

**RÉMI BRAGUE**

# EL REINO DEL HOMBRE

**GÉNESIS Y FRACASO  
DEL PROYECTO  
MODERNO**



Rémi Brague

# El reino del hombre

*Génesis y fracaso del proyecto moderno*

Traducción de José Antonio Millán Alba

Revisión de Blanca Millán García



Título original: *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*

© Editions Gallimard, París, 2015

© Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2016

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 14

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-9055-161-5

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.a - 28043 Madrid - Tel. 915322607

[www.edicionesencuentro.com](http://www.edicionesencuentro.com)

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.



## PRÓLOGO

Este libro constituye la tercera parte de una trilogía cuyo tema común es el saber del hombre, lo que también se llama antropología. El hombre no es de entrada todo lo que él es: es lo que hace y lo que *se* hace haciendo lo que hace. La antropología termina, pues, en una ética.

En las dos obras precedentes he estudiado el contexto de la antropología en sus bases cosmológicas, y luego en su marco teológico [1]. El conjunto de normas que rigen y definen lo humano apareció primero como prefigurado, ilustrado o al menos garantizado por la estructura del universo físico; y luego como regulado por unos mandamientos divinos revelados en una historia o inscritos en la conciencia. Mis dos relatos tenían en común acabar en los Tiempos modernos, en los que el saber del hombre se libera de la naturaleza y de lo divino. Me queda por encarar lo que resulta de esa ruptura: el rechazo por parte de la humanidad a tener un contexto cualquiera, y a sacar su existencia y su legitimidad de cualquier otra instancia que no sea ella misma. Este programa fue formulado en toda su virulencia en los Tiempos modernos. La idea de un «reino del hombre», el título de este libro, es su lema confesado o implícito. Más allá del deliberado paralelismo con los títulos de los dos libros precedentes, sus dos investigaciones desembocan en esta idea.

Me ha sido, por lo tanto, necesaria una visión global del proyecto moderno. Y admitir lo que me hace temblar, a saber, que ese proyecto está condenado al fracaso, o incluso que ya ha fracasado en su principio. Privar a lo humano de todo contexto conduce a su destrucción. Lo he mostrado no tanto criticando el proyecto moderno cuanto mostrando cómo la lógica interna de su desarrollo, que basta con relatar, desemboca en una dialéctica autodestructiva.

La curva descrita por mis dos trabajos anteriores alcanzaba una cima distinta en el momento de la historia en el que se establecía la problemática central: la Antigüedad para *La Sabiduría del mundo*, y la Edad Media para *La Ley de Dios*. En ellos, los Tiempos modernos quedaban relegados a epílogos. Con el presente volumen me instalo de lleno en la modernidad, y sobre todo en el período entre los siglos XVII a XIX. Esta elección me ha hecho abandonar el espacio mediterráneo para concentrarme en Europa, donde comenzó el paso a la modernidad y produjo sus efectos más radicales, antes de

extenderse al resto del mundo en un proceso que está aún lejos de haber concluido, si es que ha de hacerlo. Este recorte ha sido compensado con una primera ampliación hacia regiones que llegaron tarde al concierto europeo, como Rusia. La segunda procede de la naturaleza del tema. Como, más que una realización, estudio un proyecto, he debido tener en cuenta géneros literarios e incluso expresar deseos y sueños más de lo que permite la sobriedad filosófica. De aquí la presencia de poemas o de novelas, algunos de los cuales no proceden necesariamente de la «gran literatura».

La presente obra tiene dos satélites más pequeños: *Anclas en el cielo* y *Lo Propio del hombre*. Y un paralelo en la tercera parte de mi «pequeña» trilogía, *Moderadamente moderno* [2]. En ésta se encontrarán muchas referencias y reflexiones ya suministradas allí. Sigo también líneas de pensamiento presentadas aquí en pequeños puntos o de manera transversal. Remito a ellas al lector, al que ruego excuse los recortes o las inevitables repeticiones.

Aplico el mismo método, inverosímil en su pretensión, que en las dos primeras partes de mi trilogía: una historia de las ideas en un período de larguísima duración y que contempla, en principio, el conjunto del recorrido de la historia. Como soy consciente de lo desmesurado de mi ambición, he elegido multiplicar onerosamente citas y referencias, a riesgo de ser tachado de pedantería. He querido suministrar al lector los instrumentos con los que verificar que no extrapolo demasiado respecto de lo que puede ir a comprobar, y la seguridad de que puede plagiarme con total impunidad.

\* \* \*

Varios de mis seminarios de DEA en la Sorbona y de mis cursos en la universidad de Múnich me han permitido presentar una primera versión de mis investigaciones. La Dra. Janine Ziegler, mi *Hilfskraft* en Múnich, me ha ahorrado un tiempo precioso al procurarme textos de difícil acceso. Una vez más, Irene Fernández ha tenido a bien releer una penúltima redacción y hacerme beneficiario de sus observaciones, y mi mujer, Françoise, ha confirmado su temible agilidad en el manejo del lápiz rojo. Una estancia en Boston College (septiembre-octubre de 2011) me ha permitido aprovechar los recursos de la Biblioteca O'Neill. La riqueza de las bibliotecas americanas me ha hecho comprender una cosa: pensaba que no lograría leer la décima parte de lo que hubiera sido necesario; ahora sé que se trataba de una centésima parte. Era, por lo tanto, necesario terminar si quería que este libro apareciese en vida.

## INTRODUCCIÓN

Antes de examinar las consecuencias, funestas desde mi punto de vista, del abandono de todo contexto por parte del saber humano, conviene esclarecer este término. ¿En qué manera lo cosmológico y lo teológico han sido contextos para la antropología y la ética que la culmina? Ellas solas no permiten comprender qué es lo humano, y tampoco ayudan a ello: la descripción de lo humano resulta posible si se hace abstracción de ellos, y ésta se despliega de forma neutra con relación a aquéllos. Como contrapartida, ambos contextos dan a esta descripción una dimensión suplementaria. Aquí estudio la intención de prescindir de todo contexto, que constituye el *proyecto moderno*. Resulta necesario esclarecer esta fórmula. Empezaré por el adjetivo.

Los historiadores designan como «Tiempos *modernos*» no uno, sino *dos* períodos. El punto de partida se sitúa siempre en la caída de Constantinopla (1453), el descubrimiento del Nuevo Mundo (1492), e incluso la Reforma (1517). La cuestión del punto de llegada permanece, en cambio, abierta. Bien se detienen en la Revolución francesa, en cuyo caso se habla de los siglos XVI-XVIII como la época *moderna*, a la que seguirá la *contemporánea*. Bien engloban en los Tiempos modernos *todo* lo que sigue a la Edad Media hasta nuestros días. Aquí tomaré este término en este segundo sentido, sin olvidar las rupturas o las «olas» que jalonan la modernidad [3].

«Moderno» es originalmente un concepto relativo, por ser móvil, una especie de cursor: toda época es más moderna que la que le precede, y menos que la que le sigue. El nacimiento de la modernidad como época histórica se debe a la decisión de detener el cursor y considerar lo que precede como no moderno aún, y lo que sigue como siéndolo definitivamente. En consecuencia, es moderno lo que *quiere* serlo y se define como tal [4]. Cabe ver la paradoja: la parada del cursor hace posible el movimiento. Paradoja sólo aparente, pues sólo la fijación de un punto de partida permite medir el progreso efectuado. La conciencia de progreso entraña la fijación del pasado, que se convierte en «historia».

Lo que entiendo por «proyecto moderno» no se confunde con el contenido del período moderno, ni tampoco con su aportación específica. Todo lo que en él es pasado, y todo lo nuevo que se produce, tanto para bien como para mal, no pertenece de suyo al proyecto moderno. Sí pertenece, en cambio, todo aquello por lo que se pretende

desgajarse de lo precedente, de lo cual nos separamos expulsándolo. El *proyecto* entraña un *rechazo* [5]. Vierte lo que expulsa en la categoría de «Edad Media» [6], vacía y deliberadamente querida, basurero universal, siempre abierta a nuevos contenidos que, incluso aun habiendo aparecido en la modernidad, serán denunciados como paradas [7] respecto del proyecto y, por lo tanto, como remanencias «medievales».

La expresión «proyecto de la modernidad» es de Jürgen Habermas, en un discurso sobre la modernidad como proyecto inacabado. La idea de que su contenido (las «Luces») no ha sido nunca plenamente realizado se encuentra también en la historia de las ideas [8]. Pero, aunque la expresión es reciente, se observa muy pronto, y justo en la época llamada «moderna», un extraño y poderoso ascenso de palabras que designan el ensayo, la tentativa, la experiencia en el sentido de experimentación. Basta con nombrar a Montaigne con sus *Ensayos*, cuyo título retomaron Bacon y luego tantos otros, o a Galileo con *Il Saggiatore*. Acentuar la experimentación es tanto más notable cuanto que la intención aventaja al efecto: las «experiencias» de Bacon son fantasías, e incluso cabe afirmar que los verdaderos sabios nunca han hablado tanto de experimentar como en el momento en el que los hechos invocados eran puras «experiencias de pensamiento» [9]. El predominante ascenso del «proyecto» está unido a un desplazamiento del acento desde la razón hacia la imaginación en la definición del hombre, en adelante entendido como el viviente capaz de representarse un posible [10].

Desde hace mucho tiempo, la modernidad no sólo ha sido vivida, sino también pensada como un proyecto. Descartes quería titular el *Discurso del método*: «El proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección». Nietzsche caracteriza su época como «la edad de las tentativas». Dos siglos antes, en una de sus primeras obras (1697), Daniel Defoe señala que los proyectos están de moda, hasta el punto de que la época podría llamarse «la edad de los proyectos». Piensa ante todo en las especulaciones del comercio transatlántico, como la que acababa de arruinarle, siendo el negocio «en su principio, todo él proyecto, maquinación e invención» [11]. En 1726, Jonathan Swift caricaturiza a los miembros de la Royal Society bajo los rasgos de pasajeros distraídos de la isla volante de Lagado, a los cuales fabula con el nombre de *projectors*, haciendo también su autocritica, puesto que confiesa haber sido él mismo «una especie de proyector en sus años mozos». La encarnación de este tipo, según los *arbitristas* del siglo XVII español, fue el abate de Saint-Pierre, cuyos múltiples proyectos culminaron en 1713 con su *Proyecto para dar una paz perpetua a Europa*. Pero el término *proyector* no tiene en sí nada de peyorativo o irónico. Puede ser reivindicado para uno, como el Frankenstein de Mary Shelley [12]. Según una tradición antropológica más seria, el hombre es un ser no simplemente inacabado, sino también «proyectado». Así, Fichte: «Todos los animales están acabados y dispuestos; el hombre

está esbozado y en proyecto». Heidegger define la vida del *Dasein* como «proyecto», y luego profundiza en la idea haciendo del proyecto no ya una iniciativa del hombre, sino también un rasgo fundamental del Ser. Sartre toma de aquí la definición del hombre, que «no es otra cosa que su proyecto», y los éticos contemporáneos conciben la historia del individuo como un «proyecto de vida» [13].

El término «proyecto» no carece de suyo de enseñanzas. Su forma latina no corresponde a una palabra del léxico romano. En éste existe el adjetivo *projectus*, en el sentido de «preeminente», a menudo con el matiz peyorativo de «excesivo». Pero el sustantivo no está acreditado en la Antigüedad. Un pro-yecto [14] es ante todo lo que dice su etimología: un *lanzamiento*, un movimiento en el que el móvil («proyectil») pierde el contacto con el motor y prosigue en su impulso [15]. La física antigua no admitía el fenómeno en sus esquemas sino al precio de teorías poco plausibles. Curiosamente, los Tiempos modernos, edad del pro-yecto, son también el período que, en física, comenzó por hacer concebible el *impulso* a secas [16]. Napoleón, tipo mismo del hombre moderno, «fáustico», lo había sentido al compararse a sí mismo con «un trozo de roca lanzado al espacio» [17]. Tres ideas fundamentales de la modernidad pueden sacarse de la imagen-madre del impulso. Un proyecto implica, en efecto, (1) respecto del pasado, la idea de un nuevo comienzo que hace olvidar todo lo que precede; (2) respecto del presente, la idea de una autonomía del sujeto que actúa; (3) respecto del futuro, la idea de un medio que detenta y prologa la acción y asegura su cumplimiento (progreso).

El proyecto moderno conlleva dos caras vueltas una hacia abajo, lo que es inferior al hombre, y otra hacia arriba, lo que le es superior.

Se trata, en primer lugar, del proyecto de someter la naturaleza. Ello invierte la percepción del concepto cosmológico de la antropología: en lugar de ser el cosmos el que da su medida al hombre, es éste el que debe crearse un hábitat a su medida. El sentido de la idea de *orden* cambia entonces radicalmente, así como el lugar en el que debe acreditar su realidad: para la época premoderna, el orden es ante todo, si no casi exclusivamente, el de las realidades celestes, inaccesibles al hombre, que legitima que se denomine al mundo *kosmos*, siendo el carácter de lo sublunar algo dudoso. En cambio, según el proyecto moderno, lo que rodea al hombre es en sí mismo un caos; no hay orden sino donde éste es creado por el trabajo humano. De golpe, resulta ocioso buscar el orden fuera de lo que es accesible al hombre, terreno que no está delimitado de entrada, sino que puede aumentar indefinidamente.

En segundo lugar, el proyecto moderno aparece como emancipación respecto de todo lo que se presenta, por encima del hombre, como su origen inaccesible: un dios creador y/o legislador, o una naturaleza a la que su carácter activo hace divina. Invierte la



percepción del contexto teológico de la antropología. En lugar de ser el hombre el que debe recibir su norma de una autoridad exterior, es él el que determina lo que sobre él puede reivindicar una autoridad. La relación entre el hombre y lo divino toma la figura de «o él o yo». El humanismo tenderá entonces a realizarse como un ateísmo.

Es sabido que el arsenal de imágenes y de eslóganes que subyace en la modernidad es de origen bíblico, comprobación que sirve para legitimar la modernidad o, por el contrario, para comprometer a la Biblia haciéndole asumir la responsabilidad de los errores modernos. El primer aspecto, someter la naturaleza, está presente desde el Antiguo Testamento; el segundo, la emancipación, es más visible en el Nuevo.

Desde el primer libro del Antiguo Testamento resuena el mandato, dirigido a todo hombre, de dominar plantas y animales, lo que más tarde se llamará la «naturaleza» (Génesis, 1, 26b. 28b.). Más profundamente, el terreno entregado a la acción del hombre es ya objeto de una devaluación previa: lo natural queda fuera de circuito como poder y como autoridad, en provecho de la historia, patrimonio del hombre (Deuteronomio, 4, 19).

En el Nuevo Testamento, Pablo formula la idea de autonomía (Romanos, 2, 14) [18]. Forja la imagen de la «emancipación» para expresar una nueva relación con lo que domina lo humano: se reconoce al hombre la mayoría de edad, hecho adulto con relación a los «elementos del mundo» que eran hasta entonces sus «pedagogos» (Gálatas, 3, 25; 4, 2-3). En cambio, en él lo divino se presenta bajo un rostro que, tomado en serio, debería quitar todo objeto a la reivindicación atea: el que posee la naturaleza divina, al haber tomado la figura de Siervo (Filipenses, 2, 7), hace que pierda todo sentido la posible rivalidad entre el hombre y Dios. En Juan, no hay lugar para hacerse independiente de lo divino; por el contrario, Dios mismo otorga al hombre vivir su relación con Él de forma muy distinta a la dependencia, haciéndole, así, pasar de la condición de esclavo a la de amigo (Juan, 15, 15).

Ahora puedo, por lo tanto, preguntar: si el programa de la modernidad es esbozado desde finales del mundo antiguo y en los textos que fundamentan el mundo medieval, ¿en qué merece el proyecto «moderno» aún ese adjetivo? La respuesta se esconde en esta cuestión: es moderno en la medida en que es, justamente, proyecto. Porque no es en absoluto necesario que la empresa humana se conciba a sí misma como proyecto. En efecto, el género «empresa» conlleva, junto al *proyecto*, otra especie que cabría llamar la *tarea*. Ésta se opone, punto por punto, a las tres características del proyecto que he señalado [19], en la cual cada una de estas características cambia de signo: en ella, (a) recibo la misión de hacer algo, con un origen que no procede de mí, que tengo incluso que descubrir; (b) debo también preguntarme si estoy a la altura de mi tarea, aceptando con ello el hecho de desprenderme incluso de lo que sin embargo me ha sido

irrevocablemente confiado; finalmente (c), soy el único responsable de lo que se me ha pedido que lleve a cabo, sin que pueda descargarme en una instancia que me garantice su consecución.

Pues bien, con la idea de tarea tenemos un principio con el que distinguir Biblia y modernidad. Todas las imágenes bíblicas invocadas, de las cuales procede la idea de «tensión hacia delante» (*epektasis*) (Filipenses, 3, 13), están comprendidas en la tonalidad fundamental de la *tarea*, y no en la de *proyecto*. El paso a la modernidad puede encontrar, así, su símbolo, cuando no su síntoma, en la evolución de los géneros literarios, de la epopeya, en la que el héroe es investido de una misión que debe cumplir, a la novela, en la que éste parte a la búsqueda de aventuras, y va, por lo tanto, «a la aventura».

La relación del hombre con la naturaleza puede tener varios modelos. No es necesario que sea una conquista, ni tampoco que esa conquista esté vinculada a la idea de un «reino del hombre», ni que tenga, por último, el aspecto de un dominio llevado a cabo por la técnica [20].

La idea general de un dominio de la naturaleza es anterior lógica y cronológicamente a su aplicación particular del dominio *técnico* de ésta. Está precedida por la idea de un dominio *moral*. ¿Qué es necesario para que el objeto que el asceta filosófico o religioso pretende dominar pueda llevar el nombre de «naturaleza»? ¿Cuándo aparece esto?

Para comprenderlo, y situar esta idea dentro de un sistema de posibilidades, cabe reconstruir una genealogía a partir de la idea elemental de una antropología en general. Ésta supone al menos que su objeto se distinga de las demás realidades. La diferencia puede ser interpretada como una superioridad del hombre. La idea no ha esperado en absoluto a la modernidad, sino que se encuentra, por el contrario, en fecha antigua, incluso en el comienzo de la historia. Así, ¿por qué la afirmación de la superioridad del hombre toma la figura de una conquista de la naturaleza? La cuestión se acuña en tres interrogaciones subordinadas. Cabe, por tanto, preguntarse a partir de cuándo, y por qué, esta superioridad vino a ser entendida de acuerdo con tres características:

(a) No como una condición ya adquirida y pacíficamente poseída, sino como una situación aún no realizada y todavía en espera. La idea de un reino del hombre aún por venir aparece en la Biblia con el mesianismo. Supone una promesa hecha al hombre, cuyo futuro «depende de la gracia de Dios» (Romanos, 9, 16).

(b) No ya como la espera de un factor divinizante exterior, anterior y superior al hombre, natural o divino, sino como una obra propia del hombre que él ha de realizar. Y no es sólo el logro de esta empresa lo que depende del hombre, sino también su origen. Este no deberá recibir una consigna como el mandato bíblico (Génesis, 1, 28), sino darse a sí mismo la orden, determinarse como señor virtual del ser.

(c) Tampoco como consistiendo en una ascesis, en un trabajo interior del hombre sobre sí mismo para actualizar las potencialidades humanas, sino como concretada en un dominio de la naturaleza exterior, percibida como objeto a conquistar.

Ello implica, de un lado, que la naturaleza sea considerada como algo aún imperfecto y perfectible. Habrá, así, que preguntarse de dónde procede esta mirada insatisfecha sobre lo que durante mucho tiempo se había creído perfecto. Ello implica también que el hombre sea considerado incapaz de cumplir su destino sin la intermediación de la naturaleza exterior. Está, de este modo, obligado a controlarla. Habrá también que preguntarse qué sentimiento de inferioridad o de ilegitimidad intenta compensar esta conquista.

Empezaré por considerar las posibilidades del mesianismo, de la divinización y de la ascesis. Éstas constituyen tres alternativas al proyecto de conquista de la naturaleza establecido con los Tiempos modernos y rechazadas por él. Intentaré ver las razones que han impedido detenerse en una de ellas. Examinaré después cómo la idea de un reino del hombre garantizado por la conquista de la naturaleza no sólo resulta soberana y conquistadora, sino también cómo se vuelve contra sí misma.

Primera parte  
PREPARACIÓN

## 1. EL MEJOR DE LOS VIVIENTES

No resulta obvio que el hombre se distinga del resto de los seres que pueblan la Tierra, y menos todavía que pueda tener la pretensión de ser mejor que los demás vivientes. Lo que se ha convertido para nosotros en una evidencia, y lo era aún hasta hace poco, es el resultado de un proceso que tengo que esbozar.

### *Un viviente único*

He enumerado tres etapas lógicamente distintas: el hombre es *singular* entre los demás seres; les es *superior*; los *domina* [21]. En este conjunto, cuyos elementos van encastrados unos en otros, la etapa que precede no conlleva necesariamente la que sigue, la cual debe, por tanto, venir a añadirse desde el exterior.

Para Kant, la pregunta «¿qué es el hombre?» es la cuarta cuestión fundamental de la filosofía. La *Crítica de la razón pura* había planteado primero tres, sobre el saber, el actuar y el esperar, cada una con un auxiliar modal (poder, deber, tener derecho a...). En la cuarta y última, formulada más tarde, las tres preocupaciones convergen, y los tres auxiliares se funden en el simple verbo «ser» [22]. Ahora bien, en la Antigüedad la cuestión de saber lo que es el hombre no aflora sino muy excepcionalmente, y Colotes, amigo de Epicuro, se burla de una cuestión que supone semejante ignorancia de sí mismo [23]. El caso más antiguo tal vez se encuentre en el Salmo 8, 5: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?» [24]. La cuestión, retórica, no desemboca en una búsqueda de lo que constituye al hombre, sino que se prolonga en una reflexión sobre el lugar que Dios le ha acordado. El salmo había comenzado por evocar los cuerpos celestes, con cuyo rasero es implícitamente medido el hombre, evidentemente en desfavor suyo. En cambio, el hombre es situado justo debajo de los «dioses» (sin duda los ángeles) y, en todo caso, muy por encima de los animales terrestres y marinos. Séneca también pregunta en dos ocasiones «¿qué es el hombre?». Pero ello para responder, no tanto con una definición, cuanto con una invocación figurada de la fragilidad humana [25].

Cuando la Antigüedad intenta delimitar lo que tiene de única la situación del hombre, pone en funcionamiento toda una serie de nociones y de metáforas. Todas coinciden en conferir al hombre una situación excepcional, y no siempre el lugar de honor. Así, el

hombre es el más frágil de los seres. O también: mientras que la naturaleza o los dioses han dado a los animales con qué defenderse, el hombre es abandonado por la madrastra naturaleza, desnudo, como un náufrago arrastrado a una playa y obligado a resistir solo [26].

La mayoría de las veces, sin embargo, lo que el hombre tiene de único es positivo. Sólo tiene trato con lo más alto entre lo que es. Unos textos sapienciales del antiguo Egipto afirman que el mundo ha sido hecho por el hombre, al que Dios creó a su imagen. Así, la *Enseñanza para Merikara*, hacia 2060: los hombres «son sus copias, que vienen de su cuerpo». La *Doctrina de Ani*, hacia 1300, precisa que la semejanza con el dios no sólo vale para los sabios: «Por lo que respecta a los hombres, son los dobles de dios. [...] Su doble no es sólo el sabio». El término egipcio utilizado designa la representación fija de un dios, a diferencia de la estatua móvil llevada en procesión, término utilizado cuando se dice que el rey es la imagen de un determinado dios [27]. La idea del hombre creado a imagen de Dios se encuentra en las dos fuentes cuya memoria nunca ha perdido Occidente: en la Biblia (Génesis, 1, 26), y también en la poesía pagana de Ovidio, quien por supuesto habla más bien *de los dioses* [28].

En consecuencia, el hombre es el *mejor* de los vivientes [29]. La razón de esta ventaja varía. Que el hombre sea lo mejor que hay bajo el cielo es una idea que se encuentra igualmente en Xunzi (Hsün Tzu), filósofo chino del siglo III a. de C., quien explica esta superioridad por el hecho de que sólo el hombre posee el sentido del deber [30]. La mayoría de las veces ésta procede de la capacidad para recibir la excelencia. Fortuna que resulta ambigua, pues puede cambiar para hacer del hombre la peor de las bestias [31]. Incluso puede que sea el mejor de todos los seres sublunares, pero no es la mejor de todas las realidades, porque los cuerpos celestes le aventajan. Para un antiguo como Crisipo, la última arrogancia del hombre es imaginarse que no hay nada por encima de él. Pero esta afirmación aparece citada en un diálogo de Cicerón por el escéptico Cotta, quien responde que el hombre tiene sobre las constelaciones al menos la ventaja de ser consciente e inteligente; Pascal se acordó de ello cuando escribe: «La ventaja que el universo tiene sobre él, el universo la desconoce» [32].

No obstante, ser superior no siempre significa ejercer un concreto dominio. Puede verse en ello una simple metáfora, como cuando se dice: «*Domina* a los demás por una cabeza» [33]. Ser superior equivaldrá entonces a poseer una serie de ventajas que cabe enumerar no sin complacencia, que parecen hacer del hombre el favorito de los dioses, y que incluso permiten verlo como una especie de dios con relación a los demás seres [34]. La posesión de esas ventajas es algo tranquilo e indiscutido.

Tras la invención de la escritura, las obras literarias formulan la superioridad del hombre en unas evocaciones maravilladas de sus proezas en la caza y en la pesca, unidas

a la superioridad de la astucia humana sobre los animales, de ingenio débil u obtuso [35]. Sus osadas empresas, como la navegación o la explotación de las minas, también son frecuentemente evocadas, desde el Libro de Job hasta los Trágicos griegos, así como en China, donde la idea está al menos implícita en Mozi (Mo Tzu), en el siglo V a. de C. [36]. ¿Son estas actividades causa o efecto de la superioridad humana? Claramente parecen no expresar sino la habilidad del hombre, el más «formidable» de los vivientes. En Sófocles, no cabe sacar del coro que canta la capacidad del hombre para «enseñarse a sí mismo» la idea, escasamente plausible, de una autocreación. Ser «autodidacta», lejos de excluir una inspiración por parte de los dioses, más bien la implica [37]. Conviene comprender en este contexto la enigmática declaración de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas» [38]. Ha hecho pensar a mucha gente, entre otros a Nicolás de Cusa [39]. La letra del fragmento no es muy firme. Platón, quizá nuestra única fuente, la interpreta como un alegato en favor del relativismo de las sensaciones. Las «cosas» en cuestión son en todo caso «las actividades económicas» que necesitamos y de las que nos servimos. Que el hombre sea, para las «cosas» que son, la medida de lo que son, cabe aún comprenderlo. Pero que sea, de las que no son, la medida de lo que no son, resulta algo más problemático. Esas «cosas» quizá no sean sino las sensaciones, por ejemplo las de calor y frío, ligereza y pesadez, de las que cada individuo es de hecho la medida. En su último diálogo, Platón responde que no es el hombre, sino Dios, la medida más precisa de todas las cosas [40].

### ***Valoración***

En la valoración del hombre cabe distinguir tres etapas: dignidad del género humano, nobleza de una élite, perfección de un individuo. Pero las cualidades que adornan estos tres momentos (universal, particular, singular) muestran todo aquello de lo que es capaz el ser humano, incluso aunque cada uno no esté siempre a la altura.

La idea de dignidad implica la mayor parte de las veces una protesta contra un estado en el que ésta resulta escarnecida. Históricamente hablando, tras una prefiguración en el estoicismo [41], la idea de una dignidad humana intrínseca e inamisible no aparece claramente sino con el cristianismo, que acentúa la libertad de la persona [42]. Su pertenencia al deber-ser recibe con él una transposición histórica: la dignidad se perdió por el pecado de Adán y luego fue recuperada por el sacrificio de Jesús. Es, así, el resultado de la gracia divina y de la economía de la salvación que la acuña en la historia. Por haber dado Cristo la vida para rescatarlo, el hombre puede recuperar su dignidad herida por el pecado. Los Padres de la Iglesia invitan a los cristianos, que se saben situados en la economía de la salvación, a tomar conciencia de su dignidad. El término

mantiene aún su significación original de cometido social, pero se aleja de él cuando se precisa que esa dignidad es anterior incluso al nacimiento de aquél que está revestido de ella [43]. Estas advertencias son especialmente oportunas en Navidad, al igual que en los sermones de san León y de san Bernardo: la encarnación del Verbo ha sido la causa de una elevación inusitada de la naturaleza humana [44]. Tomás de Aquino recapitula y orquesta poderosamente el pensamiento sobre la dignidad humana cuando se pregunta por qué convenía que el Verbo se hiciera hombre. A golpe de citas de Agustín y de otros Padres latinos, muestra que la Encarnación era un medio particularmente apto para hacer progresar al hombre en el bien, hasta llegar a la divinización, mediante la práctica de las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, y para curarlo del mal, evitándole preferir al Diablo a sí mismo y guardándole de ensuciar por el pecado la dignidad de su naturaleza [45]. La dignidad del hombre procede de su naturaleza de ser intermedio y un microcosmos que contiene algo de todo lo que hay en el mundo. De esta forma, realiza en sí mismo la unión de todo el universo, material y espiritual. Esta idea es de una venerable antigüedad. Pero con el cristianismo recibe una dimensión nueva, histórica. La naturaleza microcósmica del hombre prefigura la unión de Dios con Su creación, que se cumple por la unión de Su Verbo con el hombre [46]. Así, Máximo el Confesor compara al hombre con un taller, debido a la síntesis que opera en sí, en todos los niveles de la realidad. Este taller está ya en funcionamiento por la sola existencia del hombre y no por la acción de éste, por lo que resulta poco oportuno hacer del teólogo bizantino un precursor de la «teología del trabajo» [47].

La idea de nobleza era inicialmente social. Su definición antigua invocaba la antigüedad de la familia y los logros de los antepasados, que hacen ser «bien nacido» [48]. La Edad Media añadió la posibilidad de que uno mismo accediera a la nobleza por la excelencia de los servicios prestados, de ser, así, «hijo de algo» (en español: *hidalgo*). En el siglo XIV, Dante y el Maestro Eckhart construyen una teoría del hombre noble [49]. Averroes, o más bien sus traductores, habían expresado con la idea de «nobleza» el estatuto de las cosas en tanto que ideas del intelecto divino, antes de su concreción con el acto creador [50]. Eckhart se inspira aquí para identificar al hombre noble, como imagen de Dios, con el hombre interior, al que entiende como el hombre tal cual era en Dios, antes de su creación. La idea de nobleza del hombre transpone, así, en el orden metafísico la estructura que, en la idea de dignidad, había sido presentada históricamente, con el matiz capital de que la nobleza pierde su vínculo con la herencia y resulta accesible a quien quiera pretenderla mediante una conducta apropiada. En todo caso, esta idea, lejos de entrañar una reivindicación de independencia respecto de Dios, expresa, por el contrario, la de una perfecta sumisión a Su voluntad, o la de una perfecta expresión del orden de las ideas según las cuales la naturaleza ha sido creada [51].



Ocurre lo mismo con la idea antigua de un «hombre divino», que no designaba a un personaje que se arrogara poderes sobrehumanos, taumaturgo o adivino, sino al transmisor autorizado de verdades de origen divino que no hacen sino transitar por él [52].

La perfección humana de Jesucristo, modelo de virtud, no ha sido sino escasamente tematizada por el cristianismo, que ve en él un «verdadero hombre y verdadero Dios». San Pablo diferencia al «hombre psíquico» del «hombre espiritual», que «juzga de todo y no es juzgado por nadie» (1 Corintios, 2,14). Da, así, la primera formulación de la idea de soberanía, y el texto fue frecuentemente invocado por los defensores del poder de los papas. Las epístolas de la cautividad hablan de los cristianos como seres que deben convertirse en hombres perfectos (Efesios, 4,13; Colosenses, 1,28).

La idea del hombre perfecto no está muy claramente desarrollada en los países de la cristiandad. La fórmula «perfecto en humanidad» se encuentra en la definición del concilio de Calcedonia (451), pero en él significa que Cristo es «perfectamente hombre» y no «hombre perfecto» [53]. Se vuelve, no obstante, a encontrar en el *Anticlaudianus* de Alain de Lille (1184), poema alegórico sobre la creación de un hombre perfecto mediante la reunión de virtudes personificadas que envían al cielo a una de ellas, la prudencia. En efecto, si el cuerpo del hombre es obra de la naturaleza, hay que buscar su alma en Dios. Ese hombre perfecto terminará por aliarse con las virtudes para combatir los vicios y triunfar sobre ellos. La idea resurge en otros autores algo marginales como Jacob Boehme [54]. Sin hablar de sus dudosas encarnaciones en los discípulos de Stefan George, o en los «cultos a la personalidad» totalitarios [55]. El islam considera, en cambio, que la perfección de la humanidad se realizó en el Profeta. Sus biógrafos se alejan, por lo tanto, cada vez más del relato de los hechos y viran hacia la hagiografía, a la vez que se desarrolla el culto al Profeta y que aparecen fiestas que celebran su nacimiento [56]. En cualquier caso, también aquí el hombre perfecto no es en absoluto el rival de Dios. Es, por el contrario, su más fiel expresión, su más completa manifestación en este bajo mundo.

### ***El Hombre primordial***

La Antigüedad no sólo consideró el valor del hombre empírico, de sus cualidades y realizaciones. Se encuentran también concepciones que sitúan, muy por encima de la concreta humanidad, a un Hombre que trasciende nuestra experiencia, puesto que más bien constituye el arquetipo. Así ocurre en la Gnosis, en los Escritos Herméticos, y en la idea de hombre perfecto en el islam.

La mitología hindú habla de Purusa, el hombre primitivo del que salen las castas y

todos los animales. Una representación análoga se encuentra en Irán con Gayomart, en Platón, con una transposición filosófica que hace que la procesión de los vivos a partir del hombre dependa de la caída de éste, e incluso en el Talmud con la representación del «hombre inicial» (*adam qadmon*) [57]. En los autores llamados «gnósticos» se encuentra una representación de la génesis del mundo tal vez heredada en parte de los mitos iraníes. La vincula a un personaje transcendente, de naturaleza humana. Se conocen varias versiones de ella. Según una, el Ser supremo es ya el Hombre original, modelo para la creación del hombre concreto creado a su imagen. Otra versión añade una etapa: el Hombre original es él mismo una creación del Dios supremo, quien crea un Hombre celestial, a veces llamado «Hijo de Hombre» similar a él, y modelo del hombre concreto [58]. De ello se sigue una condena de la idolatría. «Los hombres fabrican dioses y adoran su propia creación. Son los dioses los que deberían adorar al hombre» [59]. Representaciones de este tipo persisten más tarde, por ejemplo, en Swedenborg, en quien resurge la idea de un hombre primordial, tal vez por jugar una mala pasada a la divinización del hombre por parte de las Luces [60].

Según los Escritos Herméticos, el hombre desea alcanzar el conocimiento de Dios; y el propio Dios desea ser conocido por la más gloriosa de sus criaturas. Animado por una chispa divina, el hombre mismo es divino. Sólo que pocos hombres concretos son conscientes de su propia divinidad. La tarea más excelsa del discípulo de Hermes consiste en ayudar al hombre a comprender su verdadera naturaleza, a conocer a Dios y, de golpe, a reclamar su propia divinidad [61]. Según el *Asclepius*, el hombre es «una gran maravilla», que el autor declina según los temas habituales: postura recta, cometido de intermediario entre las realidades superiores e inferiores, rapidez del pensamiento, posesión del intelecto. El hombre raya lo divino: «entra en la naturaleza de un dios, como si él mismo fuese dios» [62]. Los demás tratados herméticos matizan el cuadro. El Intelecto, padre de todas las cosas, ha engendrado un hombre semejante a él y le ha entregado todas sus obras. También el hombre quiso obrar, y el Padre se lo concedió. El hombre ha sido creado para conocer las obras divinas, para dominar todo lo que existe bajo el cielo y descubrir todo el arte de fabricar buenas cosas. El Intelecto del Todo fabrica todas las cosas sirviéndose del fuego como instrumento; el del hombre no fabrica sino lo que está en la tierra. Los «rayos» del hombre son las artes y las ciencias, y por ellos actúa [63].

Al recordar aquí la genealogía de fenómenos culturales europeos, apenas tendría motivos para tratar de la idea islámica de «hombre perfecto» si no se la hubiese buscado detrás de su resurgencia en la Europa que renace, en Fracastoro, Cardan, Bovelles, Bruno y Gracián [64]. Atraviesa todo el pensamiento islámico, pero tiene probablemente fuentes más antiguas [65]. En cualquier caso, aparece en árabe en la traducción de

extractos de Plotino denominada *Telogía de Aristóteles*, y en un pasaje ausente de las *Enéadas*. Ahí se trata del «hombre primero verdadero [...] luz radiante en la que se encuentran todos los estados humanos, salvo que en él son de una especie más excelente, más noble y más poderosa» [66]. Con frecuencia la idea se encuentra después, como en la cristiandad, en pensadores en el límite de la ortodoxia. Así en la *Epístola de los animales* de los «Hermanos Sinceros», la queja de las bestias es desestimada ante un hombre que sintetiza en sí todas las cualidades que poseen separadamente todos los grupos humanos [67].

La idea culmina, por último, en la mística monista de Ibn Arabi († 1240). El hombre perfecto es más que un individuo, e incluso que una especie; no es tanto una criatura cuanto el arquetipo de una creación concebida como la manifestación de Dios a Sí mismo: «Un ser sintetizador por el cual lo que tiene de oculto se manifiesta a Él». «[Mahoma] dice a propósito de la creación de Adán, modelo total para las propiedades de la presencia divina —esencia, atributos y acciones— que “Dios ha creado al hombre según su imagen”; esta imagen no es otra que la presencia divina, e hizo que en este noble concentrado que es el Hombre Perfecto existiera el conjunto de los nombres divinos y de las verdades de lo que ha salido de él en el mundo grande y disperso». Jugando con la palabra *insan*, a la vez «hombre» y «pupila», Ibn Arabi escribe que ese hombre es a Dios lo que la pupila al ojo; por él Dios ve Su creación y la indulta. Es el califa de Dios. El mundo subsiste por él y desaparecería si él desapareciese. Como el engaste del sello, reúne las verdades del mundo y sus realidades separadas. Su superioridad no procede de su esencia, sino de la posición que le ha sido otorgada por Dios [68]. La doctrina tiene su expresión clásica en el tratado de Abd el-Karim Gili († 1425) que lleva ese título. En él sintetiza el pensamiento de Ibn Arabi, al que, sin embargo, critica varias veces. La idea según la cual el hombre es un mundo en pequeño (microcosmos) ocupa un lugar central. Por supuesto, se considera que este hombre perfecto es el Profeta. Pero no tiene nada que ver con el Mahoma de los biógrafos. Constituye el modelo preexistente del conjunto de lo creado. En ese hombre perfecto, Dios y el hombre ya no se distinguen. Es la autoexpresión perfecta de la realidad, como el Verbo según Filón, una copia de Dios. Aparece con diversas formas y diversos nombres, incluidos los de los maestros sufís. Adán es el espíritu del mundo aquí abajo, que existirá mientras la humanidad exista en él [69].

En cualquier caso, no se trata de una empresa de conquista de la naturaleza. Esta ya no es algo por conquistar, y está dominada por una desnivelación esencial. Todavía menos se trata de una rivalidad entre ese hombre y Dios. El vínculo que los une es demasiado profundo, y llega hasta rozar la identidad. Todas las imágenes que lo expresan (califa, espejo, polo) excluyen que Creador y criatura puedan ir el uno contra el otro.

No obstante, tal vez quepa establecer algunas pasarelas entre la supremacía del Hombre primordial y la actividad terrena, como invita ya a hacerlo el *Asclepius*. Las doctrinas sobre el hombre perfecto que acabamos de recorrer dan a entender que ese hombre puede ejercer un poder sobre todas las cosas [70]. Un poema hebraico de Ibn Nagrila († 1056) podría ser un ejemplo de ello. El poeta se pasea por el mercado entre carniceros y pescaderos, y se pregunta por qué los animales se dejan matar así. Ello no sería posible si Dios no se los hubiese dado al hombre como alimento; si no les hubiese negado el espíritu, los animales se volverían contra sus verdugos. La lección que el poeta dirige a los «puros y a los príncipes» es que «si comprenden el sentido profundo del mundo, sabrán que éste es *todo* el hombre». ¿Alude esta última fórmula a la idea de «hombre total», modelo de todo lo creado, cuyas ideas contiene? En Abraham Ibn Ezra, un siglo después, se encuentran empleos del mismo adjetivo en los que apenas hay dificultad para identificar una representación análoga del arquetipo de lo creado [71].

## 2. DOMINIO

Acabamos de ver cómo incluso cuando el carácter distintivo del hombre es concebido como superioridad, ésta no se traduce necesariamente en la búsqueda de un dominio sobre lo que no es él. Estudiemos ahora esta última idea.

### *El antiguo Oriente*

No parece que las civilizaciones antiguas hayan pensado en un control de la naturaleza por la actividad humana. El acento recae antes en la flexibilidad con la que esta actividad debe adaptarse a las exigencias de las cosas sin atropellarlas, por ejemplo introducirse en los ritmos de las estaciones. La misma idea de una «naturaleza» que se enfrenta al hombre no es algo claro. El hombre es más bien percibido como parte de un conjunto que engloba también a las plantas, los animales y los astros. Joseph Needham ha propuesto una hipótesis según la cual, en Europa, la idea de una divinidad personal y creadora entrañaría la de una ley introducida por esa divinidad, que se trataría de descifrar mediante la observación y el razonamiento. En China, su ausencia habría, por el contrario, impedido su desarrollo [72].

Al ser siempre las excepciones más interesantes que la regla, citemos una. Un poema que figura en la obra de Xunzi (Hsün Tzu) ha podido hacer pensar que, en la China de los «Reinos combatientes», ciertos espíritus habría acariciado el proyecto de un dominio de la naturaleza [73]. Se ha escrito a este propósito: «En ninguna otra parte como en la historia del pensamiento chino la idea de controlar la naturaleza es tan clara y tan fuerte. Es lástima que ello no haya conducido a un desarrollo de la ciencia de la naturaleza» [74]. Pero el texto es muy ambiguo, y el último traductor no ve en él ninguna prefiguración del proyecto occidental de conquista [75]. Un siglo después, el príncipe Liu An (179-122) opone las realizaciones técnicas del hombre a la naturaleza dejada a sí misma e indiferente al bienestar de éste [76]. Más cerca de nosotros geográficamente, pero desde el V milenio a. d. C., y por lo tanto antes de la escritura, el arte del antiguo Medio Oriente abunda en escenas en las que un personaje es representado combatiendo y venciendo a animales en la caza, a menos que se trate de algún héroe, por ejemplo Gilgamesh, quien lleva un león como se llevaría un animal de compañía [77]. En cambio, en Grecia, el tema pictórico de la divinidad antropomórfica entre las bestias

salvajes o entre dos caballos que lleva de la brida quizá no sea sino una imagen de la Tierra-Madre, y no implica ninguna relación de doma ni de amaestramiento.

No obstante, las imágenes en las que son representados, sin duda de broma, animales ejerciendo actividades humanas, se encuentran en el antiguo Oriente un poco por doquier, y han sobrevivido hasta nosotros en la caricatura [78].

La invención de la Escritura y la del Estado, vinculado a ella, parecen haber producido un giro decisivo en diversos ámbitos, giro que ha influido también en el modo en el que el hombre se comprendía. En Egipto se observa un notable cambio en la representación: antes del 3000, los seres poderosos son figurados bajo especies animales; después toman rasgos humanos. Me limito a citar a Erik Hornung: «En la formidable tensión de fuerzas intelectuales y corporales que representó el establecimiento de la primera civilización, el hombre alcanza una nueva forma de comprenderse a sí mismo. Pone en orden el mundo de manera creadora, lo pliega bajo el dominio de su espíritu, que prevé y que interpreta, y deja de sentirse el juguete de fuerzas incomprensibles. Tal vez ello esté ligado al hecho de que las potencias a las que honra como divinidades le muestran cada vez un rostro humano, que su figura, inicialmente la de un animal o la de una cosa, se humaniza» [79]. En todo caso, hacia el siglo XXII a. d. C., la *Enseñanza para Merikara* presenta las realidades de la tierra como habiendo sido creadas por los hombres «para ellos» [80].

## ***Grecia***

La cultura griega se distingue de las que la preceden, en particular de Egipto, por el paso progresivo al antropomorfismo en la representación de los dioses. Los de Egipto son, al menos en parte, zoomorfos, cosa de la cual Porfirio daba ya cuenta al señalar el cuidado de los egipcios por mezclar bestias y hombres [81]. Los dioses de Mesopotamia y de Canaán son arrancados a la humanidad común por la presencia de una cola, de cuernos, de un enorme pene erecto, o de diversas filas de mamas. En cambio, los dioses de Grecia son representados como hombres, ciertamente idealizados, pero enteramente normales. La figura humana resulta, así, ser conveniente para los que los griegos llamaban los «poderosos» por excelencia [82].

Según Léo Strauss, los griegos concibieron la posibilidad de un control de la naturaleza por el hombre, y la rechazaron [83]. Su práctica concreta atestigua, sin embargo, la conciencia de que los seres naturales reformados por el trabajo del hombre, por ejemplo, los árboles, se presentan en una forma mejor que en estado salvaje [84]. Y la idea de un dominio del hombre sobre la naturaleza no está totalmente ausente de la literatura clásica. En el comienzo del tratado sobre las máquinas simples atribuido a Aristóteles se lee una fórmula del sofista Antifón, según el cual «por el arte triunfamos

de lo que triunfa sobre nosotros por naturaleza» [85]. Autores posteriores retoman la idea, por ejemplo Pappus al hablar sobre la polea, que permite, contra natura, levantar algo muy pesado con una fuerza mínima, o también, al alba de la Edad Media, Casiodoro, quien describe un reloj mecánico [86]. Algunos alquimistas se jactan de fabricar perlas mejores que las naturales [87].

La idea de un dominio del hombre sobre los animales puede leerse en Ovidio: «Aún faltaba un animal más sagrado que éstos [*i. e.* los animales], más apto que aquellos para recibir un espíritu profundo y que pueda dominar a los demás». Cicerón hace decir al estoico Balbo que el hombre ha sido capacitado, por la munificencia de los dioses, para crear por medio de sus manos como una segunda naturaleza en el seno de la primera [88]. En el *Secreto de la Creación*, el Pseudo-Apolonio árabe interpreta la superioridad del hombre como un dominio sobre los demás vivientes [89]. La idea tal vez estuviera en la fuente griega de la obra, que hemos perdido.

### ***Las tradiciones bíblicas***

¿Sería la Biblia la fuente última de la idea moderna de dominio de la naturaleza? Se ha formulado la hipótesis en el contexto de una protesta ecológica. Así por ejemplo, en el historiador de las técnicas medievales Lynn White Jr. [90]. Su artículo de 1957 está matizado, pero ha proporcionado argumentos a gentes que no lo están tanto. La Biblia y el cristianismo que surge de ella habían sido durante mucho tiempo acusados de haber retrasado el progreso de las ciencias y las técnicas. Con esa nueva manera de ver, resultan ser responsables exactamente de lo contrario: de haber privilegiado exageradamente al hombre y permitido los excesos cometidos en la explotación de una naturaleza privada de toda aura de divinidad.

Una premisa lejana del dominio del hombre sobre la tierra es el «desencanto» de la naturaleza. Hegel ve en ello una primera figura de Abraham: la duda universal hacia la naturaleza, consecuencia del Diluvio, hizo de ésta una enemiga, y obligó al hombre, si quería subsistir, al proyecto de dominarla [91]. Si nos atenemos a la historia, ese desencanto fue operado por los Profetas de Israel con su rechazo de las divinidades rústicas de los árboles y de las fuentes, y proseguido por los Padres de la Iglesia con su crítica de los dioses paganos. Así, Firmicus Maternus polemiza contra los que ven en los seres naturales más de lo que son. El único culto que hay que dar a la tierra es trabajarla respetando sus ritmos temporales. Hace hablar al sol: sólo es lo que parece [92].

