrar la forma de expresar el elevado nivel de sus pensamientos y opine que es mejor callar lo que no se puede decir. Es un espectro silencioso por convicción, súbdito por voluntad propia. Lo que busca en la política ya no es libertad sino seguridad, y lo que busca en la teoría del conocimiento ya no son significados sino verdades. El nuevo individuo artificial reniega de sus orígenes discursivos y acalla al *homo loquens* que una vez fue.