Al alba de la Edad Media, Agustín enumera las realizaciones técnicas y artísticas del hombre, al que considera, sin embargo, decaído. Todas esas maravillas no son nada al lado de lo que Adán habría podido llevar a cabo de no haber prevaricado. La habilidad



de los hombres no es considerada ni como una tentativa de rebelión contra el orden natural instituido por Dios, ni como la cima de las posibilidades humanas. La admiración resulta sobria y no degenera en exaltación. En un juego de palabras implícito en *colere*, «dar culto» y «cultivar», Agustín explica que la Tierra no es algo que haya que adorar, sino laborar. Ninguna violencia en ello, ningún proyecto de sujeción, ni tan siquiera de domesticación; antes bien, la agricultura es concebida como un *diálogo* con la naturaleza: el hombre, criatura racional, encuentra una razón ya presente en la naturaleza a la que da a luz de lo que ésta contiene en germen [93].

El Génesis presenta un pasaje en el que el hombre recibe la misión de someter la tierra. Adán y Eva deben dominar plantas y animales (Génesis, 1, 26b y 28b) [94]. El verbo «hollar» expresa tradicionalmente la superioridad del rey mediorientista sobre sus enemigos, la cual se encuentra, así, ampliada a todo hombre. La idea de un dominio del rey, el «Gran Hombre» (en sumerio *lu-gal*), sobre las bestias está presente en el antiguo Medio Oriente, e incluso en la Biblia (Jeremías, 27, 6 y 28, 14). Cabe que el Salmo 8 represente como una «democratización» de privilegios ante todo reservados al rey [95]. Su extensión al hombre como especie, marginal en Egipto, resulta en la Biblia algo exclusivo. De golpe cambia el objeto que hay que dominar. El rey egipcio era imagen del dios en tanto que reinaba sobre sus súbditos. El hombre bíblico es imagen de Dios, pero su dominio, al no poder recaer sobre otro hombre, se ejerce en lo sucesivo sobre la naturaleza.

La superioridad del hombre no puede en ningún caso llevar a una explotación de los animales, lo que implicaría la derogación y pérdida de su dignidad real. Conlleva todavía menos el derecho de matar y comer, porque, en esta época primitiva, el único alimento, según el Génesis, era vegetariano. El paralelismo con Egipto sugiere que el hombre sólo debe intervenir cuando el orden instituido por Dios es amenazado, y su cometido se limita a hacer fracasar los poderes del caos [96]. Por lo demás, otras páginas bíblicas recuerdan que «el justo cuida de la vida de sus animales», a diferencia de la crueldad del malvado (Proverbios, 12, 10), o autorizan a esperar en la recuperación de la armonía entre el hombre y los animales (Oseas, 2, 20).

La idea de una sumisión de la tierra se encuentra en el Corán, pero con un matiz interesante: en éste, Dios somete de golpe las criaturas al hombre; en la Biblia, el hombre recibe como *tarea* someter a la creación [97].

El pasaje en el que la Biblia afirma el dominio del hombre sobre los animales no ha suscitado en los Padres de la Iglesia un interés comparable al relato del pecado original o a los tesoros de ingenio desplegados para comprender la creación «a imagen y semejanza de Dios». La atención de los comentaristas se ha centrado casi exclusivamente en la orden de reproducirse. Los judíos se han interrogado sobre su peso jurídico:



¿mandamiento, o simple bendición? Los cristianos han querido articularla sobre la ventaja reconocida a la continencia. En todo caso, nadie en la Antigüedad ni en la Edad Media ha tenido nunca permiso para mezclarse en las asuntos de la naturaleza y explotarla de manera egoísta, o para amenazar su integridad [98].

Sobre el dominio hay quien no dice una sola palabra, como Teófilo de Antioquía. Algunos textos que hablan de ello han sido recogidos en una útil antología [99]. He aquí algunos otros, sin la esperanza de ser exhaustivo: Ireneo de Lyon, quien no cesa de citar la idea de una creación del hombre a imagen de Dios, no menciona el dominio del hombre sobre las demás criaturas sino en un contexto escatológico: los animales le serán sometidos tras la resurrección [100]. Orígenes pasa rápidamente sobre el sentido literal y da una interpretación alegórica [101]. Gregorio de Nisa la utiliza para atacar la esclavitud, que no es sólo una consecuencia inevitable, aunque funesta, del pecado, sino también un atentado a la dignidad del hombre creado a imagen de Dios: mientras que el hombre recibe la misión de dominar a los animales, hacerlo con los demás hombres es una grave perversión [102]. Agustín comprende el versículo como hablando de la superioridad intelectual del hombre, y no comenta el poder de éste sobre los animales en tanto que tal. La tierra que hay que dominar es la carne; el alma la domina ganando en virtud [103]. Para Juan Filopón, el verdadero señor del mundo es Dios creador. En Su bondad, dio al hombre la capacidad de imitarle al dominar a los animales con el poder de su razón. Este dominio se realiza y se ilustra en la escena en la que el hombre les pone nombre [104]. Sólo Basilio de Cesarea da al dominio una dimensión muy concreta: explica que, pese a su tamaño y su fuerza, el elefante se deja adiestrar, incluso golpear por el hombre por estar éste hecho a imagen del Creador [105].

La exégesis judía de comienzos de la Edad Media tampoco concede al versículo una importancia particular. Ibn Ezra no dice nada al respecto. Rachi sólo explica un punto de gramática. Maimónides no menciona el versículo sino una sola vez en la *Guía*, y pretende minimizar la idea según la cual el hombre sería el fin último de la creación. En tierras cristianas, la cuestión del dominio aparece en el siglo XIII. ¿Hay que ver en ello un eco de la atmósfera intelectual de una época de progreso técnico? En cualquier caso, en Najmánides puede leerse: «Les ha dado poder y dominio en la tierra para obrar según su voluntad con las bestias, los reptiles y todo lo que “se arrastra por el polvo” [Deuteronomio, 32, 24], para construir, “desenraizar lo que está plantado” [Qohelet, 3, 22], “extraer el hierro de las colinas” [Deuteronomio, 8, 9]». Por su parte, Gersónides († 1344) explica que los animales han sido creados para servir al hombre. Éste es causa final de su creación por ser la más excelsa de las formas que la materia primera contiene en potencia. Si Dios bendice a los animales, ello es para que pongan su fuerza superior al servicio del hombre [106].

Para todos estos pensadores, el hombre no es el propietario de la creación. En la Antigüedad, algunos pensadores veían en él al intendente de Dios en la tierra; la idea no deja de reaparecer después. Su mismo dominio está sujeto a una condición, a saber, la obediencia al Creador. Para un cristiano como Agustín, el hombre sólo es señor de la creación en la medida en que es hijo de Dios [107].

Sea de ello lo que fuere, la realización de la superioridad del hombre implica un mandato por cumplir; procede de una consigna recibida de fuera, no de una aventura espontáneamente planificada. Es tarea, y no proyecto.

### ***Límites del dominio***

El dominio del hombre, efectivamente realizado, o simplemente deseado, queda relativizado de hecho porque el plano en el que se despliega queda en medio aprisionado entre un «abajo» y un «encima», así como por estar la existencia del hombre lejos de ser algo evidente, aprisionado entre la bestia y el ángel.

De un lado, la superioridad del hombre sobre el animal no queda en absoluto fuera de discusión. Ocurre que es negada, incluso en la Biblia: «La ventaja del hombre sobre el animal no es nada» (Qohelet, 3, 19). Ambos están sometidos a la contingencia y a la muerte, tienen el mismo soplo vital y, procedentes de la tierra, a ella vuelven los dos. Ciertos autores de la Cábala dan al versículo un sentido positivo: la superioridad del hombre sobre el animal es *nada*, en el sentido de que la negación es un privilegio del hombre [108]. La idea según la cual el hombre y el animal no se distinguen radicalmente no es excepcional en Grecia. Sucede incluso que el ordenamiento habitual se invierta y el animal cobre sobre el hombre cierta ventaja. Así, en Diógenes el Cínico, y en algunos pasajes de los cómicos Filemón y Menandro, o de Filón, Diodoro, Ovidio, Séneca, Plinio o Plutarco. Los compañeros de Ulises, transformados en cerdos por Circe, lloran cuando vuelven a ser humanos. Plutarco le hace pronunciar a uno de ellos, acertadamente llamado Grillos (de gruñido), un alegato en favor de las bestias que recordará Maquiavelo. En la entrada de los Tiempos Modernos, Montaigne ha armonizado poderosamente todos los argumentos en favor del animal y los ha transmitido a los autores europeos. Igualmente, la crítica al dominio del hombre sobre los animales, a veces puesta en boca de animales milagrosamente capaces de hablar, se encuentra de cuando en cuando, incluido La Fontaine [109].

Una obra merece particular atención: la Epístola sobre los animales, la más extensa de las cincuenta y una que forman la Enciclopedia de los «Hermanos Sinceros» de Basra, probablemente redactada hacia 1900. Como las demás epístolas, ésta no entró en Occidente antes del siglo XIX. Pero fue traducida al hebreo a partir de 1316. Es, por otra

parte, una de las fuentes de la *Disputa del asno* del renegado Anselmo de Turmeda (hacia 1417). El original catalán, aunque fue impreso, se ha perdido, y sólo se dispone de una traducción francesa de 1544 [110]. Un proceso opone al hombre y a los animales a propósito del dominio de éste: el hombre domestica a las bestias, las somete a servidumbre, incluso las captura y las devora. El juez, elegido por su neutralidad, es el rey de los Jinns [111]. Los Hermanos Sinceros no son unos precursores de la *deep ecology*. En efecto, el proceso se termina con un cambio de óptica: el dominio estático, «natural», del hombre es vuelto a situar en el marco histórico de una teoría de los ciclos. Los animales «nuevamente en la cola». El dominio del hombre como especie sobre los demás seres vivos es considerado como el del hombre perfecto sobre el vulgo. El hombre perfecto participa del mundo del Secreto y de la Realeza [112]. Su dominio es una participación en la soberanía de Dios mismo. Cuál haya sido el sentido original del relato, cuyas fuentes se encuentran tal vez en la India, los Hermanos Sinceros hacen de él una parábola de la superioridad de la élite (¿ismaelita?) sobre el vulgo. Se observa, así, quizá por primera vez, una dialéctica que reaparecerá más tarde: el dominio del hombre sobre la naturaleza (representado aquí por los animales) se convierte en un dominio del hombre superior sobre el resto [113]. Por lo que se refiere a Turmeda, éste deja que el asno refute todos los razonamientos del hombre en favor de su superioridad antes de terminar por descubrir su baza decisiva: el Verbo de Dios se ha encarnado en un hombre, y no en un animal [114]. El argumento sorprende en alguien que había abjurado del cristianismo en favor del islam. Ciertamente es que, en el caso del mallorquín, al igual que en el de los ismaelitas, el hombre no posee tanto una superioridad intrínseca cuanto que la recibe de Dios.

Por su parte, la relación del hombre y el ángel proporciona un modelo de superioridad que no puede ser nunca de dominio. San Pablo recuerda a los Corintios su dignidad: no sólo los justos juzgarán al mundo, sino que «¿no sabéis que juzgaréis a los ángeles?» (1 Corintios, 6, 3), apoyándose en los textos que hablaban de un reino de los justos al final de los tiempos [115]. «Juzgar» tenía en hebreo una significación política: el juez es un dirigente militar y/o político, como los Jueces de la Biblia o los sufetas cartagineses, o también como en la promesa de Cristo a sus discípulos de «juzgar a las doce tribus de Israel» (Mateo, 19, 28; Lucas, 22, 30). Pablo le da su sentido actual e incita a su rebaño a no llevar a los tribunales paganos controversias internas de la comunidad. Razona a fortiori: Cristo es superior a los ángeles, y con mayor razón a los ángeles caídos. ¿Cómo van a someterse Sus discípulos a otros hombres, y lo que es más, a unos adoradores de demonios?

La superioridad del hombre sobre el ángel es defendida por distintos autores [116]. Ello implica que se dé ventaja a la criatura que tiene una historia, incluso que la produce,

sobre un ser estático, con un estatuto ciertamente superior, pero estable e incapaz de progresar, fijo en el acto eterno de su libertad. La idea ya introduce, por lo tanto, las figuras históricas de la superioridad humana. El ángel no es sino el término de comparación respecto del cual el hombre se revela superior. No es en absoluto *objeto* del dominio del hombre: el hombre triunfa sobre el ángel, pero no lo somete. Incluso cuando se trata de una sumisión de los ángeles (rebeldes), no es el hombre, sino Dios quien los somete a Su Mesías (1 Corintios, 15, 28).

Puede además pensarse que el reino del hombre sucede al de los ángeles, pero aquél sobre el que éste debe reinar no es otro que la tierra. La idea de una transmisión de los poderes del ángel al hombre es muy antigua. Está probablemente en el fondo de la fórmula del Corán, con frecuencia malinterpretada, según la cual el hombre ha sido hecho «sucesor» (califa), no —¡horror!— de Dios, sino precisamente de los ángeles, lo que explica las objeciones de éstos en el momento de la creación de Adán [117]. Aparece también a comienzos del siglo XIX en el «filósofo desconocido», Saint-Martin, quien tiene el interés de utilizar la expresión que me sirve de título: «Los ángeles aguardan el reino del hombre como los hombres esperan el reino de Dios» [118].

La Edad Media suscitó la cuestión de saber por qué fue creado el hombre. Se distingue de la cuestión más antigua acerca de saber si era bueno que lo fuese, que supone resuelta positivamente. Una respuesta posible, la primera que se propuso, consistía en ver en él a un sustituto destinado a llenar los huecos dejados en los coros celestiales por los ángeles caídos [119]. Con ello se corría el riesgo de rebajar al hombre al rango de sucedáneo.

Desde san Anselmo, y más decididamente a partir del siglo XII, se produce una evolución en la que el hombre es considerado cada vez más como habiendo sido querido por sí mismo. Los autores posteriores, que conservan la idea de una sustitución de los ángeles caídos por el hombre, ven en la creación de éste no un medio para otra cosa, sino un fin en sí [120]. Desde la antigua óptica, la razón última de la creación del hombre era la perfección del conjunto del cosmos, al que nada debía faltar. Con la nueva forma de ver, se pasa de una óptica cosmocéntrica a otra antropocéntrica. Esta revolución terminó por afectar al modelo ontológico mismo: con Tomás de Aquino, el sentido del ser ya no es pensado tomando como hilo conductor el cosmos, sino, claramente, la subjetividad humana. El Aquinate habría de este modo llevado la revolución cristiana hasta el interior de la ontología [121].

### 3. TRES PREFIGURACIONES INCOMPLETAS

La superioridad del hombre, entendida estáticamente, ha sido durante mucho tiempo un hecho por comprobar: el hombre se sitúa más alto que las demás criaturas en la escala de los seres. También se encuentran formas de ver dinámicas. Para ellas, esa superioridad no sólo debe ser *realizada* mediante una aplicación, sino *adquirida* al final de un proceso. Estas son las que voy ahora a examinar.

#### *El mesianismo*

La fuente última de la expresión «reino del hombre» es bíblica; está en el profeta Daniel. Así, Bacon cita de buena gana un oscuro pasaje sobre el final de los tiempos: «muchos se salvarán y la ciencia aumentará» (12, 4) [122]. La técnica moderna que deseaba tiene rasgos mesiánicos. El *partus masculus* en el título de una de las primeras obras de Bacon [123], ¿sería el «niño varón» que debe gobernar las naciones con cetro de hierro, es decir, el mesías (Apocalipsis, 12, 5) [124]?

El Libro de Daniel data de la revuelta de los Macabeos. Su autor proyecta hacia atrás, a la época de la cautividad en Babilonia, la resistencia a la dinastía helenística de los Seléucidas y a su política de «normalización» del pueblo judío. Presentada como una helenización en el libro de los Macabeos, esa política era más verosímelmente una reducción a la vulgata religiosa de los pueblos del Noroeste semítico [125]. Daniel presenta una visión de la historia como la sucesión de grandes imperios, cada uno representado por un animal: el león alado babilonio, el oso medo, la pantera con cuatro cabezas y cuatro alas persa, y por último la serpiente con diez cuernos es el imperio de los Diádocos [126]. El último reino debe ser el del «hombre», sentido original de la expresión «hijo de hombre» (Daniel, 7, 13), que después será enriquecido con muchos armónicos en su utilización por Jesús. En Daniel, ese hombre representa al pueblo judío, y lo que se dice de él es inmediatamente atribuido al «pueblo de los santos» (7, 18. 21-22. 25. 27). El hombre al que se le otorgue la superioridad sobre los animales es aquel que respete la Ley judía. Resulta ya interesante que la humanidad esté constituida como sujeto, más allá de las divisiones entre naciones. Pero ello se debe a que un pueblo se considera como coincidente con la humanidad entera, siendo los demás pueblos más o menos bestiales. El judaísmo se imagina a veces que la humanidad de los paganos es

algo dudoso: no conocen la Torah, cuyos mandamientos tienen por objeto distinguir lo máximo posible al hombre del animal [127]. El reino prometido se situará en la historia, en un devenir orientado hacia un futuro mesiánico. Sólo a partir de ese momento cabe considerar la victoria del hombre no ya como algo dado de entrada con la superioridad natural de una especie, sino como algo adquirido.

No obstante, el reino del hombre será una liberación operada por la intervención divina, no por una actividad del hombre, y aún menos por su activismo. El «hijo de hombre» no hace nada, sino que recibe lo que le da el «Anciano de los Días», Dios. Además, el reino del «hijo de hombre» no es un dominio sobre la naturaleza, sino sobre los demás pueblos. Este dominio no es técnico, sino político o moral. Por lo demás, apenas resulta un dominio, sino más bien una liberación. Un Sabio del Talmud, Rabbi Samuel, dirá más tarde que la única diferencia entre el tiempo mesiánico y el presente es que la esclavitud del pueblo habrá terminado [128].

San Pablo proporciona otra visión del reino del Mesías. La idea de una victoria de Cristo sobre las potencias angélicas del cosmos figura en las Epístolas de la cautividad: Dios ha resucitado a Cristo y «le ha sentado a su diestra en los cielos, por encima de todo Principado, Potestad, Virtud, Dominación» (Efesios, 1, 20-21). «Y, una vez despojados los Principados y las Potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal» (Colosenses, 2, 15) [129]. Los cristianos están asociados a este triunfo y se sientan en el cielo con Cristo (Efesios, 2, 6).

Esta victoria se distingue, no obstante, del proyecto de un dominio sobre la naturaleza en que, de un lado, es obra de Cristo y no se asocia a los hombres sino una vez alcanzada la victoria, y consiste, del otro, en sustraerse al dominio de los poderes del mundo más que en controlarlos o en adueñarse de lo que éstos mismos controlaban hasta entonces; se sitúa, por último, en un tiempo escatológico, no en el de la historia humana. De esta forma, el proyecto de dominar la naturaleza no está atestiguado en el Nuevo Testamento. En cambio, se encuentra en la gnosis. Así, Valentin habría dicho a sus discípulos: «Cuando disolvéis el mundo y vosotros no quedáis disueltos, sois los señores de la creación y de toda corrupción» [130]. También se trata aquí, para el gnóstico, de una manera de escapar al dominio de lo creado antes que de un control de éste.

### ***Divinización***

La idea de una intervención divina en la historia, con su culminación en la encarnación del Verbo en Jesucristo, altera la idea de divinización. Esta designaba en un contexto pagano el programa del más alto dominio al que el hombre podía arrastrar al hombre. Para el cristianismo es el resultado de la gracia de Dios.



La fórmula «como un dios» es antigua. Pero puede no expresar otra cosa que una situación ya adquirida, como cuando el Sócrates de Jenofonte explica que, con relación a los demás animales, los hombres llevan una vida de dioses, idea que retoma Aristóteles: pese a todo lo penoso y duro de su vida, el hombre parece ser, con relación a los demás seres, un dios [131].

La similitud con un dios no cobra todo su sentido sino cuando aparece como algo todavía por lograr. En Egipto se la encuentra respecto del difunto que llega sin reproches al otro mundo [132]. La divinización está unida a la transformación operada por la muerte: el difunto se convierte en Osiris y lleva en lo sucesivo, además de su nombre propio, el del dios. Inversamente, cabe encontrar al menos una vez la idea de que «el corazón del hombre es su propio dios», donde «corazón» podría designar lo que nosotros llamaríamos la conciencia. Pero la fórmula figura en un sarcófago de la época de los Ptolomeos, y sospecho la influencia del célebre *ethos anthropo daimon* de Heráclito [133]. A partir de la guerra del Peloponeso, ciertas ciudades griegas rindieron culto a los vivos. El primero fue Lisandro en Samos, y luego, en la época helenística, el fenómeno se generalizó. Los griegos no distinguían con claridad entre culto y homenaje. El rito romano de la apoteosis de los emperadores difuntos sanciona el paso del príncipe de este bajo mundo a la compañía de los dioses. Solemnemente celebrado, ¿era tomado en serio? La *Calabacificación del emperador Claudio* [134], de Séneca, y las últimas palabras de Vespasiano: «¡He aquí que me convierto en un dios!», hacen dudar de ello. Y si el culto a los emperadores era oficial, no parece haber suscitado ninguna piedad personal: no poseemos ningún exvoto dedicado a un emperador divinizado. En este contexto aparece el término «superhombre», en Luciano; pero, nada más recordar el esplendor más que humano del tirano, se le describe en el ridículo de su miseria en el Hades [135]. Según Hipócrates, el médico filósofo es «semejante a los dioses». Según Epicuro, el sabio vive, al abrigo del temor a la muerte, como un dios entre los hombres y, para Epicteto, la virtud diviniza [136].

Lo que distingue las distintas variedades de la idea de divinización es la propiedad de lo divino que el hombre debe compartir. En un diálogo platónico dudoso, un personaje evoca el sueño de todos los hombres: ejercer una tiranía universal, incluso convertirse en un dios, deseo cuyo retorno espera Nietzsche. En un diálogo, auténtico esta vez, Platón habla de una «asimilación a Dios» por la práctica de las virtudes. Pero otros consideran que ésta se produce por la contemplación y el conocimiento de la verdad [137]. La noción de divinidad que implica esta asimilación resulta bastante vaga. En este mismo confuso sentido escribe Boecio: «Quien alcanza la beatitud es un dios». La divinización puede realizarse mediante el intelecto. Una vez concebido el Dios aristotélico como Intelecto, la conjunción del intelecto de un hombre individual con el Intelecto agente

puede pasar por una divinización. Averroes cita en este sentido a Temistio: el hombre resulta semejante a Dios gracias al conocimiento intelectual. Alberto Magno tiene fórmulas análogas, tomadas, por otra parte, en gran medida de los árabes, y ante todo de Averroes [138]. El término divinización no se encuentra sino en el extremo último de la filosofía pagana, en Damascio. Permaneció siendo sospechoso para el islam, que conocía el término *ta'alluh*, pero, aun cuando muchos nombres designativos de Dios pueden decirse también de las criaturas, reservó el de Alá sólo para Dios [139].

Dios quiere unir a Sí a aquella de sus criaturas capaz de divinización. Consecuentemente, el hombre que tiende a ella demuestra una ambición enteramente legítima. No se trata de hacer del «seréis como dioses» de la Serpiente (Génesis, 3, 5) la marca de una *hybris* excesiva, ni de abogar, por el contrario, por una sabia moderación, lo que se hace con frecuencia [140]. Lo que plantea problemas no es el objetivo, sino el método para lograrlo. De modo más profundo aun, el modelo divino es lo que se nos propone alcanzar. La tentación consiste en hacerse un modelo perverso de lo divino y regirse por él. Se construye aislando de la paternidad de Dios la omnipotencia, que es sólo una de sus modalidades, para no quedarse sino con ésta como objeto de imitación; se reconoce aquí el fantasma del niño de pecho que, aun estando en la extrema dependencia, cree que sus padres están a su servicio.

Agustín encuentra la fórmula del pecado no en la imitación de Dios como tal, que es el más noble de los fines, sino en la «imitación perversa». Inversamente, la asimilación a Dios se hace por el amor, y representa, por otra parte, un caso particular, aunque notable, de una ley según la cual nos convertimos en lo que amamos: «¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? [...] Serás Dios» [141].

En este marco es en el que hay que comprender la idea patrística de «divinización». Toma su sentido del nuevo modelo de lo divino puesto en acto por la Encarnación: la imitación de un Dios crucificado no produce los mismos efectos que la del Zeus mitológico o la del dios de los filósofos. Según la fórmula que la expresa, «Dios se ha hecho hombre para que el hombre pueda hacerse Dios». El hombre está ya de entrada divinizado por la gracia en la unión hipostática que se realiza en Cristo: según el dogma de Calcedonia [142], la naturaleza humana ha sido puesta en la misma fase que la naturaleza divina en la unidad de una persona. Aunque la idea de divinización está presente desde Atanasio [143], el término técnico con el que se expresa sólo aparece a comienzos del siglo VI con Dionisio el Areopagita, en quien se define en términos platónicos y de Plotino: «La asimilación a Dios y la unión con él, en la medida de lo posible» [144]. Máximo el Confesor († 661) pone los conceptos principales: «Según la naturaleza, nada de lo que ha sido hecho es factor de divinización [...] Por naturaleza, gratificar a los existentes, cada uno según su rango, con la divinización es lo propio



únicamente de la gracia divina, que ilumina la naturaleza con una luz que supera la naturaleza y que, según la transcendencia de la gloria, se sitúa por encima de los propios límites [de los existentes]». Sólo el poder de Dios puede divinizar: «La divinización no es de esas cosas cuya naturaleza sea producirse en nosotros, pues no depende de nosotros [...] En consecuencia, la divinización no es la acción de un poder que nos perteneciera; nosotros no poseemos naturalmente su poder. Procede únicamente del poder divino. No es una contrapartida de obras justas concedida a los santos, sino una demostración de la generosidad del Creador. Da a los que aman las cosas hermosas el ser por acuerdo aquello que demostraremos que El mismo es por naturaleza». La divinización se produce por la caridad: «Nada es más deiforme, más parecido al misterio, más capaz de elevar a los hombres a la divinización [...] Hace de nosotros, que éramos hombres, unos dioses [...] Dios nos ha hecho para que seamos partícipes de la naturaleza divina, partícipes de su eternidad, y nos mostremos semejantes a Él según la divinización por gracia» [145]. Para la teología de la Iglesia aún indivisa, la divinización es un objetivo legítimo y querido por Dios. Es objeto de un mandamiento de Dios; no es el hombre el que la exige, sino Dios quien la ordena. Así, san Basilio habría dicho esta frase magnífica: «No podría prosternarme ante una criatura, yo, que soy criatura de Dios y *que he recibido la orden de ser Dios*» [146].

La divinización hace salir de la esfera de lo humano. Para decirlo, Dante inventó el asombroso verbo *trasumanar* [147]. Pero, lejos de cualquier forma de prometeísmo, hay que dejarse elevar hasta Dios por obediencia a Él, que comenzó por hacerse a Sí mismo obediente hasta el punto de descender a lo más bajo (Filipenses, 2, 8). Alain de Lille llama «hombre divino» al hombre al que Dios ha adornado con las virtudes, y Juan Tauler ve en la humildad la fuerza divinizadora [148]. En el siglo XVI también Giulio Camillo (Deleminio) escribe para su hija un pequeño tratado sobre la divinización, que se nutre de referencias a la Escritura, pero también a Hermes Trismegisto, y más todavía al *Zohar* [149], no sin explicar por qué se aleja tanto de la teología moderna cuanto de la filosofía aristotélica en la que se basa, en beneficio de una fe simple en las palabras de los profetas. Y precisa: «divinizado» significa «hecho divino», o «unido a Dios». Presenta un proceso en cinco etapas: humildad, abstinencia, separación del mundo, separación de sí mismo o mortificación y, por último, ascensión de uno mismo a la imagen divina que está en nosotros [150]. Con una óptica enteramente distinta, Lutero desenmascara en el hombre una incapacidad natural para querer que Dios sea Dios y un deseo de querer ser él mismo Dios [151]. El pensamiento teológico y filosófico ruso hereda la noción, que quizá toma prestada de los Padres griegos, a partir de Grigorij Skovoroda († 1794). Pensadores como Vladimir Soloviev la pusieron en el centro de su visión del mundo, no sin equilibrarla a partir de una meditación sobre la unión de las

naturalezas divina y humana («teandrismo») operada en Jesucristo [152].

### ***El trabajo sobre uno mismo***

¿Por qué querer dominar la naturaleza, en lugar de elevarse en la escala de los seres y trepar quizá hasta Dios mediante un dominio de sí puramente interior? Esto es lo que hacían los sabios de la Antigüedad, tanto estoicos como epicúreos, cada en un estilo particular. ¿Por qué el dominio de sí ya no puede llevarse a cabo independientemente del de la naturaleza exterior? Ésta no era, para los Antiguos, lo que hace frente al hombre, quien debe, por tanto, afrontarla. El programa de los filósofos antiguos podía formularse de forma puramente inmanente. Para los epicúreos, la naturaleza es enteramente extraña al hombre en lo que éste tiene de propiamente humano; pero el hombre es a la vez enteramente natural, está hecho de los mismos átomos que las demás cosas. Para los estoicos, la naturaleza es divina y bienhechora. A la cabeza de sus beneficios destaca la existencia misma del hombre. La idea de dominio no se ejerce necesariamente sobre un objeto exterior. Puede muy bien aplicarse primero al sujeto humano mismo. En un doble sentido: el objeto del dominio puede ser el alma, en cuyo caso se tendrá una reflexividad perfecta. Puede también ser el cuerpo, como zona intermedia, ni totalmente interior ni totalmente exterior. De aquí que el dominio del cuerpo pueda ser bien la prueba del señorío del alma sobre sí misma, bien las primicias de un dominio ampliado al conjunto de lo exterior.

En cualquier caso, para Platón, el hombre cuyo reino hay que asegurar es ante todo el pequeño hombre que representa el intelecto. Alojado en el interior del hombre empírico al que compara con un monstruo compuesto, debe ser el más fuerte y domar al león (*thymos*) y a la bestia polimorfa (deseos) con los que cohabita [153]. Ello sería imposible si el sujeto no poseyera cierta espontaneidad. Las fuentes griegas proporcionan un modelo de esto. Platón había definido el alma como movimiento que se mueve a sí mismo. El conocimiento es una especie de dominio de lo que se conoce. Aristóteles interpreta la expresión de Anaxágoras, «el intelecto domina», como significando que conoce. Y puede hacerlo porque no se mezcla con ningún objeto de los que conoce. Para Marco Aurelio, la «facultad directriz» es capaz de hacer aparecer todas las cosas como quiere, y, según Plotino, el Uno tiene la capacidad de hacerse él mismo lo que quiere [154].

Un Padre de la Iglesia como san Gregorio de Nisa, tocado de platonismo, combina estos modelos de la espontaneidad en una atrevida imagen: el hombre es su propio padre (nosotros diríamos: «hijo de sus obras»). Lo es porque su comportamiento moral le hace elevarse o regresar en la escala de los seres, convertirse en ángel o en bestia [155]. Todo

tiene lugar en una escena interior, de la que no cabe desertar en pro de un sueño de dominio sobre lo exterior. Un fragmento de Hermes Trismegisto, citado por un alquimista, lo expresa a través de una crítica de la magia: «el hombre espiritual, el que ha aprendido a conocerse no debe rectificar nada mediante la magia, aunque ello sea considerado bueno, ni violentar la Necesidad, sino dejarla actuar según su naturaleza y su decreto; debe progresar únicamente por la búsqueda de sí mismo [...] y dejar que la fatalidad trate a su guisa el barro que le pertenece, es decir, el cuerpo» [156].

El dominio del cuerpo es un punto de partida para el dominio de la naturaleza. La primera técnica es desde siempre la técnica del cuerpo, objeto antropológico puesto de relieve por una célebre comunicación de Marcel Mauss. El cuerpo, recibido de la naturaleza y que continúa atestiguando su presencia en nosotros, está él mismo formado por técnicas. De ellas recibe gestos simbólicos, incluso gestos cuya significación varía según las culturas. Así, el gesto de designar el cielo moviendo el dedo, religioso en Rusia (allá arriba se sienta un Juez que lo ve todo), está secularizado en Alemania (¡cuidado con el palo!) [157]. Ahora bien, nuestro cuerpo, que es sin embargo «nuestro», escapa ampliamente a nuestro control. San Agustín atribuye esta insubordinación a las consecuencias del pecado por el que Adán desobedeció a Dios. Sólo algunos individuos excepcionales tienen un perfecto dominio de su cuerpo. Agustín los cita, y no deja de ser sorprendente encontrar entre esta élite a un antepasado de Joseph Pujol, quien dio algo que hablar, hacia 1900, en la escena de los music-halls [158].

El ascetismo, tanto pagano como cristiano, lleva hasta el extremo el desprecio del cuerpo. Su versión cristiana erige como ideal el dominio de sí. Pero no es un objetivo último. Trata, más bien, de permitir un don integral de uno mismo en la caridad. El trabajo sobre la naturaleza exterior en la vida monástica no tiene por finalidad dominar la naturaleza. El mismo es un ejercicio de ascesis. La naturaleza que ha de ser dominada es más bien, por su desviación, la voluntad misma del monje [159].

Como grado cero, el budismo es quizá el mejor ejemplo de la actitud que renuncia a modificar el mundo exterior. La crítica romántica a Europa en beneficio de «Oriente» adorna el tema. Una novela corta de Gobineau constituye uno de los primeros ejemplos: un derviche prueba al narrador que domina perfectamente su cuerpo deteniéndose el pulso, y luego poniendo el puño en un brasero sin que se quemara; muestra después su dominio de la materia cambiando el plomo en oro. Y concluye: «Este pobre diablo que no tiene nada [...] posee el mundo». Pero no es la conquista del mundo exterior lo que le interesa [160].

### *El modelo del dominio*

El ideal humano antiguo es el del dominio. En un primer momento, éste es un reflejo de la situación social, que admite la esclavitud como una evidencia y caracteriza al hombre libre como señor. El dominio es ante todo el del señor (*dominus*) de la casa (*domus*) sobre los animales a los que, como se dice, «domestica», y luego sobre sus esclavos, sus «familiares» o, también, sus «domésticos» [161]. Esta situación ha producido su propia imagen: lo que ha llegado hasta nosotros del mundo antiguo es lo que nos han dejado, por escrito o en forma plástica, hombres libres. Los esclavos reales son mudos, y a los que la comedia hace hablar son caricaturas.

No obstante, el dominio es ante todo dominio de uno mismo [162]. Pues se considera que el esclavo es aquél incapaz de dominarse a sí mismo y debe, por lo tanto, sufrir a un señor exterior, que incluso necesita. Así lo comprenden Aristóteles y, mucho más tarde, en un contexto enteramente distinto, Locke, y luego Hegel [163]. El dominio de sí antiguo, a diferencia del modelo moderno, no implica, por lo tanto, un dominio de la naturaleza exterior. Más aún: lo hace algo superfluo. De un lado, en el plano económico, la abundancia de un trabajo servil a bajo costo no obligaba a buscar la ayuda de esclavos mecánicos. Esto quizá explique por qué la Antigüedad no vio nunca en las fuerzas naturales como el vapor otra cosa que un juguete y no intentó nunca mecanizar su producción [164]. De otro lado, el que se domina a sí mismo como conviene ya no necesita nada exterior. La desaparición de la esclavitud es la condición que permitió el nacimiento del maquinismo. Es también lo que ha hecho pensable un dominio ejercido sobre algo distinto a lo humano. El dominio, una vez liberado de su vínculo con lo humano, podrá en lo sucesivo recaer sobre la «naturaleza» en general.

La noción antigua de dominio no prefigura el proyecto moderno. Pues, lejos de ponerse a sí mismo, el sujeto del dominio comienza por ser recibido de fuera. Interrogada sobre el origen del hombre y de su humanidad, la antropología de los filósofos clásicos responde con la idea de naturaleza, cuyo producto es el hombre. Este no se opone en absoluto al artificio o al trabajo de formación de sí mismo. Así, Aristóteles observa, como una evidencia, que la política no fabrica hombres, sino que los recibe enteramente hechos de la naturaleza. Los estoicos matizan más: el hombre está esbozado por la naturaleza, y deberá después perfeccionarse mediante el trabajo sobre sí. Pero ese trabajo no rompe con los instintos ya suministrados por la naturaleza [165]. Plotino da una imagen espléndida y con frecuencia mal comprendida de ese trabajo sobre uno mismo: esculpir la propia estatua [166]. No se trata en absoluto de una estilización de sí. La estatua es, sin duda, «nuestra» en el sentido de que la tarea de esculpirla sólo nos incumbe a nosotros; pero no es a nosotros a los que debe representar, sino a los dioses, a los que debemos asimilarlos. En este último ejemplo, ni el origen ni el fin del dominio están, por lo tanto, en poder del hombre.

Este modelo se perpetuó hasta el alba de los Tiempos modernos, incluso en la época misma en la que el proyecto moderno se ponía en marcha. Tenemos un buen ejemplo en la primera obra cuyo título expresa la idea de un reino del hombre, *The Monarchie of Man*, de Sir John Eliot († 1632). Se sitúa en la concepción tradicional del control de sí mismo que, según Aristóteles, ejerce un poder real y no despótico. Esta monarquía es la del hombre sobre sí, mediante la cual imita la monarquía de Dios sobre el universo. Se cumple cuando las partes inferiores de éste están sometidas al intelecto [\[167\]](#).

## 4. LOS DOMINIOS METAFÓRICOS

Acabo de evocar los casos en los que cobraba importancia un solo elemento del proyecto moderno, aislado de los demás, de suerte que el sistema no podía «cuajar». En los fenómenos que examinaré ahora, todos los elementos están juntos y el proyecto de dominio se desprende de la afirmación estática de la superioridad, pero permanece en un nivel metafórico y no implica una intervención eficaz en la naturaleza material.

### *La construcción*

Antes incluso que el proyecto de un dominio concreto de la naturaleza aparece el de un dominio intelectual, junto con la idea de construcción que va a convertirse en el paradigma dominante del saber moderno [168]. De origen geométrico, se extiende a todos los productos de la imaginación.

Los Antiguos conocieron los procedimientos de demostración por construcción de figuras. Pero no sólo veían en ello el medio de evidenciar unas propiedades preexistentes por naturaleza en los objetos matemáticos, haciéndolas pasar de la potencia al acto [169]. En su tratado sobre la potencia y el acto, Aristóteles escribe que los geómetras «conocen» [170] «haciendo», llegado el caso trazando líneas que van más allá de la figura cuyas propiedades deben demostrar. El pasaje apenas inspiró a Averroes, a Tomás de Aquino, Miguel de Éfeso (Pseudo-Alejandro) o Agostino Nifo [171]. A finales del siglo XVI, el jesuita Pedro Fonseca generaliza y engloba en la regla planteada por Aristóteles la construcción de objetos concretos, como una casa, y señala que permanece verdadera incluso si el arquitecto empezó por construirla representándola. Pero no medita, en cambio, en lo que las matemáticas tienen de singular [172].

La idea de construcción creadora aparece con la edad moderna. Así, en Hobbes, para el que sólo son demostrables las artes, la construcción de su objeto está en poder del artista mismo, quien no hace, de este modo, sino deducir las consecuencias de su propia operación [173]. Kant subraya el privilegio de las matemáticas, mediante las cuales el hombre «se convierte, por así decirlo, en dueño de la naturaleza». Quiere distinguir lo que la matemática puede hacer de lo que la filosofía no puede sino soñar: construir sus conceptos. En diversas ocasiones, Kant explica que no comprendemos verdaderamente lo que somos capaces de hacer [174]. Esa capacidad nos hace semejantes a Dios. Es lo

que señalan Jérôme Cardan y luego, más tarde, Salomón Maimon, inspirado por Kant, quien ve en la actividad matemática un análogo de la creación divina [175].

En el siglo siguiente, Richard Dedekind señala también a propósito de los números: «Somos de una raza divina y poseemos sin ninguna duda el poder de crear no sólo en el terreno material (ferrocarriles, telégrafos), sino muy especialmente en las cosas intelectuales» [176]. Se trata de la formulación extrema de una idea más antigua según la cual, en ciertos terrenos, nuestro saber sólo se distingue del de Dios en la cantidad. Todos los pensadores de la época clásica lo piensan así, desde Galileo a Spinoza, con la notable excepción de Descartes. Kepler ha previsto el riesgo de desmesura, y lo previene mediante una distinción: «Sólo los tontos temen que hagamos del hombre un dios; pues los designios de Dios son impenetrables, pero no sus obras corporales» [177].

La imaginación es la facultad de fabricar lo que no existe en la realidad exterior. La idea de que todo le está sometido se desarrolla progresivamente. Proclo es quizá el primer «moderno» en el hecho de considerar la imaginación capaz de formar, e incluso de crear formas. Pero la idea de que el espíritu humano sea «generador de formas artificiales» se encuentra por primera vez en Juan Escoto Eriúgena, y luego reaparece en el siglo XII en un anónimo de la Escuela de Chartres [178]. Nicolás de Cusa cita a Hermes Trismegisto al plantear que el hombre es un segundo dios, y lo prueba mostrando que el hombre es creador de los entes de razón y de las formas artificiales; el intelecto humano es la similitud del intelecto divino. Paracelso da de «imaginación» una etimología digna del *Cratilo*: producción mágica de una imagen. Dios mismo crea imaginando, y, para Jérôme Cardan, «la ciencia del espíritu que hace las cosas es casi la cosa misma» [179].

Vico expresa su intuición central afirmando que sólo conocemos lo que hacemos: «lo verdadero y lo fáctico son convertibles», y «demostramos las [verdades] geométricas porque las hacemos; si pudiésemos demostrar las [verdades] físicas, las haríamos». La fórmula la repite Valéry: «Tal vez sólo se conciba bien lo que se ha inventado» [180]. Marx hace de la construcción imaginaria el fundamento de una antropología. Para él, la capacidad de construir el objeto en la cabeza antes de hacerlo en la realidad concreta es lo que asegura la superioridad del peor de los arquitectos sobre la mejor de las abejas [181].

### ***La ficción***

Gracias a la facultad de imaginar, la realidad se ve obligada a ampliar sus fronteras para admitir entidades que no están en la naturaleza, pero que prepararán la concreta acción sobre ella. Se encuentran en el ámbito del derecho, y luego del arte.



La ficción jurídica representa el primer ejemplo de una creación de entidades ficticias, pero susceptibles de ejercer su influencia sobre cosas muy reales [182]. Así, el derecho transforma en sujetos capaces de actuar a grupos que se convierten de ese modo en «corporaciones».

La soberanía del jurista le da un poder para hacer y deshacer similar al poder de Dios, que crea algo a partir de nada, muy especialmente cuando ese jurista está al servicio del papa, y con mayor razón cuando es el papa mismo. En este ámbito se encuentran por primera vez fórmulas extremas sobre el poder ilimitado que el «soberano pontífice» (traducción en absoluto evidente del latín «*summus pontifex*») tendría para crear o reducir a nada lo que quiere, fórmulas retomadas después por su cuenta por los reyes [183]. Incluso aunque haya que comprender reivindicaciones tan extremas como argumentos de una negociación con el poder civil o como experiencias de pensamiento de pura teoría, amplían el campo de lo pensable a la vez que el de lo decible. De este modo, el derecho proporciona algo más que una metáfora. El proyecto moderno del dominio de la naturaleza supone, en efecto, cierta representación de la naturaleza y del lugar que ocupamos en ella, pero también un modelo determinado de lo que es el dominio en general. Ese modelo debe ser elaborado en el interior del ámbito humano, en las relaciones entre los hombres, antes de ser aplicado a lo exterior, en las relaciones del hombre con lo que no es él. El reino de éste sobre la naturaleza supone una teoría de la realeza, la que permitió la monarquía absoluta de la época clásica. Sólo puede ser concebido como «soberanía» a condición de un cambio primero jurídico que desembocó en tomar el concepto general de éste, tal como fue formulado por vez primera en 1576 por Jean Bodin [184].

La idea de ficción no adquiere valor estético sino en un segundo momento. Rescata lo que la ficción de los artistas tiene de mentiroso. Dante ve en la alegoría una «hermosa mentira». En el siglo XIX Leopardi habla de la mentira en sentido positivo para ver en ella la esencia misma de su trabajo de poeta [185]. El paso de la idea de ficción desde el ámbito del derecho al del arte proviene de la reflexión de autores del Renacimiento. Los conceptos que permitieron a los artistas de la época hacer teoría de su práctica son de orden jurídico. Así, la fórmula aristotélica «imitar la naturaleza» fue primero una regla propuesta al jurista obligado a no tomar disposiciones contrarias a la naturaleza. Por ejemplo, al ser el niño necesariamente más joven que sus padres, sería absurdo que adoptara a personas mayores que él. La idea de soberanía pasa del legislador al poeta, y luego de éste al artista en general. La idea de inspiración, que implica un acceso directo a lo divino, es primero reivindicada por el legislador, quien se sustrae, así, a toda jurisdicción superior. Recae seguidamente en el artista, quien argumenta con su «genio» para escapar al juicio moral y, ya entonces, a los tribunales [186]. El caso de Benvenuto



Cellini, homicida reincidente, es particularmente interesante, en sí mismo y por suministrar a la historiografía del siglo XIX un ejemplo típico de «la gran fiera del Renacimiento italiano». Diderot señala la proximidad entre el artista y el criminal: ambos desafían las reglas, aman el poder y la gloria y rehúsan la vida tranquila del hombre civilizado [187]. El sobrino de Rameau [188] al que pone en escena es un ejemplo fallido de esta actitud, y el antepasado del «bohemio» del siglo siguiente. La idea de que el «creador está por encima de la «moral», disfrazada para la ocasión con el epíteto de «burguesa», está abundantemente representada a partir del siglo XIX. Adquirió una dimensión social en el antagonismo entre el «bohemio» y el «filisteo». Y encontró sus títulos de nobleza en autores como Oscar Wilde, y sus concretas realizaciones en un pintor genial y hombre dudoso como Picasso. Resulta en cualquier caso irónico pensar que esta máxima de la transgresión se formó en el ámbito mismo de los que tenían como función defender la ley.

### ***La invención***

Las matemáticas y el derecho nos proporcionan de este modo un modelo del sujeto soberano. Pero, en este caso, los objetos producidos no son sino entes de razón. Hay que pasar, por tanto, al examen del ámbito artístico, en cuyo seno aparece el primer avatar de la idea del hombre como creador de realidades sensibles.

La idea de una espontaneidad humana que se abre camino en la práctica de las artes estuvo precedida de una primera etapa. El modelo dominante de la actividad artística era la imitación de la naturaleza [189]. Sin embargo, un elemento de dominio se anunciaba ya en la idea de que un arte humano pueda representar con perfecta exactitud las realidades naturales e igualar, por tanto, la naturaleza creadora o al divino Demiurgo. El realismo en las artes de la representación, e incluso la preocupación por adherirse a lo real mediante el artificio es un ideal antiguo. Lo ilustran muchas anécdotas, como la de los pájaros viniendo a picotear las uvas pintadas por Zeuxis [190], tantas veces repetidas desde Plinio. La vuelta de este ideal en el Renacimiento tiene varias dimensiones: da testimonio de una voluntad de control integral de lo visible; proporciona a los soberanos que sueñan con un dominio absoluto una metáfora convincente; prepara el proyecto científico de dar cuenta del conjunto de la realidad [191]. Ocurre lo mismo con las enumeraciones exhaustivas, o pretendidamente tales, en las que lo real queda encerrado en las redes de una clasificación que aparentemente no deja escapar nada. O también los mapas presentándose como el espejo del mundo. O por último los gabinetes de curiosidades [192], donde ya no hay representaciones, sino muestras de las cosas mismas que se dan para ser contempladas. Su programa es formulado en 1594 en el «discurso del

segundo consejero, recomendando el estudio de la filosofía», atribuido a Francis Bacon: convendrá fundar una biblioteca, un jardín botánico, un gabinete de curiosidades y un laboratorio de alquimia, los cuatro con el objetivo de tener colecciones tan exhaustivas como se pueda [193].

Calificar a un artista, incluso a un costurero o a un peluquero, de «creador», lo que hoy es una trivialidad cuya inverosímil pretensión ni siquiera se advierte, se ha convertido en un tópico desde el siglo XIX, como ocurre ya en Baudelaire: «El artista [...] domina el modelo como el creador la creación» [194]. Semejante asimilación no resultaba algo evidente, tan grande era el abismo entre el arte divino y el humano. En la Antigüedad, Dión de Prusa había dicho que ningún artista mortal puede compararse a Zeus, respondiendo a arriesgadas comparaciones de Demócrito o de Macrobio. El Padre de la Iglesia Teodoro de Mopsueste había recordado que crear a partir de nada es lo propio de Dios y no puede ser del hombre. En la Edad Media, Tomás de Aquino y Dante se habían hecho cargo de la advertencia, y tuvieron émulos hasta el siglo que inventó la estética [195]. Incluso en el siglo XIX, los que hablan de «creación» son los críticos; los verdaderos artistas resultan más prudentes. Así, Delacroix es muy consciente del carácter metafórico de la expresión: lo que se llama crear «no es sino el modo particular de cada uno de ver, coordinar y expresar la naturaleza». Un poco antes, Alessandro Manzoni rechaza la palabra «funesta, crear»; la idea no es objeto de una creación imposible, sino de un redescubrimiento. Mallarmé encuentra la expresión decisiva: «La Naturaleza tiene lugar, no añadiremos más» [196].

La invención de la creatividad, desconocida en la Antigüedad y en la Edad Media, es una de las grandes conquistas del Renacimiento, que completó su concreta aportación artística con una reflexión teórica. Rompía con el modelo de la creación divina tal cual la ponía en escena el *Timeo*, según el cual el Demiurgo copia las ideas [197]. La valoración del estatuto del mundo del arte servía también para legitimar el lugar del artista en la sociedad, arrancándole del estatuto servil del artesano para rescatarlo situándolo en las artes dignas de ser ejercidas por los hombres libres, y llamadas por ello «liberales». Para exaltar el arte, había primero que quitarle su estatuto servil de imitación, tal como lo había definido Platón al final de la *República*. Plotino le había respondido retrocediendo de la naturaleza *naturata* a la naturaleza *naturante*: el artista no copia las cosas, sino que se remonta a las «razones» según las cuales aquéllas han sido producidas. Su respuesta fue ampliamente aceptada y difundida, tanto más cuanto que esas «razones» podían ser asimiladas a las «ideas» que, según una tradición que se remonta a Albinos, se encontraban en el entendimiento divino. El artista accedía, así, al estatuto de émulo de Dios, pero en absoluto su rival, en el sentido del prometeísmo del siglo XIX. La imitación no se oponía a la creación; por el contrario, en Petrarca, y luego en Ficino y

Pico de La Mirándola, la imitación creadora se sitúa en el movimiento de la manifestación de la divina. Lejos de ser un gesto de rebelión, cumple una tarea confiada por el Creador [198].

El primero en haber aplicado el criterio de la «creación» en el arte es Cristóforo Landino, inspirándose en su amigo Marsilio Ficino [1461]: el *poiein* del poeta es algo intermedio entre *crear*, que es propio de Dios, y *hacer* a partir de una materia y una forma; la ficción del poeta no crea, porque no puede hacerlo a partir de nada, pero «se aleja, sin embargo, del hacer y se acerca mucho al crear» [199]. Los artistas del siglo XVI se hicieron ampliamente eco de esto. Así, Leonardo de Vinci: «El carácter divino que posee el saber del pintor hace que su espíritu se transmute en un análogo del espíritu divino, pues procede, con una potencia soberana, a la creación de diversas esencias». Resulta interesante que Leonardo considere la capacidad de representar como una especie del dominio. Todavía es más claro en un pasaje en el que compara pintura y poesía, en pro de la primera: «Si el pintor quiere ver bellezas de las que se enamora, es dueño de engendrarlas; si quiere ver cosas monstruosas para espantarse de ellas, o bufonas y ridículas, o verdaderamente dignas de piedad, es señor y dios». Según Durero, el artista tiene el poder, porque «crea una nueva criatura en su corazón», afirmación que, sin embargo, sigue a un recordatorio de la impotencia del poder humano frente a la creación divina [200]. La idea fue retomada en el ámbito anglosajón por Shaftesbury, quien compara al auténtico poeta con Prometeo [201]. Curiosamente, aunque el pasaje tuvo escasa influencia en Inglaterra, fue muy leído en Alemania por los jóvenes escritores del *Sturm und Drang*, empezando por Goethe. El romanticismo representó el apogeo de esta tendencia. De un lado, valora la voluntad creadora del artista; del otro, niega que la realidad muestre una estructura preexistente, o bien intenta destruirla con su práctica [202].

Las actividades que ahora denominamos las «artes», sólo poco a poco se distinguen de las técnicas. Como producción de artefactos, éstas no han sido introducidas sino tardíamente en el ámbito de aquello por lo que el hombre se comporta como Dios. Así, en Vico: del mismo modo que Dios es el artesano de la naturaleza, el hombre es el dios de los artefactos [203]. La idea del carácter «creador» del arte tuvo múltiples consecuencias a largo plazo. En primer lugar, la renuncia a la noción de modelo con el arte llamado «abstracto», no porque lo visible fuese interesante, ni porque el arte hubiese agotado ya su capacidad expresiva, sino porque la presencia de un modelo exterior limita la capacidad de crear del sujeto. Una segunda consecuencia es la insistencia sobre la originalidad del artista, palabra que ha sufrido una inflación. Cada artista debe distinguirse todo lo posible de sus predecesores y clamar por una independencia que desafía cualquier influencia. Todo artista debe poder ser el fundador de una escuela o

una tendencia. Por último, la idea de creación lleva al abandono del concepto mismo de obra en favor de la «creatividad» del artista, incluso de su puesta en escena: «La obra de arte es la ocasión, para el artista, de presentarse él mismo como artista. [...] El autor *retiene* la obra a la vez que la produce». El gesto creador, incluso el «temperamento artístico» se convierte en lo esencial. El genio ya no es el que crea, sino el que podría crear. En última instancia, el artista no es tanto aquel que produce obras, cuanto el que lleva una «vida de artista», realizando, así, el ideal del «artista sin obra» [\[204\]](#).

## 5. EL NUEVO SEÑOR DE LA CREACIÓN

Tal como se ha visto, la singularidad del hombre puede concebirse de dos maneras: una manera estática, como una superioridad que se posee de entrada, por estar unida a la naturaleza misma del hombre (paganismo), o por haber sido restituida por la obra divina de la salvación (cristianismo); no podría ser, por tanto, objeto de una conquista, simplemente porque no tiene, o ya no tiene, necesidad de ser conquistada. O también de una forma dinámica, como un proceso histórico por el que el hombre toma el control de lo que no es él. El primer modo es premoderno, mientras que el segundo caracteriza la modernidad.

### *El nuevo concepto de dignidad humana*

La idea de dominio de la naturaleza aparece varios siglos antes que las condiciones concretas para su realización, que sólo se darán con la aparición de la primera revolución industrial. Cabe, por tanto preguntarse sobre lo que ha permitido el paso de la primera a la segunda forma de pensar la singularidad humana. Tienen un punto en común: pertenecen al orden del ser. En cambio, el paso de la una a la otra procede del deber ser. Está garantizado por la idea de *dignidad* del hombre, que se presenta como término medio entre ser y deber ser. No puede ser adquirida, sino que, por el contrario, se la supone presente de forma inalienable; sólo tiene sentido como la exigencia de respetar lo que, de hecho, es, sin embargo, abofeteado. Una dignidad al abrigo de todo ataque ya no sería tal, sino que se convertiría en *majestad*. La dignidad implica una tendencia a la realización que se trueca, para quien toma conciencia de ella, en un *deber*. Se distingue, en consecuencia, de forma radical de las distintas maneras de pensar la superioridad humana existentes en la Antigüedad pagana.

El historiador italiano Eugenio Garin ha mostrado cómo el humanismo renacentista había desplazado la idea de dignidad humana de la contemplación a la acción, considerada como producción, «al sustituir la relación entre teoría y práctica por la relación entre teoría y poética». En lo sucesivo, la dignidad humana no se sitúa tanto en la posibilidad de contemplar cuanto en la libertad de producir [205]. Así, el Renacimiento, y de forma más precisa el siglo XV, produce en el interior de la idea de dignidad humana un deslizamiento interesante: se vincula al dominio de la naturaleza

exterior que es a la vez su expresión y su condición. Dos ideas tradicionales se combinan aquí en una idea nueva. La primera es la de la mutabilidad del hombre, Proteo capaz de decidir por sí mismo lo que será. Ésta es al menos tan antigua como el mito terminal de la elección de vidas en la *República* de Platón, y persiste en los escritores eclesiásticos: para Gregorio de Nisa, el hombre puede elevarse hasta el rango de los ángeles o caer hasta el de los demonios. En el exordio de su discurso titulado más tarde *Sobre la dignidad del hombre* (1486), Pico de La Mirándola retoma este lugar común [206]. La segunda idea es la de la inventiva técnica humana, cuyos ejemplos se han visto más arriba.

Las dos ideas permanecían separadas. La capacidad de transformación del hombre sólo operaba en el eje vertical en el que se alinean las criaturas racionales y dejaba fuera su relación con la naturaleza. Por su parte, la capacidad humana para cambiar la naturaleza no hacía sino traducir en el terreno concreto una superioridad que ya se poseía y que no necesitaba ser demostrada. En efecto, ésta reposaba en la creación del hombre por Dios: creado a su imagen, que no puede perder, el hombre debía ciertamente restaurar la semejanza perdida. Pero lo lograba más cooperando con la gracia que trabajando la naturaleza. La combinación de las dos ideas fue prefigurada a comienzos del siglo XII por Teófilo Presbítero y Ruperto de Deutz, para los cuales la semejanza del hombre con su Creador se manifiesta en su habilidad técnica [207]. Se realizó íntegramente en el Renacimiento y produjo la representación según la cual la autodeterminación del hombre debe verificarse a través de la creación técnica. Mediante la transformación de la naturaleza el hombre toma plenamente posesión de su capacidad para transformarse a sí mismo.

Este hecho nos obliga a desplazar la cuestión hacia la de saber quién es responsable del proyecto de conquista de la naturaleza. Con demasiada frecuencia nos hemos contentado con ver en ello la consecuencia de una desmesura del hombre, una versión moderna de la *hybris* griega [208]. De aquí unos sermones con orígenes y estilos diversos, pero todos a favor de la virtud de la moderación, suponiendo que la conquista de la naturaleza, resultado de una elección libre del hombre, pudiera serle imputada. Ahora bien, la constelación que se implementa en el siglo XV termina, por el contrario, en hacer esta conquista inevitable, una vez que se ha definido una antropología que la supone necesariamente.

### ***Las fuentes***

Esta implementación que se produce en el Renacimiento es la consecuencia de principios planteados en fecha más antigua que, o bien fueron lentamente asumidos por

el espíritu público, o bien fueron redescubiertos tras un largo período ocultos: una rehabilitación del trabajo y una nueva representación de lo divino.

El cristianismo había rehabilitado el trabajo frente al ideal aristocrático del ocio. Pablo se jacta de trabajar con sus manos para no ser una carga para nadie (1 Tesalonicenses, 2, 9). Los Padres de la Iglesia insisten en la necesidad de no estar a cargo de otro y, por lo tanto, de ganarse la vida. Así, por ejemplo, Agustín en su pequeño tratado sobre la actividad de los monjes. El trabajo no es, sin embargo, valorado en tanto que transformación de la naturaleza, sino, más bien, como trabajo sobre uno mismo: el que se entrega a él encuentra el medio de domar sus pasiones. El *ora et labora* con el que se resume la regla de san Benito es de hecho un *audi, ora et labora*, en el que la escucha de Dios que habla en la naturaleza y en Su Libro prima sobre las dos respuestas a las que determina, en la oración y en el trabajo. Éste, y con él toda la tarea de transformar la tierra, se sitúa sobre el fondo de un «entendimiento cristiano de lo visible» que se enraíza profundamente en la visión bíblica del mundo [209].

Una valoración análoga se encuentra en el islam. Los «Hermanos Sinceros» de Basra ven en el trabajo humano una imitación del trabajo del divino obrero: «La excelencia en todo arte es la imitación del Sabio Artesano que es el Creador». El trabajo humano se sitúa en una serie de actividades del Creador, del Alma universal, de la Naturaleza y, por último, del hombre. En última instancia, el trabajo humano reproduce la actividad del Alma universal. Es interesante el contexto de tales declaraciones. Quizá haya podido ser primero social, si los Hermanos Sinceros fueron ismaelitas. Éstos reclutaban ante todo artesanos, cuya actividad recibía, así, una nueva dignidad. Por otra parte, la exaltación del trabajo humano resulta por primera vez ligada a una empresa de carácter innovador, incluso «revolucionaria», como lo será cerca de un milenio después en la *Enciclopedia*. Por último, la idea misma de una enciclopedia con una función de propaganda, que se diría propia de Bayle o de Diderot, también aparece allí prefigurada [210].

Hermes Trismegisto es redescubierto en el neoplatonismo florentino, según la traducción de los catorce primeros tratados hecha por Marsilio Ficino (1472). Se abre entonces para Europa una «ventana hermética», entre la traducción latina del Corpus y la demostración por Isaac Casaubon de su inautenticidad (1614), la cual, por otra parte, tampoco asestó un golpe definitivo a su influencia. A diferencia de los demás textos del Corpus, que sólo fueron traducidos al latín en el siglo XV, el *Asclepius*, ya traducido en el siglo IV, era conocido por la Antigüedad patristica, por ejemplo por Lactancio y por san Agustín, y por la Edad Media a partir del siglo XII; es citado por Nicolás de Cusa en 1458 [211]. El original griego, del que tenemos algunos fragmentos, data sin duda del siglo III. La manera en la que «Hermes» piensa la dignidad del hombre no tiene nada de original. Pero añade un matiz interesante sobre su relación con las realidades inferiores.



Dios ha creado al hombre, «que debe imitar no sólo Su razón, sino también el cuidado que Él tiene de las cosas». El hombre desprecia la tierra en la medida en que ésta es una de sus partes, a saber, el cuerpo; pero «tiene cuidado de la tierra» como algo exterior a él. No sólo debe «admirar y adorar las cosas celestes», sino también «cuidar las terrestres y gobernarlas». El texto precisa, de forma inusual, que ello debe hacerse mediante el ejercicio de las artes y las técnicas: «Esta parte terrestre del mundo es mantenida mediante el conocimiento y la práctica de las artes y de las ciencias, de las que Dios ha querido que el mundo no pudiera prescindir para ser perfecto» [212]. De ello se deriva una consecuencia importante: no hay que leer la doble naturaleza humana, ni la presencia de un cuerpo junto a un alma, en clave puramente negativa. La naturaleza corporal del hombre es también la que le permite poder encargarse del cuidado de los elementos inferiores. De esta suerte, su naturaleza mortal, lejos de ser una privación, constituye una ganancia: según una fórmula asombrosa, el hombre «resulta aumentado por la mortalidad». Es, de esta forma, el gobernador del mundo. Gracias al cuidado que el hombre tiene de éste, se convierte en el ornato del mundo, la segunda imagen de Dios ante el mundo. El hombre puede conservar e incluso aumentar la belleza del mundo. Se trata de un encargo recibido, y el hombre debe cumplirlo imitando la acción del Dios superior que se lo confía. El cuidado que el hombre tiene del mundo no es en absoluto una transgresión; por el contrario, para él representa una manera de ponerse de acuerdo con la voluntad divina [213].

La idea de divinización cambia entonces de sentido. En efecto, todo depende del tipo de divinidad a imitar. El Renacimiento es también la época en la que se vuelve a representar a los dioses paganos, que nunca habían sido enteramente olvidados, y que resultan temas favoritos para poetas y artistas. Las Luces se han podido entender, al menos en parte, como un retorno al paganismo [214]. Esta reviviscencia hace posible un cambio del modelo de lo divino. Un Dios crucificado se presta menos fácilmente a convertirse en el soporte de la omnipotencia que un Júpiter capaz de moverlo todo con un fruncimiento de cejas, o que un Mercurio al que sus sandalias aladas le permiten desplazarse en un instante. Los fantasmas de la omnipotencia encuentran en el Olimpo con qué alimentarse abundantemente. Paralelamente, cabe ver cómo aparece la tendencia a poner en el centro al hombre y sus intereses, incluso cuando se trata de Dios. Así, Ramón Sibiuda, el Sebonde de Montaigne, en una obra acabada en 1436, pone en marcha una teología natural que se propone «fundarlo todo sobre el hombre» [215]. La cuestión directriz resulta entonces la de saber si un artículo de fe es bueno para el hombre, en cuyo caso éste estará obligado a admitirlo.

### *La interpretación renacentista de la dignidad como un reino*

En el Renacimiento italiano, a partir del siglo XV, la dignidad humana es objeto de numerosos tratados. E incluye la idea de dominio. Lo que resulta nuevo no es la idea misma de la dignidad del hombre que, como se ha visto, es una idea antigua, procedente de la patrística y decididamente medieval [216]. Si Lotario de Segni [217] había reunido en un tratado todos los lugares comunes sobre la miseria de la condición humana, ello era para anunciar una segunda parte sobre la grandeza del hombre, el cual, convertido en el papa Inocencio III, no tuvo tiempo para componer [218]. Nuevo es, en cambio, el acercamiento entre la idea de nobleza del hombre y su capacidad para transformar la naturaleza mediante el trabajo. Para la Antigüedad, el trabajo era incluso lo contrario de la nobleza social, el triste privilegio de los esclavos; en el Renacimiento resulta, por el contrario, el signo de la nobleza ontológica del hombre.

El más importante de los tratados sobre la dignidad del hombre es, sin duda, el de Gianozzo Manetti, redactado en 1452-1453 a petición del rey Alfonso de Aragón. Se trataba de rivalizar con un corto texto de Bartolomeo Facio, redactado hacia 1447 a sugerencia del benedictino Antonio de Barga y, por lo tanto, el primero, al menos por la fecha, de estos tratados [219]. No es una obra literaria particularmente bien compuesta: pasa muy rápidamente sobre el tema propiamente dicho para deslizarse hacia la evocación del destino último del hombre y las alegrías del paraíso, descritas prolijamente.

Manetti procede de manera más sistemática. Sus tres primeros libros alaban sucesivamente las cualidades del cuerpo humano, del alma humana, del compuesto de éstos; luego, un cuarto y último libro refuta los argumentos de los que desprecian al hombre, entre los cuales cita específicamente a Inocencio III. Su descripción de las maravillas del cuerpo se apoya en Cicerón y Lactancio, largamente citados. El lugar privilegiado del hombre es el de un rey y emperador, títulos simbolizados por la posición eréctil [220]. La perspectiva de conjunto es teológica. Es Dios quien ha constituido al hombre como tal, según el Génesis, 1, 28, y ha hecho de él Su imagen. Es Él quien ha creado el mundo para el hombre, y luego, por último, al hombre para que los animales le sirvan. Ha sido creador «dueño y poseedor» de todo lo creado antes que él. Puede imponer su voluntad a toda la Creación. A él le está sometido el mundo, no a los ángeles, que están a su servicio [221]. La dignidad del hombre no debe llevar a un antropocentrismo excesivo: el hombre es también el más sensual de los animales, y Manetti recuerda que la conciencia de su dignidad lleva a los pecados de orgullo. En su sentido riguroso, la dignidad coincide con el concepto de «justicia original», que Manetti reconoce tomar prestado a los teólogos [222]. El hombre perfecto es Adán salido de las manos del Creador, no aquel del que tenemos experiencia, envilecido por la caída; de ella, y no de su naturaleza, provienen las debilidades de lo humano. Nada muestra mejor la dignidad

del hombre que la encarnación del Verbo de Dios en Jesucristo, la cual, según una idea tomada de Duns Escoto, habría tenido lugar incluso si Adán no hubiese pecado [223]. La sabiduría es el privilegio del hombre, pero ésta no es otra cosa que el conocimiento de Dios. Si las debilidades del hombre hay que ponerlas en el débito de la Caída, inversamente, su perfección última, la que asesta el golpe de gracia a todas las lamentaciones sobre las desgracias de la condición humana, pertenece al ámbito de la escatología: se trata de la resurrección de la carne y de la visión de Dios en el paraíso, punto sobre el que Manetti está plenamente de acuerdo con Facio. En esta vida, lo que garantiza al señor de la creación la felicidad y la asimilación con Dios no es la técnica, sino la práctica de la virtud [224].

En su elogio de las cualidades que pertenecen al hombre, Manetti pone todas las realizaciones del arte humano: los edificios, las obras de pintura y escultura, las producciones del lenguaje y, por último, las máquinas. Menciona como ejemplos los progresos de la navegación, y los de las artes plásticas, y nombra a Brunelleschi, Giotto y Lorenzo Ghiberti. Retomando una idea de Lactancio, recuerda que, mientras que los animales sólo utilizan tres elementos, el hombre ha adquirido el dominio del cuarto, el fuego [225]. No el de la forja, el de Vulcano o Prometeo, sino el quinto elemento celeste, la «quintaesencia» de la cosmología antigua. No lo que transforma aquí abajo, sino lo que eleva hacia el cielo.

El tratado de Manetti provocó poco después una respuesta de Poggio Bracciolini (1455), que retomó la actitud negativa de Inocencio III incluso en el título. El tema degeneró en un ejercicio de escuela: todo humanista que se precie debe escribir sobre la dignidad humana o, si acaba de aparecer un tratado en su favor, contra ella. La controversia continuó durante todo el siglo XV italiano [226]. La tradición de los tratados sobre la dignidad del hombre no se limita a Italia y al latín, sino que traspasa las fronteras y pasa a las lenguas vulgares: a España con Fernán Pérez de Oliva († 1531), quien combina las dos tesis haciéndoselas sostener a los protagonistas de un diálogo en el que uno mantiene la opinión común de los paganos y el otro «lo que Dios ha hecho por el hombre»; luego a Francia con Pierre Boaistuau (1558) [227]. El género literario parece haberse perdido en la época clásica, incluso aunque, o quizá, porque la idea se encuentra, difusa, un poco por doquier. Marsilio Ficino compuso en 1474 una vasta *Teología platónica de la inmortalidad de las almas*. Además de una serie de demostraciones supuestamente obligatorias, proporciona también unos argumentos dialécticos destinados a hacer de esa inmortalidad algo al menos plausible, como lo había hecho Avicena. Entre éstos, numerosos indicios muestran la grandeza del hombre y la superioridad de su alma sobre los demás principios que animan a los seres vivientes. Ficino explica especialmente que el dominio del alma sobre el cuerpo, huella de su

inmortalidad, es algo probado por las técnicas; el deseo del hombre de convertirse en un dios tiene como signo que el alma quiera hacer todas las cosas y dominarlas [228]. Todo el esfuerzo de nuestra alma estriba en convertirse en dios, deseo tan natural al hombre como para los pájaros el volar. El hombre no tolera ningún superior, ni tan siquiera un igual. Este estatuto de soberanía no compartida es sólo el de Dios. El hombre aspira, por tanto, a un estatuto divino. Las obras de arte manifiestan el genio del artista. La reflexión y la sabiduría brillan en la pintura y en la arquitectura. En ellas el espíritu se expresa y se hace figura. Allí donde la materia no contiene ningún principio productivo, el artesano es denominado «señor y dueño (maestro) de la materia»; allí donde la materia contiene ese principio (agricultura), el artesano es «el que despierta la naturaleza y la sirve» [229].

El poder del hombre es casi análogo a la naturaleza divina, porque se rige a sí mismo. Las artes son una prueba de ello. Sus trabajos son una amplificación de su fecundidad y una prueba de su excelencia. El hombre cumple el cometido de Dios al habitar y cultivar todos los elementos. Por la providencia que ejerce sobre todos los seres, animados e inanimados, es como un dios para ellos. Al ser capaz de conocer el orden de los cielos, sus medidas, los efectos que producen, podría también fabricarlos, como ha hecho su Autor, a poco que tenga a su disposición los instrumentos y la materia celeste. Manifiesta esta capacidad al fabricar al menos modelos de esos movimientos [230]. En Francia, Charles de Bovelles, en su *Liber de sapiente* (1510), retoma las intuiciones fundamentales de Ficino. La naturaleza contiene de forma dispersa todos los poderes del hombre, que debe, por tanto, ir a buscarlos en todo lo que es suyo [231].

Poco tiempo después, el proyecto global de dominio aparece a plena luz, y sobre todo en filosofía práctica. León Battista Alberti minimiza el cometido del azar en el éxito o extinción de una familia, en beneficio de la «industria» [232]. Maquiavelo caracteriza la acción humana como una manera de dominio, de «someter» esa misma *fortuna*. La compara a un río impetuoso que cabe encauzar [233]. La *fortuna* de los italianos no es ni el «azar» de Epicuro, causa del reagrupamiento de los átomos, ni la Suerte casi divinizada de Polibio, que dirige la historia de manera imprevisible. Designa, simplemente, el rostro que toma el mundo en tanto que escapa, de forma definitiva o, quién sabe, provisional, al control del hombre, que debe acomodarse a ella para sacar el mayor provecho posible. La idea de *fortuna* es quizá la primera representación del *objeto* del dominio, antes incluso de que se llame «naturaleza». La intención de dominio es lo que hace aparecer su propio objeto bajo una luz particular, a saber, como lo que requiere, y también admite, ser dominado. La *fortuna* es la manera en que las cosas aparecen una vez vistas bajo la óptica del dominio.

En uno de sus diálogos de 1584, Giordano Bruno hace decir a Júpiter que los dioses han dado al hombre la inteligencia y las manos, y lo han hecho similar a ellos al

concederle un poder por el que triunfa sobre los demás animales, el de «poder operar no sólo según la naturaleza y de forma habitual, sino también más allá, fuera de las leyes de ésta, a fin de que llegue a mantenerse como dios de la tierra». Esta capacidad la hace capaz de «formar otras naturalezas». Expresa, así, una libertad sin la cual la semejanza del hombre con los dioses no existiría. El trabajo es lo que confiere su nobleza al hombre. Si hubiese permanecido en la ociosidad de la Edad de oro, no hubiese sido más virtuoso que los animales, y tal vez incluso más estúpido que ellos. Las ocupaciones son lo que alejan al hombre de la animalidad y le aproximan al ser divino [234].

Este texto retoma ideas anteriores, antiguas y cristianas, filosóficas y sapienciales, pero dándoles una nueva inflexión. La capacidad de formar otras naturalezas está en Cicerón. Situar en la libertad la imagen divina según la cual ha sido creado el hombre es una idea que se encuentra en san Bernardo y antes en Gregorio de Nisa. Ver en el hombre a un dios de la tierra procede del *Asclepius*. Sin embargo, la idea de una acción humana que *transgrede* las leyes de la naturaleza es sin duda original. Juan Escoto Eriúgena y luego Nicolás de Cusa habían asociado ya la naturaleza de dios segundo del hombre con su capacidad de formar conceptos [235]. Pero aquí se trata de fabricar realidades concretas. Campanella, en el *Del senso delle cose e della magia* [1604], fundamenta la eminencia del hombre en la idea por la cual el arte puede cambiar profundamente la naturaleza merced al uso del fuego [236].

La extensión de lo controlable por el hombre más allá de los límites de la naturaleza no se encuentra únicamente en el ámbito práctico, sino también en el nivel de la teoría: el telescopio astronómico aumenta el ámbito observable por el hombre más allá de los límites de los sentidos; es el signo de un aumento de poder. Kepler ve en este invento, al que compara con el cetro, la prueba de que el hombre ha sido constituido rey y señor de las obras de Dios [237].

## 6. TENTATIVAS Y TENTACIONES

Los modelos tradicionales de la actividad humana la consideraban como una prolongación de la actividad de la naturaleza o de Dios. El arte debía incrementar la naturaleza y llevarla a su perfección, según Aristóteles. La naturaleza mantenía siempre la prioridad, y el arte sólo era su servidor [238]. La Polixena de Shakespeare lo dice magníficamente: «La naturaleza sólo se mejora con medios que ella misma produce. De manera que por encima de ese arte que tú dices que aumenta la naturaleza, hay un arte hecho por ella» [239]. Con la modernidad, otros modelos de la actividad técnica pretenden, por el contrario, que ésta sustituya la naturaleza, esto es, que rivalice con el Creador.

### *El hombre taumaturgo*

El dominio sobre la naturaleza puede demostrarse por la capacidad de hacer milagros. Ahora bien, interpretarlos como un signo de poder no es algo evidente. El cristianismo ve en ello más bien un signo de salvación. Los Evangelios canónicos privilegian, así, los hechos que los simbolizan, como las curaciones, mientras que los evangelios apócrifos cuentan abundantemente las terroríficas proezas del omnipotente pilluelo de Nazaret. También el islam retiene de los milagros de Jesús los que los Evangelios canónicos ignoran, pero que son espectaculares y maravillosos, como la creación que hace el niño de pájaros de arcilla a los que da vida y vuelan [240].

En el islam, la dogmática distingue entre los «milagros», que sólo los profetas pueden realizar, y los «prodigios», que los «santos» tienen la capacidad de operar. Los filósofos han reflexionado sobre los prodigios. Avicena elabora una teoría sobre ellos que, a falta de traducción, sólo ha llegado muy parcialmente al mundo latino. Da una explicación psicológica que reposa en un determinado concepto de la imaginación. Cita como ejemplos algunas intervenciones sobre los elementos exteriores: hacer que la tierra tiemble o que caiga un rayo, rezar para que llueva y ser escuchado. Que la imaginación sea capaz de producir efectos psicológicos es algo bien conocido. Pero lo que los hombres del común pueden hacer sólo con su propio cuerpo, el profeta puede hacerlo con los cuerpos exteriores. «Cabe que imaginemos las cosas y que nos convirtamos entonces en causa de cosas naturales [...]. También podemos imaginar y producir sin la



mediación de movimiento alguno algo que normalmente se realiza por mediación de éste. [...] Podemos a veces imaginarnos algo y nuestro cuerpo cambia según lo exigen los humores e imaginaciones de nuestra alma. Es posible que el alma influya sobre otra cosa que no sea su cuerpo, igual que actúa sobre él. El alma puede también influir sobre otra alma, tal como cuentan los ilusionistas hindúes, si lo que dicen es verdad». Ello supone que no hay una diferencia infranqueable entre el cuerpo humano y el resto de la naturaleza. Avicena retoma la idea tradicional según la cual «la supremacía la tiene la naturaleza del hombre. [...] Ha sido hecho regente del conjunto de lo que hay sobre la tierra, gobernador de ello, lo que le embellece, mientras que las demás especies de la creación eran puestas a disposición suya», como si hubiera «ciertas almas cuyo dominio supera los límites de sus cuerpos y que, por su poder, constituyen un alma para el mundo» [241].

En tierras cristianas, Roger Bacon recuerda el poder de la palabra y todos los milagros que produce. Hace referencia a Avicena y a sus tratados sobre los animales, cuya enseñanza resume: «La Naturaleza obedece a los pensamientos del alma [...], del alma sensitiva, ciertamente, pero aún más a los del alma intelectual» [242]. Alberto Magno toma su teoría sobre los milagros del *Asclepius*: el hombre posee en sí un intelecto divino tal que la misma materia se modela según sus concepciones. Comprobamos que unos hombres excelentemente dotados pueden proceder a transmutaciones de cuerpos. De esta suerte, «en la parte por la que está unido al mundo, el hombre no le está sometido, sino encargado de ser su gobernador». La inteligencia está por doquier, como la luz. Así, el alma de los hombres de élite abarca más que sus cuerpos. Las cosas exteriores les obedecen como a las formas del mundo, y se dice que obran milagros [243]. La teoría de los milagros se encuentra pormenorizadamente en Marsilio Ficino, quien le consagra todo un capítulo [244]. Según Agripa de Nettesheim († 1535), las tres virtudes teologales permiten al hombre trascender su naturaleza hacia lo divino. Sólo el hombre así transformado puede conocer las causas de los fenómenos naturales, prever el futuro y transformar las cosas. Siguiendo de cerca al humanista Reuchlin [245], escribe: «De aquí procede que nosotros, que estamos en la naturaleza, la dominemos, hasta el punto de dirigir los elementos, de suscitar nubes, vientos y lluvias, de curar a los enfermos y resucitar a los muertos» [246].

No obstante, todos estos cambios, por espectaculares que sean, no se sitúan en ningún programa de control de la naturaleza por parte del hombre. La instancia que los rige, esto es, los proyecta, no es efectivamente tanto el hombre cuanto el intelecto agente, tal como se comunica al hombre. De esta suerte, el verdadero señor de la naturaleza no es el hombre, sino el intelecto del que participa y que le transmite las órdenes de Dios, o las formas según las cuales Éste crea las cosas. No se trata de una conquista de la naturaleza;



ésta está de entrada sometida al hombre por Dios, y con mayor razón si se trata de un hombre superior. La superioridad de este último se manifiesta justamente por el hecho de que no tiene ninguna necesidad de obligar a la naturaleza a obedecerle.

### ***La magia como dominio sobre la naturaleza***

El milagro es algo excepcional; Dios lo concede en casos singulares y por razones que se nos escapan. La magia representa una tentativa para transformarlo en una capacidad permanente del hombre.

La empresa moderna de una conquista de la naturaleza tiene el mismo proyecto que la magia. Por lo que se refiera a su historia, enlaza con la Antigüedad tardía pasando por encima de la Edad Media cristiana. Ésta es apenas tentada por la magia, que la Biblia prohíbe. Obispos y emperadores, paganos y luego cristianos se relevan, al reservarse la Iglesia y el Estado el monopolio de lo maravilloso y tolerar la primera la magia pagana en sus prácticas menos chocantes y terroríficas [247]. El mayor argumento de los teólogos medievales contra la magia es que ésta se arroga unos poderes que Dios se ha reservado. En efecto, mientras que el Creador ha confiado al hombre la tierra y sus habitantes, se ha reservado el control de los vientos, el granizo y la lluvia. Es lo que recuerda Agobardo de Lyon († 840) en su pequeño texto contra los que proclamaban hacer llover según su voluntad... y poner para ello un impuesto especial. Exceptuando el caso de los santos, cuya oración consigue la lluvia, la regla subsiste: sólo Dios es el señor de los meteoros; Él detenta la llave de los tesoros del granizo [248].

La magia medieval apenas va más allá de las recetas populares, y no es percibida como un crimen abominable. Tomás de Aquino refiere una de estas supersticiones: el cuenco de leche puesto en el reborde la ventana para alimentar a las *janae* (quizá unas mariposas de las que se pensaba que eran brujas disfrazadas), ante lo que se encoge de hombros sin más [249]. En cambio, en los platónicos tardíos, la presencia de la magia fue masiva. Plotino aceptaba su principio, pero era muy reservado sobre su práctica efectiva. Pues, para él, el alma humana no ha descendido entera aquí abajo; una parte permanece arriba, lo que le permite salvarse a sí misma mediante el ejercicio de la dialéctica. Para sus sucesores, en cambio, el alma ha caído enteramente y sólo puede elevarse con una ayuda exterior. La magia permite obtenerla y se convierte así en una actividad honorable y reconocida: Yámblico la prefiere a la filosofía, pues es más eficaz. El emperador Juliano se confiesa «fan» en filosofía de Yámblico y en magia de su homónimo Juliano el Caldeo [250]. Proclo abre de par en par las puertas de la filosofía a la magia bajo el nombre de teurgia. Olimpodoro clasifica a los filósofos según su predilección, bien por la filosofía, bien por el «arte sagrado»: Porfirio y Plotino se alinean entre los primeros;

pensadores más tardíos como Yámblico, Siriano y Proclo entre los segundos [251]. El objetivo de la teurgia no estriba, sin embargo, en actuar en horizontal para cambiar la naturaleza, sino más bien en establecer un vínculo vertical haciendo descender a un ser superior a una estatua o elevando al hombre. Así, según la versión latina de *Picatrix* [252] (la idea no figura en el original árabe), Hermes había encontrado el medio de hacer virtuosos a los hombres mediante talismanes apropiados [253].

Contrariamente a lo que frecuentemente se piensa, la magia no tiene nada de medieval. Por el contrario, en esta materia, la Edad Media supuso un retroceso. Su reviviscencia es uno de los rasgos de la modernidad. Está unida al redescubrimiento por parte del Renacimiento florentino del neoplatonismo pagano, que le otorga una dignidad filosófica; la magia deja de ser una reminiscencia reservada a los campesinos incultos para convertirse en un hecho propio de ciudadanos distinguidos. De manera general, el Renacimiento no fue en absoluto una época de progreso de la racionalidad; le acompaña, más bien, un recrudescimiento de la credulidad. «El Renacimiento fue ocultista, por lo que la Universidad lo clasifica entre las eras de progreso». El siglo de las Luces fue también, por lo demás, el de los charlatanes, el de Cagliostro, Mesmer, las sectas Rosa-Cruz o masónicas. Sin hablar de la complicidad entre socialismo y ocultismo a todo lo largo del siglo XIX [254].

El movimiento de conjunto de la modernidad constituye un paso de la magia a la técnica, que toma el relevo de la magia inmoderada [255]. Entre los escolásticos, Alberto Magno y Roger Bacon se interesaron por las técnicas. El segundo propone aplicaciones en medicina [256]. La orientación práctica de la ciencia encuentra en él al menos a un precursor que, como después Francis Bacon, toma la alquimia como modelo de un saber sobre naturaleza tan experimental como eficaz. No obstante, si las ciencias son juzgadas por su utilidad, aquello para lo que sirven sigue siendo la salvación eterna, y no el control de las operaciones naturales [257]. Guillaume d’Auvergne [258] distingue dos etimologías del término «magia», cada una de las cuales corresponde a una apreciación: *magna agentes* (los que hacen grandes cosas) o *male agentes* (los que hacen mal) [259]. El término «mecánica» a veces se relaciona con *moechas*, «adulterio»: las artes mecánicas son adulterinas, pues son copia de copia [260]. Para Paracelso, el médico no debe tratar de dominar la naturaleza, sino ayudarla. Sin embargo, aparece la idea de un dominio de la tierra, pero requiere una ayuda sobrehumana: «Nunca podríamos cultivar la tierra, ni sabríamos dominarla como conviene si no tuviésemos una luz sobrehumana para enseñarnoslo» [261]. Por lo que se refiere a las realizaciones concretas, la época clásica es la de las máquinas de todo tipo, posibles o no, que todo un género literario describe y representa con atención [262].

Según los filósofos, la magia antigua englobaba todos los efectos no mecánicos, los

cuales procedían por «simpatía». Consideraban la naturaleza como el paradigma central y el aval de la eficacia de las operaciones mágicas [263]. La «magia natural», tal como la definió Cornelio Agripa en 1530, se considera que depende de un conocimiento de la naturaleza, y que deja actuar a ésta, produciendo efectos sorprendentes, pero en absoluto milagrosos [264]. La concepción moderna invierte la perspectiva y considera la magia como paradigma del artificio, de manera que cualquier tipo de artificio constituye una forma de magia. Ello puede valer para la filosofía en general, como señala el médico Thomas Browne en 1635: «Una buena parte de la filosofía fue considerada al principio como brujería»; o más particularmente en lo que atañe a la legislación, según Campanella: «La mayor acción mágica del hombre es dar leyes a los hombres» [265]. Desde hace mucho tiempo se ha visto lo que tiene de misterioso el origen último de las leyes; pero resulta notable que este enigma se haya expresado con la imagen de la magia. Francis Bacon rehabilita la magia, empezando por el término mismo, injustamente desacreditado. Y opera un deslizamiento capital al abandonar el terreno de la moral por el de la técnica: la magia era tradicionalmente rechazada como mala; Bacon la rechaza porque no es eficaz. Para los teólogos lo era demasiado, porque lograba establecer un contacto con espíritus malignos. La tecnología con la que se sueña ocupa el lugar de la magia y entronca, así, con sus orígenes probables, pero se trata de una magia en lo sucesivo provechosa [266]. En la misma época, la obra de Gabriel Naudé *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été accusés de magie* (1625) representa en la linde de la época clásica la expulsión de la magia fuera del campo del saber. Naudé clasifica los diferentes tipos de magia a fin de dejar limpios de sospecha a los grandes hombres del pasado [267]. Sin embargo, la exclusión de la magia sólo puede hacerse una vez que ésta ha sido reinterpretada como técnica. La excreción no resulta posible sino por una digestión previa.

### ***La alquimia como modificación de la naturaleza***

Entre las prácticas mágicas, la alquimia ocupa un lugar central. Es designada por primera vez, sin el término, hacia mediados del siglo V, en un texto de Proclo. Desde su comienzo, no ha dejado de padecer los asaltos de sus críticos [268]. No obstante, cualesquiera que hayan podido ser sus resultados concretos, cumple una revolución teórica capital. Se ha podido ver en ella a la vez «la última etapa de un antiquísimo programa [...] cambiar la naturaleza mediante el trabajo humano» y la prefiguración del proyecto moderno. Sería el «sueño milenario» que retoma secularizándolo «la ideología de la nueva época, cristalizada en torno al mito del progreso infinito, acreditado por las ciencias experimentales y por la industrialización» [269]. La alquimia representa la

primera tentativa para *modificar* la naturaleza y no sólo para utilizarla según los fines del hombre acomodándola a ellos. La técnica antigua quería hacer que las cosas produjesen el máximo rendimiento, pero en el estricto marco de las naturalezas respectivas: una espiga de cebada debía proporcionar la mayor cantidad posible de granos, pero en ningún caso convertirse en trigo; este sueño de todo cereal debía permanecer, según el Maestro Eckhart, incumplido [270]. La idea de transmutación, según la cual un trabajo apropiado puede ennoblecer un metal vil, supone, por el contrario, una transgresión de los límites que separan unas de otras las realidades naturales. Al actuar así, rompe con el carácter fijo de las naturalezas, incluso se anticipa a la caracterización del ser como devenir y como «dialéctica» [271].

El paso decisivo fue dado por los árabes, más allá de aquello a lo que se habían atrevido los Antiguos. En efecto, la alquimia griega considera la actividad manual como insuficiente por sí sola; es también precisa la actividad de la naturaleza, que está por encima del hombre. En cambio, el autor del corpus que se ha transmitido con el nombre de Jâbir (Geber) «tiene la suficiente osadía como para pensar que ha arrancado a la naturaleza su último secreto. La característica de su ciencia estriba en no reconocer ningún límite al pensamiento humano». Parte, ciertamente, de la idea antigua de una imitación de la naturaleza. Pero la combina con la definición de la filosofía como asimilación a Dios y «la aplica a la ciencia natural: el artesano humano imita al Demiurgo, creador del universo, ejerciendo por su parte un poder creador». El alquimista resulta entonces capaz de cambiar las cosas en lo que quiere. La idea persistirá tanto en el ámbito cristiano como en el judío [272].

Es exactamente esto lo que rechazan sus adversarios. Así, Avicena, en un pasaje de su enciclopedia, cuya traducción latina ejerció gran influencia, había declarado imposible la transmutación. En buen aristotélico, veía cada especie como encerrada en sus fronteras y rechazaba que lo artificial rivalizase con lo natural. Averroes distingue entre causas naturales y artificiales; causas diferentes no podrían producir los mismos efectos, llegado el caso los mismos metales. La alquimia sólo puede, por lo tanto, producir lo que se parece a lo real, no lo real mismo [273]. Los alquimistas defienden contra Avicena la teoría según la cual las capacidades del hombre para transformar el mundo natural son ilimitadas. Hacen valer el hecho de que el hombre puede crear sustancias que no están en la naturaleza, como el «cristal, cuya fabricación tuvo un desarrollo espectacular en los siglos XII-XIII». Jean de Meung [274] señala que se puede hacer cristal a partir de las cenizas del helecho, que nada tienen que ver con aquél [275]. «En esos oscuros tratados del siglo XIII nació una literatura de propaganda del desarrollo tecnológico». En la segunda mitad del siglo XIII, Pablo de Tarento expone estas ideas en su *Theorica et Practica*. El prefacio, influido por el *Liber de causis*, identifica el Intelecto según Plotino

con el intelecto humano. Este recibe del intelecto supremo la capacidad de dominar la naturaleza. El arte permite a la naturaleza convertirse en el instrumento del intelecto [276].

Aparece entonces la idea de una rivalidad con Dios. No en los alquimistas, que permanecen prudentes y prefieren orientar su práctica hacia la transformación moral del adepto [277], sino más bien en sus adversarios, que les reprochan una ambición desmesurada: no contentarse con imitar o mejorar lo que ya hay, sino querer crear completamente lo nuevo. El tema se encuentra por doquier en la Edad Media y en el Renacimiento. Está en los árabes con el *Secretum secretorum* [278], y luego en Ibn Khaldun: «Es imposible producir oro o plata; pues no es posible igualarse a Dios en Sus obras propias» [279].

La sospecha contra los que intentan modificar lo que Dios ha creado entra en el derecho canónico a comienzos del siglo X con el *Canon episcopi*, debido probablemente a Reginaldo de Prüm. Entre los juristas perdura una tradición desfavorable, pero, una vez salvada la posibilidad de la transmutación, ésta recae principalmente sobre los medios empleados, que no podrían recurrir a la magia, y sobre el riesgo de fraudes en el comercio del oro y la falsificación de las monedas. Es el caso de la decretal de 1317 en la que Juan XXII condena la alquimia [280]. Bernard Palissy [281] recuerda que «el oro y la plata son una obra divina y es ir temerariamente contra la gloria de Dios querer usurpar lo que pertenece a su estado» [282]. Loca ambición de una rivalidad con Dios es la de Satán, al menos tal como se interpreta a menudo la falta. Nada, pues, más fácil que sospechar en los alquimistas una complicidad con el demonio.

### ***El hombre mago***

Antes de que resulte efectivo el control de la naturaleza, incluso antes de que se den sus condiciones de posibilidad, aparece un tipo humano, el del hombre que ejerce ese control y se define por él. Es la figura del mago, que permite una reorientación psicológica de la voluntad hacia la acción [283]. La literatura le ha dado el nombre de Doctor Fausto, que aparece en un librito popular alemán de 1587. Su figura literaria está ya construida en la tragedia de Christopher Marlowe, hacia 1589. Es conocido su sinuoso itinerario en la gran literatura europea, en Goethe, y más tarde en Valéry, Thomas Mann y luego en Lawrence Durrell, pasando por Lenau, sin contar a Oswald Spengler, quien añadió a lo apolíneo y a lo dionisiaco puestos de relieve por Nietzsche, lo fáustico como característico de los Tiempos modernos, hasta llegar a sobrios historiadores de la economía, que denominan así al tipo humano que ha permitido la Revolución industrial [284]. El héroe de Marlowe enumera las diferentes ciencias en las

que es maestro consumado y encuentra en cada una un defecto. Al llegar a la magia, exclama, esta vez entusiásticamente: «¡Oh! ¡Qué mundo de beneficios y deleites, / De poder, honor y omnipotencia, / Se le promete al artesano estudioso!; Todo lo que se mueve entre los polos inmóviles / Estará bajo tus órdenes: emperadores y reyes / Son sólo obedecidos en sus provincias, / Y no pueden hacer ni que se levanten los vientos ni se desgarren las nubes; / Pero su dominio les gana en esto, / Y se extiende más lejos de donde llega el espíritu humano; / Un verdadero mago es un dios poderoso: / Vamos, Fausto, ejercita tu cerebro en alcanzar la divinidad» [285]. El ángel malo que inmediatamente después anima a Fausto en su proyecto, le sugiere: «Sé en la tierra lo que Júpiter es en el cielo, / Señor y regidor de los elementos».

Al imaginar el tipo humano que iba a convertirse en el símbolo de los Tiempos modernos, Marlowe quizá pensó en personajes concretos como Paracelso, o más bien en la leyenda sobre él. Escribe algunos años después de las obras italianas de Giordano Bruno, que éste había redactado por otra parte en Inglaterra. De esta suerte, no hay que descartar una influencia, cuando menos indirecta.

Sea cual fuere la consistencia de estos sueños, un hecho fundamental permanece: la intención de dominar la naturaleza precede al nacimiento de la técnica que permitirá su realización. Expresa una aspiración más profunda que las realizaciones permitidas por el afrontamiento desilusionado de la realidad.

Segunda parte  
DESPLIEGUE



## 7. LA FORMACIÓN DEL PROYECTO MODERNO

El proyecto moderno se deriva de la conjunción de diversos factores, cada uno de los cuales existía mucho antes. Pues, aunque la modernidad se definió a sí misma como lo que puso fin a la Edad Media, en los hechos la relación es más compleja: lo que se rechaza es también aquello sobre lo que se apoya. Conviene, por tanto, recordar lo que en la Edad Media hizo posible los Tiempos modernos.

### *Incubación medieval*

Para los Tiempos modernos, la Edad Media occidental ha representado un período no sólo de latencia, sino también y decididamente un tiempo de preparación y maduración, al aportar innovaciones en las técnicas y en las representaciones.

Esta época es ante todo la de unas aperturas técnicas capitales. Llevó a cabo, o importó y generalizó, grandes inventos que permitieron el despegue demográfico y económico de Europa. En agricultura, aplicó la rotación de cultivos, el arnés, el arado de orejera, el molino de agua y de viento. En arquitectura introdujo la bóveda de crucería, condición de la estructura diáfana del llamado arte «gótico». En navegación utilizó la brújula e inventó el timón de codaste, y fue el origen de los grandes descubrimientos de finales del siglo XV. Se ha hablado a este respecto de una «revolución industrial» [\[286\]](#).

En cualquier caso, estos avances precedieron a la toma de conciencia de su novedad y, con mayor razón a su tematización como proyectos sistemáticamente queridos y puestos por obra. Fueron comprobados, a veces maravillándose. En la misma Europa, donde Dante señala el molino de viento y el reloj [\[287\]](#). Pero también fuera: entre 1443 y 1446, el emperador de Bizancio había enviado al futuro cardenal Bessarion [\[288\]](#) en viaje de estudios a Europa. Éste recomienda a su señor que se inspire en los avances técnicos de los Latinos: serrerías automáticas, fuelles de forja, todo lo que permite producir un hierro de mejor calidad [\[289\]](#). En la segunda mitad del siglo XIII, Roger Bacon menciona varios procedimientos ingeniosos que supuestamente permiten construir barcos gobernados por un solo hombre, carros que se desplazan a una velocidad increíble, instrumentos capaces de volar, o de levantar sin esfuerzo cargas pesadísimas, submarinos, e incluso catalejos. Esas maravillas habrían existido en la Antigüedad, porque Alejandro Magno habría utilizado una para explorar el fondo marino. Roger

Bacon confiesa no haber visto nunca ninguna máquina voladora, pero dice conocer a un sabio que se comprometía a construirla [290]. Su objetivo es demostrar que ninguna de estas (pretendidas) realizaciones requiere la magia. De este modo, proporciona una noción sobria de la técnica, a la que devuelve a su dimensión profana.

Por lo que se refiere a la conciencia de la novedad, la idea de una transformación de la naturaleza quizá venga sugerida por un cambio notable ocurrido hacia el 830 en la ilustración de los calendarios: hasta entonces representaban los meses por las constelaciones que pueden observarse en ellos; ahora lo hacen por los trabajos humanos, ante todo agrícolas, vinculados a aquéllos [291]. Ya he señalado que la conciencia de innovar va con retraso respecto de la innovación concreta. Aparece por primera vez a mediados del siglo XIII, en el tratado de cetrería de Federico II. En él, el emperador observa que Aristóteles se alejó de la verdad en un tema, las aves, respecto del cual sólo tenía un conocimiento de segunda mano, y le corrige a partir de su experiencia personal; afirma querer «llevar al estatuto de una técnica ciertos asuntos cuya ciencia o cuya técnica nadie ha tenido hasta el presente» [292].

En el Occidente latino, la aptitud para innovar concretamente se manifestó primero en un ámbito inesperado, la música. Hacia 1020-1030, Guido d'Arezzo [293] formula por primera vez la idea de un progreso: «Este arte se ha afirmado poco a poco, desarrollándose hasta hoy, pues el mismo Señor ilumina siempre las tinieblas humanas y Su suprema Sabiduría dura por todos los siglos». En la música es donde comienza a tomar crédito la idea, presente en Pitágoras y que se propagará en la física de Galileo, de una relación entre la realidad sensible y las matemáticas. La aplicación de estas últimas a tareas prácticas es al principio un sueño retrospectivo, que manifiesta una reinterpretación de la figura de Arquímedes, cuyos talentos de ingeniero militar se subrayan desde entonces. El inglés John Dee, en 1570, es quizá el primero en insistir en el interés práctico de la geometría: el conocimiento de Euclides deberá permitir a personas de condición modesta «inventar y concebir nuevos trabajos, ingenios e instrumentos curiosos, con diversos fines en la república o para su placer privado y para mejor asegurar su fortuna» [294]. No obstante, la conciencia de innovar sólo se desprende lentamente de la idea de que los descubrimientos no serían de hecho sino redescubrimientos de un antiguo saber olvidado. Con Raimundo Lulio, la innovación ya no se oculta más, sino que por el contrario saca pecho: el adjetivo «nuevo» figura en nueve tratados suyos. La noción de una «ciencia nueva», nacida en el islam con Ibn Khaldun, aparece en Europa con Niccolò Tartaglia [295], quien tituló así su obra sobre balística (1537), y luego se desarrolló con Galileo, por no hablar de Vico [296].

El proyecto de una técnica concebida como aplicación del saber científico para lograr fines prácticos se lee en la adaptación latina hecha por Domenico Gundissalvi [297],

poco después de 1150, de la *Enumeración de las ciencias* de al-Farabi. Trata éste, entre otras, de la «ciencia de las trampas», es decir, de la mecánica, ciencia de las «máquinas simples». La traducción latina la definió como el arte de encontrar «cómo los cuerpos naturales pueden ser adaptados para cualquier artificio de modo que el empleo que pretendemos provenga de ellos». Significativamente, la frase no figura en el original árabe tal cual lo poseemos, y, según parece, es el traductor quien la habría añadido [298]. Otro traductor de la misma época, Jacques de Venecia [299], el primero en haber traducido la *Metafísica* de Aristóteles, incurre en un pasaje de ésta en un contrasentido revelador. Cuando el filósofo recordaba, tras el Apolo de Delfos, que «la naturaleza del hombre es esclava», aquél entiende, por el contrario, que «la naturaleza es esclava del hombre» [300].

En el entusiasmo con el que el siglo XII adoptó la idea de movimiento perpetuo, de origen hindú, se ha visto un síntoma de la emergencia de un deseo de captar las energías naturales en provecho de objetivos humanos. A partir de aquí se llegó a concebir el mundo como un vasto depósito de energía al servicio de las intenciones humanas [301]. En esa época, la técnica busca su legitimación no tanto en el sueño de dominar la naturaleza cuanto en la preocupación, más modesta, de compensar la debilidad del hombre [302]. También puede mostrar su fuerza. Así, los autómatas fascinaron a toda la Edad Media, en Bizancio, en el islam, en Europa. Marsilio Ficino se maravilla ante una caja fabricada por un artesano alemán, en 1475, en la que el movimiento de una única bola mueve unos animales y unos instrumentos de música. No obstante, las máquinas no sirven para dominar la naturaleza, sino para conferir un aura particular a un dominio de otro orden, puramente humano, el de los soberanos sobre sus súbditos. Lo que era simbólico tiene una traducción muy concreta en los sueños de ingenieros militares como en el *Bellifortis* de Conrad Kyeser (1366-1405): unas máquinas de guerra que tratan ya sea de matar al enemigo, ya de minar su moral haciendo aparecer visiones terroríficas [303].

### ***Lo nuevo***

Los Tiempos modernos se han comprendido a sí mismos, casi de entrada, como representando una ruptura en relación con lo que les precedía, incluso lo que llamaríamos con un anacronismo una revolución, en cualquier caso unas *res novae*. El descubrimiento real de un nuevo mundo viene acompañado del proyecto de rehacer también el antiguo y de repensar al hombre que lo habita.

El siglo XVI es el de los grandes descubrimientos geográficos, hechos posibles por los inventos medievales, y de la embriaguez que producen. Todavía discreto en el siglo XV,

el entusiasmo aumenta en el XVI. La tríada formada por la imprenta, la pólvora y la brújula resulta casi ritual, incluso aunque algunos le opongán la «inspiración divina» que ha llevado a la «sugestión diabólica» que ha hecho descubrir la pólvora [304]. Otros tienen menos escrúpulos. Así, mientras que los Antiguos creían que el rayo era inimitable, Francis Bacon habla con satisfacción de un *imitabile fulmen* [305]. Él mismo hace un paralelismo entre los descubrimientos técnicos y las revoluciones políticas, religiosas o astrológicas, en favor de las primeras, que habrían ejercido sobre las cosas humanas mayor influencia. Y sin embargo, las innovaciones técnicas e ideológicas no carecen de relación. Los grandes descubrimientos, además de múltiples consecuencias, suponen ya la conjunción entre la ciencia y el otro «gran descubrimiento» de la modernidad: el Estado-nación soberano. La astronomía náutica, que hizo posible la circunnavegación de África, y luego la del mundo, parece haber nacido en Portugal hacia 1480-1490, en el marco de una política científica puesta en marcha por el rey Juan II: «Hay en ello [...], sin duda por primera vez en la historia, un esfuerzo coherente para poner la ciencia al servicio de una gran empresa nacional» [306]. Si ello fuera así, estaríamos ante el primer caso de una alianza entre la técnica y el Estado moderno, que desde entonces ha tenido un desarrollo prodigioso.

El proyecto de «rehacer el mundo» resulta también favorecido por un nuevo clima intelectual. Mencionemos aquí tres influencias posibles, según el orden cronológico de su aparición.

En primer lugar, la idea de una naturaleza por rehacer podría tener fuentes gnósticas. Sólo si el mundo es imperfecto resulta moralmente imperativo modificarlo. El *Corpus Hermeticum* considera a veces el mundo como una chapuza, mal hecho [307]. El redescubrimiento de estos textos en el siglo XV, ¿habría posibilitado una nueva óptica del mundo, un pesimismo sobre lo ya existente que desembocase en la intención de emprender la tarea de renovarlo? Seguidamente, la Reforma puede también estar indirectamente ligada al proyecto de conquistar la naturaleza. El vínculo del calvinismo con el capitalismo en el plano ético es un lugar común desde Max Weber y los críticos que matizan esta tesis. Pero la nueva visión de la naturaleza humana caída, ¿se relaciona con la empresa de una corrección técnica de la naturaleza física? La relación entre naturaleza y gracia fue repensada. La Edad Media partía del axioma de Tomás de Aquino: la gracia no suprime la naturaleza, pero la ennoblece. La Reforma piensa la acción de la gracia de forma más agresiva, como corrigiendo la naturaleza. Lo que valía para la naturaleza humana, ¿se transpuso para ser en lo sucesivo aplicado a la naturaleza exterior? Por último, con Bacon, Hobbes, Spinoza y Gassendi, se asiste con fuerza a una vuelta del epicureísmo suscitada por el redescubrimiento de un manuscrito de Lucrecio por Poggio Bracciolini en 1417, y luego la edición de Diógenes Laercio (con las tres

«cartas» de Epicuro) por Ambrogio Traversari en 1472. Al ser la naturaleza, según Epicuro, incomprendible, el arte no puede intentar imitarla; hay que sustituirla por un orden humano [308].

Con los Tiempos modernos, la cuestión del lugar del hombre entre las criaturas se plantea de nuevo. Ante todo, como ya se ha visto, porque se ponen acentos nuevos en las características tradicionales del hombre, interpretando su diferencia específica, la racionalidad, más como producción que como acción. También, y quizá principalmente, porque palidecen las criaturas con las que el hombre era habitualmente medido, incluso desaparecen del horizonte de la conciencia occidental. Para los filósofos griegos, el hombre se situaba en segundo lugar, tras los cuerpos celestes, y para la Biblia después de los ángeles [309]. Se distinguía de los animales por la razón, y de los ángeles, puros espíritus, por su naturaleza carnal. Ahora bien, con los Tiempos modernos comienza un movimiento de gran amplitud que conducirá a expulsar de la visión del mundo tanto a los cuerpos celestes cuanto a los ángeles. Su existencia no es negada, pero ambos resultan como neutralizados. En otro sitio he expuesto cómo los elementos del mundo físico perdieron su pertinencia para la autocomprensión del hombre [310]. Respecto de los ángeles, que sólo se manifiestan por su acción, la negación de ésta equivale a una desaparición, cuya historia habría que escribir. Aquí me limito a señalar cómo grandes espíritus como Kant, Schopenhauer o Tocqueville han levantado acta de ello: «Ya no tenemos ángeles» [311]. Los cuerpos celestes, por su parte, aunque no han perdido nada de su brillo, sí han perdido mucho de su encanto. La astrología es una de las principales víctimas de la modernidad, que la ha hecho caer hasta lo más bajo de la escala social, de actividad «distinguida» a grosera superstición, de Kepler a las crónicas semanales de televisión.

Con la desaparición de sus rivales más directos, el hombre resulta, por así decirlo, obligado a ocupar el primer puesto en la escala de las criaturas. En su ataque contra los fundamentos de la modernidad, Jacques Maritain ha visto en el pensamiento de Descartes un intento de remodelar el pensamiento humano sobre el modelo del pensamiento angélico. Señala expresamente que la famosa frase sobre el hombre «dueño y poseedor de la naturaleza» vale perfectamente para el ángel tal cual lo concibe la escolástica [312]. Pero el hombre no se contentará con gozar apaciblemente de ese primer puesto; tendrá más bien que desarrollarlo constantemente. Auguste Comte parece haber presentido el encadenamiento lógico de estas ideas. Para él, la concepción de la «verdadera situación general del hombre como cabeza espontánea de la economía real [...], a la cabeza de la jerarquía viviente», debe suscitar el sentimiento de la preeminencia del hombre sobre los demás seres vivos. De ello provendrá un «justo orgullo [...] sobre todo [...] al suceder a *la inferioridad tantas veces consagrada del*

*hombre respecto de los ángeles*». Ese orgullo «no podría [...] determinar ninguna peligrosa apatía». No es la altanería indolente del aristócrata sino la agitación febril del emancipado. En efecto, el principio que fundamenta la superioridad del hombre constituye «un *tipo* de perfección real» que únicamente cabe entender como una asíntota. «De ello se derivará únicamente la noble audacia de desarrollar en todos los sentidos la grandeza del hombre» [313].

### **Francis Bacon**

Según parece, Francis Bacon fue el primero en enunciar la idea de un dominio del hombre sobre la naturaleza, no sin influencia de la alquimia y de la «magia natural», como lo reconoce en varias ocasiones [314]. Empieza por una reorientación de conjunto de la filosofía, fundada hasta entonces en un error respecto de los fines del conocimiento. Este no hay que buscarlo por placer, sino por los resultados. Las causas finales son descalificadas por su infecundidad de «vírgenes consagradas». Bacon rompe de este modo con la antigua idea según la cual la finalidad del conocimiento es la contemplación. El verdadero fin de éste es en lo sucesivo el poder, a menos que conocimiento y poder no sean simplemente idénticos. Bacon plantea esta ecuación desde 1597, pero el detentor de ambos no es entonces el hombre, sino Dios [315].

El primado de la contemplación se justificaba en la medida en que el hombre debía alcanzar por ella su perfección. Bacon toma de este modo, con la mayor discreción, una decisión muy grave que revoluciona la antropología: el hombre ya no puede sacar su humanidad de la contemplación. Bacon no la devalúa en beneficio de su rival tradicional, la práctica como actividad política. Lo que pone frente a ella es más bien la actividad productiva, que Aristóteles denominaba *poiesis* y que distinguía de la *praxis*. El resultado remoto de la operación llevada a cabo por Bacon fue por otra parte el cambio de sentido del término *praxis*, unión híbrida de la producción y de la acción. Lejos de abogar por la política, de la que era sin embargo un profesional, Bacon intenta mostrar que ésta sólo puede, en el mejor de los casos, beneficiar a la ciudad, pero no a toda la humanidad, como hace el inventor de técnicas nuevas. El argumento de Bacon retoma el del Fausto de Marlowe: los soberanos sólo dominan a su pueblo, no toda la naturaleza [316].

Este dominio no será, por tanto, el de un príncipe sobre su país, sino, sin duda, el «reino del hombre». La expresión aparece en un lugar privilegiado, en el título de una parte del *Novum Organon*. Más lejos, la primera vez que aparece la expresión fuera del título, Bacon precisa que «la entrada en el *reino del hombre* que se fundamenta en las ciencias no es otra que la entrada en el reino de los cielos, al cual no está permitido



acceder sino bajo la máscara de un niño». Hay un paralelismo muy interesante, con la misma alusión de mal gusto a Mateo, 18, 3, en el que se trata de entrar, no en el reino del hombre, sino en el de la naturaleza [317].

El proyecto consiste en reparar la Caída. Bacon la entiende como algo que ha conllevado la pérdida no sólo de la inocencia, de la que no parece preocuparse, sino sobre todo del dominio sobre las criaturas. La verdadera finalidad del conocimiento es «restituir al hombre y volverle a dar (en una gran parte) la soberanía y el poder que tenía en el estado primitivo en el que fue creado». Tal vez este programa se entienda sobre el fondo de milenarismo que agitaba ya Inglaterra y que llevará más tarde a considerar la nueva ciencia newtoniana como el prelude a una «restitución de todas las cosas» [318]. En los Padres de la Iglesia y en la Edad Media aparecía ya la idea de que la técnica debía atenuar el efecto de las maldiciones que habían herido a Adán y Eva y a la misma tierra [319]. Así, Hugo de San Víctor († 1130) explica que el objetivo de la acción humana estriba en «reparar la integridad de la naturaleza humana o atenuar los defectos inevitables de nuestra vida presente», y sitúa las artes mecánicas entre esos medios, confiriéndole así una dignidad que frecuentemente se le negaba [320]. Pero el acento que pone Bacon en el poder del hombre es nuevo. El objetivo último debe ser aumentarlo. La más excelsa ambición es «aquella que se esfuerza por instaurar y aumentar el poder y el imperio del género humano sobre el conjunto de las cosas» [321]. Así, en la Bensalem utópica de *la Nueva Atlántida*, la cabeza del colegio de sabios declara: «La finalidad de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos secretos de las cosas, y la ampliación de los límites del imperio del hombre, con objeto de realizar todas las cosas posibles». Lo que se trata de realizar es la máxima satisfacción de los ilimitados deseos de un hombre convertido en puro consumidor [322].

La experimentación representa un primer aspecto del dominio provisional porque sólo desemboca en el conocimiento, aunque es necesaria: la acción que revela la naturaleza precede a la que la transforma. La naturaleza se presenta como forzada a confesar. Hay que desenmascararla, arrancarle el velo, «no modificar[la] suavemente, sino vencerla, someterla y alterarla en sus fundamentos últimos», incluso disecarla, según una fórmula en la que Dilthey veía la idea más profunda de Bacon [323]. Esta idea no es nueva. Así, Hipócrates alababa la medicina por haber encontrado los medios de obligar a la naturaleza a entregar los síntomas de las enfermedades que la afectan, y el alquimista Zósimo explica que no se puede tener éxito a menos de someter a la naturaleza a la tortura y forzarla a dejarse examinar; pero se trataba de obligarla a pasar al nivel superior de la existencia espiritual [324]. Bacon, por su parte, hace de la sumisión de la naturaleza a la voluntad del hombre un fin en sí.

Por ello distingue tres estados de la naturaleza: libre, pervertida y obligada, según que



la naturaleza reside en la apariencia de las cosas, en los monstruos y en los artefactos. En estos últimos, la naturaleza sufre el yugo del hombre. Un nuevo rostro de las cosas aparece, como otro universo u otra escena [325]. La idea se basa en una reinterpretación de la relación entre naturaleza y artificio: el artificio forma parte de la naturaleza, sin lo cual no se verá en él sino un añadido a aquélla, destinado a perfeccionarla o a corregirla, mientras que se trata más bien de cambiarla radicalmente [326]. Curiosamente, esto parece implicar que es la naturaleza la que se cambia a sí misma desde su interior. El ideal antiguo de una vida conforme a la naturaleza, que supone el sometimiento a ésta, pero a partir de una distancia respecto de ella, es abandonado o cambiado. La cuestión que se plantea entonces es la de saber dónde buscar el modelo sobre el que modelar la naturaleza. Aparece aquí una dificultad que surge, por ejemplo, en Marx: ¿cómo dirigir un proceso de cambio que se pretende sea espontáneo?

### ***Descartes***

Descartes conocía la obra de Bacon y pudo inspirarse en ella. La presencia en él del proyecto de una filosofía «práctica» en el sentido de Bacon está confirmada desde el famoso encuentro con Bérulle [327], en 1628. Descartes le habría expuesto al cardenal: «Le hizo entrever las consecuencias que podrían tener estos pensamientos, si estaban bien llevados, y la utilidad que el público obtendría si se aplicase su manera de filosofar a la medicina y a la mecánica, de las cuales una produciría el restablecimiento y la conservación de la salud, y la otra la disminución y el alivio de los trabajos de los hombres» [328].

En la última parte del *Discurso del método* (1637), Descartes formula su proyecto: «Estas [*i.e.* algunas nociones generales relativas a la física] me han hecho ver que es posible lograr conocimientos que sean muy útiles para la vida, y que en lugar de la filosofía especulativa, que se enseña en las escuelas, cabe encontrar otra práctica, mediante la cual, al conocer la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, de forma tan distinta como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, pudiéramos emplearlos del mismo modo para todos los usos para los que resultan apropiados, y hacernos así dueños y poseedores de la naturaleza» [329]. El pasaje, aislado en la obra del filósofo, suena más baconiano que cartesiano. El término de comparación elegido es más artesanal que mecánico en el sentido de la utilización de las máquinas [330]. «Filosofía práctica» es desde Aristóteles un término técnico que designaba una rama del saber que se enseñaba también «en las escuelas»; ahora toma un nuevo sentido, en el que se funden acción y producción. La fórmula decisiva, «dueños y poseedores», no es nueva; se lee en Manetti

[331]. *Dominium* y *possessio* son términos técnicos del derecho, que Descartes había estudiado. El derecho medieval había distinguido laboriosamente entre soberanía política y propiedad económica: el señor es el soberano de sus vasallos, no el propietario de sus bienes; es ambas cosas en el caso del siervo. En Descartes, la naturaleza es el objeto respecto del cual las dos nociones se unen. Se tratará, pues, literalmente, de *hacerla sierva*. El uso del adjetivo «propio» indica un giro importante: ya no designa la característica que una cosa tiene en sí misma y que se trataría de dejarla ser, sino, más bien, la mejor explotación posible de ésta para fines que no son los suyos. Curiosamente, este programa figura en una obra que planteaba como tercera máxima de la moral, provisionalmente «intentar siempre vencerme antes que la fortuna, y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo» [332]. Procede, por tanto, de una moral que resultaría, esta vez, definitiva.

Descartes distingue entre conocimiento especulativo y práctico, «uso de la vida y contemplación de la verdad». El soberano bien es «el conocimiento de la verdad por sus causas primeras, es decir, la sabiduría». El gozo del conocimiento es casi el único puro. Más vale estar menos alegre y tener más conocimiento. Pero el objetivo es la «seguridad», que incluye la certeza del saber y la de la práctica. Permite tanto «estar seguro de la adquisición de todos los conocimientos de los que sería capaz», cuanto de «marchar con seguridad en esta vida» [333].

La idea de dominio y la figura de la idea de industria, al principio utilizada respecto del método, vuelven a propósito de la moral: «Si hay algo en nuestro *poder*, son nuestros pensamientos, a saber, los que proceden de la voluntad y del libre arbitrio. [...] Sólo observo en nosotros una única cosa que nos pueda proporcionar una justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre arbitrio y *el imperio* que tenemos sobre nuestras voluntades. Pues [...] nos vuelve en cierta forma semejantes a Dios, haciéndonos *dueños* de nosotros mismos» [334]. Situar la semejanza con Dios en la soberanía sobre sí es una antigua idea estoica: el sabio no tiene nada que envidiar a los dioses [335]. La voluntad debe emplear la «industria» respecto de las pasiones: «adquirir un imperio enteramente absoluto sobre todas sus pasiones, si se empleara la suficiente industria para enderezarlas y conducir las». El dominio de las pasiones recibe el nombre de «generosidad»: los que dan prueba de ella son «enteramente dueños de sus pasiones» [336].

Así, en la revolución cartesiana, la fuente del proyecto de dominio está más arriba que su aplicación a la naturaleza, y ese dominio recae sobre un ámbito más vasto. Descartes comienza por «determinar la posesión de su propia naturaleza sobre el modelo del dominio. La toma de una distancia respecto de uno mismo tiene como objetivo, de un lado, la estabilización del sujeto del dominio, como certeza, sí, y del otro el dominio de

la naturaleza. [...] En tanto que esclavo de su filosofía práctica, el hombre se convierte en señor de la naturaleza» [\[337\]](#).

## 8. LAS PRIMICIAS DE LA REALIZACIÓN

Lo que en los grandes iniciadores de comienzos del siglo XVII era sólo un sueño, se convierte, mientras más se avanza en el siglo, en un programa concreto que se da paulatinamente los medios para su realización. La «filosofía experimental» sustituye progresivamente al aristotelismo en medicina, ámbito eminentemente práctico y que afecta directamente a lo humano. De esta suerte, el dominio de la naturaleza empieza por su presencia en el hombre. El discurso pronunciado en 1693 por Giovanni Maria Lancisi, médico del papa, marca un giro a favor de la aplicación de las ciencias en el tratamiento de las enfermedades. Como Galileo, al que cita con la frase «la naturaleza habla el lenguaje matemático», remite a Platón y hace pasar la novedad bajo una lluvia de citas antiguas [338]. Respecto de las bases técnicas, habrá que esperar al siglo XIX y la primera revolución industrial.

### *La posteridad de Bacon*

Actualmente, Bacon es todavía considerado como un precursor por algunos adeptos del «transhumanismo», que desearían hacer de 1620, fecha de publicación del *Novum Organon*, el año cero de un nuevo calendario [339]. Pero su fama, en parte, sin embargo, infundada, es casi tan antigua como él, tanto en Inglaterra como en el Continente.

Una generación después se pone en marcha en Inglaterra una tradición inspirada en él, que alcanza su punto álgido en la década de 1660. Así, Hobbes acuña la divisa: «El saber mira al poder», y Robert Boyle ve en Bacon «uno de los primeros y mayores filósofos experimentales» [340]. A diferencia del mismo Bacon, Boyle es un verdadero sabio y realizó diversos descubrimientos capitales en química. Según un texto publicado en 1661, la ciencia conlleva dos objetivos: conocer la naturaleza, o dirigirla; ciertos hombres sólo desean descubrir la causa de los fenómenos, mientras otros desean producirlos nuevos y «llevar a la naturaleza a ponerse al servicio de sus fines particulares, ya sea la salud, la riqueza o el placer de los sentidos». Boyle desarrolla sus ideas en un tratado sobre la utilidad de la física experimental: quien se dedica a ella verdaderamente conoce mil cosas que los demás ignoran, y puede también hacer muchas cosas que los demás no pueden. En efecto, su competencia no sólo le permite comprender las maravillas de la naturaleza, sino imitar unas e incrementar otras en

cantidad y en calidad. El Creador no permite, ciertamente, a los «naturalistas» producir ni siquiera un átomo de materia, pero les deja crear formas más nobles que la materia. Las modificaciones que realizan en la naturaleza son tales que Adán, vuelto a la vida, admiraría «el mundo nuevo, por así decirlo, o el grupo de cosas que ha sido añadido a las criaturas iniciales por la industria de su posteridad». Por supuesto, el hombre es sólo el ministro de la naturaleza. Pero su habilidad le capacita para hacer maravillas. Además, el imperio del hombre procede de un género de poder y de soberanía mucho más satisfactoria que cualquier otra: el dominio que establece es un poder que conviene al hombre en tanto que tal; produce más satisfacción en la medida en que da testimonio de su saber, que lo que conseguiría probando su fuerza o enriqueciendo su despensa [341].

El mismo año 1661, Abraham Cowley propone en una breve obra la fundación de un colegio universitario unido a una escuela, y esboza su organización. La tonalidad de conjunto es «moderna»: Cowley rechaza que todo haya sido ya descubierto por los Antiguos, que tampoco podían imaginar ciertos descubrimientos como el de América. La institución proyectada tendría como tarea estudiar todo el catálogo establecido por Bacon en un anexo de su *Organon*. En cambio, se cuidaría mucho de no guiarse por el modelo de la «Casa de Salomón» imaginado en *La Nueva Atlántida*, «un proyecto de experiencias que no pueden ser experimentadas» [342]. De este modo, el baconismo empieza a superar al propio Bacon. Locke anota en su Diario en 1677: «He aquí un vasto campo de conocimientos propios para el uso y provecho de los hombres de aquí abajo: a saber, inventar máquinas nuevas y rápidas que abrevien o faciliten nuestro trabajo, combinar la aplicación sagaz de varios agentes o materiales que nos aseguren productos nuevos y benéficos de los que podamos servirnos, e incrementar así el conjunto de nuestras riquezas, es decir, de las cosas útiles para la comodidad de nuestra existencia» [343].

La atención por la utilidad no falta en el Continente, y particularmente en Francia, país que muchos «filósofos», desde el siglo XVIII, oponen frecuentemente, como el de la especulación verbal, a la Inglaterra experimental y pragmática. Empezando por Voltaire, que habla también del siglo de Luis XIV como «el siglo de los ingleses» [344]. De hecho, la búsqueda de la aplicación práctica del conocimiento corre a cargo de numerosas instituciones, en ocasiones apoyada por fondos públicos [345]. Respecto de la teoría, Fontenelle defiende la utilidad de las ciencias y la de la sociedad científica de la que es secretario: avances matemáticos que al principio sólo eran juegos de ingenio, resultan ser fecundos; no obstante, las aplicaciones prácticas del saber científico sólo representan un aspecto de su utilidad [346]. En Holanda, Spinoza presenta su obra como una empresa de liberación que debe llevarse a cabo a través del dominio. Este, no recae, sin embargo, sobre la naturaleza exterior, que no es precisa y verdaderamente exterior al

hombre, sino sobre el hombre mismo. «Llamo Servidumbre a la impotencia humana para dominar y oponerse a los afectos; en efecto, el hombre sometido a los afectos está bajo la autoridad no de sí mismo, sino de la fortuna». Se reconoce el empleo de esta frase por Maquiavelo. No hay más que hombres cuyo ingenio pueda darnos contento. El resto puede ser conservado, destruido o adaptado a nuestro uso según la regla de la utilidad. En particular, los animales pueden ser utilizados de la manera que mejor nos convenga; la regla que prohíbe matarlos sólo reposa en una vana superstición o en una compasión de mujercillas. La perfección de la naturaleza humana exige un saber físico suficiente, así como la filosofía moral y la pedagogía, la medicina y la mecánica. En un pasaje que recuerda la descripción de la felicidad burguesa del soneto de Christophe Plantin [347] o, aún más cerca, la pintura holandesa de la época, Spinoza describe el ideal humano que contempla: lo que se llamará más tarde el «confort» [348]. En Alemania, Leibniz insiste sobre la utilidad de una academia de ciencias. Ésta no deberá contentarse con la teoría y examinar sólo curiosidades, sino aumentar la comodidad de la vida humana y la alimentación de los sujetos. El dominio de los espíritus sobre la materia produce «ordenaciones maravillosas» y hace de los hombres «pequeños dioses que imitan al gran arquitecto del universo» [349]. No hay que olvidar en estas declaraciones la dosis de propaganda destinada a «vender» la ciencia ante los mecenas [350].

El ideal de un saber puramente desinteresado siguió vivo, sin embargo, durante mucho tiempo. Cuvier, en 1808, todavía señala que la utilidad inmediata de las ciencias para la sociedad es «la menor de las relaciones desde la que» se deba considerarlas. Más importantes son el descubrimiento de la verdad, la educación del pueblo, la victoria sobre los prejuicios y las pasiones, y el lugar soberano otorgado a la razón. El matemático Jacobi todavía escribe a Legendre en 1830 que «la única finalidad de la ciencia es el honor del espíritu humano» [351]. Sólo quizá después de la Segunda Guerra mundial el objetivo de saber resulta verdaderamente subsidiario respecto de la elaboración del saber hacer.

El siglo XVIII llena a Bacon de elogios y ve en él al heraldo de una era nueva del saber. Voltaire le saluda como «el padre de la filosofía experimental»; Rousseau le designa claramente, incluso aunque sea sin nombrarlo, como «el mayor, quizá, de los filósofos»; d'Alembert y Condorcet le vuelven a dar la importancia que la misma Inglaterra le reconocía cada vez más mezquinamente desde que Newton le hubiera eclipsado. Todavía en 1755, el literato francés Alexandre Deleyre (1726-1796) redacta una síntesis del pensamiento de Bacon. Esta moda durará hasta muy avanzado el siglo XIX. Así, Auguste Comte, en sus esquemas de historia del pensamiento, le asocia constantemente a Descartes, le denomina «el gran Bacon», le llama «ese eminente filósofo», e incluso le reconoce cierta superioridad sobre el Francés [352].

El primero en romper el concierto de elogios es, sin duda, Joseph de Maistre, con su *Examen de la filosofía de Bacon* (1815). Bacon atrae los anatemas de su enemigo más declarado ante todo como inspirador de las Luces e, indirectamente, de la Revolución. Al menospreciar al pensador inglés, Maistre intenta sobre todo mostrar que el movimiento de ideas que desemboca en la Revolución no es intelectualmente respetable. Queda el hecho de que golpea con precisión al revelar las ingenuidades del canciller, e incluso sus faltas de honradez. Dos generaciones más tarde, en 1863, un auténtico sabio, el químico alemán Justus von Liebig, lleva a cabo un ataque devastador contra Bacon: le reprocha sacar los hechos, que dice haber observado, únicamente de los libros, libros que saquea sin tan siquiera nombrar a los autores; sus pretendidas experiencias son pura invención; no ha conocido, ni entendido, la ciencia de su tiempo, ni a Gilbert, ni a Copérnico, ni a Harvey, ni sobre todo a Galileo; su método empírico e inductivo es justo lo contrario del verdadero método de la ciencia; por último, su proyecto de poner el saber al servicio de la utilidad humana es la negación misma del ideal científico. Dos años más tarde, Claude Bernard [353], aunque de forma más breve, no es tampoco más suave y remite a la crítica de J. de Maistre [354].

### ***Los sueños técnicos***

Según Bacon, la aplicación de la ciencia al mejoramiento de la vida humana debía aportar avances espectaculares. No obstante, durante dos siglos, resultaron tímidos, e incluso francamente ilusorios. Los avances reales se produjeron en el terreno de las ciencias teóricas. Ello no impidió que el proyecto baconiano tuviera libre curso en el de los sueños.

El siglo XVIII registró algunos triunfos científicos particularmente espectaculares, dos de ellos simbólicos: el descubrimiento de la electricidad y de los medios de producirla a voluntad; y sobre todo la invención casi simultánea (1752) del pararrayos por el religioso premostratense moravo Václav Prokop Divis y por Benjamin Franklin, quien quedó en la memoria de la historiografía de las Luces. El rayo, hasta entonces privilegio del Zeus griego o del Baal cananeo (Salmo 29, 3-9), resultaba así domesticado, e incluso capturado. La máquina que permite reproducir relámpagos en pequeña escala bajo la forma de chispas resultó durante mucho tiempo una curiosidad. Pero la ciencia nueva abandonó el espacio recluso de los laboratorios para cobrar una dimensión social, incluso mundana [355].

La descomposición del aire (1777) y del agua (1783) por Lavoisier asestó el golpe de gracia a la noción tradicional de los cuatro elementos. Los globos de los hermanos Montgolfier (1783) permitieron tener de la tierra un punto de vista aéreo, hasta entonces



patrimonio de los pintores que lo habían introducido, como Leonardo de Vinci o Altdorfer. Situarse en él realmente era imposible y seguía siendo un sueño, pese a numerosos intentos. Los globos produjeron una emancipación de la mirada, paralela a la del ciudadano, y un cambio de la visión del mundo teocéntrica por otra antropocéntrica. Un siglo después, la aviación supuso un adelanto notable al permitir el vuelo de objetos más pesados que el aire, suscitando el entusiasmo de sus contemporáneos. Proust vio, así, en el aviador a un semidiós moderno [356]. Pero, aunque el avión permitió ganar en velocidad, no aportó un cambio del punto de vista.

El procedimiento literario de la utopía no tenía, en origen, nada que ver con el progreso, comprobado o esperado, de la transformación técnica de la naturaleza. El saber que el Sócrates de la *República* desea llevar al poder no es técnico, y su beneficiosa aportación a la ciudad procede de que acerca a los gobernantes a la verdad, no de aumentar su poder. Un incremento de poder habría resultado sin duda peligroso a ojos de los griegos, desconfiados respecto de toda desmesura. El libro de Tomás Moro que ha forjado el término «utopía» (1516) no era la primera evocación de una ciudad ideal, y el procedimiento literario del viaje hacia una isla lejana cuyos habitantes, gracias a un sistema político perfecto, viven felices, se remonta también a la Grecia antigua [357]. Pero ni Moro ni sus predecesores pensaron que el régimen descrito pudiera ser producido por un progreso del saber humano, ni por las intervenciones sobre la naturaleza que éste posibilitaría. Los Utópicos «escrutaron los secretos de la naturaleza», pero para admirar el orden del mundo y hacerse así agradables a Dios. En ellos no se encuentra huella alguna del ilimitado apetito de poder que supondrá más tarde Francis Bacon [358].

Con los Tiempos modernos aparecen las utopías científicas. El primero en haber imaginado una es quizá el autor anónimo de los manifiestos de los Rosa Cruz de 1614, *Fama fraternitatis rosae crucis*, y luego, de 1615, *Confessio* [359]. En 1619, el pastor luterano suabo Valentin Johann Andreae, autor, por otra parte de las *Nupcias químicas de Christian Rosenkreuz* (1616), describe la ciudad ideal, Cristianópolis. En ella figuran instituciones que denominaríamos centros de investigación [360]. Pero la ciencia aparece separada de toda aplicación técnica. La ciudad ideal es ciertamente favorable a la ciencia, pero su presencia no la modifica en nada. *La Nueva Atlántida*, redactada hacia 1624 y publicada en 1627 por el secretario de Bacon, Rawley, inaugura el género literario de la utopía científica, en el que la ciencia es sistemáticamente puesta al servicio del mejoramiento de la condición humana.

Con el proyecto de una sumisión de la naturaleza surgen sueños algo locos. El más fuerte es sin duda el sueño inmemorial de la inmortalidad. Roger Bacon sugiere que, al equilibrar perfectamente los cuatro elementos del cuerpo, el arte podría prolongar la

vida casi indefinidamente [361]. Cuatro siglos después, su compatriota y homónimo Francis Bacon sugiere la idea de que cabría asegurarse la inmortalidad por medios técnicos, lo que representaría la cima de la soberanía que desea restituir al hombre; pero añade enseguida: «si fuera posible» [362]. Descartes pensó en perfeccionar la medicina hasta encontrar el medio de hacerse centenario, incluso inmortal. Tal era el objetivo de su *Tratado del hombre* [363]. El filósofo termina por contentarse con no temer a la muerte, respecto de la cual había terminado en lo sucesivo por comprender que era inevitable [364]. A finales del siglo, Mlle de Saint-Quentin publicó, sin embargo, al respecto un estudio de tono positivo [365]. La ascensión del primer globo aerostático provocó un entusiasmo desmesurado [366]. En un discurso en memoria de Carnot, Arago dice haber oído a la anciana mariscal de Villeroi exclamar amargamente: «Si, es cosa zanjada, ahora es cierto; ELLOS encontrarán el secreto de no morir más, *¡y será cuando yo ya esté muerta!*» [367].

Para el cristianismo, el pecado original entrañó la pérdida del control del hombre sobre su propio cuerpo: antes de la caída, Adán y Eva eran de tal modo dueños de sí mismos que su alma controlaba todos los movimientos de sus órganos; el placer sexual era, por tanto más intenso [368]. Bacon soñaba ya con invertir los efectos de la Caída, y con la Revolución francesa el sueño se acentúa aún más. Así, en sus *Investigaciones concernientes a la justicia política* de 1793, William Godwin cita, según Price, unas palabras de Benjamin Franklin: «El espíritu resultara un día omnipotente sobre la materia». Los hombres ya no tendrán entonces necesidad de la pretendida justicia, ni de gobierno. Más aún: un control perfecto de nuestro propio cuerpo podría un día hacernos inmortales. Respecto de estos dos últimos proyectos, Godwin añade que «no es imposible que algunos de la presente raza de hombres puedan vivir para verlos realizados» [369].

La consecuencia necesaria de la inmortalidad sería el abandono de la reproducción sexuada, convertida en inútil, que quedó como criterio de la utopía absoluta. Dostoievski le hace decir a Kirilov: «Creo que el hombre debería cesar de reproducirse». Y se ha podido ver en esta actitud la consecuencia lógica del «transhumanismo» actual: una vez inmortales, los hombres, al no tener ya necesidad de reproducirse, serán todos enteramente maduros, y sin hijos [370]. Se realizaría así la representación de una humanidad por fin fuera de la infancia y de sus prejuicios, bien instalada en la edad adulta. Auguste Comte denominaba «resurrección ideal» el modo en que el corazón conmemora a los desaparecidos, y Renan la confía a un Dios futuro [371]. Medio siglo más tarde, el bibliotecario ruso Nicolai Fedorov († 1903) sueña con una resurrección de las generaciones pasadas mucho más concreta, pues se obtendría por medios técnicos. Los artículos, reunidos tras su muerte, en los que expone la necesidad de esta tarea,

«obra común» de la humanidad, comprenden dos gruesos volúmenes. Resulta difícil sobreestimar su influencia en todas las corrientes del pensamiento ruso, y luego soviético: «El fiodorovismo es una de esas líneas que unen las épocas por encima de la ruptura de 1917» [372]. Como Godwin un siglo antes que él, Fedorov prevé abolir la muerte, y con ella la necesidad de reproducirse. El trabajo global de los hombres será reorientado desde el futuro hacia el pasado. En lo sucesivo, la humanidad ya no tendrá que reproducirse, sino hacer revivir a sus antepasados: «engendrar hijos» será reemplazado por la «producción de los padres» [373]. Roman Jakobson refiere una conversación con Maiakovski en 1920, en la que éste decía estar «totalmente convencido de que la muerte dejaría de existir y que los muertos iban a resucitar». La resurrección técnica de animales formará parte de las utopías soviéticas, a la espera de algo mejor —y eso mejor no puede ser sino la reanimación del cadáver de Lenin. En cualquier caso, el arquitecto de su mausoleo, Constantin S. Melnikov, comparaba el sarcófago de cristal que había previsto con el de la Bella durmiente del bosque [374].

### *La idea de progreso*

Toda esta esperanza está sostenida por cierta concepción de nuestra relación con el tiempo, relación que los logros técnicos no cesan a su vez de corroborar, y que se deja fácilmente generalizar en una visión positiva del porvenir: el progreso.

Esta idea está poco presente en la Antigüedad, salvo cuando se comprobaban adelantos reales, ante todo en los sabios, y no sin ser contrapesada por angustiosos temores de decadencia. Aparece en Séneca, Tácito y Macrobio. Algunos admiten al menos que su época produce virtudes del mismo nivel que antes. Agustín distingue los progresos materiales del progreso espiritual y niega que los primeros sean siempre signos del segundo [375]. El islam ortodoxo es hostil a la idea de progreso, y hace circular desconfiadas declaraciones de Mahoma respecto de toda innovación. La idea se encuentra, en cambio, en los alquimistas y en Razi [376]. La Europa medieval conoce la comparación, muy equilibrada, del enano moderno subido a los hombros de gigantes antiguos. Ilustra el hecho muy real, comprobado tanto entre los cristianos cuanto entre los judíos, de que los sabios de una época posterior pueden incorporar a un saber anterior un «sentido añadido». El franciscano Guibert de Tournai († 1285) se niega a limitar el saber posible a lo ya sabido [377]. La posibilidad teórica de un progreso es formulada por Nicolás de Cusa, quien afirma la superioridad de una imagen de lo verdadero menos buena que otra, pero susceptible de perfeccionarse, sobre una imagen mejor, pero fija [378].

Con los Tiempos modernos aparece la idea de una vinculación entre adelantos

científico-técnicos y mejoramiento de la situación del hombre. Parece que se debe tanto a un renacimiento del milenarismo del Apocalipsis en la Inglaterra del siglo XVII cuanto a los logros de la ciencia nueva. La escolástica la había dejado al margen; la Reforma la retomó para legitimar su propia aparición. El progreso es comprendido como una manifestación de la Providencia [379]. La naturaleza y la historia humana, la mejoría espiritual y los logros de la ciencia son considerados como manifestaciones paralelas del designio divino. La tendencia a largo plazo es la de reducir el lugar de los aspectos catastróficos de la idea de milenarismo para situarla en una historia profana muda según las únicas leyes de la inmanencia.

Sin embargo, en el siglo XVIII la idea de progreso aparece con toda claridad, en lo sucesivo apartada de las representaciones que aún la matizaban o incluso decididamente la contradecían [380]. Su aparición supone que la felicidad sea redefinida no ya como la obtención de un fin último, sino, de forma dinámica, como la marcha hacia lo que se desea. Es la revolución que opera Hobbes [381]. A partir de mediados del siglo XVIII se pone en funcionamiento una visión de la historia animada por un movimiento cuasi espontáneo hacia lo mejor. Pero no sin titubeos: Voltaire, cuyo *Ensayo sobre las costumbres* (1756) resulta innovador por su método historiográfico global que no se limita a los hechos políticos, ve más bien en la historia una serie de islotes luminosos que emergen de un océano de absurdos y comulgan entre sí en la razón [382].

Desde entonces, el espíritu público de las sociedades occidentales ha hecho de la adhesión al progreso el criterio del bien, pudiendo ser desacreditado sin apelación posible aquel que resulta sospechoso de rechazarlo o de oponerse a ello. Testigo de esto es la aparición del adjetivo «progresista», con connotaciones positivas. Aparece en inglés en 1848 [383], y se pone de moda después en las izquierdas europeas, donde no deja de triunfar sobre adversarios siempre renovados («conservador», «reaccionario», «integrista», «fundamentalista»). Ahora bien, en la misma medida en que resulta indiscutible el crecimiento de los saberes y de las técnicas, en esa misma medida es difícil afirmar que el género humano progrese en civilización. Más discutible aún es la relación de causa-efecto entre el crecimiento del saber y del poder sobre las cosas y las consecuencias morales que supuestamente produce. El progreso resulta, pues, objeto de una creencia, como en Auguste Comte, que hace de él el «*dogma* verdaderamente fundamental de la sabiduría humana, tanto práctica como teórica» [384]. Otros lo creen ineluctable. Así, Herbert Spencer: «El progreso no es un accidente, sino una necesidad» [385].

Con el darwinismo recibe una base científica. «La atracción ejercida por el darwinismo procede de dar a un mito ya existente las garantías científicas que exigía» [386]. El progreso no es sólo un hecho de la historia humana; prolonga una tendencia universal de

la naturaleza. Para Ernst Haeckel, que popularizó el darwinismo en Alemania, el progreso mediante la lucha por la vida gobierna plantas y animales, pero también las lenguas y los pueblos; «ese progreso es una ley natural», y, por lo tanto, irresistible, que tiranos y curas no pueden parar. Marx, que admiraba a Darwin y le habría dedicado gustosamente *El Capital*, consideraba desde el comienzo de sus reflexiones, quince años antes del *Origen de las especies*, el paso al comunismo como el resultado de un movimiento natural [387]. Al enraizar el progreso en la evolución espontánea de la naturaleza, nos lanzamos en una dialéctica ambigua. De un lado, se gana en seguridad: ya no se necesita esperar, sino que basta con aguardar, incluso aunque sea mejor ayudar a la evolución a dar a luz aquello de lo que está encinta empujando en la buena dirección, incluso despejando el camino de los obstáculos que lo estorbaban. Pero, del otro, los resultados ya no pueden ser atribuidos al hombre, arrastrado por una corriente que no domina y que le supera, hasta el punto de que ya no está seguro de que el río, que viene de más arriba que él, no le dejará un día en la orilla como una concha vacía.

La idea de progreso se vuelve gustosamente hacia el pasado para medir con satisfacción las distancias ya recorridas y sacar razones para aguardar un futuro aún mejor. De aquí el nacimiento de una historiografía «progresista», cuyo primer representante quizá sea Joseph Glanvill en 1668. La famosa querrela de los Antiguos y los Modernos, producida a finales de 1680, representa con Francis Bacon el punto culminante de una vieja tendencia de más de sesenta años. Alessandro Tassoni, en 1620, habla de ella como un asunto de actualidad [388]. Es, sin embargo, el siglo XVIII el que debía consagrar un género literario dedicado enteramente a expresar su satisfacción. Afirmar que es grande no es decir mucho, como confiesa candorosamente Melchior Grimm [389]: «El siglo XVIII ha superado a todos los demás en los elogios que se ha prodigado a sí mismo». Este género nace con el fresco histórico de Turgot, *Tableau philosophique des progres successifs de l'esprit humain* (1750). Da origen a una disciplina nueva, la historia de las ciencias, con Antoine Yves Goguet y Alexandre Savérien. «El progreso» se convierte en título de periódicos, por primera vez en 1780, con *I progressi dello spirito umano* de Antonio Graziosi [390]. La visión progresista culmina en el tratado que Condorcet sólo pudo esbozar. Con una posición minoritaria en un conflicto entre facciones revolucionarias, el matemático y filósofo se ocultaba, y cuando fue capturado se quitó la vida. Su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) es la mejor ilustración de una fe ingenua que va del progreso del saber al de las costumbres y los regímenes políticos. A partir de entonces el género literario ha desaparecido; pero quizá sólo haya resultado inútil, porque en lo sucesivo ha constituido la atmósfera invisible que tiñe la visión de la historia más extendida en las

sociedades occidentales. Los ingleses no se quedan atrás: Joseph Priestley contempla un progreso sin límites: «Cualquiera que haya sido el comienzo de este mundo, su final será glorioso y paradisiaco, más allá de lo que nuestra imaginación puede actualmente concebir»; Richard Price [391] ve en los progresos de la ciencia newtoniana (y en la supresión de los jesuitas) las señales de un milenio que se acerca. Combina la fe en la Providencia de un ministro presbiteriano con la visión histórica de Condorcet, cuya *Vida de Turgot* cita [392]. El contenido central del progreso es el poder, como señala claramente Buffon: «El hombre sólo ha conocido tarde la extensión de su poder, e [...] incluso aún no la conoce suficientemente; depende enteramente del ejercicio de su inteligencia; así, mientras más observe, más cultivará la Naturaleza, más medios tendrá para sometérsela y facilidades para sacar de su seno riquezas nuevas, sin disminuir los tesoros de su inagotable fecundidad. ¿Y qué no podría sobre sí mismo, sobre su propia especie quiero decir, si la voluntad estuviese unida a la inteligencia? ¿Quién sabe hasta qué punto podría el hombre perfeccionar su naturaleza, ya sea moral, ya física?» [393].

La mirada retrospectiva sobre el pasado se completa con una visión profética del futuro. De aquí la emergencia de la novela de anticipación. El irlandés Samuel Madden, con sus *Memoirs of the Twentieth Century* (1733), es el primero en haberla lanzado, pero limita su historia-ficción a los sucesos políticos y militares, y apenas evoca la ciencia y las técnicas [394]. Su primer representante francés es el polígrafo Louis Sébastien Mercier († 1814). En *L'An 2440 ou Rêve s'il en fut jamais* (1771), describe el gabinete del rey, institución análoga al «colegio de Salomón» de Bacon, en un pasaje por lo demás directamente inspirado por *La Nueva Atlántida*. Enumera las maravillosas colecciones y los instrumentos de los que disponen los sabios del futuro. Resume su programa en una fórmula que también copia de Bacon: «No marchamos sino bajo la llama de la experiencia. Nuestro objetivo es conocer los movimientos secretos de las cosas y ampliar el dominio del hombre dándole los medios para ejecutar todos los trabajos que puedan aumentar su ser». Se trata, así, de hacer «que nuestros trabajos respondan a la bienaventurada liberalidad de la naturaleza, que sólo espera la mano del dueño al que el creador la ha, por así decirlo, sometido». Sin embargo, lo fundamental no está en absoluto aquí. El saber no es apreciado en virtud de sus posibilidades de aplicación técnica, hasta el punto de que la ciencia más importante y más útil es la astronomía, que da a conocer la existencia y la sabiduría de Dios. Ciertamente, los hospitales son, en lo sucesivo, salubres, y la inoculación es práctica habitual [395]. Los malos libros han sido quemados, y la biblioteca del rey radicalmente reducida, permitiendo «reedificar el edificio de los conocimientos humanos» [396]. Ya no se enseñan saberes inútiles o vanos como las lenguas antiguas, la historia o la teología. Pero no se describe ninguna realización técnica espectacular, que permita llevar a cabo las



maravillas que llenarán más tarde las novelas de anticipación. Y el Prometeo que se elogia a propósito de la obra de Esquilo no es tanto el inventor cuanto el rebelde [397]. La parte más viva del relato es una crítica de las costumbres del siglo en estilo declamatorio. El género literario debía tener un desarrollo de tal magnitud que aquí no es siquiera posible tratarlo por encima. Tendré ocasión de evocar algunos ejemplos [398].

El futuro no es sólo objeto de sueños literarios. Hay una traducción sociológica y como señales en la presencia de individuos bien reales, supuestamente «adelantados a su tiempo» y cuyo grupo constituye de este modo una «vanguardia» respecto del grueso del pelotón y los rezagados. La metáfora, presente ya en el siglo XVI, tiene en el XIX un éxito notable [399].



## 9. EL DUEÑO ESTÁ AHÍ

El siglo XVIII no orquestó ruidosamente el tema del dominio del hombre sobre la naturaleza, tema legado por el siglo anterior. Emerge de cuando en cuando, por ejemplo en Buffon, quien sueña con utilizar el calor de los volcanes contra el enfriamiento del planeta, de forma que el hombre pudiera «dominar la naturaleza» [400]. Pero no adquirirá la dimensión de un ideal susceptible de definir y orientar toda acción humana sino a partir del idealismo alemán. En cambio, el siglo XVIII contribuye al proyecto moderno con algo mucho más esencial: proporciona el tema mismo al definir al hombre de manera que pueda hacerse cargo de la tarea que le aguarda.

### *La ciencia del hombre*

La antropología sólo aparece con la modernidad. Antes, la cuestión del hombre no concernía tanto a su esencia cuanto a la paradoja de su condición. Dos puntos de vista formaban un sutil contrapunto. De un lado, la superioridad del hombre respecto a los demás seres era percibida con una evidencia tan tranquila que no invitaba a preguntarse lo que es en realidad el hombre. Del otro, esa misma superioridad llevaba a preguntarse sobre el modo en que no todo en el hombre está a la altura de lo que debiera ser. Y ante todo, en la óptica de su naturaleza: si el hombre es en el fondo su alma o su intelecto, ¿qué es lo que asegura la unidad de un ser que no se reduce a ser eso? Platón había identificado al hombre con su alma, incluso con la facultad razonadora; había también representado un descenso de las almas en el cuerpo, produciendo al hombre concreto. La cuestión de la unidad de semejante compuesto surgió al menos después de Plotino, que le consagra un pequeño tratado. El título pregunta: «¿Qué es el hombre?» y emplea el término como sinónimo de «viviente» y de «compuesto». La respuesta es un «yo» graduado, cuya autenticidad varía según se dirija hacia lo alto o hacia lo bajo [401]. La cuestión resurge en la Edad Media con las discusiones en torno a la doctrina aristotélica del intelecto agente entabladas por los comentaristas griegos y árabes. Por otra parte, la cuestión aparece también desde la óptica histórica: ¿a consecuencia de qué caída el Adán creado perfecto se encontró en la situación de decadencia moral y, por ello, física, situación del hombre actual? En este sentido, el hombre ha sido siempre objeto de un estudio directo o indirecto. No obstante, el primer tratado que lo estudia como objeto

propio es la *Summa de homine*, primera obra de Alberto Magno. El *Torat ha-Adam* (doctrina del hombre) de su contemporáneo Najmánides, no trata sobre antropología, sino sobre las leyes relativas al hombre como mortal: luto, pero también remuneraciones y sanciones en el más allá [402].

El proyecto de un saber sobre el hombre está tematizado en Montaigne: «El estudio que hago, cuyo sujeto es el hombre»; luego en Pierre Charron [403]: «La verdadera ciencia y el verdadero estudio del hombre, es el hombre». Pero el proyecto de una verdadera ciencia que tome al hombre como objeto, por tanto de una antropología anticipada, nace a comienzos del siglo XVII. Así, Francis Bacon, en 1605: «Considero el examen de la naturaleza humana en general y en todas sus dimensiones como capaz de ser emancipada y constituir un saber en sí mismo». Es interesante que Bacon quiera distinguir entre su proyecto sobre los discursos acerca de la dignidad del hombre, o sobre su miseria, para llevar su investigación a las relaciones de connivencia e influencia recíproca entre alma y cuerpo. Se sitúa, de este modo, en la prolongación de las reflexiones antiguas y medievales. Hacia la misma época, los escolásticos ibéricos desplazan el tratado del alma de la metafísica a la física. Se ha podido «reconocer en ello la primera atención por una antropología distinta al discurso metafísico y el esbozo de un “discurso físico del hombre”» [404].

En la misma época el término «antropología» toma su sentido actual [405]. Como «ciencia del hombre» aparece por primera vez en Guillaume Colletet y en el caballero de Méré [406]. Hume hace de ella el saber fundamental: «La ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las demás ciencias». Para Auguste Comte, después de Saint-Simon, la antropología resulta la ciencia englobante, y «no se debe concebir, en última instancia, sino una sola ciencia, la ciencia humana o, más exactamente, la ciencia social, cuyo principio y cuyo objetivo a la vez está constituido por nuestra existencia». Cabe entonces «considerar nuestros diversos conocimientos reales como componiendo, en el fondo, una ciencia única, la de la humanidad, cuyo preámbulo y desarrollo a la vez son nuestras demás especulaciones positivas» [407].

En consecuencia, la idea de dignidad se desplaza. Ya no cualifica al hombre como objeto de saber, sino a la ciencia misma que trata sobre él. Spinoza lo expresa negativamente: «Es mucho más preferible, y más *digno* de nuestro conocimiento examinar las acciones de los hombres que las de las bestias». Casi en el mismo momento, Malebranche lo dice en positivo: «De todas las ciencias humanas, la ciencia del hombre es la más digna del hombre». En 1733, Alexander Pope retoma la idea en el célebre verso universalmente citado: *The proper study of mankind is man* [408]. El tono es apolíneo: la ciencia del hombre está a nuestro alcance, mientras que la de Dios nos supera. Que el hombre es digno es cosa evidente. Que es bueno es otra evidencia. El

siglo de las Luces relega a la sombra los dos enigmas de la decadencia humana con los cuales tropezaba el saber clásico. Como es frecuente, Voltaire expresa con claridad el grueso sentido común de su época, en respuesta a las inquietudes de Pascal: «Concibo muy sin misterio lo que es el hombre. [...] El hombre no es en absoluto un enigma. [...] El hombre parece estar en su lugar en la naturaleza» [409]. No queda sino alabarle.

### ***Lo humano como adjetivo laudatorio***

En la Antigüedad, el adjetivo «humano», cuando no era puramente descriptivo, remitía habitualmente a una debilidad. Con la modernidad se convierte en una cualidad.

Los Tiempos modernos han prolongado un movimiento de larga duración hacia la racionalización de los procedimientos judiciales y la suavización de las prácticas penales. Este proceso había comenzado varios siglos antes. Si no queremos remontarnos a las reservas de san Agustín ante la tortura, cabe situar una cesura importante en el momento en el que la Iglesia, en 1215, deslegitimó la ordalía, llamada impropia­mente «juicio de Dios» [410]. La institución de la Inquisición (1231) supuso un progreso sobre los procedimientos civiles de la época —por no hablar de los linchamientos populares—, cuyas reglas daban al procesado unas garantías ausentes en las instancias civiles [411]. Los procesos de brujería experimentaron un apogeo durante el siglo XVII en todo Occidente, y sobre todo en los países protestantes con la *Great Witch Hunt* [412], al igual que en Francia. La existencia de brujas era admitida por los espíritus más «modernistas», como Jean Bodin, el teórico de la soberanía del Estado, quien consagra a la necesidad de castigarlas un voluminoso tratado, seguida de la refutación de Jan Wier, que había argumentado en 1563 en contra de semejantes persecuciones [413]. La legitimidad del uso de la tortura en los procesos de brujería fue puesta en duda por primera vez por los jesuitas Adam Tanner (1572-1632) y Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635), más conocido que el primero, pero sobre todo como autor de cánticos [414].

Los propagandistas de las Luces tuvieron la habilidad de reivindicar para ellos el monopolio de un movimiento que no habían iniciado. Gracias a su eficacia retórica, lograron instalar en la conciencia europea la idea de un vínculo entre ellos y el movimiento de humanización. Se reservaron en particular el mérito del combate por la abolición de la tortura, en Francia con Montesquieu y Helvétius, y en Italia con Cesare Beccaria, quien toma prestado a éstos lo más claro de sus ideas. Particular mención merece Pietro Verri [415], quien tomó como ejemplo el proceso de los desgraciados (pretendidamente) *untori*, supuestamente responsables de la peste de Milán en 1630. Manzoni, nieto de Beccaria, debía contar la epidemia y reabrir el dossier del proceso

[416]. Proceden del mismo movimiento los pródromos del combate contra la trata de Negros y la esclavitud en general, la suavización del tratamiento de los alienados, y el hecho de que los niños son considerados cada vez más como tales, no simplemente como objetos de adiestramiento.

Resulta característico que se haya tenido la idea de reagrupar todas estas innegables mejoras bajo el nombre de «humanización». El término es todavía visto como un neologismo por Bakunin en 1868. Pero es interesante que el adjetivo «humano» pase de lo descriptivo a lo normativo: lo humano ya no designa lo que es el hombre, sino lo que debe ser. Ya no se incurre en ninguna tautología al pedir como Rousseau a los educadores: «Hombres, sed humanos». Una generación después, Schiller canta el mayor don de Deméter: haber hecho «que el hombre se convierta en hombre» [417]. La Antigüedad latina conocía la virtud de la humanidad, pero le asignaba un rango subordinado, como subcategoría de la justicia, y el término aún le parece débil a Bacon en relación con «bondad». Para Voltaire, en cambio: «Sin la humanidad, *virtud que comprende todas las virtudes*, apenas se merecería el nombre de filósofo». En Beccaria, el término «humanidad» significa más el género humano que la cualidad asociada a la «beneficencia» que supuestamente lo distingue. Las leyes serán inexorables, y los jueces ya no tendrán derecho a interpretarlas. Pero el legislador deberá ser «suave, indulgente y humano». Pietro Verri lo recalca y, en nuestro sentido, lo asocia a la «razón», y califica la vida de Jesús de «paciente, benéfica, *humana* y compasiva» [418]. Negativamente, lo «inhumano» se convierte en la sentina de todos los vicios, como en Schikaneder [419]: Tamino, al creer las calumnias sobre Sarastro propaladas por la Reina de la noche, exclama: «¡Es un ser inhumano, un tirano!» [420]. El término, que se ha puesto de moda, llega ya a Rousseau, quien habla de la «hermosa palabra humanidad, repetida machaconamente hasta resultar insulsa y ridícula, por la gente de mundo menos humana». Y no podía prever las declaraciones de los revolucionarios Barère: «La humanidad consiste en exterminar a los enemigos», y Carrier: «Purgo a la tierra de la libertad de esos monstruos por el principio de humanidad» [421] —fórmulas que debían encontrar un eco sin duda inconsciente en el médico de Auschwitz, Fritz Klein, quien decía actuar «por respeto a la vida humana» [422].

### ***La inocencia recobrada***

Esta evolución no habría sido posible sin la suspensión de una hipoteca que hasta entonces cargaba de deudas la idea de humanidad: la doctrina cristiana del pecado original. Pablo la había tomado del segundo relato bíblico sobre los orígenes; Agustín le había dado su forma clásica para la Iglesia latina; Pascal había hecho de ella la clave de

la antropología, y Vico o Baudelaire volverían a darle brillo en contra de las Luces [423]. No negaba en nada la idea de dignidad humana; muy al contrario, la liberaba, mostrando que, al haber tenido su corrupción un comienzo, podría tener un final. Pero, al situarla en una historia, impedía tomarla como un absoluto. No había una dignidad humana sino perdida, poseída como primicia y recobrada. Y esa dignidad sólo poseía el estatuto de una cualidad natural en una prehistoria o, si se prefiere, en una meta-prehistoria inaccesible a la experiencia.

Las Luces van, así, a darse como objetivo confeso o implícito la rehabilitación de la naturaleza humana. Los «Filósofos» se cuidan mucho de negar la evidencia de que el hombre actúa mal, pero rechazan ante todo el dogma del pecado original, y más aún la necesidad de la gracia para eliminar sus consecuencias. Ya no se trata de salvar al hombre, lo que el cristianismo proponía mediante una economía de la redención, sino de mostrar que el hombre es ya fundamentalmente bueno y, en consecuencia, no necesita salvación. Todo lo más, los filósofos pueden hablar de «salvación» en un sentido puramente metafórico, como Spinoza [424]. Rousseau está lejos de ser el único en afirmar la bondad original del hombre, pero lo hizo con una retórica excepcionalmente lograda: «Los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay ninguna perversidad original en el corazón humano». Semejante franqueza debía suscitar el escándalo del arzobispo de París, quien condenó el libro, pero también de un piadoso anglicano como el Dr. Johnson, quien quería enviar a Rousseau a presidio [425].

Así, hablar de la humanidad como portadora de un estatuto de dignidad tiene un objetivo polémico, el de terminar con la idea cristiana de pecado original. Voltaire indica claramente para qué sirve la invocación de la dignidad. Para él, en lugar de recordar al hombre su decadencia, «se debería decir a cada individuo: Acuérdate de tu dignidad de hombre». Como ya se ha visto, la exclamación fue poderosamente orquestada por los Padres de la Iglesia, y Voltaire no inventa nada [426]. Sin embargo, para el cristianismo, la idea de decadencia sólo aparece a partir de la de salvación, y no es otra cosa que aquello *de lo cual* el hombre ha sido salvado. Con fines apologéticos, Pascal había aislado el primer momento, «misericordia del hombre», de lo que debía constituir una dialéctica. Voltaire permanece en ese primer momento y le opone directamente una dignidad que ya no se sitúa en la historia de una pérdida y una recuperación, sino en la afirmación y defensa de un bien ya poseído. El pecado original, si tuvo lugar, debe ser entonces considerado más una ganancia que una pérdida, puesto que abrió los ojos de los hombres. Los pensadores de las Luces que reflexionan sobre el relato bíblico lo interpretan en un sentido positivo, y Kant se sitúa en la estela de la fórmula de Rousseau: «En lugar de envilecer la naturaleza, parece [...] que el pecado de Adán la haya ennoblecido al desarrollar su espíritu y hacerle capaz de razón» [427].

Otra operación, simétrica a la primera, se producía: se dejó de considerar al hombre como llamado a un destino trascendente, de asimilarlo a Dios. La doctrina patristica de la «divinización», todavía presente en los teólogos platonizantes de Cambridge o en algunos espirituales alemanes como Caspar Schwenkfeld [428], se perdió pronto de vista [429]. A menos que se encuentre con otra tonalidad. Así, desde 1700, Claude Gilbert, abogado de Dijon, acerca el uso de la razón a la divinización: «Resulta justo tomar esta feliz guía [la razón] que nos conduce siempre al bien, y éste se encuentra en todas partes a las que ella conduce. Al seguirla, sólo dependemos de nosotros mismos y nos convertimos por ella en cierto modo en Dioses». La página siguiente matiza estas palabras: «Quejarse de que no poseemos la plenitud de la ciencia, de que no somos infalibles, es quejarse de que somos hombres, de que no somos Dioses» [430]. El elogio de la razón no tiene nada de original. También se encuentra en otros sitios el acercamiento de su uso a la facultad divina de crear, sobre todo en matemáticas. En cambio, resulta más raro que el acento se ponga en su cometido práctico y en la posibilidad que ofrece de autosuficiencia y autodeterminación.

Al reivindicar la bondad del hombre, a la vez que se afirmaba su independencia respecto de toda instancia superior, el pensamiento moderno le hacía responsable de todo, incluido el mal. Rousseau exclama de forma sintomática: «Hombre, no busques más al autor del mal; eres tu mismo» [431]. El cristianismo, especialmente en su versión paulina, consideraba sin duda al hombre como aquel por el que el mal había entrado en el mundo. Pero, de un lado, dejaba cierto margen entre el primer Adán y yo como sujeto singular, y del otro sugería que la Caída era obra del Maligno, del Diablo. La modernidad termina con éste, con sus terrores, ciertamente, pero también con la posibilidad que ello suponía de descargarse de una parte de la responsabilidad. Una vez eliminado el pecado original, aparece una tarea de gran envergadura para el pensamiento moderno. Éste deberá bordear dos escollos: mantener la soberanía del hombre descargándole a la vez de un fardo demasiado pesado por lo que ello implica [432].

Una de las maneras más fáciles consistirá en aislar un agente corruptor y cargarle con todos los males a título de diablo de sustitución. La historia pasada se trocará consecuentemente en una historia de la perdición. Los candidatos involuntarios al cometido de chivo expiatorio no faltan y resulta siempre necesario desenmascarar de nuevo sus complots. Así, para los reaccionarios, los francmasones fueron los responsables de todos los males, en Alemania desde antes de la Revolución francesa, a partir de von Göchhausen; en la Francia revolucionaria a partir del abate Barruel [433]. Su aparición reciente hacía de ellos un objeto de execración poco creíble. La búsqueda de un culpable impone, efectivamente, sus propias exigencias. Es preciso que el objeto de la venganza no sea tanto verdaderamente culpable cuanto *acusable*. Para ello resulta,



de un lado, necesario que haya estado presente desde lo que se entiende como el origen de la historia, para que pueda cargársele con todos los crímenes; es preciso, del otro, que puede recibir los golpes vengadores y, por lo tanto, que sea todavía asible; ello se hará si reivindica una continuidad ininterrumpida con el pasado más lejano. Sólo dos grupos sociales presentan estas características: el pueblo judío y la Iglesia católica. Las acusaciones contra el primero se remontan a la Antigüedad pagana, que le reprochaba sobre todo no querer fundirse con las demás naciones. El cristianismo añade a esto una acusación religiosa de infidelidad a la Alianza. Con las Luces, los reproches dan un giro nuevo: Israel aparece como retrógrado, vinculado a creencias superadas, constituyendo un obstáculo para el progreso de la civilización. Recordemos que la creencia en el progreso ha ido más allá de los regímenes supuestamente «progresistas». Así, la eliminación de los judíos planificada por el Estado nazi tenía también como objetivo, según Hitler, eliminar un obstáculo para un *progreso* entendido no como social, sino como racial [434]. Se reprocha igualmente al judaísmo haber dado origen a la segunda presa disponible, el cristianismo. El antisemitismo «ilustrado» coexiste, por tanto, con los ataques contra la Iglesia católica, que se convierte en la «infame» que hay que aplastar (Voltaire), o en la «Reina de la noche» (Schikaneder). A comienzos del siglo XIX, los jesuitas fueron objeto de una paranoia colectiva que estuvo a punto de volver loco a Edgar Quinet. La acusación puede, por lo demás, construirse sobre un objeto compuesto. Cada grupo acusa a los otros de complicidad mutua, incluso de un identidad oculta, a la vez que se modela especularmente a partir de la imagen que se tiene de ese Otro omnipresente: entre Jesuitas, Carbonari, Masones, Judíos, Templarios, Asesinos, los cometidos se intercambian en un círculo sin fin [435].

### ***El culto a la humanidad***

El hombre, convertido en «bueno» mientras no esté corrompido por «malvados» exteriores, resulta objeto de un enternecimiento tanto más intenso cuanto que recae sobre aquel que lo experimenta. Por encima del sentimentalismo, lo humano alcanza un estatuto nuevo con Fichte, que hace del hombre un objeto de fe: con la ley moral, Dios es dado de forma evidente y se convierte en un objeto de conocimiento en el que ya no se necesita «creer»; afirmar, en cambio, que el hombre es capaz de cumplir su deber, pese a los innumerables crímenes de los que la historia da testimonio, exige nada menos que un acto de fe. La idea estaba en el aire, y aparece en Wordsworth un año antes que en Fichte. En su origen quizá esté Rousseau, quien reduce la «bondad» a la conciencia del bien, abstracción hecha de la capacidad para realizarlo, y se considera, así, como el mejor de los hombres que haya vivido nunca [436].



La idea de una religión de la humanidad surge en ciertos cultos de la época revolucionaria como la teofilantropía. En la época romántica aparecen fórmulas como «apoteosis de la humanidad» en Quinet, o el dicterio «¡Humanidad, reina!» en Béranger [437]. A partir de 1846, Auguste Comte la retoma dándole un carácter sistemático. Su proyecto tiene aspectos algo ridículos de los que hicieron burla y que alejaron de él a ciertos de sus simpatizantes, como Mill o Littré [438]. Su manía de reglamentarlo todo, hasta el calendario, puede hacer sonreír; no faltan las explicaciones anecdóticas que recuerdan el encuentro con Clotilde de Vaux. El fenómeno constituye, sin embargo, un síntoma interesante: la legitimidad del hombre ya no puede basarse en sí misma; necesita un apoyo «religioso». Durkheim sacará de estas reflexiones la necesidad de volver a la idea por la cual una religión es indispensable para asegurar la cohesión de la sociedad; Maurras, discípulo de Comte, llegará al mismo resultado respecto de la nación [439].

El progreso debe garantizar la realización del bien en un futuro más o menos lejano. Pero tiene su primicia en la figura del gran hombre. Ésta pondera la excelencia humana en sus diversas variantes, desde la *areté* griega a la santidad cristiana, que seculariza. Ciertos hombres son, así, más hombres que otros. El antiguo rey de Oriente Medio, el «gran hombre», era a veces considerado como el único hombre verdadero. De manera análoga, Michelet señala ingenuamente: «El pueblo, en su más alta idea, difícilmente se encuentra en el pueblo. [...] No existe en su verdad, en su más alto poder, sino en el hombre de genio; en él reside el alma grande». La misantropía se dirige la mayoría de las veces al género humano en abstracto, y sólo hace excepciones con personas concretas, como lo explicaba Swift a Pope: «Odio a ese animal al que llaman hombre». Con Michelet tenemos la actitud simétrica, de la que Dostoievski se burló haciendo decir a uno de sus personajes más ridículos: «Mientras más amo a la humanidad, menos amo a los hombres» [440].

Inversamente, el pueblo real autentificará al genio en la medida en la que resultará incapaz de comprenderlo, e incluso le perseguirá. De aquí la leyenda romántica del artista siempre desconocido por los «filisteos» y, por lo tanto, desgraciado. La idea de las catástrofes que golpean a los grandes escritores es ya objeto de un tratado de Piero Valeriano († 1558), *de infelicitate litteratorum*, impreso en 1620. Pero Valeriano no hace a la incomprensión del público responsable de la triste suerte del genio. Rousseau, en cambio, pone en escena con talento una persecución real o imaginaria. Pero es Zola quien, a propósito del Salón de 1879, erige esta incomprensión en «una regla absoluta que no admite excepciones» [441].

La humanidad busca darse modelos. Esas personalidades excepcionales merecen ser consideradas como ejemplo. El culto de los grandes hombres está prefigurado a comienzos del XVIII por el inglés Anthony Collins, quien establece una lista de las

personalidades más distinguidas por su inteligencia y virtud, y que han sido «librepensadores» [442]. La continuación del siglo comienza por hacer el elogio de los grandes hombres de la nación un género literario obligado antes de pasar al busto, a la estatua, al mausoleo. La noción de «genio» emprende su carrera y encuentra su rigurosa formulación en Kant. Pasa del dominio del arte al de la ciencia, y se convierte en el estribillo del que se quejaba Goethe, antes de llegar hasta el «caballo genial» que señala Musil [443]. La antigua idea de heroísmo es reciclada. En Jean Paul, un reyezuelo se asigna un calendario de «héroes morales». Carlyle formula la teoría del «culto al héroe» y la ilustra con diversos personajes históricos [444]. La Revolución francesa produjo héroes reales, o se los inventó según sus necesidades. Byron, buscando uno para su poema, señala con ironía que «cada año, cada mes, se despacha uno nuevo», antes de citar una retahíla de héroes convencionales o generales. El mismo Napoleón se convirtió en objeto de culto. Se recogen como reliquias jirones de su ropa interior, incluso, como se ha creído durante mucho tiempo, su contenido [445]. Las revoluciones posteriores, bolchevique, luego nazi y por último maoísta, no dejarán de canonizar a las víctimas de sus adversarios, desde Horst Wessel hasta el pequeño Pavel Morozov [446]. También aquí, la existencia histórica de los personajes objeto de veneración sólo es opcional: que Lei Feng o el camarada Ogilvy hayan existido realmente importa menos que su capacidad para suscitar otros sacrificios [447].

Auguste Comte quería reorganizar todo el calendario y cambiar los santos cristianos, incluso los nombres de los meses, por los de los grandes hombres a los que quería honrar [448]. Durante todo el siglo XIX, los movimientos nacionales produjeron héroes o exhumaron de su pasado los que necesitaban; las naciones en vías de darse un Estado levantaron templos para poner en ellos las cenizas o las estatuas de sus grandes hombres: así, el Panteón en Francia o el Walhalla en Baviera [449]. Más tarde, los bolcheviques soñaron con museos más concretos destinados a recoger los cadáveres de los «héroes», y sobre todo sus cerebros, para demostrar el origen fisiológico de su genio, o con la esperanza de una reanimación que hiciera posible los progresos futuros de la ciencia. Así concebía Bogdanov [450] su «Panteón». En cambio, el proyecto de resucitar a Lenin no parece haber sido oficialmente el de la comisión encargada de su mausoleo, incluso aunque el arquitecto Melnikov se interesase a título personal por la victoria sobre la muerte [451].

Junto a los «gentiles» por festejar, los hay que proceden de una elección de «malvados» odiados oficialmente. Así, Comte completa la lista de los héroes progresistas con la de los «tres principales retrógrados», a los que consagra una «fiesta de los réprobos». De este modo, el más allá positivista, aunque tiene un paraíso, conlleva también una condena más severa que el infierno cristiano. Este es una amenaza que se

dirige exclusivamente a... mí, y respecto del cual no tengo derecho a pensar que cualquier otro pudiera merecerla más. Comte, por su parte, decreta con aplomo que hay que condenar a Juliano el Apóstata, Felipe II y Bonaparte a la execración de todos los siglos [452]. No obstante, en la práctica, la paradoja de Eróstrato, al hacer que aquello de lo que está prohibido acordarse sea lo que mejor se retiene, anima más bien a otro tipo de conducta, la del puro y simple olvido mediante la eliminación historiográfica oficial, desde las celebraciones y monumentos, hasta los manuales escolares, incluso mediante imágenes trucadas. Esta técnica, tal vez inventada por David, que eliminó de su *Serment du Jeu de Paume* a los diputados que habían sido guillotinado [453], llegó a su apogeo en los retoques dados a los documentos fotográficos sobre los comienzos del régimen soviético.

## 10. EL DOMINIO MORAL

En el Renacimiento, la noción de dignidad del hombre había virado desde lo estático a lo dinámico [454]. El dominio de la naturaleza ejerce un efecto de vuelta sobre el hombre que lo reivindica y lo asume. Ya no es una consecuencia natural de su superioridad, mejor preparado física e intelectualmente que los demás seres vivos. Por el contrario: la superioridad del hombre es el resultado del modo en que domina la naturaleza; el dominio constituye la realización práctica de la antropología. La cuestión del origen de la capacidad inicial por la que el hombre se distingue de los demás animales, los cuales, por su parte, no conocen el trabajo, es soslayada por diversas vías indirectas.

### *Neutralización de la naturaleza*

El dominio sobre el que se ejerce la acción del hombre, y que necesita transformar en su favor, es la «naturaleza». Ésta debe aparecer bajo una luz particular para poder convertirse en un objeto maleable a placer. Ello se produce tanto en los hechos como en las ideas.

A partir de la época clásica, la naturaleza humana es presentada como algo radicalmente ajeno al hombre y puramente pasivo frente a su actividad. La polaridad de lo masculino y lo femenino proporciona una metáfora obsesiva de su oposición. Se ha puesto en paralelo el proyecto de una sumisión de la naturaleza y la sumisión contemporánea, muy real, de la mujer: es sobre todo a ella a quien se enfocaba en el momento de los grandes procesos de brujería [455]. La distancia que se toma respecto de la naturaleza conlleva unas dimensiones sociales. La reducción de la materia a pura pasividad es paralela a la sumisión de las clases inferiores. Nacen unos tipos humanos, como el ciudadano, y sobre todo el cortesano que, al no trabajar, no tiene ningún contacto directo con la naturaleza; además, en la caza, el ballet y el ejercicio militar, aquél representa el primer ejemplo de un dominio que se ejerce ante todo sobre la naturaleza interior, el cuerpo [456].

Esta distancia se concreta en una serie de novedades. Así, el jardín llamado «francés», de hecho inspirado en la campiña holandesa, suministra una imagen a pequeña escala de una naturaleza dominada. En la misma época, los artistas se dedican a representar

paisajes que hasta entonces servían como decorados para la pintura histórica, incluso como prueba de soberanía sobre una región, como en la representación más antigua conocida de un paisaje preciso, *La pesca milagrosa* de Konrad Witz (1444). En lo sucesivo, los paisajes son considerados por sí mismos, lo que ocurre por primera vez con las acuarelas de Durero. El espectador es puesto de golpe en el centro de la visión, en el lugar que corresponde a su situación de dominio [457]. Ello tanto más cuanto que se trata de una actividad artificial, la pintura, que hace aparecer la naturaleza bajo un ángulo determinado, como «pintoresca» [458].

En la Edad Media, algunos pensadores se atrevían, al interpretar el *Timeo*, a hacer de la naturaleza sin duda una criatura, pero considerada como la obrera de los diseños del Creador [459]. Los Tiempos modernos rompen con esta visión. En el plano de las representaciones, la neutralización de la naturaleza va acompañada de un redescubrimiento del estoicismo, omnipresente en la linde de la época moderna. En el siglo XVII, en particular con Juste Lipse, adquiere un fundamento filológico. Los estoicos explicaban el universo a partir de dos principios, uno activo y otro pasivo; en el siglo XVI, Telesio sustituye la teoría aristotélica de los cuatro elementos por ellos [460]. Ya sea el redescubrimiento del estoicismo causa o consecuencia, la modernidad que se inicia reduce la naturaleza al estatuto de realidad inerte. Así, Descartes se niega a hacer de la naturaleza «alguna diosa o algún otro tipo de potencia imaginaria»; por «naturaleza» sólo entiende la materia [461]. Un aspecto particular de esta neutralización de la naturaleza consiste en ver en los animales puras máquinas, idea avanzada en 1554 por el médico español Gómez Pereira, y ampliamente difundida por Descartes [462].

Una generación después, Robert Boyle consagra un tratado entero a expulsar de la noción de naturaleza todo resto de espontaneidad. Ataca todas las fórmulas que le prestan un cometido activo, y especialmente el horror del vacío y la facultad de atender a las enfermedades, largamente criticada. Su objetivo es cambiar esas «explicaciones» por mecanismos. La naturaleza no es un agente distinto, sino un sistema de reglas de acción. Boyle tiene también una intención teológica. Recuerda que la noción de naturaleza es desconocida en el Antiguo Testamento, con el fin de eliminar un posible lugarteniente de Dios, muy propio para suscitar la idolatría, incluso un rival de éste, susceptible de matizar la tajante alternativa entre un Creador sabio y el azar de los epicúreos. Su objetivo también es, de forma más discreta, quitar las inhibiciones que limitan la conquista de la naturaleza, como sugiere en un pasaje revelador: «La veneración de la que están embebidas las gentes por lo que ellos llaman “naturaleza” ha sido un obstáculo desalentador para el imperio del hombre sobre las criaturas inferiores de Dios. En efecto, muchos han considerado ese imperio como algo que no sólo sería imposible alcanzar, sino también imposible de emprender: quitar los límites que la naturaleza parece haber

puesto y establecido entre sus producciones» [463].

La naturaleza deja de ser una autoridad en el ámbito moral. Al acabar el siglo XVI, Edmund Spenser [464] presenta la naturaleza como velada, y se comparten las opiniones sobre lo que recubre ese velo: un león terrorífico, o un sol radiante. El tema de la indiferencia de la naturaleza respecto del bien y el mal nace y tiene una rica orquestación en toda la literatura europea del siglo XIX [465]. Ya no se tratará, por tanto, de dejarse guiar por ella, sino de reprenderla ásperamente. La naturaleza es repensada como pura pasividad, ofrecida a la acción del principio creador que la reviste de las propiedades que quiera darle. Pero el lugar del agente permanece abierto: inicialmente prevista por Dios, tenderá cada vez más a acoger al hombre que, de este modo, asegura implícitamente el cometido de principio activo, cuyo monopolio debe tener. Todo concurre a un pensamiento sobre el trabajo.

### *El trabajo*

No ha habido que esperar a los Tiempos modernos para trabajar, ni para dar al trabajo una dignidad que la Antigüedad todavía le negaba. Pero sólo en el siglo XVII se ha empezado a ver en él la diferencia específica de lo humano [466]. El primero en hacerlo es, sin duda, John Locke. Su punto de partida es político: fundar lo que se llamará más tarde el liberalismo. Pero su teoría del conocimiento es también una teoría del trabajo por el que el espíritu transforma los datos de la sensación. Locke concibe el trabajo como una autocreación del hombre. Acentúa un versículo cuyo sentido literal los Padres habían descuidado: Dios ha dado al hombre toda la tierra y le ha ordenado dominarla. Nos apropiamos de lo que trabajamos porque el trabajo introduce algo nuestro en los objetos. En efecto, los productos de la tierra apenas tienen valor, y sólo se lo confiere la industria humana. La propiedad, basada también en el trabajo, funda a su vez la sociedad política, que únicamente existe para salvaguardarla [467]. La existencia política del hombre es, así, la consecuencia indirecta de un primer proceso de humanización. No es la ciudad lo que humaniza; el sujeto que se compromete con el vínculo social es ya un hombre, hecho tal por el trabajo. En el proceso de humanización, el factor decisivo es, por lo tanto, el encuentro con la naturaleza, no con otro hombre. Antes de ser un animal político, el hombre es un animal trabajador.

Para los Modernos, todo pasa como si fuese el hombre mismo quien crease al hombre. Más exactamente, puesto que esta formulación sería, tomada al pie de la letra, un flagrante absurdo, como si fuese el hombre quien crease la humanidad del hombre. Esta extraña idea, raramente aceptada de manera consciente, constituye un presupuesto de la sensibilidad contemporánea, del que sólo los más grandes pensadores han tenido una

conciencia explícita. Así, Vico definió la historia, a diferencia de la naturaleza, obra de Dios, como el reino de la creación humana [468]. Rousseau formuló por vez primera la paradójica tesis de una autocreación del hombre en el momento en que describe el contrato fundador de la ciudad. Lo expresa en una frase que, en rigor, es contradictoria: «El paso del estado de naturaleza al estado civil produce *en el hombre* un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus actos la moralidad que le faltaba antes». Es él quien, «de un animal estúpido y limitado, hace un ser inteligente y *un hombre*». En un pasaje, por lo demás tachado, de la primera versión del *Émile*, Rousseau formula la paradoja: «El hombre de la sociedad ya no es el hombre de la naturaleza, es necesario que esté hecho de otro modo, ¿y quién hará para él ese nuevo ser sino el hombre mismo?» [469]. Kant divide la antropología en dos apartados. El conocimiento del hombre es fisiológico o pragmático, único objeto del tratado que le consagra. Llama fisiológico a lo que recae sobre la naturaleza en general (del griego *physis*). El conocimiento fisiológico del hombre busca lo que la naturaleza hace de él; el conocimiento pragmático lo que el hombre como agente libre hace, puede hacer o debe hacer de sí mismo [470]. Al poner como factor común el verbo «hacer», Kant separa dos tipos de antropología pragmáticas, una natural y otra humana. La naturaleza no es lo que hace al hombre, sino lo que hace algo del hombre, supuestamente preexistente.

### ***La valoración***

El dominio del trabajo se extiende en un nivel en el que aún no son producidos los objetos, sino el valor mismo que los medirá. Cabe situar en este contexto el ascenso de la idea de «valor» en los siglos XVIII y XIX. En la década de 1960 entra en la política, en la derecha, en la invocación enfática a los «valores» que se quieren defender. Pero ello no hace sino llevar hasta el paroxismo una sensibilidad que viene de más lejos.

La idea de valor implica la entrada del Bien en la órbita de la subjetividad. La reducción del *bonum* a los «valores» tiene una larga historia, que se remonta mucho más allá de la modernidad. Las cosas dignas valen por sí mismas: los dioses homéricos tienen mayor perfección, mayor valor (*timè*) y más fuerza; a causa de la divina madre del sol, postulada por Píndaro, los hombres estiman que el oro es más santo que las demás cosas; y a causa de su valor (*tima*) los competidores luchan en los juegos [471].

Al traducir el concepto estoico, griego, *axian ekhon* por el latino *aestimabilis*, Cicerón da ya un primer paso en dirección al subjetivismo [472]. Pero la fórmula latina implica que el objeto de nuestra estima la *merece*, que contiene con qué inclinar la balanza en su favor. Para Séneca no hay nada más importante que dar su justo precio a las cosas; Agustín desea que el hombre sea un justo «estimador» de lo que es y, también en el siglo



XVII, el sacerdote anglicano y poeta Thomas Traherne pregunta: «¿Puede usted ser un hombre de bien sin dar en justicia a las cosas la estima que les es debida? Todas las cosas han sido hechas para usted, y usted mismo ha sido hecho para estimarlas según su valor» [473].

Una etapa importante en la aparición de la idea de valor en la órbita de la subjetividad se encuentra en Montaigne: «Que nuestra opinión ponga precio a las cosas se ve por el gran número de ellas que no miramos sólo para estimarlas, sino para nosotros; y no consideramos ni sus cualidades ni su utilidad, sino sólo lo que nos cuesta a la hora de recaudarlas: como si fuese alguna parte de su sustancia; y llamamos valor en ellas no a lo que aportan, sino a lo que aportamos nosotros» [474]. Montaigne levanta acta de un hecho: medimos las cosas según lo que nos cuestan. Pero sigue representándose lo que valen intrínsecamente las cosas como fuera del alcance de nuestros cálculos. Descartes da el paso decisivo: «El verdadero oficio de la razón consiste en examinar el justo valor de todos los bienes cuya adquisición parece depender de algún modo de nuestra conducta [...]». Poco después da una fórmula aun más radical: «Debemos servirnos de la experiencia y de la razón para distinguir el bien y el mal y *conocer su justo valor*, a fin de no confundir el uno con el otro» [475]. Frase en el fondo bastante asombrosa. Ya no se trata de distinguir los verdaderos bienes de los bienes ilusorios, o de clasificar los bienes en una escala graduada. La fórmula da un paso que hace época, el del bien y el mal puestos bajo el yugo del «valor». Ambos, tanto el bien como el mal, tienen un punto en común y, por lo tanto, ya no se oponen tanto como pudiera pensarse: tienen un «valor». Sólo la medida de éste nos permite distinguirlos. El bien ya no vale directamente como bien, sino, justamente, como lo que vale: ya no toma su bondad de sí mismo, sino del valor que se le asigne.

Los escritores y filósofos de las Luces van a generalizar la tesis de Locke según la cual el único origen del valor es el trabajo humano. El hombre se arroga el privilegio de la valoración: sólo él da sentido a las cosas. Buffon hace un paralelismo entre la naturaleza salvaje y la naturaleza cultivada, y señala que la naturaleza estaría vacía sin la presencia del hombre. Para el Vicario saboyardo, el hombre es el rey de la tierra. Para Diderot, «si se expulsase al hombre o al ser pensante de la superficie de la tierra, ese espectáculo patético y sublime de la naturaleza ya no sería sino una escena triste y muda. [...] Es la presencia del hombre lo que hace interesante la existencia de los seres [...] Si se hace abstracción de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes, ¿qué me importa el resto de la naturaleza?» Para Morelly, el deseo de ser feliz es el efecto del cuidado por nuestra conservación, y depende de nuestra sensibilidad: «Preciso es que [...] esa sensibilidad nos haga primero, sin deliberación, sin examen, referirlo todo a nosotros mismos e imaginar que todo está hecho para nosotros y que sin nosotros todo lo que

existe sería inútil» [476]. La idea se encuentra en el romanticismo, así como en Coleridge: «Sólo en nuestra vida vive la Naturaleza» [477]. Kant se inspira en fórmulas de este tipo cuando levanta acta de «un juicio al que no puede sustraerse ni siquiera la inteligencia más vulgar», que, «sin el hombre, la creación entera sería un simple desierto, vano y sin objetivo final». Pero, a diferencia de los franceses, determina precisamente lo que da valor a la existencia de las cosas del mundo. Ese valor es «el único que puede darse», a saber, «una buena voluntad» [478].

La noción de «valor» se encuentra inevitablemente arrastrada a una dialéctica. Si es el sujeto el que confiere su valor a lo que vale, también podría quitárselo. Vale más, por tanto, que todos los valores que le plazca acordar. El Zaratustra de Nietzsche expresa esta dialéctica en un juego de palabras intraducible: «El evaluador mismo (*Schätzen*) es, de todas las cosas que valen, el tesoro (*Schatz*) y la joya». El sujeto y su poder de valorar se convierte entonces en valor supremo. La sumisión de la idea de bien a la de valor resulta así no ser sino una expresión más de la soberanía moderna del sujeto [479].

## 11. EL DEBER DE REINAR

La soberanía del sujeto sólo es total cuando no está determinada a actuar sino por él mismo, y no por móviles externos. A finales del siglo XVIII, el proyecto de controlar la naturaleza toma, pues, un nuevo aspecto. El lugar de esta mutación es el sujeto mismo del proyecto y el motivo que le hace lanzarse a ello. Hasta entonces, era ante todo, como en Bacon, la búsqueda de un interés material, que Kant habría calificado de «patológica»; en la salida de un proceso que culmina con el idealismo alemán, dominar la naturaleza se convierte en una exigencia moral. Se deseaba la comodidad, el «confort» sobre el fondo de una «degradación hedonista» [480]; en lo sucesivo habrá que cumplir un deber. La técnica entra, así, en el terreno de lo *serio*.

### *El dominio ampliado*

Antes de desbordar sobre el trabajo, la presión moral comienza por recaer sobre el sujeto. Éste es primero considerado capaz al menos de ejercer un dominio adquiriendo las virtudes necesarias. El Creador, explica Locke, ha dado el mundo a todos los hombres en común; pero, al desear que se trabajase, lo ha dado sobre todo a gentes «industriosas y razonables» [481]. El nacimiento moderno de la economía capitalista viene acompañado por una racionalización de la vida. Se promueven virtudes que la Antigüedad y la Edad Media apenas reconocían: el orden, el ardor en el trabajo, el ahorro. Otras, que existían en forma religiosa, son reinterpretadas y secularizadas; así, la acedia, que hace desesperar de la salvación y descuidar la preocupación por ella, se convierte en pereza en el trabajo. Las campanas ritmaban las horas monásticas; el reloj que mide precisamente el tiempo permite la puntualidad de los trenes, incluso el control de los obreros de una fábrica. Pero, más allá de estos cambios en las mentalidades, materia para los historiadores y bien estudiados por ellos, la naturaleza misma de la virtud se modifica [482].

Ello comienza con una ampliación de la idea de dominio; su objeto, la naturaleza, resultaba hasta entonces exterior. Gana una dimensión más, pero hacia arriba: lo que hay que conquistar no es un apéndice, sino más bien un punto de partida. La naturaleza por controlar es ante todo la nuestra: la ciudadela a tomar por asalto es interior. Ello suponía una modificación de la forma de concebir la relación del hombre consigo mismo. La

virtud no aparece tanto como el perfecto desarrollo de la naturaleza, eventualmente ayudada por la gracia, cuanto como una obligación que se le impone. Empleando el vocabulario medieval, se diría que el hombre continente, que tiene malos deseos y los vence, ha tomado la delantera sobre el hombre virtuoso, que no podría desear sino el bien [483].

La idea del dominio de uno mismo se encuentra ya en *La Imitación de Jesucristo*: «La victoria perfecta consiste en triunfar sobre uno mismo; pues el que se sujeta a sí mismo (*semetipsum subjectum tenet*), de suerte que la sensibilidad obedezca a la razón, y la razón a mí (*i.e.* Jesucristo), ése es verdaderamente su propio vencedor y el *señor del mundo*» [484]. Por ser su propio sujeto, el que en lo sucesivo se llame «el sujeto» podrá acceder al dominio. En la época clásica, Corneille da a la idea una formulación proverbial en su *Cinna* (1639), a propósito del Augusto que pone en escena. En 1654, Milton alaba a un personaje bien real, Cromwell, por ser «primero su propio comandante, victorioso de sí, y sobre todo por haber aprendido a triunfar sobre sí mismo» [485]. En Descartes, con la «generosidad», el primer ámbito por dominar, el primer objeto de aplicación de la «industria», no es otro que el propio sujeto. Rousseau define la virtud como una victoria sobre sí: «La virtud no sólo consiste en ser justo, sino en serlo triunfando sobre sus pasiones, *reinando en su propio corazón*». Y Hegel prolonga el lema de Descartes al descubrir su fundamento último: «El hombre no se convierte en señor de la naturaleza antes de serlo de sí mismo» [486].

Esta última fórmula muestra el abismo que separa las morales antiguas del control de sí, como el estoicismo antiguo y renacentista, de sus versiones modernas. Estas morales apuntan hacia un dominio de sí que se bastaba a sí mismo, que no implicaba la conquista del mundo exterior, y que incluso la hacía superflua. Ahora, el dominio de sí resulta la condición indispensable, aunque sólo preparatoria, de la conquista que cuenta de verdad, la de la naturaleza, importante porque sólo ella permite al hombre acceder a su auténtica humanidad. Con el positivismo, el dominio de la naturaleza entra en lo que define la esencia del hombre, como ser capaz de moralidad. La antropología implica la técnica y todas sus consecuencias, como una característica no ya accidental, sino ciertamente constitutiva.

### ***El idealismo alemán***

El último paso, por el que la conquista técnica de la naturaleza exterior se convirtió también en un deber moral, fue dado por los pensadores alemanes del siglo XVIII. Para ellos, el hombre está abocado a conquistar la naturaleza porque ha de hacerlo para ser libre, y está «condenado a ser libre» [487]. Esta manera de ver las cosas aparece en Kant

y se desarrolla en su discípulo Fichte.

Es Kant quien lleva a cabo esta revolución o quien la ha formulado con mayor profundidad. La naturaleza es, en el interior de cada uno, lo «patológico» que hay que reprimir. La naturaleza es, en el peor de los casos, un enemigo, y en el mejor una materia por formar. Es aquí donde se sitúa la invención de la «cultura» como opuesta a «naturaleza» convertida en un lugar común. La tercera *Crítica* (1791) le da un fundamento filosófico. Su segunda parte examina el juicio teleológico. «En tanto que es el único ser terrestre que tiene entendimiento, y de golpe una facultad para fijarse a sí mismo los objetivos que considera, el hombre es sin duda soberano de la naturaleza y, cuando la consideramos como un sistema teleológico, es según su destino el fin último de la naturaleza. Pero nunca lo es sino bajo condición, a saber, que lo comprenda y tenga la voluntad de darle a ésta y a sí mismo una orientación teleológica del tipo que se baste a sí mismo independientemente de la naturaleza y pueda por ello ser un fin último, pero un fin que no es en absoluto necesario buscar en la naturaleza [...]. Así, sólo la cultura puede ser el objetivo último que cabe fundamentadamente que la naturaleza preste al género humano...» Esta cultura no es ni habilidad técnica que desarrolla la capacidad de los medios para acceder a su fin, ni tampoco la adiestramiento que libera de los instintos, pues ninguno de los dos puede orientar la voluntad hacia un fin bueno. El hombre recibe el privilegio de ser el fin último de la creación, pero sólo en la medida en que está «considerado como número [...], sujeto de la moralidad, [...] ser moral» [488].

Kant le concede a Rousseau, al que no cita, pero cuyo primer Discurso tiene presente: que el refinamiento del gusto y el lujo pueden tener consecuencias deletéreas, por la multitud de necesidades que éstos crean al alimentar el amor propio. En cambio, el refinamiento nos arranca de la animalidad y libera del espacio para el desarrollo de la humanidad. De esta suerte «las bellas artes y las ciencias [...] preparan [...] al hombre para un dominio en el que sólo la razón debe tener el poder [...]. Su existencia contiene en sí misma el objetivo supremo al que, en la medida en que es capaz, puede someter toda la naturaleza, o al menos contra el que no tiene derecho a estimarse sometido a ninguna influencia de ésta» [489]. El juego de los verbos modales es sutil: el hombre tiene la posibilidad física de someter la totalidad la naturaleza al fin supremo que contiene en sí mismo; le está moralmente prohibido someterse a una influencia de la naturaleza que fuese en contra de dicho fin. Kant no saca aún explícitamente la consecuencia manifiesta de sus afirmaciones, a saber, que la sumisión de la naturaleza constituye un deber moral. Sus contemporáneos darán el paso. Kant cita a su alumno Willmans, para quien el hombre no es pasivo respecto de la naturaleza, sino creador [490]. Schiller empieza afirmando el carácter neutro de la naturaleza, su indiferencia respecto de la actividad humana, y, por lo tanto, la imposibilidad de tomarla como

modelo moral; muy al contrario, hay que dominarla: «El hombre, que era esclavo de la naturaleza, mientras se limitaba a sentirla, se convierte en su legislador en cuanto la piensa. Ella, que hasta entonces le dominaba como una *potencia* se convierte en lo sucesivo como objeto ante su mirada de juez. Lo que para él es un objeto no tiene poder sobre él, pues, para ser objeto, necesita someterse a su poder» [491].

Fichte desarrolla una intuición de Kant según la cual «el yo es el *propietario* del mundo» [492]. La fórmula profundiza en la de Descartes al añadirle la idea de legitimidad. Pero el derecho debe convertirse en hecho. Ya propietario del mundo, el hombre está llamado a convertirse en su dueño. Fichte concibe la «cultura» como el ejercicio de todas las facultades que contemplan la libertad total, «la total independencia de todo lo que no es nosotros mismos, nuestro puro Yo». Como corolario de la deducción de la intersubjetividad que permite dar un contenido concreto al concepto de derecho, Fichte esboza una antropología. Como él mismo indica, ésta reagrupa observaciones de filósofos anteriores: varios lugares comunes antiguos, unas veces complacientes, como la postura vertical que permite la liberación de la mano humana, la finura del tacto consecuencia de lo anterior, el ojo y el rostro, otras más sombrías, sobre el hombre desnudo, náufrago, al que la madrastra naturaleza ha abandonado antes de darle su forma acabada [493]. No obstante, todas estas particularidades del hombre se agrupan entorno a un tema central, que es moderno: la indeterminación esencial del hombre. A diferencia de los animales, el hombre sólo está en proyecto. La existencia empírica de éste «arrojado» al mundo, sólo es la traducción del estatuto del hombre como proyecto. «Todo animal *es* lo que es; sólo el hombre no es en origen nada en absoluto. Ha de convertirse en lo que debe ser. Y como debe ser un individuo para sí, debe serlo por sí mismo». Convertirse en lo que es no representa para el hombre una consigna que procediese del exterior, mandamiento divino o impulso natural. No debe tratarse de una tarea, sino de un proyecto, de una orden que el hombre se da a sí mismo: «¡No somos nada, seamos todo!». La idea clásica de dignidad humana se transforma; estaba situada en la claridad de su intelecto; y es repensada a partir de la idea de dominio» [494]. «La plasticidad como tal, es el carácter del hombre». Según un juego de palabras etimológico, que Fichte deja implícito, la única marca de lo humano estriba en no poseer ninguna marca propia y poder así recibir cualquiera. Aquello por lo que el hombre es humano y aparece como tal, el rostro, no es nada en sí mismo: «Todo esto, todo el rostro expresivo, cuando salimos de manos de la naturaleza, no es nada [...] y precisamente merced a esta falta de terminación el hombre resulta capaz de esta plasticidad». Fichte parece decir lo mismo que Cicerón: el hombre sólo está esbozado por la naturaleza [495]. Y se recupera un viejo tema, el único para el que Fichte nombra a su fuente, Plinio el Viejo, el del abandono por la naturaleza [496]. Cabría también

atenuar el «nada en absoluto», viendo sólo en él una extensión a todo lo humano del estatuto del intelecto paciente de Aristóteles [497]. Lo que sólo valía en noética define en lo sucesivo toda una antropología. La diferencia radica en una cuestión: ¿es ya un hombre ese bloque mal desbastado, o todavía no lo es? ¿Es una persona en potencia? ¿O una persona que no tiene aún los medios para manifestarse como tal? La discusión que hoy en día se ha llevado al estatuto del embrión repite, en el nivel de ontogénesis, una disputa que viene implícita con la propia modernidad. Fichte da, así, más lejos que Bacon, que tenía como objetivo alcanzar el mayor bienestar posible, un paso que está prefigurado en Malebranche [498]. El dominio se convierte en objeto de una exigencia moral: «Quiero ser el señor de la naturaleza y ésta debe ser mi sierva; quiero tener sobre ella una influencia a la medida de mi fuerza, y ella no tiene derecho a tener ninguna sobre mí [...] Esto no es sólo un deseo piadoso por la humanidad, sino la reivindicación de su derecho al que no tiene derecho a renunciar y de su destino, que viva sobre la tierra tan ligera, libre e imperiosamente para con la naturaleza como ésta lo permita. El hombre tiene el deber de trabajar» [499]. Fichte se convierte, así, en el inventor de la idea de dignidad del trabajo. Según una lección tardía, engendrar hijos es sacar de uno nuevos gobernantes de la naturaleza; es, «más allá de los límites de su existencia terrena y para la eternidad, dar señores a la naturaleza» [500].

### ***Positivismo y pragmatismo***

La acción humana accede a un cometido determinante en la orientación en el seno de lo real, hasta el punto de sobrepasar el conocimiento de su propio ámbito y de mostrarse más capaz de guiarnos, incluso aunque este dominio tenga como precio una renuncia a la verdad. Preparada durante la época clásica, esta idea va a ser central en Comte, luego en Claude Bernard, y finalmente en el pragmatismo.

La actitud positivista no es propia de los Tiempos modernos pero se encuentra desde la Antigüedad, como expresión de la esquizofrenia de los sabios, obligados a escoger entre los modelos matemáticos que permiten prever los fenómenos astronómicos y la física aristotélica que demuestra la irrealidad de los epiciclos y los excéntricos postulados por estos modelos. «El positivismo es hijo del fracaso y de la renuncia» de los astrónomos ante «la incapacidad de penetrar en el misterio de los movimientos verdaderos de los cuerpos celestes». Los positivistas de los siglos XIX y XX, añade cruelmente Koyré, «simplemente han sustituido la resignación por la fatuidad» [501]. Por mi parte añadiría una diferencia que me parece en otro sentido crucial: mientras que los astrónomos antiguos eran evidentemente incapaces de actuar sobre los fenómenos que sólo podían describir, los positivistas modernos compensan su ignorancia de las causas con una



intervención aún más decidida sobre los hechos que controlan. El dominio ni siquiera necesita saber que controla la verdad de lo real; le basta con controlarse a sí mismo. Bacon, el primero en asignar a la ciencia una orientación técnica, es quizá también el primero en afirmar que la física, una vez consumada, hará superflua a la metafísica. Y, ¿por qué no prohibir algo que es superfluo? En su utopía, Morelly pone entre las «leyes de los estudios que impedirían los extravíos del espíritu humano y toda ensoñación trascendente [...] una especie de código público de todas las ciencias» que encierren a la metafísica y a la moral en los «límites prescritos por las leyes», pero que den libre curso a las ciencias experimentales que contemplen «la perfección de las artes útiles a la sociedad» [502]. La fórmula general de la resignación, la renuncia al conocimiento de las causas en beneficio del de las leyes, se lee ya en Locke y en los radicales de las Luces, a los que, pese a ellos, les inspiró ampliamente. Así d'Holbach: que el hombre «se someta en silencio a leyes a las que nada puede sustraerle, que consienta en ignorar las causas que él mismo ha rodeado con un velo impenetrable» [503]. Con estas fórmulas nos quedamos en el nivel de la epistemología. Ahora bien, el positivismo, mucho más allá de una modesta sentencia, supone una revolución en la definición misma del hombre. En la línea de pensamiento del idealismo alemán, con quien sin embargo no tiene ninguna filiación, define la humanidad del hombre a partir del dominio de la naturaleza.

Esta revolución antropológica, sin duda no enteramente consciente, está presente en Auguste Comte desde mayo de 1822. El joven politécnico propone esta definición: «La civilización consiste [...] por una parte en el desarrollo del espíritu humano y, por otra, en el desarrollo de la acción del hombre sobre la naturaleza, cuya consecuencia es». El equilibrio de los dos aspectos sólo es aparente, porque la acción sobre la naturaleza la debe garantizar que el espíritu humano se desarrolle en la buena dirección sin perderse en vanas especulaciones. Esta acción conduce a revisar la definición tradicional del hombre como animal que vive en ciudad. En el mismo texto, el fundador de la sociología escribe: «Cualquier sistema de sociedad [...] tiene como objeto definitivo dirigir hacia un objetivo general de actividad todas las fuerzas particulares. Pues sólo hay *sociedad* allí donde se ejerce una acción general y combinada». Todo muy tradicional en esta observación y en el contraejemplo de los animales que coexisten en un mismo rebaño [504]. No obstante, la identidad de las palabras esconde una diferencia capital: «acción» ya no designa la *praxis*, sino la producción como transformación de la naturaleza. Más adelante leemos que en el «sistema social preparatorio [...] la acción sobre la naturaleza no era el objetivo indirecto de la sociedad». Pero, en sí, esa acción es primera, y no se debe, por tanto, considerar las «combinaciones sociales sino como medios para

lograrla». Por ello «el gobierno de las cosas sustituye al de los hombres». Éste será el caso en la «sociedad regenerada» que Comte espera. Entonces, «la sociedad [...] tiende a organizarse de la misma manera [*i.e.* la sociedad industrial], dándose como meta de su actividad [...] la producción». Pero ésta no sólo es el fin de la sociedad ya constituida, sino más decididamente aún la causa que la produce. En una frase fantástica Comte caracteriza su sociedad definitiva como «*constituyéndose para* actuar sobre la naturaleza». El objetivo de la sociedad no es, por tanto, la vida común de los hombres, y menos aún el bien común, sino la técnica. Lo humano se constituye como tal por el desvío de lo no-humano sobre el que actúa [505]. De esta forma, el dominio sobre la naturaleza decide sobre la humanidad misma del hombre como socialidad.

Esta primera vertiente de la revolución antropológica positivista concierne al hombre como animal político; la segunda, no menos decisiva, considera al hombre como ser vivo dotado de razón. El hombre se definía hasta entonces no sólo como facultad de comunicación social, sino también como acceso a la verdad. En lo sucesivo tiene que repensar la razón de manera que el modelo de verdad que ésta permite se sitúe bajo el dominio del proyecto industrial. El precio es el abandono de la búsqueda de las causas. Al hacerlo así, la razón no hacía en el fondo sino buscarse a sí misma en la realidad, al ir a buscar lo que se denomina profundamente la «razón» de los fenómenos. El positivismo de Comte se fundamenta en este tipo de rechazo, transmitido probablemente por la fórmula de Jean Baptiste Joseph Fourier: «Las causas primordiales nos son desconocidas; pero están sujetas a leyes simples que podemos descubrir por la observación y cuyo estudio es el objeto de la filosofía natural» [506]. Ya no se trata de someterse a las leyes, como proponía d'Holbach, sino de conocerlas. Así pues, Comte puede tomar como programa de toda su obra que no hay que intentar comprender las causas, sino contentarse de escribir las leyes [507]. «Debemos concebir el estudio de la naturaleza como destinado a proporcionar la verdadera base racional de la acción del hombre sobre la naturaleza, puesto que el conocimiento de las leyes de los fenómenos, cuyo resultado constante es el de hacérselos prever, sólo puede evidentemente conducirnos en la vida activa a modificarlos unos por otros en nuestro favor». Ciertamente, Comte no descuida por ello el «destino más directo y más elevado» de las ciencias, «el de satisfacer la necesidad fundamental de nuestra inteligencia de conocer las leyes de los fenómenos». Queda el hecho de que el principal criterio que permite medir el valor de las diversas ciencias es la acción del hombre sobre el mundo exterior, sin la cual, la génesis misma del hombre hubiese sido cortada de raíz por la naturaleza hostil. Desde este punto de vista, la física y la química, y en menor grado la biología, son incomparablemente más importantes que la astronomía [508]. En el mismo sentido, dos generaciones después de Comte, Bertrand Russell pudo anular incluso la propia noción

de causa, manchada según él de un irremediable antropomorfismo [509].

Ya en Comte aparece una tonalidad pragmática. Aunque comienza por afirmar la necesidad de fundamentarse en el saber científico, está lejos de ser cientifista. Se propone más bien someter la teoría a la práctica, la razón al corazón. «Pese al origen científico de la filosofía nueva, la ciencia quedará reducida a su verdadero oficio, para construir la base objetiva de la sabiduría humana, con el fin de proporcionar un indispensable fundamento al arte y a la industria [...]. Limitará el estudio de lo verdadero a lo que exige el desarrollo de lo bueno y de lo bello». El resto no es sino vana curiosidad. Sólo es decisivo el «punto de vista humano», que Comte explicita en lo «social». «Sólo debemos verdaderamente intentar conocer las leyes de los fenómenos susceptibles de ejercer sobre la humanidad algún tipo de influencia» [510].

Una generación después de Comte, el fisiólogo Claude Bernard retoma el proyecto de un dominio de la naturaleza hecho posible por el progreso de las ciencias: «Con la ayuda de estas *ciencias experimentales activas*, el hombre se convierte en un inventor de fenómenos, en un verdadero contraamaestre de la creación; y no cabría, bajo esta relación, poner límites al poder sobre la naturaleza que puede alcanzar [...]. El hombre ha logrado ya un poder sobre la naturaleza mineral que se revela brillantemente en las aplicaciones de las ciencias modernas, aunque parezca estar aún en sus albores». Lo que la ciencia ya permite realizar en el reino mineral debería poder hacerlo en el vivo. Claude Bernard lo dice en latín: *medicus naturae superator* [511]. Rechaza la actitud hipocrática de observación y expectación y se pone del lado de los médicos empíricos en lo que atañe a la práctica, aunque sustituye su pretendida experiencia por el rigor del método experimental.

Éste se fundamenta en la ciencia. «La ciencia pura ha sido siempre la fuente de todas las riquezas que el hombre adquiere y de todas las conquistas reales que hace sobre los fenómenos de la naturaleza». A diferencia de los griegos, que subrayaban la naturaleza puramente teórica de la ciencia, y superando incluso a Bacon, Claude Bernard afirma, en una frase que le habría resultado propiamente demencial a Aristóteles, que la «*verdadera ciencia actúa* y explica su acción y su poder». Al menos en un primer momento, la fecundidad de la ciencia justifica la preferencia dada al método experimental, único medio eficaz de conseguirlo: «la conquista intelectual del hombre consiste en disminuir o en rechazar el indeterminismo a medida que, con ayuda del método experimental, gana terreno al determinismo. Sólo esto debe satisfacer su ambición, *puesto* que a través de ello aumenta y aumentará cada vez más su poder sobre la naturaleza» [512]. La idea de dominio no se limita sin embargo al ámbito de las aplicaciones de la ciencia; se sitúa al inicio de ésta y rige su trayectoria misma. Define el método experimental: el experimentador se distingue del simple observador «no según sea activo o pasivo en la

producción de los fenómenos, sino según actúe sobre ellos o no *para convertirse en su dueño* [513]. Más importante que la propia acción es la intención de dominio que la guía. Cuando la relación de dominio aparece, no como la intervención del técnico transformador de la naturaleza, sino simplemente como la capacidad del experimentador para provocar o inhibir un fenómeno, no es, en principio, sino una forma de hablar: «Cuando el experimentador ha logrado conocer las condiciones de la existencia de un fenómeno, es *en cierto modo* su dueño; puede predecir su marcha y su manifestación, favorecerla o impedirla según quiera. Desde ese momento, el objetivo del experimentador está logrado; gracias a la ciencia, ha ampliado su poder sobre un fenómeno natural» [514]. No obstante, podría resultar que esta inocente metáfora escondiera la verdadera afirmación de poder, la del método que toma el control de la ciencia, antes y más decididamente de lo que ésta toma el control de la naturaleza. Nietzsche supo formular el acontecimiento: «Nuestro siglo XIX no se distingue por la victoria de la ciencia, sino por la victoria del método científico sobre ella» [515]. Esta reivindicación se adivina en un pasaje en el que Bernard opone dos figuras de la relación con el saber. A la primera, negativa, la llama la «escolástica», retomando así la leyenda negra de una Edad Media entregada al principio de autoridad. La escolástica piensa estar en posesión de una certeza absoluta, pero su saber resulta estéril. Frente a él, está «el experimentador, que duda permanentemente y que no cree estar en posesión de ninguna certeza absoluta, que llega a dominar los fenómenos que le rodean y a extender su poder sobre la naturaleza». De ello saca un principio capital: «El hombre puede, por tanto, más de lo que sabe, y la verdadera ciencia experimental no le da el poder sino mostrándole lo que ignora» [516].

Asistimos aquí a dos extraños cambios. Primero, manifiestamente, la máxima bien conocida por Bacon, *science is power*. Después, más discreto, el de la teoría cartesiana del error: Descartes lo explicaba por el hecho de que la voluntad se abre más que el entendimiento y se apresura a juzgar antes que a conocer [517]. Para Claude Bernard, el poder no supone el saber. Al contrario, se compra al precio de la renuncia a un saber absoluto, que califica gustosamente de «modesto». El biólogo se une así a la reserva de Newton al negarse a presentar la atracción de otro modo que bajo la especie de un sobrio «como si». Allí donde se trata sobre la vida, la ciencia moderna es aún más explícita que en lo que atañe a la física de lo inanimado en su rechazo de «la oscura noción de causa», que se propone sustituir por la de «relación o condición». Ésta, ciertamente, no da cuenta de la naturaleza; basta, en cambio, «para hacernos dueños de ella» [518]. Pero el predicado «absoluto» no se abandona totalmente de golpe; pasa del saber al poder. Es este lo que, en el sentido más riguroso de la expresión, recibe la *soberanía absoluta*. En la Edad Media, ciertos teóricos extremistas del poder pontificio no dudaban en decir que

el papa ni siquiera podía saber todo lo que podía [519]. El experimentador, convertido en papa de los fenómenos, acepta ignorar la esencia de las cosas, pero «por una maravillosa compensación, a medida que la ciencia [...] rebaja nuestro orgullo, aumenta nuestro poder» [520].

Claude Bernard anuncia con esto una tendencia a largo plazo cuyas huellas encontramos muy posteriormente. Así, en 1929, el físico J. D. Bernal, al imaginar el radiante futuro de la ciencia, declara que, «con el tiempo, la aceptación, la apreciación e incluso la comprensión de la naturaleza serán cada vez menos necesarios. En su lugar vendrá la necesidad de determinar la forma deseable del universo controlado por el hombre, lo que es, ni más ni menos que el arte» [521].

Un fuerte vínculo asocia la renuncia positivista a la búsqueda de las causas y el privilegio que el pragmatismo otorga a la acción. Responde a la legitimación social de la investigación. Una ciencia que renuncia a la idea de causalidad ya no puede iluminar el mundo para la sociedad; no tiene por tanto otro medio de verificar su pertinencia que el poder que ésta le confiere.

Podemos llamar pragmatismo al rechazo de dar importancia a las cuestiones cuyas respuestas no cambiarían nada de nuestro comportamiento. Hay aquí una actitud antigua, ya probada en la India en Buda, que deja abiertas las cuestiones que no atañen a las «cuatro verdades fundamentales», enteramente prácticas, y más tarde en Shankara, para quien el sabio debe desentenderse de aquello que no atañe a su salvación. En Grecia, Epicteto se negaba a perder el tiempo resolviendo problemas que no ayudarían a corregir nuestras costumbres. Los Padres de la Iglesia y los medievales critican la curiosidad inútil, que distinguían de la estudiosidad por la que buscamos lo que verdaderamente nos sirve. Petrarca dice lo siguiente: «Querer el bien vale más que conocer lo verdadero» [522]. Podría también hacerse una lectura pragmática de Kant. Éste parte, en efecto, de una suposición implícita: no tenemos derecho a intentar saber sino lo que alimenta nuestra práctica. El resto, el saber por sí mismo, es inútil, incluso culpable. Con Kant, la acción del conocimiento debe ser medido a la luz de la acción moral. Fichte, que radicaliza la intuición de Kant, convierte el conocimiento en el instrumento de la acción, y puede, de esta manera, convertirse en un precursor de William James o de Bergson [523]. Más próximo a nosotros, la más célebre de las «historias del Sr. Keuner» de Brecht, donde la cuestión que se declara carecer de pertinencia no es otra que la de la existencia de Dios, se inserta en una tradición de este género.

Con la modernidad, el pragmatismo toma un nuevo giro al convertir el dominio en el objetivo último y en el criterio de lo verdadero. La primacía de lo práctico se atribuye al trabajo como fabricación. El filósofo inglés F. C. S. Schiller († 1937) denomina al

«espíritu» del pragmatismo «humanismo». El pragmatismo es «una aplicación particular del humanismo a la teoría del conocimiento. Pero el humanismo parecerá más universal. Parecerá estar en posesión de un método que es aplicable universalmente [...] a todo aquello que interesa al hombre al igual que a la teoría del conocimiento». Al dar este sentido a la palabra «humanismo», no hace por lo demás sino llevar al extremo la lógica que le había llevado primero a dar esta acepción. En Estados Unidos, William James aprobó en 1904 el neologismo de su colega y aceptó el término «humanismo» como sinónimo de «pragmatismo» en sentido amplio, según el cual la verdad de todo enunciado consiste en sus consecuencias. En un sentido estricto, según el cual las verdades deberían tener consecuencias, podría por su parte llamarse «método pragmático» [524]. Sin embargo, la palabra no «ha calado» en este sentido. Otro americano, Richard Rorty († 2007), consciente heredero de la tradición pragmática nacional, rechaza la tentativa de buscar la «verdad» en beneficio de una práctica por otra parte menos técnica que social. La renuncia a la verdad es el precio que hay que pagar para obtener la «democracia». El dominio seguirá siendo el criterio último, aunque se presente bajo la forma edulcorada del dominio de sí por parte del grupo humano que, rechazando toda influencia externa, sólo obedece a sus propias exigencias [525].

## 12. EL CETRO DE HIERRO

Todos estos pensamientos surgen mientras sólo se ponía en marcha el proyecto de dominio sobre la naturaleza. Con la primera Revolución industrial, la idea empieza a adquirir un nuevo rostro: lo que hasta entonces sólo era un sueño teñido de manera distinta según los temperamentos, se convierte en una realidad concreta y metódicamente promovida.

### *El contexto histórico*

El programa de Bacon consistía en la aplicación sistemática y exclusiva de los descubrimientos científicos a la mejora de la condición humana. En la práctica, ciencia y técnica aún permanecerán separadas durante al menos dos siglos más y sus representantes serán hostiles entre sí. «Las aportaciones reales de la ciencia a la tecnología resultan durante mucho tiempo insignificantes» [526]. Serán notables en el siglo XIX y van acompañadas de una justificación teórica. El primer campo en el que investigación científica y actividad industrial llevan a cabo una acción conjunta es en el de la química de los colorantes [527]. Aquí es necesario recordar algunas de las etapas de un camino en el que la técnica, cuya historia no puedo escribir, no sólo mejora sus resultados, sino que incorpora progresivamente nuevos ámbitos del ser.

A finales del siglo XVIII, la máquina de vapor representa la primera forma del motor industrial, fuente de energía separable y aplicable a cualquier máquina-herramienta que se quiera. A finales del siglo XIX, la técnica resulta capaz de producir y transportar electricidad, fuente de energía que no existe como tal en la percepción de la naturaleza por nuestros sentidos. Permite la comunicación de energías de distinta procedencia, que convierte en mensurables, a imagen de lo que la moneda hace con las mercancías. Asimismo permite el transporte de la energía sin excesiva pérdida. Por otro lado, crea objetos técnicos que adquieren sentido, y que lo hacen *exclusivamente* en el marco de un sistema completo. Los demás dispositivos dependen del gesto humano que puede aún manipularlos si es necesario: hasta fechas recientes, se podía accionar un gramófono o arrancar un coche con una manivela; en cambio, un aparato eléctrico cortado de su alimentación ya no es nada en absoluto [528]. De esta suerte, y únicamente gracias a la electrificación, la técnica puede crear un mundo a la vez capaz de y condenado a ser



autosuficiente, y realizar, así, un modelo de autonomía integral. Se comprende que Lenin haya podido definir el comunismo como el socialismo, más la electrificación de todo el país.

Se da un paso más cuando la técnica fabrica nuevas materias, mientras que la técnica antigua imponía una forma nueva a materias naturales preexistentes [529]. La primera materia enteramente sintética fue producida en 1907 por el químico belga-americano Leo Hendrik Baekeland († 1944). Le dio su nombre, la baquelita, y en 1909 propuso el nombre genérico de «materias plásticas». La petroquímica permitió generalizar su fabricación y éstas se convirtieron en nuevos materiales industriales: el nailon sustituirá a las fibras vegetales y animales, el poliestireno a la madera o la porcelana. La física nuclear permite la explotación de una energía que, aunque es más fácil sacarla de las sustancias radioactivas, se encuentra en principio en toda la materia. La fusión del átomo, si alguna vez se lleva a cabo, permitiría la perfecta conversión de la materia en energía, cumpliendo, así, un sueño ya antiguo [530].

El movimiento industrial es paralelo a una devaluación teórica de la naturaleza, en primer lugar bajo un aspecto puramente técnico. Auguste Comte lo había intuido en un pasaje que contiene uno de los pocos casos en los que encontramos en sus escritos la expresión «conquista de la naturaleza», objeto de una poesía venidera, liberada de la fascinación que ejercía sobre los Antiguos la pretendida sabiduría de la naturaleza. «La ciencia real ha comprobado directamente, en todos los aspectos importantes, la extrema *imperfección* de este orden tan elogiado. [...] Todos sentimos hoy en día que las obras humanas [...] son, en general, muy superiores, ya sea por su conveniencia, ya por su sencillez, a lo más perfecto que puede ofrecer la economía que él no dirige, y en la que el tamaño de las masas es única y normalmente la principal causa de la admiración anterior». La naturaleza puede sin duda producir «grandes máquinas», pero la industria la sobrepasa. El «orden real» es «casi siempre inferior en sabiduría a la economía artificial que establece nuestra débil intervención humana en su ordenamiento limitado» [531]. Este sorprendente y discutible juicio se opone en cualquier caso a una antigua tradición que recordaba la debilidad del arte humano frente al de la naturaleza. Así, Marsilio Ficino señalaba: «Las obras de la tierra son más bellas que las del hombre» [532].

La devaluación de la naturaleza es igualmente moral. El siglo XIX redescubre una visión «negra». Novalis ve en ella la «terrible rueda de la muerte» y, en 1793-1794, Tieck hace decir a uno de uno de sus personajes: «El esplendor de la naturaleza extrae su materia de la descomposición y no es sino podredumbre disfrazada» [533]. La naturaleza ya no puede servir de modelo. Nada se opone, por tanto, a su transformación; es más, todo la reclama. John Stuart Mill no concibe la naturaleza sino como aquello que debe

ser corregido por la acción humana. Schopenhauer, que quizá tenga fuentes románticas, la ve como un puro campo de batalla para el querer-vivir. Resulta interesante que apruebe la máquina como un alivio de la pena del trabajo [534]. En cambio, Vigny abraza a la vez una visión negra de la naturaleza indiferente y un rechazo del maquinismo [535].

### *La embriaguez industrial*

Las nuevas técnicas ya habían suscitado admiración en el siglo XVI. En el siglo XIX, el entusiasmo por los logros de la industria se encuentra por doquier. Los escritores se hacen eco de ello. Con su nombre propio, como Heine, para quien el ferrocarril (el modesto París-Orleans, un recorrido de cuatro horas y cuarto) constituye «un acontecimiento providencial». Con él «empieza un nuevo período en la historia del mundo [...] Incluso los conceptos elementales de tiempo y espacio se tambalean. El ferrocarril ha matado al espacio y ya sólo nos queda el tiempo» [536]. El mismo entusiasmo se da en los personajes puestos en escena por los escritores, como en Hawthorne, que se entusiasma con la electricidad y el telégrafo que ésta posibilita. Henry Adams opone la dinamo moderna a la Santísima Virgen, que es para él mayor símbolo de la Edad Media. Esto vale también para el futuro: Goethe le confía a Eckermann que aceptaría vivir cincuenta años más para ver abiertos Suez y Panamá, y para ver unidos por un canal el Rin y el Danubio. Max Maria von Weber, hijo del compositor, ingeniero ferroviario, liga el acortamiento de las distancias y el dominio del mundo en una ecuación: «mientras más pequeño es el mundo mayor es el hombre» [537].

Aumenta la tentación de medir la actividad humana según la escala de la industria y de esperar de ella la solución a todos los problemas sociales. Así, Henri de Saint-Simon y Auguste Comte sueñan con sustituir el gobierno de los hombres por la administración de las cosas. El siglo XIX es el del florecimiento de las utopías industriales en la literatura popular. Frente a ello, es también el de las primeras advertencias sobre los peligros del maquinismo, como en Jules Verne o en H. G. Wells.

Jules Verne, cantor de la técnica, publica sus novelas a partir de 1863. Según uno de sus personajes, todo parece posible: «Son hombres ingeniosos [...] Se llevan [...] todas las riquezas del arte, de la ciencia y de la industria. Con esto hacemos lo que queramos»; según el mismo personaje, que es, ciertamente, artillero, mediante la técnica, llegado el caso la que ha creado la bala de cañón, «el hombre se ha acercado el máximo posible al Creador» [538]. La novela más reveladora es probablemente *La isla misteriosa*, publicada en 1873-1875. El marco de conjunto está conscientemente inspirado en la

historia de Robinson. Cinco náufragos encallan en una isla desierta, desprovistos de todo o de casi todo. La demostración se lleva, por tanto a cabo, en un caso aún más claro: están «totalmente indefensos ante la naturaleza [...] De la nada, tendrán que conseguirlo todo». Sin embargo, logran encender fuego, cazar, domesticar animales, construirse muebles, un barco, hasta un montacargas. E incluso a sintetizar vitriolo y nitroglicerina. Ello se debe a que están bajo el mando de Cyrus Smith, ingeniero, que, «para ellos, era un microcosmos, un compuesto de toda la ciencia y de toda la inteligencia humana». Rienda suelta al ideal de Bacon según el cual la ciencia promueve el éxito: «“sabían” y el hombre que “sabe” triunfa allí donde otros vegetarían y morirían inevitablemente». De aquí se extrae una lección general: «La necesidad de hacer una obra que dure, que sobreviva, es la señal de su superioridad [la del hombre] sobre todo lo que vive aquí abajo. Esto es lo que ha fundamentado su dominio y lo que le justifica en el mundo entero» [539].

Sin embargo, esta robinsonada industrial no viene acompañada de ningún intento por rivalizar con el Creador, ni de prescindir de él. Los colonos son piadosos, conscientes de «su deber de seres civilizados y cristianos». Dirigen a Dios oraciones de petición y de acción de gracias, respetan el domingo, celebran Pascua y Pentecostés. Cuentan con su energía y con la ayuda del cielo. La Providencia aparece frecuentemente evocada e incluso invocada. «Al transformar los productos de la naturaleza, ellos mismos lo habían creado todo, y gracias a su inteligencia habían salido adelante. «Pero ¿no parecía que la Providencia hubiese querido recompensarlos al enviarles [...] diversos productos de la industria humana?» [540]. Esta providencia particular, una caja de armas y de herramientas, resultará ser, por otra parte, la discreta acción del capitán Nemo. No obstante, la providencia general es principalmente la de la naturaleza. El ingenio humano no basta para llegar a todo, como lo muestra el descubrimiento por parte de uno de los náufragos de un grano de trigo en el forro de su chaqueta. «Cyrus Smith no habría nunca podido producir [este grano,] ni con toda su inteligencia, ni todo su ingenio». Naturaleza y trabajo humano se completan: «Todo se conseguía gracias a la actividad de estos hombres valientes e inteligentes. Sin duda, la Providencia hacía mucho por ellos; pero, fieles al gran precepto, ellos se ayudaban primero y el cielo venía después en su auxilio [...] Aunque la naturaleza les había constantemente colmado, su ciencia ha sabido sacar provecho de lo que ésta les ofrecía» [541].

Jules Verne no convierte la industria en la condición necesaria para la felicidad: en *Les Cinq Cent Millions de la Bégum* (1879), bajo el golpe de la derrota de 1870, opone dos usos de la ciencia ligados a dos naciones; beneficiosa cuando es aplicada por un francés con fines pacíficos, resulta maléfica cuando un alemán la utiliza para la guerra. Su ciudad, Stahlstadt, «la ciudad del acero», se dedica al perfeccionamiento de los cañones

y sus proyectiles. El «malvado», decidido a destruir la ciudad rival, enuncia sus convicciones: «el derecho, el bien y el mal, son cosas puramente relativas y enteramente convencionales. No hay nada más que las grandes leyes naturales. La ley de la lucha por la vida lo es tanto como la de la gravitación. Querer sustraerse a ella es algo insensato; plegarse y actuar en el sentido que ella nos indica es razonable y sabio»... [542]. La obra póstuma de Flaubert (1881) ilustra la misma dualidad: los fragmentos de su proyecto esbozan dos visiones contrastadas del futuro, rosa en Bouvard y negro en Pécuchet. El primero desarrolla el tema de los progresos de la técnica. El segundo ve cómo el mundo degenera, pero no relaciona directamente el fenómeno con la influencia de las máquinas. Considera más bien que «el hombre moderno se ha empequeñecido y convertido en una máquina» [543].

En su *Men like Gods* (1923) [544], H. G. Wells precisa de forma reveladora en un subtítulo que escribe una «utopía positiva»; ya no es una tautología, tan sombrío se ha vuelto el tono de las novelas futuristas. Un grupo de «Terrícolas» se encuentra en un mundo paralelo, una Utopía situada tres mil años en el futuro. El aspecto negativo del relato viene de la presencia de aquéllos, que traen microbios contra los que los organismos de los Utópicos ya no saben luchar, y deben ser puestos en cuarentena; peor aún, intentan importar los hábitos de rivalidad de nuestro mundo, al que son finalmente enviados.

En la descripción de las maravillas de Utopía, se pone el acento en el dominio de la naturaleza, aunque las realizaciones técnicas se evocan vagamente. La ciencia ha tomado el control de las actividades humanas a través de la física y de la biología, pero también de la psicología. Ha permitido «el Estado científico universal, el Estado de la educación». El hombre se pone espontáneamente al servicio del hombre y el comunismo más perfecto se realiza. La ciencia ha traído «un gran aumento del poder práctico del hombre [...], y extraordinarias posibilidades del control de su propio cuerpo y de su vida social han visto la luz para los Utópicos». El resultado se expresa de múltiples maneras, que retoman las primeras formulaciones del proyecto moderno: un «imperio sobre el ser [...] un mundo sometido [...] la humanidad triunfante [...] el dominio de todas las cosas [...] el control de la naturaleza» [545]. El mundo se ha convertido en una «tierra prometida», un «paraíso terrestre». La naturaleza, limpia de animales dañinos, es un vasto jardín. El tema de la limpieza es casi obsesivo: se ha llevado a cabo una «gran limpieza del mundo». No se ha limitado al hombre, sino que ha producido «una humanidad limpia y perfeccionada» [546]. Un estricto eugenismo ha permitido yugular la superpoblación, «mal fundamental del que salen el resto de los males que afligen a la raza». Limitar la cantidad permite mejorar la calidad: «los perezosos e inferiores no

procrean». El resultado de esto es una raza mejor y más sana a la que podemos calificar de superhombres o semidioses. El estado de la humanidad se resume en una fórmula que, tomada al pie de la letra, es contradictoria: «estos Utópicos iban más allá del hombre, hacia una humanidad más noble» [547].

La actitud de los Utópicos supone una visión determinada del mundo: por la mente de los Terrícolas ha pasado la posibilidad de controlar su mundo, pero la idea es demasiado terrible para ellos. Así pues, imaginan un Poder, Dios o la Evolución, que les excuse de no hacer lo que deben. En cambio, «la Utopía dice: “no dejéis las cosas a su propio curso. Controladlas”». La naturaleza «carece de intención y es ciega. No es un objeto de veneración, sino de horror. No se preocupa de nuestros valores ni de nuestros criterios de excelencia. Nos ha hecho por accidente; todos sus hijos son bastardos, no deseados». Esta visión a la que alude un Terrícola es la del neognosticismo victoriano: «En ocasiones, le había parecido que el universo estaba ensamblado de una forma totalmente descuidada, pero nunca había creído que fuera obra de un cretino malintencionado. Le impresionaba como algo inmensamente descuidado, pero no como algo que sería ante todo cruel» [548]. Pese a todo —Wells no explica cómo ello es posible—, la fuerza irracional de la naturaleza ha creado un ser capaz de razón: «Con el hombre, el Logos, el Verbo y la Voluntad han entrado en nuestro universo» [549]. Y estas facultades le permiten tomar el control de la naturaleza que lo ha creado. Cabe observar la misma contradicción en la relación de los «transhumanistas» actuales con respecto a la evolución: «La convierten en la fuente de todo, pero, en el fondo, quieren abolirla para sustituirla por las elecciones humanas»; se quejan de las insuficiencias de la Madre Naturaleza, pero olvidan de dónde proceden las facultades que les permiten corregirla [550].

Esta visión rosa se prolonga hasta mediados del siglo XX en la literatura inspirada o regida por el régimen ideológico leninista, mientras que el nazismo, aunque ha sabido emplear la técnica para sus fines criminales, ha preferido idealizar un paisaje rural. En la época en la que Wells escribe su utopía, en la Rusia posterior a Octubre, se da libre curso a un prometeísmo técnico en el que abundan los proyectos grandiosos [551]. La «electrificación de todo el país» soñada por Lenin no debe ser sino un comienzo, como las tentativas para racionalizar el trabajo por los métodos de Henry Ford y de F. W. Taylor [552]. En un discurso de 1920, Máximo Gorki tiene la prudencia de confesar que, de cara al futuro, la conquista del universo y de la inmortalidad son algo lejano. Este objetivo figuraba ya en una publicación anónima de 1906, probablemente de Lunatcharski [553]: «No podemos siquiera imaginar la fuerza que tendrá el hombre del futuro, hasta qué punto su poder sobre la naturaleza será grande. Se convertirá en señor del mundo, extenderá su raza por el vasto espacio, dominará el sistema planetario. Los

hombres serán inmortales». Nikolai A. Rozkov no duda en situar entre los proyectos que la humanidad llevará a cabo la fabricación de planetas, incluso de sistemas solares, y que Muravev ve al hombre del futuro dirigiendo tierras y soles, lo cual no está nada mal [554]. A fuerza de soñar con triunfos técnicos, se ha cedido a la tentación de creerlos realizados. Por ello, la Unión Soviética, pobre en inventos reales, con la excepción del armamento, fue el país de los regímenes de longevidad, de los elixires de juventud, incluso de las «resurrecciones» (anabiosis) de animales desangrados a los que se presta el marxista occidental J. B. S. Haldane [555], pero que un escritor como Mikhail Boulgakov supo ridiculizar. El sueño de la maleabilidad indefinida de la naturaleza tuvo un fundamento pseudocientífico con la teoría neolamarquiana de la herencia de los caracteres adquiridos, exhumada por el agrónomo y autoproclamado genetista T. D. Lyssenko [556].

De esta manera, el tema del dominio de la naturaleza vuelve a la superficie, y de nuevo como muestra de la superioridad del hombre. No obstante, ya no tiene el mismo origen. Hasta este momento venía dada por el Creador. En lo sucesivo, proviene de la propia naturaleza, concebida como un movimiento evolutivo que produce al hombre, el cual representa su coronación. La teoría de Darwin preocupa sólo en un primer momento; sus propagandistas defienden que contiene la promesa de increíbles avances para el hombre. En este contexto, el tema resulta nuevamente expuesto en obras de divulgación, por ejemplo, el caso Ludwig Büchner, en *Fuerza y Materia*, constantemente reeditada hasta finales del siglo XIX, o en otras obras. «No sabría decir hacia dónde nos conduce este progreso. Pero una cosa me parece cierta: *nada es imposible* para el hombre que emplea indistintamente su razón y sus fuerzas, y que está sin duda destinado a desarrollar sus capacidades, y en particular a un *dominio de la naturaleza* que parece superar con mucho los límites fijados actualmente por ésta» [557].



### 13. EL NUEVO SENTIDO DEL HUMANISMO

El proyecto del dominio de la naturaleza es el trasfondo sobre el cual aparece por vez primera el sustantivo «humanismo», en la primera mitad del siglo XIX, para invadir todo el ámbito del pensamiento. Llega a designar casi todo y su contrario, hasta el extremo de que lo inteligente sería renunciar a la expresión [558]. En cualquier caso el significado inédito que adquiere en esta época expresa una nueva toma de conciencia por parte del hombre.

#### *Nacimiento del término y del concepto*

El adjetivo «humanista» nació en las escuelas de finales del siglo XV para denominar al profesor de letras clásicas, los *litterae humaniores* de la tradición ciceroniana. Después, la palabra pasó a nombrar a cualquier persona que se ocupara de ellas, fuera o no profesor. En cambio, el sustantivo «humanismo» es tardío. Desde su aparición en el siglo XIX, ha tenido diversas acepciones: como categoría historiográfica, para designar el redescubrimiento de los autores antiguos en el Renacimiento, pero también como programa ético y cultural. En este último sentido, va desde la rehabilitación de lo humano, supuestamente desvalorizado antes, al cuidado exclusivo de las realidades humanas [559]. El sufijo «-ismo» no indica entonces un modo de vida, y menos aún una manera de ganarse el pan, sino una valoración y la elección de un punto de vista privilegiado desde el que todo parece recibir sentido y valor. El primer tipo de humanismo invita al esfuerzo de hacerse más humano frecuentando los buenos autores; el segundo toma al hombre como punto de partida y afirma su soberanía con respecto a todo lo que no es él, Dios o la naturaleza. El hombre debe ser el único origen del hombre. Este es el proyecto que implica la segunda acepción del término «humanismo».

El joven hegeliano Arnold Ruge lo empleó por primera vez en una reivindicación de autosuficiencia a finales de agosto de 1840 [560]. En cualquier caso, leemos la palabra en 1843 en Feuerbach, quien indica que la emplea sin definirla en relación con otras muchas palabras: todas implican la «negación de la teología [...], esencia de los Tiempos modernos». Según una nota desenfadada, «las distinciones entre materialismo, empirismo, realismo, humanismo, son naturalmente aquí, en este escrito, indiferentes». En la misma obra se lee: «La nueva filosofía hace del hombre, *incluida la naturaleza* en



tanto que base del hombre, su objeto único, universal y supremo. La antropología, incluyendo la fisiología, se convierte en la ciencia universal» [561]. Tomada al pie de la letra, la primera frase contiene un absurdo que deja ver un lapsus revelador: «el hombre, incluida la naturaleza», hace de la naturaleza una parte del hombre, mientras que cabría esperar lo contrario. Sólo la fórmula paralela que sigue permite entender lo que Feuerbach quiere decir: hay que tomar al hombre en aquello que tiene de natural en su interior, es decir, el cuerpo. La antropología sólo puede convertirse en la ciencia suprema si se desliza sin decirlo desde la naturaleza en el hombre a la naturaleza a su alrededor, del cuerpo al mundo.

A partir de 1835, Feuerbach retomó la fórmula de Hobbes recuperada de Plauto: *Homo homini deus*, para indicar que el otro hombre «constituye para el hombre el mediador entre su naturaleza y su conciencia» [562]. Pero, después de 1841, la fórmula no sólo expresa uno de los dos polos entre los que oscila la vida social -siendo el otro el célebre «el hombre es un lobo para el hombre»; en lo sucesivo designa una etapa posterior, un giro en la historia del mundo. Al igual que lo más elevado en el arte es la figura humana, lo más elevado en la filosofía es el ser humano: «Al menos para nosotros no existe ser más elevado que el hombre» [563]. En este contexto la palabra «superhombre», presente ya en la teología, aparece por primera vez en la filosofía en otro hegeliano de izquierdas, Moses Hess, con una connotación negativa, para denunciar a los que creen estar por encima de la naturaleza humana, y ante todo a Bruno Bauer [564].

Si Feuerbach puede emplear cualquier nombre, incluido el de humanismo, para negar la teología, es porque esta negación constituye la operación esencial. Y si cabe declarar vacío todo nivel de ser superior al hombre, es porque quien pretende llenarlo está de suyo tomado de lo humano. El secreto de la teología es la antropología; la esencia de la teología es la esencia del hombre trascendente, situada fuera del hombre. La tesis fundamental en materia de teología es que «Dios» no es sino la manera en que la persona humana se representa su especie: «Dios, en tanto que conjunto de las realidades o de las perfecciones, sólo es el conjunto resumido en un compendio para uso del individuo de las propiedades de la especie, repartidas entre los hombres y que se realizan a lo largo de la historia» [565]. Feuerbach forja la palabra «antropoteísmo» para designar «la religión consciente de sí, la religión que se comprende a sí misma» [566]. La tarea de la época moderna es la elaboración y la humanización de Dios, la disolución de la teología en la antropología [567].

En 1843, Marx expresa con toda sencillez una idea análoga: «Para el hombre, la raíz es el propio hombre». El humanismo absoluto así decretado es el fin último de la historia. El humanismo real coincide con el materialismo, base lógica del comunismo. «Este comunismo es, en tanto que naturalismo consumado = al humanismo, y en tanto que

humanismo completo = al naturalismo. Tenemos aquí la auténtica solución del conflicto del hombre y la naturaleza y consigo mismo» [568]. Para Marx, «la historia llamada universal no es otra cosa que la generación del hombre por el trabajo *humano*», y para Engels, «el obrero lo crea todo [...] El obrero crea hasta al *hombre*» [569]. Pero ¿de dónde viene el adjetivo «humano»? ¿En qué puede humanizar el trabajo humano al que lo ejecuta, si éste es ya «humano»? Este círculo, ya presente en Rousseau, se encuentra en los «socialistas» de la misma época [570]. «La generación espontánea (*generatio aequivoca*), escribe Marx, es la única refutación práctica de doctrina de la Creación». La expresión, curiosa, supone que un ser nace de algo distinto a su especie. Aquí, la fórmula de Marx, en su contexto, supone, al contrario, que el hombre sólo proviene del hombre. Hace hablar, en efecto, a Aristóteles, y parte del mismo ejemplo que daba éste de generación *unívoca*, «el hombre engendra al hombre». Quince años más tarde, la visión cíclica de las especies debía recibir por parte de Darwin un golpe que el propio Marx quiso tomar como modelo. Marx constata aquí que un individuo humano es engendrado por otro de la misma especie, lo que no puede hacer ya plausible la idea según la cual el hombre como especie nacería de un trabajo de humanización supuestamente realizado [571].

El término «humanismo» pasa al francés con Proudhon, quien, en 1846, se interroga sobre el «ateísmo, o dicho de otro modo, el humanismo», y emprende su crítica. Se trata de «verificar si la humanidad [...] satisface la plenitud del ser, si se satisface a sí misma» por lo tanto, «de buscar si la humanidad tiende hacia Dios, según el dogma antiguo, o si es ella misma la que se convierte en Dios, como dicen los modernos» [572]. En 1848, Renan escoge esta palabra para designar «la religión del futuro [...], el culto de todo lo que es el hombre, la vida entera santificada y elevada a un valor moral». El mismo año, Auguste Comte califica de «humanista» el «verdadero punto de vista», el «sacerdocio» y el «culto» de su religión de la Humanidad [573]. En Rusia, Tchernychevski, tras acabar su doctorado, publica un largo ensayo acerca del «principio antropológico en filosofía» (1860). Para él, Feuerbach (a quien no nombra) es el padre de la filosofía moderna, que «ve en el hombre lo que ven la medicina, la fisiología y la química». No emplea la palabra «humanismo». Lo que denomina «antropología», y que sólo define al final de su obra, es un monismo materialista y cientifista [574].

### ***La tierra como reino del hombre***

Con el retorno a lo humano que se basta a sí mismo, su medio de existencia adquiere un valor creciente. La inmanencia hace olvidar la transcendencia, la tierra eclipsa al cielo.

Una imagen obsesiona a la literatura del siglo XIX: la oposición entre el cielo y la tierra ha de saldarse con el rechazo del cielo y la afirmación de la tierra, único campo de acción del hombre. Galileo ya había cantado las bellezas de este bajo mundo, que, para él, ya no era por lo demás tan bajo, puesto que su cosmología debía ennoblecer la tierra [575]. Pero en el siglo XIX, la tierra se convierte en objeto de una especie de culto. El médico y psicólogo Gustav Theodor Fechner († 1887) ve en ella a un ser vivo y quizá ha influido en el *Lied von der Erde* de Mahler (1908). Tenemos un ejemplo más prudente, en 1856, en una tirada de un personaje de Karl Gutzkow: la tierra merece respeto, «es un producto tan extraordinario que encuentro muy honorable pertenecerle». La razón aducida es su gran antigüedad, que la geología, especialmente gracias a Charles Lyell, acababa de poner de relieve. En la misma época, Auguste Comte completa su religión de la Humanidad o el Gran Ser con una «justa adoración de la Tierra, erigida en Gran Fetiche, sede y lugar del Gran Ser». Encontramos el mismo tono en Pierre Leroux [576]. Heine, en Alemania, esquematiza la historia del pensamiento a través de la oposición entre la materia y el espíritu, cuerpo y alma. Reivindica el derecho de los primeros y quiere «dejar el cielo para los ángeles y los gorriones». Marx, por su parte, invoca «al hombre real, corporal, erguido sobre la tierra sólida y bien redonda, inspirando y expirando todas las fuerzas naturales». En Rusia, Bakunin define la tarea del hombre como consistente en «traer el cielo a la tierra», o más bien, en «elevar la tierra hasta el cielo». El Zaratustra de Nietzsche predica la «fidelidad a la tierra». Y James Joyce opone la bóveda indiferente del cielo a la tierra que el hombre lleva en su seno [577]. Volvemos a encontrar el tema en la década de 1920 del régimen soviético en un texto en prosa del poeta «proletario» Alexei Kapitanovich Gastev († 1939): «No vamos a fatigarnos por esa triste altura que llaman cielo. El cielo es la construcción de los ociosos, de los holgazanes, de los perezosos y de los cobardes. ¡Lancémonos abajo!» Se tratará, literalmente o a modo de imagen, de horadar la tierra con pozos y túneles [578].

Feuerbach establece todo un sistema de imágenes que encuentra multitud de adeptos, sobre todo en los escritores. Entre estos los hay de gran talento, que transmiten su reflexiones, que le hacen cruzar las fronteras de Alemania, como Wagner antes de su lectura de Schopenhauer. En Inglaterra, George Eliot traduce *Das Wesen des Christentums* en 1854. En Suiza Gottfried Keller cuenta que aunque la lectura de Feuerbach le ha alejado de la religión, esa ruptura, lejos de ahogar la poesía y todo sentimiento elevado, ha conducido al resultado contrario: «El mundo resulta para mí infinitamente más bello y más profundo, la vida tiene mayor precio e intensidad, la muerte es más seria e invita a reflexionar más; únicamente ahora me empuja con todas sus fuerza a llevar a cabo mi tarea y a purificar y satisfacer mi conciencia» [579]. Feuerbach entendía que su obra consistía en recuperar para beneficio de la tierra lo que

el hombre desperdiciaba proyectándolo en el cielo. En Dinamarca, Jens Peter Jacobsen orquestaba el tema en una de las páginas de su última novela, publicada en 1880: el ateísmo debe hacer a la tierra el beneficio del amor humano, que hasta entonces se perdía en Dios. Cinco años antes, Dostoievski había prestado la misma idea a un personaje de su novela *El Adolescente*, Versilov: el fin de la fe en la «gran idea de la inmortalidad» deberá forzar a los hombres a tener un amor intenso por el prójimo y por la naturaleza. El novelista resume el proyecto del socialismo, que asimila al ateísmo, en la imagen de una torre de Babel que ya no tendría como objetivo alcanzar el cielo desde la tierra, sino reducir el cielo a la tierra [580].

Otra imagen fundamental es la del cuerpo, por lo demás equivalente antropológico bastante tradicional de la tierra. Se tratará también de reconciliarlo con el alma, supuestamente en conflicto con él. Esto se da tanto en los literatos cuanto en un pintor como Courbet, cuyo *Taller* (1885) realiza a su manera la ecuación planteada por Marx entre humanismo y naturalismo [581].

El sol es el símbolo del dominio de la naturaleza sobre el hombre, cuando no del propio Dios, o simplemente de Dios, como pensaba el tío de Gérard de Nerval. El Apocalipsis preveía que, al final de los tiempos, y al ser Dios la luz del mundo, las dos grandes luminarias se volverían inútiles (21, 23; 22, 5); diversas ilustraciones representan a los ángeles mientras las retiran. El proyecto moderno sueña, si no, por supuesto, con suprimir el sol, al menos hacerlo menos útil sustituyéndolo por una luz humana. Diderot aconsejaba a los pintores: «Iluminad vuestros objetos según vuestro sol, que no es el de la naturaleza». Lo que era pura metáfora tiende a cumplirse. Puede tratarse de la más concreta de las luces artificiales, que produce hombres que nunca habrán visto una estrella, sin hablar de la trivial «polución luminosa» que complica el trabajo de los astrónomos [582]. Puede tratarse también de la claridad, en este caso metafórica, de las Luces de la humanidad, convertida en dueña de sí misma [583].

### ***El trabajo como humanismo concreto***

La idea por la cual la tierra que hay que trabajar podría ser objeto de un dominio tan perfecto como el que el hombre tiene de su cuerpo y, por lo tanto, que la naturaleza debe ser el cuerpo externo del hombre, aparece en el siglo X en los propagandistas ismaelitas, en un contexto escatológico. Se ha visto con Avicena, en su teoría de la taumaturgia del hombre perfecto. Se encuentra en Lavater en un marco místico. Resurge en Fichte, para culminar en Marx, quien retoma las ideas de éste sobre el fondo de la Revolución industrial [584]. De este modo, da como base al objetivo final humanista un programa que permite obtener su realización, el trabajo. Gracias a éste el mundo se convierte en el

cuerpo del hombre perfecto. El trabajo es aquello por lo que el hombre «se somete» la naturaleza apropiándose. La industria ha sido posible por la ciencia de la naturaleza. Marx piensa en la unidad del hombre con la naturaleza, puesto que el hombre es una parte de ésta. Sin embargo, ni esta unidad ni la lucha del hombre contra la naturaleza son para él fórmulas definitivas [585]. En el himno a la burguesía entonado en el *Manifiesto*, Marx sitúa la «servidumbre de las fuerzas de la naturaleza» a la cabeza de una lista de éxitos históricos de ésta. Más tarde continúa: «Por más que el hombre se conduzca como propietario de la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, por más que trate a la naturaleza como si le perteneciera, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, luego también de riqueza». El modo de producción capitalista «implica un dominio del hombre sobre la naturaleza» [586]. El programa del «marxismo» es formulado por Engels el año mismo de la muerte de Marx: la socialización de los medios de producción pone fin al dominio del producto sobre el productor; las condiciones de vida «entran en el dominio y el control de los hombres que se convierten, por primera vez, en dueños conscientes y efectivos de la naturaleza. [...] Las leyes de su acción social son [...] dominadas. Las fuerzas objetivas que dominaban la historia [...] entran bajo el control de los hombres» [587]. El siglo XIX abunda en evocaciones, incluso en descripciones, de este reino de la libertad. Para Renan, será el del espíritu. «No empezará hasta que el mundo material esté perfectamente sometido al hombre». «Es necesario que el hombre empiece erigiéndose en dueño del mundo de los cuerpos, para, seguidamente, poder ser libre para las conquistas del espíritu [...] El ideal de la vida humana sería un estado en el que el hombre habría domesticado hasta tal punto la naturaleza que las necesidades materiales no fueran ya un móvil, en el que esta necesidad estuviese satisfecha tan pronto como se sintiera [...], donde toda la actividad humana [...] se volviera hacia el espíritu, y donde el hombre sólo tuviera que vivir de la vida celeste. Entonces ello sería realmente el reino del espíritu» [588]. Un eco de estas ideas se encuentra en el último Bergson, quien ve el maquinismo y el misticismo como complementarios. El objetivo del control técnico de la naturaleza es el de liberar al hombre para su tarea esencial, situarlo de nuevo en consonancia con el impulso vital [589].

## 14. UN SOLO SEÑOR

Durante mucho tiempo, la idea de un reino del hombre sólo ha concernido a su relación con lo que está por debajo de él y no constituía sino una de las formas de negociarlo, sin implicar ninguna decisión respecto de las relaciones con lo que sitúa por encima: el mundo celeste en su conjunto, físico (astros) o metafísico (espíritus puros, ángeles), y finalmente lo divino, disperso en un panteón o concentrado en un Dios único.

Dos siglos después, el proyecto de un dominio de la naturaleza aparecía como el de una rivalidad con Dios. Éste era considerado hasta entonces como el creador de la naturaleza y del propio hombre. Incluso Él ponía a disposición del hombre la naturaleza que le era de entrada inferior y que éste debía someter a través de la ingeniosidad de su espíritu y el esfuerzo de sus brazos. La grandeza de Dios e incluso su señorío no aparecen como un dominio ejercido en su beneficio. Ahora bien, en una época determinada, se convierte en la cuestión de una lucha que supuestamente opone al hombre no a la naturaleza, sino al propio Dios. No podía haber más que un único Señor. El humanismo resulta exclusivo y, consecuentemente, ateo.

### *El ateísmo como condición del dominio*

La relación entre este humanismo exclusivo y la conquista de la naturaleza no tiene nada de necesario [590]. Esta puede ser la ejecución de una *tarea* confiada por Dios. Por su parte, el ateísmo no entraña automáticamente la tentativa de tomar el control de ninguna otra cosa fuera de él. Puede ser indiferente a todo lo que resulta exterior al sujeto humano. El epicureísmo o el budismo presentan ejemplos de un estilo de vida alejado de los dioses y no buscan sustraerles nada que no sea el propio sujeto. Aunque Occidente no conoció el budismo sino bastante tarde, el epicureísmo representaba una posibilidad real desde hacía siglos. En lo que se refiere a este último, los dioses están ya alejados, en los intermundos desde donde no ejercen ninguna influencia sobre lo humano. Epicuro no quiere conquistar la naturaleza, sino adecuarse un lugar en el que vivir sin turbación, y cuyo *jardín* es como el sacramento. A la inversa, el proyecto de conquista de la naturaleza ha sido expresado por filósofos cristianos; la física nace en un medio católico y el anclaje social original de la técnica es probablemente el puritanismo inglés [591]. ¿Qué relación cabe establecer entre el proyecto de conquista de la



naturaleza y el rechazo de Dios?

Esta conjunción, que define el proyecto moderno, no es comprensible sino a partir de dos condiciones: supone primero la reivindicación del Dios bíblico como creador de la naturaleza y de su capacidad de intervenir en la historia de los hombres, y después de que esta presencia de Dios se haya hecho insostenible. La segunda condición no es, evidentemente, resultado de la primera. Para explicarla se han propuesto diversas hipótesis. Leo Strauss explica que, para el hombre moderno, la naturaleza no es sólo una madrastra como en ciertos Antiguos, sino un enemigo al que cabe someter. El hombre como conquistador de la naturaleza es exterior a ella. No hay una armonía preestablecida entre el espíritu humano y el mundo. La duda absoluta es necesaria porque el mundo podría no ser más que una ilusión. Sólo se conoce lo que se hace. El dogmatismo se basa en el completo escepticismo instaurado por Descartes. El hombre conquista la naturaleza porque la naturaleza le obliga a ello [592]. ¿Podría ser el deseo de dominio de origen gnóstico? Es la tesis de Eric Voegelin, quien relaciona el proyecto de una conquista de la naturaleza con la Gnosis [593]. Desde esta óptica, el Creador del mundo no sería el Padre de toda bondad, sino un artesano malvado contra el que habría la obligación de rebelarse. Para Hans Blumenberg, que responde a Voegelin, el cristianismo habría hecho imposible la esperanza de una armonía con la naturaleza. La salida de la Edad Media resulta necesaria por su incapacidad para exorcizar verdaderamente la Gnosis. El proyecto de conquistar la naturaleza habría nacido de la desesperanza ante la vuelta de una mentalidad análoga, la reivindicación tiránica de la teología nominalista. La llamada de los nominalistas al poder divino sin relación con la sabiduría relega todo privilegio a lo real, rebajado al nivel de un simple hecho contingente puesto por lo absoluto arbitrario de la voluntad divina. Una vez perdida la seguridad que le garantizaba el mundo, el hombre se ve obligado a asegurarse su identidad saqueando la naturaleza [594]. El historiador Johannes Fried presenta una variante de la tesis de Blumenberg en un terreno históricamente más seguro: la ciencia moderna habría surgido de una reacción contra lo apocalíptico; el estudio de la naturaleza habría comenzado por ser una búsqueda de los signos de un final próximo [595].

El proyecto de dominio supone en cualquier caso cierta representación de lo divino, y, por lo tanto, algo como una teología. El punto central es la cuestión de la relación de Dios con lo creado, concebido como dominio. El «Señor» es entendido como dueño. Una tendencia secular tiende a separar, entre los atributos de Dios, que el Credo confiesa como el «Padre todopoderoso», la paternidad y la omnipotencia, mientras que ésta «está enteramente contenida en su paternidad» [596]. ¿Es el origen de la acentuación unilateral de la omnipotencia la teología nominalista? Esto se repite desde la renovación tomista de finales del siglo XIX, no sin simplificaciones históricas, empezando por la idea misma



de un «nominalismo» [597].

Una vez que el hombre se comprende a sí mismo como debiendo dominar, le resulta necesario disputar el lugar de dominador a Dios. Y debe hacerlo por dos razones contrarias: porque, supuestamente, Dios le oprime, y porque Él no es un señor lo suficientemente eficaz. En ese sentido, Auguste Comte escribe: «La vida industrial es [...] contraria a todo optimismo providencial, puesto que supone necesariamente que el orden natural es bastante imperfecto para exigir incesantemente la intervención humana» [598]. Comte vinculaba la necesidad de la acción humana con la imperfección del orden natural [599]. Aquí lleva este orden a la idea de providencia, que ve exterior al hombre, quien supuestamente no forma parte de la naturaleza, sino que se enfrenta a ella. En consecuencia, la acción humana no es la forma de providencia que Dios delega en su criatura, sino que se opone a ella. En la misma época, Proudhon supone un juego simplista de equilibrios entre el hombre y Dios, en el que ambos serían enemigos: los progresos del hombre tendrían como objetivo expulsar a Dios [600].

La empresa no puede movilizar a los que se quiere arrastrar sin presentarles imágenes. Como el modelo de lo divino que supone es precristiano, la mitología griega será la que, reciclada, se convierta en la fuente de la que extraerlas. Se encontró la historia de la rebelión de los Titanes contra los dioses del Olimpo. El Anticristo, cuya figura había mantenido en vilo a la Edad Media, permanecía anónimo. Resulta interesante que el primer nombre propio que se le diera, por Lope de Vega en una obra de 1620, haya sido el de «Titán». El apelativo fue atribuido a Fichte. Jean Paul lo puso como título de una novela de educación. Medio siglo más tarde, Eichendorff hablaba todavía de una «juventud prometeica» y de una «raza de Titanes» [601]. Un Titán muy particular, Prometeo, tuvo una nueva popularidad, a costa de la perversión del sentido original del mito, aislado de la repatriación a Atenas que le prestaba Esquilo en la continuación de su trilogía, donde se convertía en «santo protector» de la guilda de los herreros. Encadenado, tanto en sentido figurado como propio, al Cáucaso, fijado en su rebelión, se convertía de esta manera en el símbolo de un programa de emancipación. Aunque no sin dolor. Fue necesario olvidar la lectura cristiana que veía en él una figura de Cristo y luego apartar las interpretaciones rivales y otros personajes competidores. Charles de Bovelles parece haber sido el primero en ver en ello la figura tutelar del individualismo del Renacimiento. Bacon añade una interpretación de las carreras de relevo con antorchas instituidas en honor de aquél: éstas harían alusión al carácter colectivo de la empresa científica [602]. Prometeo tuvo que suplantar también a un rival, Hércules, aún preferido por Vico y por Hegel. Por lo demás, la diferencia entre ambos ilustra claramente la que hay entre los dos modelos de empresa distinguidos más arriba: mientras que Hércules recibía de Zeus la tarea de limpiar la tierra de sus monstruos,

Prometeo se daba el proyecto de iluminar a la humanidad [603]. Prometeo llega a su cima con las Luces radicales. Según Diderot, el hombre es «hijo de Prometeo». En su tesis, Marx hace de éste el «primer santo del calendario filosófico». Y su figura obsesiona aún las historias de la Revolución industrial [604]. Más cercano a nosotros, en cambio, el biólogo escocés J. B. S. Haldane, aunque marxista, encuentra que Prometeo está sobrevalorado y prefiere la figura de Dédalo [605].

### ***El proyecto de una autonomización de lo humano***

Las Luces mezclan dos corrientes de pensamiento a largo plazo que, distintas en su fondo, se confunden en beneficio de una misma referencia al hombre. La primera pretende la humanización de las costumbres, una mayor «humanidad», por lo tanto, en los castigos, colocándose así en un proceso de civilización milenaria [606]. La segunda es el proyecto moderno de autonomización del hombre con respecto a toda instancia exterior, ya provenga de un universo físico que le rodea, ya de lo divino que le es superior. Para un antiguo como Crisipo, no había nada más arrogante para el hombre que imaginarse que no habría nada por encima de él [607]. Cabe, por tanto, preguntarse quién osó plantear esa idea por primera vez. Bonaventure des Périers († hacia 1543) describe al hombre de bien como «similar a la esfera redondeada / del universo, *totalmente recogido* en sí / y tan redondamente pulido en su exterior / que no puede recoger ni una brizna de basura». Se ha querido ver en esta fórmula el programa de un humanismo exclusivo [608]. Pero cabe preguntarnos si el adjetivo no recaería más bien primero sobre el universo, tal y como lo describe el *Timeo*, y sólo indirectamente sobre hombre de bien que debe imitarlo. En cualquier caso, el proyecto se anuncia a partir del cambio de sentido de la palabra «autonomía», ampliada más allá de su significación jurídica y política, para designar la reivindicación de independencia de lo humano, quizá por primera vez en Feuerbach. Así, la palabra inicia una carrera que supondrá una reivindicación constitutiva de lo humano, hasta el extremo de que el Maldoror de Lautréamont podrá plantear la alternativa: «La autonomía ... o bien que me conviertan en hipopótamo» [609].

La primera exterioridad de la que el hombre moderno intentó emanciparse es la anterioridad cronológica. Todo lo que es «antes» debe ser relativizado. Una primera etapa está quizá representada por san Ignacio. Sus *Ejercicios* intentan retomar en el instante preciso de la elección toda la vida anterior del retirado [610]. La idea de un nuevo inicio radical está en el corazón del proyecto de Descartes, formado en la espiritualidad ignaciana. Al principio sólo concierne al individuo implicado en el solitario ejercicio espiritual de examen crítico de sus conocimientos para volver a

construir sobre una base que sólo le pertenece a él [611]. El modelo de un receptáculo vacío de toda forma y capaz de recibir una forma cualquiera proviene de la teoría aristotélica del intelecto [612]. Constitutivo y, por lo tanto inseparable, era dado de entrada. Con Descartes se convierte en un estado que hay que adquirir al precio de una operación del espíritu sobre sí mismo. Esta ascesis tiene orígenes neoplatónicos: la «vía purgativa» que llega a Dionisio el Areopagita desde Plotino y Proclo [613]. Aquí ya no se aplica a las imágenes que obstaculizan la captación pura del Uno, sino a todas las representaciones que preceden al examen crítico de su valor.

Necesitaban un nombre. Fue el de «prejuicios». Descartes atribuye el error a los «prejuicios de la infancia». No pretende liberar el espíritu de todo prejuicio, tarea imposible, sino quitarle en el momento del examen crítico de las opiniones todos los juicios que hubiera hecho antes [614]. La empresa no se produce sin una dificultad lógica: para que el yo pueda eliminar todos sus contenidos, deber ser ya capaz de captarse a sí mismo en un estado de pureza tal que pueda distinguir lo que es verdaderamente de todo lo que se le ha ido añadiendo. El resultado es, por tanto, al mismo tiempo lo que permite obtenerlo. Ciertamente, la captación inmediata de sí por sí se realiza supuestamente en el yo «Pienso». Pero el *Cogito*, aunque es pensable como acto del individuo situado en el instante, no puede tener como sujeto una colectividad histórica. La idea de prejuicio, con su matiz peyorativo, fue retomada por Spinoza y por Malebranche [615]. A partir de finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, la palabra proporcionó a los «Modernos» y a las «Luces» uno de sus eslóganes más lancinantes. No es sorprendente que, en el extremo opuesto, sus adversarios hayan defendido su valor [616]. En nuestros días, la lucha contra los «prejuicios» adquiere el aspecto más radical de una prohibición a la hora de preguntarse si ciertos juicios podrían ser ciertos [617].

La filosofía de John Locke proporciona un modelo de esta idea de recomienzo. Sería difícil sobreestimar su influencia en el siglo XVIII: es el maestro de Voltaire, de Condillac y de Rousseau. Su pensamiento se expresa en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en 1690 y traducido al francés y al latín, lo que permitió su difusión en el Continente. En él, Locke defiende una teoría sensualista del conocimiento: nada preexiste a la sensación, el intelecto es una tabla rasa que todo lo recibe del exterior y que debe elaborarlo todo. Resulta interesante que la misma idea se traduce en filosofía práctica: también la espontaneidad humana es supuestamente absoluta [618].

El *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe aparece en 1719. La intención central de la obra es teológica. Es un tratado de vida espiritual centrado en la idea de providencia. El héroe atribuye toda su historia a su acción secreta y, ante todo, a su evolución espiritual. La

descripción de las modificaciones que el marino hace a su isla son marginales. Marx ha querido ver sólo este aspecto, a la vez que se burla de la piedad del héroe [619]. Es también el que retienen las versiones para niños. El tema central es el del nuevo comienzo partiendo de nada. La metáfora del naufrago, clásica para ilustrar la condición del hombre en la tierra, toma un giro positivo una vez vuelta a ponerse en el plan de la Providencia. En religión, Robinson había partido de un estado en el que no tenía «ningún conocimiento de Dios», «ningún sentido de la religión». Su suerte le lleva a reflexionar, a descubrir la oración. Deduce de sus interrogantes, como el Hayy ibn Yaqzan de Ibn Tufayl, la existencia de un Creador todopoderoso, justo y misericordioso. Su conciencia se despierta y se descubre pecador y justamente castigado. Se pone a leer la Biblia «seriamente». Termina catequizando a Viernes, el salvaje que lo salva de la muerte [620]. En economía y en política, Robinson se considera «como llevado a un puro estado de naturaleza» y, por lo tanto, obligado a encontrar las ventajas de la civilización a través de su trabajo. Este trabajo hace de él el rey de su isla [621]. La forma en la que se siente propietario de lo que ha hecho suyo con su trabajo procede de la concepción de la propiedad presentada por Locke en sus tratados sobre el gobierno (1690).

El tema del comienzo radical atraviesa las Luces: «Todo el siglo, habitado por la mística de lo original, ha soñado con las experiencias de un segundo nacimiento». Pero sólo el «efecto Newton» hace posibles los intentos concretos de un cambio global de la realidad: se toman como pretexto los logros, por lo demás todavía tímidos, obtenidos en el dominio de la naturaleza, para extenderlos al conjunto de lo que es [622]. Una condición previa que supuestamente hace posible un nuevo inicio es la anulación de lo que precede. De esta manera, el marqués de Chastellux lanza un ataque contra el pasado, especialmente contra la Antigüedad griega, y escribe que «los hombres, para ser felices, tienen todavía más necesidad de olvidar que de aprender» [623].

El proyecto de una reconstrucción de lo humano encontró una oportunidad histórica con las revoluciones de finales del siglo XVIII en América y luego en Francia. No resulta indiferente que la idea de una autoconstitución del hombre se haya impuesto primero allí donde se trata de definir el poder que la sociedad ejerce sobre sí misma mediante la legislación. La idea de soberanía se encarna en un nuevo sujeto, el «pueblo». Los defensores más consecuentes de la Revolución francesa ven claramente que es necesario construir las instituciones. Ahora bien, lo político es algo propio del hombre y, como tal, proporciona una caracterización clásica de la humanidad. Al redefinirlo se prepara, por tanto, una redefinición de lo humano en su conjunto. La tarea no era concebible sin el trasfondo de una antropología sensualista, la de Locke: basta con exponer al hombre a buenas influencias (que no se sabe de dónde vienen) para que éste se regenere [624].

La Revolución americana fue pensada y llevada a cabo por discípulos de Locke. Con ella se demuestra la posibilidad de un nuevo inicio, de un *novus ordo saeculorum*, divisa del Gran Sello de los Estados Unidos que reproducen los billetes de dólar [625]. El inglés Thomas Paine escribe en 1776 al respecto: «Tenemos en nuestro poder recomenzar el mundo. Una situación análoga a la presente no se ha producido desde la época de Noé hasta ahora. El nacimiento de un mundo nuevo está muy próximo». Algunos años más tarde, viendo esta vez el ejemplo americano a la luz de la Revolución francesa, añade: «El caso de América y las circunstancias vinculadas a él se presentan como el comienzo de un nuevo mundo [...] Estamos de golpe en la situación de ver el inicio del gobierno, como si hubiéramos vivido en el comienzo de los tiempos» [626]. Las imágenes empleadas son antiguas [627], pero aquí están puestas al servicio de un proyecto activo: la nueva creación ya no es la descripción de una situación, sino la asignación de un trabajo que sólo el hombre puede llevar a cabo.

La Revolución francesa cumple el deseo explícito de romper con el pasado que expresaba justo antes Rabaut Saint-Etienne: «Nuestra historia no es nuestro código». Fichte ha desarrollado una teoría de esta intención y defendido el derecho de un pueblo a cambiar su constitución fundamentándolo en la naturaleza misma de la libertad humana. Para sus entusiastas contemporáneos, la naturaleza humana parecía nacer de nuevo, como lo recuerda Wordsworth [628]. Los mismos revolucionarios son muy conscientes del proyecto. Así, para Marie-Joseph Chénier, es necesario «crear y no compilar, inventar y no recordar». De aquí procede una embriaguez de la desmedida en la retórica parlamentaria. Es el caso de Boissy d'Anglas: «Para regular los destinos del mundo sólo hay que querer. Sois los creadores de un mundo nuevo; decid que la luz se haga, y la luz se hará». O, Billaud-Varenne: «El establecimiento de la democracia en una nación que ha languidecido durante un largo tiempo bajo el hierro puede ser comparado al esfuerzo de la naturaleza en la transición de la nada a la existencia, esfuerzo sin duda mayor que el paso de la vida a la destrucción» [629].

Este entusiasmo choca con las reservas de los moderados, que recuerdan la imposibilidad de obtener algo vivo a partir de nada. Mirabeau evoca las necesidades biológicas: «un agricultor hábil no pretende engendrar por sí mismo flores o frutos»; Burke subraya que las instituciones no se fabrican, sino que crecen como seres vivos, y Joseph de Maistre dice que jamás creará en la «fecundidad de la nada» [630].

Ciertamente, los revolucionarios franceses y sus defensores ingleses o alemanes no pensaban en una redefinición global de lo humano. La mayoría conservaba la idea de naturaleza, pues ésta permitía mantener a raya todas las «usurpaciones» del pasado y apelar a la «naturaleza humana» traicionada. Por su parte, los británicos mencionan al Creador del Génesis, que ha hecho al hombre «a su imagen». Es el caso de Thomas

Paine, pastor de origen, en su respuesta a Burke. El mismo Paine había retomado en su *Common Sense* (1776) los argumentos expuestos en los textos antimonárquicos de la Biblia [631]. Sin embargo, con el cambio de las instituciones surge la idea de un «hombre nuevo», «regenerado». Esta idea constituye a la vez, lo que por otra parte la hace lógicamente insostenible, la consecuencia y la condición previa de la conmoción política. En Paine puede leerse una frase extraña, una especie de acto fallido, cuando se indigna por el rechazo de Burke de la noción de «derechos del hombre». Burke no negaba en absoluto su existencia, sino sólo la de un hombre abstracto que sería su sujeto y recordaba que son los pueblos concretos los que han adquirido derechos a lo largo de la historia propia de cada uno de ellos. Paine finge no comprender y exclama: ¿Quiere Burke negar que el hombre tiene derechos? Si es así, debe negar la existencia misma de todos los derechos, empezando por los suyos propios, puesto que se pregunta curiosamente: «¿Qué hay en el mundo sino el hombre?» [632]. Por supuesto, quería decir: ¿quién sino el hombre podría ser sujeto de derechos? Pero el lapsus es significativo.

### ***El hombre, ser supremo***

La reivindicación revolucionaria tenía como objetivo primero la reconquista de la soberanía horizontal del pueblo contra los «tiranos». Para Robespierre, «el género humano es soberano de la tierra» [633]. En cambio, la espontaneidad humana tiende a rechazar todo lo que no es ella.

El humanismo ateo se manifiesta primero mediante un rechazo a situar cualquier cosa por encima del hombre. Marx lo formula en su disertación doctoral: «El Credo de Prometeo [...] es el de la filosofía, su palabra de orden contra todos los dioses celestes y terrestres que no reconocen la humana conciencia de sí como la divinidad suprema. No debe haber nadie a su lado» [634]. La alusión blasfema al Éxodo (20, 2) sugiere que el hombre debe sustituir al Dios celoso de Israel. Ello supone ingenuamente que entre Dios y el hombre hay una relación tal que uno debe perder si el otro gana, que el nivel ha de subir por un lado si por el otro baja [635]. Cuando en 1787 Benjamin Franklin propuso al Congreso americano que se rezara, Alexander Hamilton se habría retorcido de risa: «No tengo necesidad de ninguna ayuda ajena» [636]. Es interesante que Dios sea sentido como un poder ajeno cuya intervención vendría a hostigar la libertad humana, y no como el maestro interior capaz de guiarlo hacia el bien.

Auguste Comte habla de «quitar en lo sucesivo todo intermediario sobrehumano», expresión que contiene una de las raras veces que aparece el adjetivo en Comte y una de las primeras en francés. El acceso del hombre al estatuto de ser supremo está ligado al



paso a la edad adulta: «La humanidad no podría ser considerada como habiendo salido verdaderamente de la infancia, mientras que sus principales reglas de conducta [...] sigan reposando esencialmente en ficciones ajenas». La antigua imagen de la sucesión de las edades de la vida ilustra la idea del paso a la autonomía de un hombre capaz ahora de prescindir de todo lo que no es él. En su encíclica sobre el liberalismo, el papa León XIII resume la idea para condenarla: según algunos, no hay nada por encima de la razón humana soberana [637].

La operación negativa que rechaza toda instancia superior al hombre culmina con la reivindicación positiva de la divinidad de éste. Que Dios sea interior al hombre es una idea con la que Kant ya había flirtado; la presencia de la razón práctica en nosotros le permite decir con Ovidio: «hay un dios en nosotros». Schiller le sigue en este punto. Pero podemos deformar la idea hasta renunciar a un ser divino exterior. Así, para el revolucionario Nicolas de Bonneville, «¡el hombre es Dios!» [638]. Casi todos los poskantianos han sido acusados de pretender alcanzar la divinidad. Se ha difamado a la filosofía de Fichte como una divinización del sujeto, del Yo que constituye el principio de su pensamiento, y ello incluso cuando no se le confunde con el individuo empírico [639]. La filosofía tardía de Hegel ha podido ser interpretada como un intento de hacer del hombre la única verdadera divinidad. Uno de sus más importantes y controvertidos intérpretes, Alexandre Kojève, veía en el ateísmo que le prestaba la cima de la filosofía. Esto no le impedía (qué ironía), considerar a sus discípulos como un Olimpo en el que él sería Zeus [640]. El mismo Heine, vuelto al Dios de sus antepasados, caricaturiza a los «jóvenes hegelianos», por lo tanto a Marx y a Feuerbach, con el oxímoron difícilmente traducible de «ateos que son sus propios dioses» (*gottlose Selbstgötter*). Él mismo, durante su período panteísta, declaraba «combatir no por los derechos humanos del pueblo, sino por los derechos divinos del hombre». Con razón, por tanto, Péguy observaba que el hombre moderno es menos ateo que, con una palabra de su propia cosecha, «auto-teo» [641]. Baudelaire interpreta los estados de conciencia de los drogados como intentos de divinización: el hachís produce la impresión de ser un dios. Pretender ser Dios es un fenómeno poco común, pero bien probado en ciertos individuos. Dostoievski pone en escena a Kirilov con su estrategia paradójica de divinización mediante el suicidio, lo que llama la atención de Nietzsche, Kojève y Camus [642].

Comte retoma la expresión «ser supremo», promovida en un contexto cristiano, por ejemplo, en Fénelon, y luego recuperada por las Luces y la Revolución contra el Dios personal del cristianismo, para designar a la Humanidad, «nuevo Gran Ser», «nuevo Ser Supremo». La religión de la Humanidad, llamada «humanitarismo» por sus adversarios, compite directamente con la de Dios [643]. «Mientras que los protestantes y los deístas



siempre han atacado la religión en nombre de Dios, nosotros debemos, por el contrario, apartar definitivamente a Dios en nombre de la religión» [644]. Comte representa, así, una especie de catolicismo sin cristianismo. La fórmula se lee tanto en sus adversarios como en sus discípulos Barrès y Maurras [645]. «La gran concepción de la Humanidad [...] elimina irrevocablemente la de Dios». La humanidad debe «sustituir definitivamente a Dios» [646]. Comte no duda en invertir el orden: si la religión de la Humanidad sucede en el tiempo a la de Dios, ello es porque en el orden lógico es la humanidad la que precede. Así pues, puede escribir que en la Edad Media «Dios *usurpaba* el lugar de la Humanidad» [647]. El terreno de este combate y de esta sustitución es el del dominio, «irrevocable agotamiento del *reino* de Dios, que sólo puede sustituir lo *ascendente* de la Humanidad» [648].

Tercera parte  
FRACASO

## 15. ¿REINO O TIERRA DESOLADA?

No todos los efectos que conlleva el proyecto de dominio de la naturaleza son beneficiosos. Primero en lo que se refiere a ella misma, pero también, indirectamente, en lo que atañe al hombre que lo pone en marcha. Si «el saber es poder» de Bacon es para Renan «la frase más hermosa jamás pronunciada», Bertrand Russell, a quien no podemos acusar de despreciar el conocimiento científico, habla de la ciencia como de un «pensamiento-poder». Una ciencia así concebida «tiende paulatinamente a resultar sádica», de manera que el poder técnico que confiere no puede obtenerse sino por un análogo del culto a Satán, la renuncia al amor [\[649\]](#).

### *Las víctimas: esclavos, obreros, animales, hombres*

La época del auge del racionalismo europeo y más tarde de las Luces asiste también al renacimiento de una forma social que se creía olvidada y que no solamente conlleva esclavos, sino que funda toda su estructura sobre la explotación del trabajo de éstos, como en Brasil, el Caribe y el sur de Estados Unidos. La expansión europea produjo a la vez en los colonos instituciones en los extremos de la democracia, y entre la mano de obra una extrema servidumbre. Al mismo tiempo que la esclavitud desaparecía del centro europeo (con la excepción de la servidumbre rusa), florecía en la periferia colonial [\[650\]](#). La cuestión de su legitimidad había sido discutida desde la Antigüedad, y Aristóteles había dado una respuesta matizada. Pocos retomaron la cuestión a propósito de su renacimiento americano. Jean Bodin se pronunció contra la esclavitud, pero quedó aislado [\[651\]](#). Locke, teórico del liberalismo y quien, como su admirador Voltaire, tenía intereses en la trata de negros, es el único filósofo de las «Luces» que argumentó a favor de la esclavitud, no, por lo demás, sin cierta ambigüedad. Excluía a los esclavos de la sociedad racionalizada de la misma manera que excluía a ateos y católicos de la tolerancia que defendía [\[652\]](#).

La conquista de la naturaleza y su reorganización según las necesidades humanas beneficia a un tipo humano, el ingeniero. Pretende distinguirse del sabio y del comerciante y se construye una visión del mundo que le es propia [\[653\]](#). En cambio, resulta fatal para un modo de vida tradicional cuya ruina es el precio de la industrialización. En su segundo *Fausto*, Goethe lo ilustra en el episodio de Filemón y

Baucis. Los dos ancianos viven aislados, en la armonía de un mundo intacto. Las grandes obras que dirige Fausto exigen su expropiación y su deportación. Mefistófeles, al servicio de Fausto, aplica las órdenes con un celo tan excesivo que conlleva la muerte de la pareja [654]. No es necesario recordar la miseria que provoca la industrialización entre los obreros, tanto la describió una rica literatura, desde los investigadores de los años 1830, los médicos Ange Guépin (francmasón) y Louis-René Villermé (católico legitimista). Otro católico, Alban de Villeneuve-Bargemont, autor de una obra sobre el pauperismo, fue el primero en afirmar que la reforma social era responsabilidad del gobernador e hizo votar en 1841 la primera ley sobre el trabajo de los niños. En Inglaterra, el movimiento va desde la descripción de la situación de la clase obrera por Engels a las obras de novelistas y reformadores sociales [655]. La descripción de los efectos destructivos de la industrialización para los individuos, incluso para clases enteras, viene acompañada de diversos métodos que podían supuestamente arreglar la cuestión social, desde todas las formas de corporativismo y de paternalismo hasta las revoluciones operadas en nombre del proletariado, pasando por el sindicalismo.

La conciencia de los daños infligidos a los animales es antigua. El vegetarianismo tiene una larga historia religiosa, y, desde Porfirio, tiene derecho de ciudadanía en filosofía. Ya he señalado el proceso que opone a animales y hombres según los «Hermanos Sinceros» [656]. Varios autores del siglo XIX insisten en el parentesco entre el hombre y el animal. Desde 1789, Jeremy Bentham recuerda que la suerte de los animales es análoga a la que estaba reservada a los esclavos, y modifica la perspectiva de acuerdo con su ética de maximización del placer: no hay que preguntarse si los animales pueden razonar, sino si pueden sufrir [657]. En la práctica, el vegetarianismo renace en el siglo XVIII inglés de la mano de John F. Newton con la cuestión de la superioridad del hombre como trasfondo. La SPA [658] se funda en París en 1846, un cuarto de siglo después que en Inglaterra, Holanda y Baviera. Las tentativas inglesas reciben la aprobación de Schopenhauer [659]. El mismo año 1846 Michelet encuentra un culpable: el cristianismo, que «mantiene la naturaleza animal a una distancia infinita del hombre y la rebaja». Schopenhauer ya había hecho el mismo reproche al judaísmo y a las religiones procedentes de él, a las que oponía el sentido hindú del parentesco de todos los seres vivos [660]. Darwin da a este parentesco un fundamento científico en su segunda obra maestra, pero recuerda que el hombre se distingue de los animales por el lenguaje y el uso del fuego [661]. En el siglo XVII Robert Boyle había justificado la vivisección por la soberanía del hombre, pero otros como Henry More la habían atacado. En 1870 se desarrolla una campaña para abolirla a escala europea. En Alemania encuentra su argumentación en el libro de *Los Campos de tortura de la ciencia* (1879) de Ernst von Weber, a quien Wagner honra con una carta abierta y halla su expresión

pictórica con la alegoría de Gabriel von Max, *Der Vivisektor* (1883). Con el apoyo de la reina... y de Lewis Carrol, la campaña culmina en Inglaterra con la ley de 1876. La idea de los derechos de los animales aparece en 1892 con Henry Salt [662]. Nuestra época comprueba la desaparición de especies animales y carga una parte de la responsabilidad en el hombre. Pone el énfasis en la continuidad que liga al hombre con los demás seres vivos, e incluso cuestiona el privilegio del primero.

Un nuevo tema más vasto aparece con el nacimiento del movimiento ecológico: los peligros de la técnica para la humanidad, las naciones y clases. Las catástrofes naturales eran desde hacía mucho un tema para los poetas y los filósofos, desde el *Poema del Etna* hasta el seísmo de Lisboa (1755). La naturaleza se mofa de las construcciones del hombre. Lisboa fue también, metafóricamente, un golpe para el optimismo de las Luces. A este respecto, Rousseau fue quizá el primero en poner en evidencia la responsabilidad del hombre con una simple pregunta: ¿ha sido la naturaleza la que ha construido los edificios cuyo hundimiento ha sepultado a tantas víctimas? [663]. Con la industrialización, las catástrofes debidas a la técnica misma se convierten en tema de poemas: un naufragio como *The Wreck of the Deutschland* de G. M. Hopkins (1875) o el hundimiento de un puente en *Die Brücke am Tay* de Fontane (1879) [664]. Los accidentes ferroviarios alimentan las reflexiones desengañadas de los escritores, como el que le costó la vida al explorador Durmont d'Urville y que inspirará a Vigny versos nostálgicos [665], o incluso el que le ocurrió a Charles Dickens, del que sobrevivió, pero por el que quedó fuertemente marcado. Al lado de las catástrofes que golpeaban a quienes se confían a las máquinas, hay que contar los suicidios cometidos por su medio; así, la heroína de la *Anna Karenina* de Tolstoi (1877), quien, como su modelo real, se tira bajo las ruedas de una locomotora, lo que también hará más tarde el poeta húngaro Attila József (1937).

En una novela corta de 1843, Nathaniel Hawthorne sugiere los peligros ligados a la búsqueda de la perfección absoluta del cuerpo humano: la mujer del químico Aylmer habría sido de una belleza perfecta sin una pequeña mancha de nacimiento en forma de mano sobre su mejilla. No es fácil adivinar lo que simboliza, y Hawthorne lanza a su lector sobre varias pistas. Obsesionado por este único defecto y habiendo transmitido su obsesión a su esposa, el químico intenta eliminarlo. El elixir que le administra borra sin duda la mancha, pero mata a la mujer [666].

Alguna catástrofe técnica podría llevar a la desaparición de toda la humanidad. La ciencia conduce a la producción de armamentos cada vez más eficaces. Numerosos son los sabios que se niegan a divulgar sus descubrimientos por temor a que sirvan a fines bélicos; así, Leonardo de Vinci, al ocultar el submarino que había imaginado, o Michael Faraday al negarse a producir gases de combate para Crimea [667]. Otros tuvieron

menos escrúpulos, como Fritz Haber, el padre de las armas químicas. Con las armas nucleares, la pesadilla de la desaparición de la humanidad adquiere una creciente verosimilitud. Desde Hiroshima son numerosas las obras que la evocan, desde los tratados de filósofos como Karl Jaspers y Günther Anders, hasta los dibujos animados y el cine. Pero la idea de una explosión de la Tierra provocada deliberadamente se lee veinte años antes en Italo Svevo [\[668\]](#).

### ***El tiempo contado***

La naturaleza no es sólo la escena indiferente en la que se desarrolle el drama de la acción humana. También es el objeto de ésta, que cree contar con ella, pero cuyos sus límites presiente bastante pronto.

El temor al agotamiento de los recursos naturales y, ante todo, de la tierra cultivable, es antiguo. Platón establece un vínculo entre deforestación y erosión de los suelos, y Teofrasto teme que la tala de árboles cambie el clima, como también lo hace en China el príncipe Liu An en el siglo II de nuestra era. Al principio de su tratado de agricultura, el romano Columela, un siglo antes, argumenta contra la idea de Lucrecio, para quien la tierra estaría agotada por haber ya producido demasiado. Plinio el Viejo y el autor anónimo del *Poema del Etna* critican la actividad minera, en particular la extracción de mármol para el lujo [\[669\]](#).

El tema permanece aletargado después, y la Edad Media, que desbroza las tierras alegremente, sólo lo retoma de forma marginal [\[670\]](#). Resurge al inicio de los Tiempos modernos, con la deforestación de ciertas islas y la explotación creciente del subsuelo. De aquí las protestas contra la devastación de la tierra por leñadores y mineros. Si creemos a su hijo y biógrafo, Cristóbal Colón habría temido que el Caribe fuese víctima de la devastación que había observado en las Canarias. Es conocido el célebre poema en el que Ronsard pide a los leñadores del bosque de Gastine que detengan sus brazos [\[671\]](#). En 1713, Hans Carl von Carlowitz, responsable de las minas de los Montes metalíferos, es el primero en proponer una regla de equilibrio: no cortar más bosque del que crece [\[672\]](#). A finales de ese mismo siglo, el ingeniero francés Jean Antoine Fabre estableció como principal causa de la formación de torrentes la tala de árboles en la montaña [\[673\]](#). Es uno de los testigos del pánico por la deforestación que producirá en la Restauración las primeras propuestas de un ahorro en el uso de los recursos forestales. Así ocurre en Francia con François Antoine Rauch, que retoma en 1818 el término «regeneración» entonces de moda, y en Alemania en 1820 con Ernst Moritz Arndt. Al año siguiente, Carl Maria von Weber hace de un guardia forestal en el héroe de su *Freischütz* [\[674\]](#).

Por lo que respecta a las minas, el primero en preocuparse quizá fuese el humanista Paul Schreevogel (Niavis) con su *Juicio de Júpiter* (hacia 1493). Escrita a la manera de Luciano, la pequeña obra latina narra un proceso contra el hombre emprendido por la Tierra, la cual se queja ante Júpiter de la actividad minera del hombre, acusado de matricida. Éste, atacado por Mercurio, Baco y Ceres, es defendido por los Penates: el hombre trabaja y toma bajo su protección al globo para cumplir la voluntad de Júpiter; la Tierra, que esconde sus tesoros, es más madrastra que madre. Júpiter pone el juicio en manos de Fortuna, quien recuerda que el destino del hombre es el de atravesar las montañas, cultivar la tierra, comerciar, y tanto peor para la Tierra. El tema aparece de nuevo en Edmund Spenser y en Milton. Para Calvino, el auténtico peligro sería que el pecado del hombre canse la bendición de Dios [675].

Buffon muestra el equilibrio de la naturaleza: toda vida supone la destrucción de una vida vegetal o animal. Pero aprovecha la ocasión para señalar que «el hombre consume, engulle él solo más carne de la que devoran todos los animales juntos; es, pues, el mayor destructor, y ello más por abuso que por necesidad» [676].

La conciencia ecológica es antigua, como el deseo de que el hombre sea señor, y no tirano, de la naturaleza [677]. Alcanza un fundamento científico en Estados Unidos con Georges Perkins Marsh quien, en un libro de geografía aparecido en 1864, muestra que el hombre moldea su medio, incluso que interviene de manera decisiva en la tierra. El hombre es quizá un producto del planeta, pero también es un sujeto activo de su transformación. A diferencia de las demás especies, el hombre, olvidándose de que la naturaleza le ha sido dada en usufructo y no en propiedad, es «un poder esencialmente destructor», incluso aunque ese poder muestre que «pertenece a otro orden de existencia» [678]. En 1868 aparece en Alemania la palabra «ecología» en los escritos de Ernst Haeckel, aunque no con su significado actual [679]. En un pasaje redactado entre 1864 y 1875, Marx esboza el ideal de un hombre que ya no se consideraría como propietario de la tierra, sino únicamente como el que la utiliza, obligado a devolverla en mejores condiciones a las generaciones futuras [680]. En los años 1870-1880 Engels recuerda que los descubrimientos que en un principio se juzgaron positivamente han tenido consecuencias funestas; para evitarlo es necesario conocer las leyes de la naturaleza, lo único que permitirá que el hombre la conquiste haciéndose uno con ella [681].

La toma de conciencia de la finitud de los recursos naturales está ligada a la de la duración geológica, una de las grandes revoluciones intelectuales del siglo XIX, a partir de los *Principles of Geology* de Charles Lyell (1830-1833). Kant veía en la abundancia de bosques un efecto de la previsión de la naturaleza, y Buffon creía que los recursos de carbón eran inagotables. Desde la década de 1860 la perspectiva de que se puedan agotar



empieza a inquietar. En *La isla Misteriosa* (1864) Jules Verne hace reflexionar a Cyrus Smith sobre las condiciones del progreso de la civilización, que reposa en el carbón. Predice que, una vez agotados los yacimientos, la energía vendrá de los dos gases que componen el agua. Cournot observa en 1872 que el hombre malgasta bruscamente las reservas que la naturaleza había tardado siglos en acumular. Piensa en el carbón, al ser el petróleo entonces todavía poco conocido. De ello deduce que el hombre ha pasado del cometido de rey de la creación al de «concesionario de un planeta [...] Tenía que revalorizar una posesión, pero tiene una mina que explotar». Consecuentemente, «el futuro ya no se mide sólo en individuos, sino en naciones, en otro sentido del que se pensaba antaño» [682].

Las Luces empiezan a comprender que tenemos el tiempo contado. El miedo al fin del mundo, temor antiguo que ha dado lugar a muchas representaciones filosóficas y religiosas, adquiere una dimensión científica con Fontenelle y luego con Buffon, quizá el primero en pensar que la tierra podría enfriarse y hacer imposible la vida humana; Byron lo imagina en un poema de 1816 [683]. La física del siglo XIX dota a esos fantasmas de un fundamento científico, a la vez que los reduce a la inmanencia. En un artículo de 1852, resumido y divulgado diez años más tarde [684], William Thomson (Lord Kelvin) piensa con rigor en la «muerte térmica» del universo. La idea de entropía, procedente de la termodinámica de Carnot y Clausius, proporciona una base concreta al pesimismo de Schopenhauer [685]. Pasa después al dominio público, bien como lo ineluctable a lo que hay que resignarse, bien como lo que obliga a mil maniobras de resistencia o de rodeo [686].

¿Cómo debe producirse esta muerte? Las respuestas varían. Saint-Simon evoca un desecamiento de la tierra, como en una novela de anticipación de J. H. Rosny el mayor [687]. Más seriamente, el P. Angelo Secchi, s.j. descubre en 1868 las «gigantes rojas» y ve en ellas el futuro del sol, condenado a hundirse en sí mismo tras una última explosión. El libro en el que el director del Observatorio del Vaticano divulga sus descubrimientos fue todo un éxito [688]. Y pese a que la *Internacional* canta que «el sol siempre brillará», Engels tiene en cuenta las previsiones de los astrónomos y predice el inevitable enfriamiento del astro [689]. Camille Flammarion publica en 1892 *La Fin du monde*. Su primera parte es una novela de anticipación sobre la amenaza de un cometa que chocaría con la Tierra en el siglo XXV; la segunda se sitúa dentro de diez millones años y presenta un final, en esta ocasión real, de nuestro planeta [690].

### ***El fin del hombre***

La idea de un final de la humanidad estaba ya en d'Holbach, sin embargo inagotable

abogado del progreso [691]. Es objeto de una «última fascinación secreta de todos los socialistas», que introducen la «noción de muerte del género humano en la Historia» [692]. Auguste Comte recuerda que «el organismo colectivo, como el organismo individual, está necesariamente sujeto a un inevitable declive espontáneo, incluso independientemente de las alteraciones insuperables del medio general» [693]. El pintor Paul Chenavard, en su confusa filosofía de la historia, fija el final de ésta en el 2800, y el de la humanidad en el 3500 [694]. Gobineau, no menos confuso, predice el final por degeneración, no únicamente de la raza aria, sino de toda la humanidad [695].

La expresión «el último hombre» conoce a principios del siglo XIX una extraña popularidad. En Francia aparece en 1805 como el título de una novela de Cousin de Grainville, que se suicidó cuando la hubo terminado. En ella cuenta la historia de Omegare, el bien nombrado, que busca a la única mujer fecunda que queda en un mundo decrepito. Renuncia a ello por miedo a perpetuar una raza condenada y termina por matarse. La obra tuvo el honor de ser considerada por Michelet como una de las dos obras típicas de la sensibilidad de su época, siendo la otra el ensayo de Malthus [696]. El tema pasa a Inglaterra, en un poema de Thomas Campbell (1823). El año 1826 que, divertida coincidencia, es por otra parte el de la última edición del libro de Malthus, conoce una oleada de títulos sobre el «último hombre»: una novela de Mary Shelley, en la que el fin de la humanidad se debe a una epidemia, un cuadro de John Martin y un poema paródico de Thomas Hood. Más allá del caso concreto del hombre, la época tiene obsesión por todo lo «último». Todavía en 1826 aparecen *El último Mohicano*, de John Fenimore Cooper y *Las aventuras del último Abencerraje* de Chateaubriand. Entre 1834 y 1848, Edward Bulwer-Lytton publica no menos de cuatro novelas históricas cuyo título contiene «el último», empezando por *Los últimos días de Pompeya*, que le hizo famoso [697].

Un año después del *annus mirabilis* de 1826, el romántico ruso Evgenii Boratynski, en *La última muerte*, refiere tres visiones sucesivas del futuro de la humanidad [698]. La primera representa el triunfo de la razón y de las luces: la tierra es un jardín, cubierto de ciudades; el hombre ha obligado a los elementos a reconocer su ley; domina tierra y mar. La abundancia reina: «los años infecundos han desaparecido; los agricultores convocan según su voluntad vientos, lluvias, calores y fríos» (v. 37-39). La tercera presenta el horror de una tierra vacía de hombres: «La naturaleza en su majestad se ha revestido de la púrpura de los antiguos tiempos» (v. 87-88). El sol aún ilumina la tierra; pero sólo se eleva hacia él un vapor, sin alabanza alguna. La segunda visión explica el porqué de esta desolación: «acostumbrados a la abundancia de los bienes de aquí abajo» (v. 56), los hombres contemplan indiferentes las conquistas de sus antepasados. «Olvidados los deseos terrestres, alejados de toda inclinación burda, la llamada de las cosas del alma, de

las cosas sublimes, ha sustituido para ellos a los otros instintos. La imaginación se ha adueñado de su ser y los posee enteramente. La naturaleza corporal ha cedido en ellos ante la naturaleza espiritual. El pensamiento vivo los lleva en sus alas hacia el Empíreo y el caos; pero en la tierra caminan con dolor y sus matrimonios permanecen infecundos» (v. 61-72).

En la obra de H. G. Wells leemos un testimonio mucho más reciente. Y tanto más interesante cuanto que proviene de un cantor del progreso [699]. En su última publicación, recalca que el espíritu, e incluso la especie humana, están «en las últimas». Su muerte cercana y la guerra han podido teñir de oscuro su obra. Cambios radicales y muy recientes a los que Wells alude sin designarlos concretamente (¿Hiroshima?), le obligan a renegar de sus propias anticipaciones. La única esperanza radica en que el hombre sea reemplazado por un animal mejor adaptado, salvo que sobreviva «una pequeña minoría extremadamente adaptable de la especie» [700].

También aparece en la década de 1830 una pregunta insolente: ¿es la desaparición del hombre verdaderamente un mal? ¿No hay quizá demasiados? El temor a la superpoblación también es antiguo y los cataclismos naturales eran vistos como una forma de evitarla. Es el caso de al-Biruni en el siglo XI, de Averroes en el XII, o de Marsilio de Padua en el siglo XIV. En el siglo XV, el Clérigo del *Songe du Verger* defiende el voto de castidad haciendo valer que «hoy en día el linaje humano se ha multiplicado lo suficiente». Maquiavelo y Vico ven la superpoblación como un peligro que la naturaleza remedia a través de catástrofes o de guerras. En la salida del siglo de las Luces, que era más bien natalista y censuraba la castidad de los monjes, Malthus responde al entusiasmo de Condorcet con su *Ensayo sobre el principio de la población* (1798). En él recuerda que el progreso indefinido se topa con la finitud de los recursos naturales. En la segunda edición (1803), recomienda la continencia a las clases trabajadoras. Galton le objeta que esas medidas harían desaparecer a las personas más conscientes y escrupulosas, dejando el sitio a las especies moral e intelectualmente peores [701].

¿Puede ser incluso que todo hombre esté de más? Nace la idea según la cual el hombre sería un peligro para la tierra, y con ella el sueño de una naturaleza liberada y devuelta a su pureza primitiva. El joven Flaubert escribe en 1838: «los árboles crecerán, reverdecerán sin una mano que los rompa o los quiebre; los ríos correrán por praderas coloridas, la naturaleza será libre, sin hombres que la violenten y esta raza se apagará, porque está maldita desde su infancia» [702]. Sólo nos separa, sin embargo, medio siglo de Diderot, para quien la naturaleza sin el hombre no sería más que un desierto, y dieciocho años antes que Auguste Comte, quien tiene una fórmula análoga: «¡La futura existencia de nuestro planeta no merece ninguna atención si suponemos que el Gran Ser

que la consagra [la Humanidad] está apagado!» [703]. La representación de una naturaleza liberada del hombre aparece regularmente, en 1899 en Wilfrid Scawen Blunt, en 1920 en D. H. Lawrence o en 1924 en Alfred Döblin [704].

### ***El final del futuro***

Aun suponiendo que los días de la humanidad sean limitados, ello no sería motivo para acelerar su desaparición, a poco que se tenga un juicio globalmente positivo de la aventura humana. Pero hay que querer evitarlo, para lo cual hay que poner los medios. ¿Existe esta voluntad? La cuestión se plantea desde principios del siglo XVIII. En 1719, el abate Dubos señala: «El espíritu filosófico [...] pronto hará en gran parte de Europa lo que hicieron en otro tiempo godos y vándalos... Veo [...] abolirse los prejuicios más útiles para la conservación de la sociedad [...] Nos conducimos sin atender a la experiencia [...] y tenemos la imprudencia de actuar como si fuéramos la primera generación que ha sabido razonar. El cuidado por la posteridad se desatiende por completo. Perderíamos todas las inversiones que nuestros antecesores han realizado en edificios y en muebles y ya no encontraríamos en los bosques madera para construir, ni siquiera para calentarnos, si hubiesen actuado como nosotros [...] Los particulares se gobiernan como si fueran a tener enemigos por herederos y [...] la generación presente se conduce como si debiera ser el último vástago del género humano» [705]. Sin duda Dubos pensaba en un agotamiento de los recursos naturales. Cabe observar la discreta rehabilitación del prejuicio y la idea de que consumimos bienes acumulados por nuestros antepasados sin producir nada con lo que pudiéramos, a nuestra vez, beneficiar a nuestros descendientes.

Nuestro primer beneficio es darles la vida. Jean-Jacques Rousseau, diez años después del *Discours sur les sciences et les arts* (1750), muestra que ello no se puede dar por supuesto. Compensa las declamaciones de la época contra el «fanatismo» con una desengañada apreciación de lo contrario: «La irreligiosidad, y en general el espíritu razonador y filosófico, apega a la vida. Afemina, envilece las almas, concentra todas las pasiones en la bajeza del interés particular, en la abyección del yo humano, y de esta forma socava poco a poco los auténticos fundamentos de toda sociedad [...] Si el ateísmo no hace correr la sangre de los hombres no es tanto por amor a la paz, cuanto por indiferencia hacia el bien [...] Sus principios no matarán a los hombres, pero *les impiden nacer* al destruir las costumbres que los multiplican, al separarlos de su especie, al reducir todos sus afectos a un secreto egoísmo tan funesto para la población como para la virtud. La indiferencia filosófica se parece a la tranquilidad del Estado bajo el despotismo; es la tranquilidad de la muerte; es más destructiva que la propia guerra»

[706].

Así pues, la desaparición del hombre podría, por tanto, acontecer igualmente por la extinción, a consecuencia de un desinterés de éste por la dimensión del futuro [707]. Antes de los Tiempos modernos, la preocupación por la posteridad era indirectamente la de la supervivencia a través de la gloria atribuida a los hechos importantes de los grandes hombres [708]. Concernía primero a las familias nobles, deseosas de asegurar a sus retoños el estatuto transmitido por sus antepasados. Dante generalizó la fórmula a la vez que dotaba a la nobleza de un concepto no puramente social: la preocupación por devolver a la posteridad lo que nuestros predecesores nos han legado [709]. El teólogo inglés Georges Hakewill ilustra primorosamente esta actitud que pretende rechazar los temores de una próxima desaparición del mundo: «Que las sombras vanas de la inevitable degeneración del mundo no nos impidan mirar hacia atrás para imitar a nuestros nobles predecesores, ni hacia delante para dotar a nuestra posteridad, sino que, del mismo modo que nuestros predecesores se han preocupado dignamente por nosotros, que nuestra posteridad nos bendiga por haber cuidado de ella, puesto que tenemos tan pocas certezas acerca de las nuevas generaciones que aún han de llegar como las que tenían nuestros predecesores en su época» [710].

Con el rechazo a una vida futura por parte de las Luces radicales, la posteridad se convierte en sucedáneo de la inmortalidad y en depositaria de las esperanzas del «sabio». Así, Diderot convierte la preocupación por la posteridad en el móvil de la acción del filósofo, equivalente para él a lo que la vida futura es para el hombre religioso. Robespierre ve en ello «la dulce y tierna esperanza de la humanidad», y en sus Memorias redactadas en prisión, Madame Roland apela a la «imparcial posteridad» [711].

John Stuart Mill hace un uso interesante de la palabra «posteridad» en su libro sobre Auguste Comte. La religión de la Humanidad sería la toma de conciencia de los vínculos que tienen entre sí las etapas de la humanidad, donde todas las generaciones se relacionan entre ellas para formar una imagen única. Combina todo el poder que ejerce sobre el espíritu la idea de posteridad con nuestros sentimientos más positivos por el mundo vivo que nos rodea y por los predecesores que han hecho de nosotros lo que somos [712]. De manera significativa, se trata poco del futuro y se pone todo el énfasis en el pasado que conduce hasta nosotros.

El desinterés por la posteridad forma un bloque con la pérdida de conciencia de la relación con el pasado. Hay que saberse descendiente de los antepasados para que uno pueda sentirse llamado a convertirse en padre de una posteridad. Esto es lo que expresó Burke en contra de los principios de la Revolución: «Las gentes que nunca miran hacia atrás, a sus antepasados, no mirarán nunca hacia delante, a su posteridad». Dos generaciones más tarde, Tocqueville, sin embargo partidario del Nuevo Régimen, retoma

la idea y el ritmo mismo de la frase: «La democracia no sólo hace que cada hombre olvide a sus antepasados, sino que le oculta a sus descendientes» [713]. Nuestra relación con el pasado es tal que vivimos de bienes culturales que no hemos producido, incluso que destruimos, como los parásitos. La imagen está en el fondo de una paradoja hecha célebre en su formulación por el jurista alemán Ernst Wolfgang Böckenförde: «El Estado liberal, secularizado, vive de presupuestos que él mismo es incapaz de garantizar» [714]. La naturaleza parasitaria de la modernidad se ha percibido bastante tarde. Renan pone en paralelo el agotamiento del «capital planetario», del carbón y de los recursos morales; Nietzsche señala: «Nosotros hemos dejado de acumular. Gastamos el capital de nuestros antepasados». Una generación más tarde, Charles Péguy, a finales de 1907 y luego en 1914, ha desenmascarado y calificado el parasitismo como esencia de la modernidad: «La única fidelidad del mundo moderno es la fidelidad del parásito [...] El mundo moderno es [...] esencialmente parasitario. Saca su fuerza, o su apariencia de fuerza, de los regímenes que combate, de los mundos cuya desintegración ha emprendido». Un poco más tarde, G. K. Chesterton recupera y orquesta la idea, sin la palabra, en un ensayo de la década de 1920 [715].

## 16. EL HOMBRE HUMILLADO

En sus comienzos en la época clásica, los Tiempos modernos se basaban en una certeza: sabían lo que es el hombre, y no había ninguna necesidad de interrogarse a este respecto. Este hombre gozaba de una superioridad tan evidente que no hacía falta formularla de manera explícita. Así pues, nadie se tomaba el trabajo de prolongar la reflexión del Renacimiento sobre la dignidad humana. En consecuencia, el proyecto de elevar al hombre al lugar del señor no hacía sino sacar provecho de un capital que el hombre había recibido de la naturaleza o de Dios a través de ésta. Ahora bien, esta evidencia de la humanidad del hombre y de su privilegio va a verse puesta en tela de juicio hasta el punto de llegar a un «dominio sin sujeto», a un «reino sin rey» [716].

Efectivamente, el énfasis sobre la dignidad del hombre es sólo uno de los temas del pensamiento moderno. Como contrapunto, toda una tradición se las ingenia para rebajarlo. Resulta habitual considerar la historia de la ciencia como una serie de heridas infligidas al narcisismo humano, concebidas como un progreso. Esta manera de ver es falsa [717]. Pero aunque no esclarece mucho lo que verdaderamente ocurrió, revela el interesante síntoma de una complacencia en la humillación.

### *El advenedizo*

Los humanistas del Renacimiento intentaban ya rechazar los argumentos que mostraban las miserias de la condición humana [718]. El tema de la pequeñez del hombre es tradicional, al igual que las razones invocadas para rebajarlo, unas cosmológicas: la situación del hombre sobre la Tierra en el punto más bajo del universo; otras biológicas: la indignidad de su materia original, «una gota inmunda» [719]. Pero el recuerdo de su humildad se compensaba con la exaltación de la dignidad que ostenta por la presencia en él de una chispa del fuego creador, de la ley divina que se le ha confiado, del intelecto que puede unirlo a intelectos separados, de la libertad que le asemeja a Dios. Con la desestabilización moderna de estas concepciones del hombre ya no hay nada que pueda defenderlo de los golpes asestados a su orgullo. La idea de la dignidad del hombre se basaba en una antropología teológica o filosófica. Una vez reducida esta antropología a ciencia natural, esta idea debe forzosamente sufrir una mutación.

Y ello tanto más cuanto que el hombre se encuentra en lo sucesivo atacado, no ya sólo



en su relación con lo que no es él, sino desde el interior mismo de lo que le conforma como tal. Y también en su forma de ver el mundo. El abandono del geocentrismo no ha representado la «herida al narcisismo» que imaginaba Freud, pero muestra que la percepción por parte del hombre de su situación no es adecuada [720]. La crítica del antropomorfismo empieza desde Galileo, para quien las cualidades que llamamos «segundas», como los colores, no están en las cosas, sino sólo en la visión del hombre [721]. La soberanía de la conciencia es discutida por la noción de inconsciente, la cual, tras una larga preparación en las épocas clásica y romántica, se impone en el siglo XIX. Para algunos, la conciencia sólo es un epifenómeno de hechos fisiológicos [722]. Al menos, no ejerce un dominio indiscutible. El mismo señor de la naturaleza es esclavo de la naturaleza presente en él. Freud no se cansa de recordar que la orgullosa razón no es siquiera señora en su casa. Lleva, así, al extremo una conclusión hecha ya antes que él [723].

Pese a ello, el proyecto de un dominio de la naturaleza no desaparece. Puede incluso exacerbarse, aunque reducido a una mera relación de fuerzas. El hombre ya no aparece como el legítimo soberano de la creación, sino como una especie de advenedizo. Quizá precisamente porque se siente mal fundado en sus pretensiones necesite afirmarse con mayor insistencia. El ennoblecimiento reciente se distingue con mayor arrogancia de los plebeyos de lo que lo haría un viejo linaje seguro de una superioridad indiscutible; el que «carece de nobleza» (*sine nobilitate*) va a *mirar por encima del hombro* a los que sabe que no vale más que ellos.

Y ante todo a los animales, cuya proximidad es para él una amenaza que percibe cada vez mejor. Montaigne había recuperado los antiguos ejemplos de la habilidad de los animales para doblar el orgullo del hombre [724]. Así renovada, la tradición continúa en una defensa del alma de los animales contra el mecanicismo cartesiano, ilustrado por La Fontaine y que perdurará durante todo el siglo XVIII [725]. «Libertinos» y materialistas desdibujan el límite entre lo humano y lo animal. El anónimo «Theophrastus Redivivus» retoma todos los argumentos antiguos a este propósito. Cyrano de Bergerac sitúa en el mismo plano al hombre y... a la col [726]. El libro de Rorarius, escrito en 1544, se publica cien años más tarde y sus tesis acerca de la superioridad de la racionalidad de los animales penetra en la república de las letras a partir del artículo que Bayle le consagra en el diccionario [727]. Spinoza critica la idea de que Dios lo habría hecho todo por el hombre y los teólogos de la época se niegan a creer que Él hubiera creado el mundo para beneficio exclusivo del hombre y extienden sus beneficios a todos los seres vivos [728].

En los siglos XVII y XVIII, el desarrollo de las ciencias de la vida invita a fundar el paralelismo entre el hombre y el animal en la fisiología comparada. La ofensiva recae

ante todo sobre los animales que más se le parecen, como el orangután. El mono era visto desde hacía mucho tiempo como una caricatura viva del hombre y mantiene esta función hasta Hoffmann, Hauff y Kafka [729]. Pero los Tiempos modernos añaden al parecido el parentesco. En Escocia, James Burnett, Lord Monboddo, estudia a los grandes monos desde esta óptica. Antes de Charles Darwin, su abuelo Erasmus los consideraba como los ancestros del hombre [730]. Buffon recuerda «una verdad quizá humillante para el hombre, y es que debe clasificarse a sí mismo en la rama de los animales a los que se parece por todo lo que tiene de material» [731]. La Mettrie escribe: «Todos los animales —y, por consiguiente, el hombre, al que ningún sabio se atrevió nunca a sustraer de su categoría». El estudio de la fisiología tiene como objetivo poner al hombre en su lugar: «sin las operaciones animales [...], el hombre, ese soberbio animal, hecho de barro como los otros, hubiese creído ser un dios en la tierra y no hubiese adorado sino a él» [732]. D'Hollbach mira con desprecio las ilusiones que el hombre se hace sobre su estatuto. Sade le sigue en ese punto, al igual que en muchos otros [733]. La idea se vuelve incluso trivial, como lo señalan los que la critican [734]. Ahora bien, el objetivo de este trabajo de zapa no es en absoluto la superioridad adquirida, sino la superioridad *recibida*. Los materialistas no niegan la manera en que el hombre se reserva la superioridad a través de la educación (que no se sabe de dónde viene) y, al contrario, glorifican las conquistas de ésta. Su verdadero adversario es el dogma de la creación del hombre a imagen de Dios [735].

En el siglo XIX, Auguste Comte rechaza la definición clásica del hombre como «animal racional», con el pretexto de que todos los animales lo serían [736]. Con la teoría de la evolución, el paralelismo entre el hombre y el animal se completa en la idea de un paso sin ruptura de uno al otro. Los autores medievales, después de Aristóteles, insistieron sobre la continuidad de la escala de los seres vivos, pero únicamente querían indicar que el observador no comprobaba ningún salto brusco entre las especies, y no que hubieran realmente salido unas de otras. Con Lamarck, y más que nunca con Charles Darwin, la idea de continuidad ideal entre las especies adquiere una dimensión concreta. La posibilidad de transponer el parentesco biológico a la identidad y de hacer que el hombre pierda su situación privilegiada se convierte en una tentación. Maupassant exclama en 1888: «¡Hay que estar ciego o ebrio de estúpido orgullo para creerse otra cosa que una bestia apenas superior a las otras!» [737]. Permítaseme aquí una observación algo abrupta: los que en general desprecian al hombre suelen ser los que, en su vida privada, actúan como cerdos respecto a los hombres individuales [738]. Los santos, que, sin embargo, tendrían derecho a despreciar a la humanidad vulgar, no hacen sino amar cada vez más a su prójimo.

Lo cierto es que asistimos a un resurgir de la valoración del animal como libre

vitalidad respecto de las obligaciones que hacen del hombre un animal doméstico. Resulta interesante desde este punto de vista la manera en que la imagen del caballo pasa de negativa a positiva. Durante mucho tiempo fue el tipo mismo de lo irracional, como dice su nombre en griego moderno, *alogo*, heredado del ejército bizantino, y fue necesario el gusto por la provocación de Swift para imaginar un mundo en el que los caballos, únicos seres racionales, dominarían a los hombres salvajes. Con la modernidad, el caballo recibe, a título de metáfora, un valor positivo en tanto que irracional. Maquiavelo exhortaba ya al príncipe a alinearse en la escuela del centauro Quirón y, en caso de necesidad, a movilizar también su naturaleza bestial. Finalmente, el caballo se convierte en la imagen de la vitalidad indómita y rebelde en los poetas y pintores del expresionismo alemán [739].

### ***El desprecio por el hombre***

Las Luces pasan por haber sido humanistas. De hecho, los autores que las representan expresan con frecuencia una desconfianza hacia el hombre que roza la misantropía. Lo reducen a un «poco de barro, una gota de mucosidad» [740]. El Génesis cuenta cómo Adán fue sacado del barro y después recibió el espíritu que Dios le insuflaba; los «Filósofos» reducen la diferencia del hombre a la «organización» de la materia. Sobre esta actitud despectiva, la confesión más reveladora es quizá la de un personaje de Sade: «¡Oh! ¡ Qué enigma es el hombre! [...] —Sí, [...]. Y eso es lo que le ha hecho decir a un hombre de gran inteligencia que más valía burlarse de él que comprenderlo» [741].

A finales del siglo XVIII, el *Corpus Hermeticum* y los Padres de la Iglesia resumen la fascinación que recorre el pensamiento occidental desde la Biblia, no sin añadir la inflexión que Pascal había dado a la idea: el hombre «quimera», «monstruo incomprensible». Sade toma prestado el término «enigma» de la respuesta de Voltaire a Pascal [742]. Su uso es una ironía tanto más sarcástica cuanto que aquí se aplica a una perversión particularmente repulsiva. La respuesta es que hay que renunciar a comprender al hombre y «utilizarlo» aún más, tanto en sentido propio como figurado (véase el ruso *утилизировать*). Este último sentido del verbo, aunque sea muy duro, y acuñado con mil variantes en el resto del texto, es quizá, en contra de la intención de Sade, mucho más anodino en el fondo que en sentido propio. La renuncia a entender para dominar mejor está prefigurada en d'Holbach, de quien Sade saca toda su «filosofía» y está más claramente formulada, como ya hemos visto, en los positivistas del siglo XIX, con Claude Bernard a la cabeza [743]. La fórmula de Sade es la consecuencia lógica del intento por hacer surgir una ciencia del hombre y por situarla en la base del edificio del saber. En la medida en que el hombre se convierte en un objeto

científico, es normal que se le aplique la regla válida para todo objeto de una ciencia, entendida según el espíritu de Bacon. Así pues, renunciamos a entenderlo para buscar las leyes que permitan controlarlo mejor.

La década de 1840, que ve aparecer el proyecto de un humanismo ateo, no está sin embargo exenta de un discreto desprecio por el hombre tal cual es, tan poco digno de lo que el humanismo espera de él. Así, el joven Marx afirma no preocuparse por el hombre concreto, corrompido por sus condiciones de vida actuales [744]. Al mismo tiempo, Kierkegaard desenmascara tras la ruidosa autosatisfacción de su siglo una secreta desesperanza del hombre en sí mismo: «En medio de todo este júbilo por nuestra época y por el siglo XIX, se percibe un secreto desprecio por el hecho de ser hombre; en medio de la importancia que se otorga a la generación, se discierne una desesperación respecto de la condición humana» [745]. Unos años más tarde, Flaubert, poco tierno para con el género humano, es aún más radical en sus sospechas: «El siglo XVIII ha negado el alma. ¿Matar al hombre será quizá la tarea del siglo XIX?» [746]. Tanto para el danés como para el francés, «hombre» designa ante todo al individuo, aunque no tengan la misma idea sobre lo que constituye la individualidad del hombre. No obstante, sus observaciones conservan un valor general. Dostoievski hace un diagnóstico análogo en 1864, al final de las *Memorias del subsuelo*: «Nos resulta incluso penoso ser hombres, hombres hechos de cuerpo y sangre; nos da vergüenza, lo consideramos como un oprobio y nos gustaría ser una especie de hombres universales, inexistentes». Finalmente, Musil ha resumido el espíritu de su época: «Sin que se sepa bien por qué, era bueno “humillar” al hombre» [747].

El desprecio por el hombre no ha disminuido en nuestra época. Sigue siendo de buen tono recordar con divertida condescendencia que el hombre es «bien poca cosa». A este efecto se utilizan los resultados de investigaciones científicas muy legítimas, pero de las que se hace un uso ideológico. Se subraya también que el hombre comparte la casi totalidad de su ADN con los grandes monos; y que, a la inversa, muchos animales tienen comportamientos que prefiguran los del hombre: lenguaje, vida social, conductas éticas.

Se pone igualmente el acento no sólo en la modestia de la naturaleza humana, sino en la vileza de las actividades del hombre. Es el depredador universal, el ser vivo más peligroso para su propia especie y para los demás. Su industria representa una amenaza para el conjunto de la vida sobre la Tierra. Más valdría quizá que nunca hubiera existido. La idea está ya en la Antigüedad. Así, el poeta latino Estacio se lamenta de que, después del diluvio que había limpiado la Tierra, ésta no haya quedado vacía. Cabe también leer este deseo en el biólogo francés Jean Rostand. Según Sade, habría sido incluso deseable que la humanidad hubiera desaparecido: «La extinción total de la raza humana no sería sino un servicio a la naturaleza». La idea se generaliza y radicaliza en el movimiento de

la «ecología profunda», en aquellos para los que una guerra atómica no sería en el fondo sino una artimaña de la naturaleza para deshacerse de una especie que se habría vuelto demasiado invasiva» [748].

El recuerdo de que el mundo no está obligado a someterse a las exigencias del hombre se lee un poco por doquier. Toma a veces un giro obsesivo, como si se expresara en él un odio secreto de sí. A los malévolos les gusta reducir a lo más bajo lo que pasa por elevado. Se reconoce la disposición de espíritu de moralistas como La Rochefoucauld, o como el Nietzsche de comienzos de la década de 1880, cuando se alineó con la escuela francesa. Invade el espíritu público y se amplía a la especie. De este modo, cambia de sentido: partiendo de un consejo beneficioso dirigido al individuo en el que se le pide desconfiar de sus impulsos aparentemente más loables y de sospechar en ellos móviles innobles, se llega a poner a disposición del lector una serie de artículos de divulgación que le llevan a pronunciar un juicio sin apelación sobre el resto de su especie y del que se excluye su saber recientemente adquirido.

### *Dialéctica*

Todos estos ataques culminan en una paradoja ya reseñada: al hombre como sujeto se le atribuye la carga suprema, sin que pueda desembarazarse de sus responsabilidades, y ello en el mismo momento en el que nos las ingeniamos para no ver en él sino un juguete de fuerzas exteriores o interiores de las que no dispone [749]. Inversamente, el hombre como objeto se convierte en la única causa a la que valga la pena dedicarse (como expresa el programa del «humanitarismo»), a la vez que se duda de que tenga algún valor. De esta suerte, el hombre «sabe cada vez menos en qué fundar su autoridad, justo en el momento en el que pensaba ser la autoridad central del universo; incluso parece que existe un proceso dialéctico que le quita su poder en la misma medida en que demuestra que su independencia le da derecho él». Se llega así a un «antropocentrismo sin hombre» [750]. Esta dialéctica ya estaba prefigurada en el Renacimiento en el conflicto entre el mago y el astrónomo, soñando uno con la soberanía del hombre, y llamándole al orden el otro al mostrarle sometido a los astros; este conflicto se prolonga en sus descendientes contemporáneos, el ingeniero lanzado a la conquista de la naturaleza, y en el biólogo que defiende un determinismo naturalista [751].

En el XVIII se concreta en las reflexiones sobre el suicidio. Así, Hume, en el ensayo en el que defiende su legitimidad, pretende a la vez «devolver a los hombres a su libertad natal» y subraya que la vida de un hombre «no tiene más importancia para el universo que la de una ostra» [752].

No obstante, el primero en haber expresado claramente el problema quizá fuera el

joven Vladimir Soloviev, en sus *Lecciones sobre el teandrismo* de 1877-1878: «La conciencia contemporánea atribuye a la personalidad humana derechos divinos, pero no le da ni las fueras divinas ni un contenido divino; muy al contrario, el hombre contemporáneo, tanto en su vida como en su saber, no admite más que una realidad limitada y condicionada, la realidad de los hechos parciales y del fenómeno, y, bajo ese punto de vista, el propio hombre sólo es uno de esos hechos parciales» [753]. Señala, así, una dificultad que persiste, incluso que se ha incrementado: cada vez apelamos más a los «derechos del hombre» para fundamentar las conductas cuyo carácter obligatorio ya deducían nuestros antepasados, bien fuera de las virtudes morales evidenciadas por la filosofía, bien de los mandamientos divinos dictados por las religiones reveladas. La retórica que los canta se hace cada vez más lancinante a medida que se enuncian más «derechos» (*como derecho a...*). Pero ¿por qué debería el hombre tener derechos? ¿Por qué está hecho de manera que pueda tenerlos? Incluso, ¿por qué es el único ser vivo susceptible de tenerlos? Esto es lo que hace decir a Jeremy Bentham que la Declaración de 1789 era un «absurdo ampuloso» (*nonsense upon stilts*). Y apenas hemos progresado desde entonces [754].

## 17. EL SUJETO SOMETIDO

El proyecto moderno quiere que el hombre sea dueño tanto de sí como del universo, que tome las riendas de su destino. La retórica de las Luces es y permanece inagotable en este punto. Pero no hace sino explicitar una condición necesaria para la empresa: el dominio del hombre sobre sí precede al dominio del hombre sobre la tierra. Ahora bien, una dialéctica irónica tiende a hacer que esta intención desemboque en el dominio de ciertos hombres sobre otros, incluso en un dominio de su proyecto propio sobre el hombre.

### *El hombre controlado*

En efecto, el proyecto de un dominio de *sí* plantea dos problemas. Primero el de la propia naturaleza de sí, que no coincide con lo que se puede observar. Habrá entonces que reducir al hombre a lo más auténtico que hay en él. El elemento central se identificará de forma distinta en función de las épocas. Así pues, habrá que reducir al hombre, de diferentes maneras, a lo que vale como propiamente humano. El segundo problema es el del alcance de la reflexión. ¿Qué significa actuar *sobre sí*? Éste es un antiguo problema ya planteado con respecto al individuo en la filosofía griega [755]. En términos gramaticales es el de la articulación del reflexivo y el recíproco. ¿Puede verdaderamente una realidad tener relación consigo misma? ¿O lo que se presenta como relación no sería sino la relación de una parte con otra? En el caso del hombre, la acción sobre sí será la de ciertos hombres sobre ciertos otros, en el supuesto de que los sujetos activos realizan de la forma más pura la idea de «sí mismo».

La racionalización moderna de la vida tiene su revés: lo que en el hombre encaja mal en los marcos racionalizados es controlado e incluso reprimido. La medicina, de la que la psiquiatría, el derecho y la policía son instrumentos. En su ágora ideal, el Protágoras de Platón había delimitado el lugar del hombre competente: se le escucha cuando se quería saber cómo construir las trirremes, pero su voz no tiene más peso que la de cualquier otro cuando la discusión se vuelve estrictamente política [756]. Con la modernidad, el técnico vuelve a hacer su entrada discretamente, pero bajo una forma más inquietante. Ya no es sólo el intendente encargado del reparto de los bienes; interviene en la producción del primero de todos los bienes, los productores mismos.



La educación, encargada de humanizar al hombre, cambia de sentido. Su objetivo fundamental consistía en orientar el deseo hacia su objeto propio, el único capaz de satisfacerlo; en lugar de acogerlo con dureza, el deseo debía ser liberado. En lo sucesivo resulta canalizado hacia la obtención de un objeto al que no apunta directamente. En efecto, «el optimismo de las Luces no recae en la naturaleza humana, sino más bien en lo que podía hacerse con ésta mediante el progreso de la ciencia, la educación y el gobierno, y en general mediante la reconstrucción racional de la sociedad. No tenía tanta confianza en la naturaleza racional del hombre cuanto en el poder de la razón para encontrar los medios de superar a dicha criatura» [757]. Desde el alba de la modernidad, la educación fue tematizada como objeto de una disciplina particular, y la pedagogía adquirió su independencia. Encontró sus teóricos en Alberti, y luego en Montaigne y Comenio. Floreció a lo largo del siglo XVII de la mano de *Thoughts Concerning Education* de John Locke (1693), con el *Émile* de Rousseau (1762), los *Vorlesungen über Pädagogik* de Kant (publicados en 1803) y luego, también como práctica, con J. H. Pestalozzi. Paralelamente, la «novela de educación» se convierte en género literario independiente y bien dotado desde el *Télémaque* de Fénelon. Las utopías de las Luces son «poemas pedagógicos». Morelly tiene una fórmula muy interesante: el hombre ha de ser «socializado a través del mecanismo de una educación conforme a nuestros principios» [758]. El proyecto pedagógico adquiere una amplitud particular gracias al idealismo alemán. Kant observa que «el hombre sólo puede convertirse en hombre mediante la educación. No es nada más que aquello que la educación hace de él». Ese «nada» había sido ya tematizado por Comenio: «el hombre es todo y nada. Nada a partir de sí mismo, cuando nace. Todo al venir de la intención de Dios, a cuya imagen está formado, y de la buena educación» [759]. Pero es Fichte quien formula más radicalmente esta intención. Insiste en la novedad de su proyecto de una «educación nacional» de Alemania, hecha necesaria por las derrotas ante Napoleón. Hasta entonces, el objetivo de la educación era «a lo sumo formar algo en el hombre; en lo sucesivo se trata de formar al hombre mismo». Ya no hay que contentarse con hacer del hombre aquel al que se predica la moral, hay que «hacerlo él mismo, hacerlo de tal manera que en absoluto pueda querer de otra forma que como tú quieres que quiera». Habrá que «introducir una especie humana totalmente distinta de los hombres habituales hasta ahora y hacer de ella la norma». Así «comienzan un nuevo orden de cosas y una nueva creación». La humanidad deberá «hacerse a sí misma y aquello en lo que se quiere convertir». De esta manera, la especie humana se encuentra «en el auténtico centro de su vida sobre la tierra». Tras este giro, debe convertirse en un «nuevo género humano» [760]. Lo que en Alemania era especulación, en Francia había sido objeto de planes apoyados por el poder real del Estado revolucionario.

Éste iba a la búsqueda de un tipo. Así, Cabanis intenta acercar la especie a un «tipo perfecto». No una cumbre, sino un modelo medio a la vez perfectamente inteligible y perfectamente dócil [761]. En la época industrial, el dominio de la técnica produce un tipo humano determinado, el del trabajador. Esto es lo que Ernst Jünger ha visto en un libro de 1932 al que Heidegger iba a consagrar un seminario [762]. «El carácter total del trabajo es la manera en la que la figura del trabajador comienza a penetrar el mundo. [...] La vida tiene relación con la única potencia que es hoy en día capaz de conferir dominio, a saber, la figura del trabajador. [...] La voluntad técnica puede aparecer como la expresión específica de la voluntad de una raza superior». Pero la misma técnica es una figura de una «potencia metafísica». Tras ella hay que adivinar «el dominio de la figura [...], que pone a su servicio el sentido del tipo, a saber, el del trabajador» [763]. La técnica no tiene como única consecuencia el dominio del tipo humano del trabajador. Produce de forma decidida el dominio del tipo sobre el ser humano mismo. Sólo vale como humano lo que corresponde al tipo buscado.

Poseemos ilustraciones literarias de ese tipo desde antes de Jünger, en el Zola de la *La Bête humaine* (1890), y, contemporáneo del alemán, en el Saint-Exupéry de *Vol de Nuit* (1931). Puesto al servicio de la máquina, el hombre llega a pensar sobre el modelo mismo de ésta las cualidades morales que habrá que tener para poder asegurar su buen funcionamiento (limpieza, eficacia, disponibilidad permanente). Podrá incluso desarrollar la «vergüenza prometeica» de Günther Anders: sentirse inferior a la perfección infalible de sus propias producciones [764].

### ***El dominio del hombre sobre el hombre***

La idea del «gran hombre» seguía siendo simbólica. Y el paso a la concreción política no está nunca lejos. El dominio del hombre sobre la naturaleza gira hacia un dominio del hombre sobre el hombre, como han confesado ciertos autores desde Francis Bacon. Lo que de hecho quiere decir: el dominio de ciertos hombres sobre otros, el dominio sobre los demás de los que representan mejor el tipo. El humanismo significa también que «el hombre representa para el hombre el poder superior». Husserl señala que el progreso del conocimiento del universo incluye también el dominio «sobre la humanidad que depende de su entorno concreto, partiendo también sobre sí mismo y sobre la humanidad que lo acompaña». De aquí ha de venir un poder acrecentado sobre su destino y, en consecuencia, una felicidad más completa, palabra que Husserl pone entre comillas [765].

En el siglo XIX, Auguste Comte da un buen ejemplo de esta empresa de dominio. Éste había lamentado que la acción del hombre sobre la naturaleza se limitara a lo inorgánico;

en lo sucesivo, la técnica deberá tener como objetivo convertirse igualmente en política y en moral [766]. Comte lanza a sus discípulos a una conquista del mundo cercana a la que Mahoma había prometido a los creyentes, o Cromwell a los santos: «gobernar el mundo». Comte escribe que el «imperio global» pertenece a las almas de élite; a ellas «les entrego el mundo. [...] Apropiados del mundo social, pues os pertenece» [767]. El positivismo se adueñará del gobierno antes de conquistar la sociedad, «será, al menos durante una generación, la religión de los jefes antes de ser la de los súbditos». Comte es muy consciente de esta inversión del proceso respecto al cristianismo, que había conquistado a las masas antes de convertir a las élites que lo perseguían [768]. Así pues, aprovecha la libertad de pensamiento de las sociedades modernas y espera el triunfo del positivismo sobre su única superioridad en una libre competencia de ideas [769]. Al menos habla de someter todas las inteligencias a «una precisa disciplina continua». Sueña con recrear una Iglesia católica medieval, al menos la que él imagina, pero aumentando su autoridad. Los hombres se emanciparán, pero a la vez seguirán estando sometidos. «Todos los preceptos del catolicismo sobre la sumisión de la razón a la fe son programas para realizar» [770]. Incluso habla de la «necesidad actual de un digno fanatismo», pues la dedicación debe sustituir a la devoción». El término «fanatismo», del que Voltaire había hecho el uso que ya se sabe, adquiere aquí un tono positivo, como lo hará más adelante en J. D. Bernal y en André Breton [771].

Todos los proyectos pedagógicos tenían un carácter autoritario, aunque sólo fuese en su carácter de diseño: para que el resultado fuera controlable, era preferible sustraer al niño a cualquier otra influencia. Platón se los quitaba ya a sus padres, Gaspard Guillard de Beaurieu († 1795) quería aislar totalmente al alumno para que nada pudiera corromper la acción de la naturaleza [772]. Rousseau tenía el proyecto de un control absoluto del niño por parte del educador, tanto más eficaz cuanto que debía permanecer invisible a su objeto: «Que [el alumno] crea siempre ser el maestro, y lo seáis siempre vosotros. *No existe ninguna sujeción tan perfecta como la que mantiene la apariencia de la libertad*; la propia voluntad queda así cautiva. [...] Sin duda (*i.e.* el niño) sólo debe hacer lo que quiere; pero no debe querer sino lo que queráis que haga; no debe dar un paso que no hayáis previsto; no debe abrir la boca sin que sepáis lo que va a decir» [773]. Esta idea fue desarrollada durante la Revolución, luego bajo el Imperio, y puesta en práctica por los primeros psiquiatras. Fue igualmente adoptada por los legisladores. Éstos, lejos de confiar en el hombre liberado de «prejuicios» y devuelto a su naturaleza por fin adulta, tenían una visión bastante negra de él. Trataban al ciudadano como a un niño grande al que se quería llevar a la «felicidad», a pesar suyo [774].

No se beneficiarán del dominio los dominadores, sino los dominados. Y, en el fondo, se hace ante todo por el propio dominio, que determina a sus sujetos en función de su

proyecto. Éste desemboca en la misma paradoja que la *República* de Platón: los guardianes aseguran la felicidad global de la ciudad, pero ellos mismos no son felices. El pleno despliegue de la justicia en la ciudad reposa sobre una injusticia hacia quienes deben administrarla. También se da en Dostoievski, en la «Leyenda del Gran Inquisidor»: los amos hacen felices a las masas, pero ellos sufren. Nietzsche se plantea la cuestión del dominio de la Tierra y de la clase dirigente adecuada a esta tarea. Los «dueños de la Tierra deben *sustituir* a Dios y lograr la confianza profunda, incondicional, de los dominados». Éstos también deberán renunciar a la felicidad y a la comodidad. De igual modo, según una utopía científica más reciente, «el hombre del futuro probablemente habrá descubierto que la felicidad no es un objetivo en la vida» [775].

En el clima tranquilo de las sociedades liberales, el proyecto de la manipulación de los hombres más competentes aparecía bajo la fórmula aterciopelada de *social engineering*. La expresión es de Karl Popper, quien la utiliza con una intención peyorativa. Los intentos que señala están representados por el conductismo de J. D. Watson, por ejemplo, en la administración penitenciaria americana, que no quiere tanto castigar cuanto «reeducar». Reeducar por el trabajo es por lo demás el programa de los campos soviéticos y chinos. El psicólogo americano B. F. Skinner († 1990) reconoce que la acción del hombre sobre el hombre significa en realidad la acción de ciertos hombres sobre otros. Se ha podido ver en todo el conductismo una forma de salvaguardar el sueño de una omnipotencia del hombre al precio de una renuncia a la interioridad. En cualquier caso, hay una confesión sin ambages en Skinner, y ante todo en su utopía *Walden Two* (1948), en donde se da la visita a una comunidad ideal, entrecortada por diálogos didácticos. El creador de la comunidad desarrolla el proyecto de una técnica de comportamiento humano y precisa: «Cuando nos preguntamos qué puede hacer el Hombre por el Hombre, no entendemos lo mismo por “el Hombre” en los dos casos. Queremos decir: lo que los hombres pueden hacer de la humanidad. Y es esta la cuestión que en el siglo XX absorbe todas las demás: ¿qué tipo de mundo podemos construir nosotros, que entendemos la ciencia del comportamiento?» [776]. El mismo autor, más de veinte años después, en su *Beyond Freedom and Dignity* (1971) propone una «tecnología del comportamiento». Su implementación supone una renuncia a la noción ilusoria de un sujeto autónomo dueño de sus decisiones, en provecho de una modificación del entorno que lo controla. A los que han temido una «abolición del hombre», les responde que sólo «el hombre autónomo, el homúnculo, el demonio íncubo» es abolido, de suerte que «la ciencia no deshumaniza al hombre, lo deshomunculiza. [...] Decimos gustosamente adiós al hombre en tanto que hombre . [...] Sólo entonces podremos pasar de lo inferido a lo observado, de lo milagroso a lo natural,

de lo inaccesible a lo manipulable». El pequeño libro concluye con una llamada de atención que explicita lo que la novela de 1948 no hace más que esbozar: «Aún no se ha visto lo que el hombre puede hacer del hombre». La frase ya no es atribuida a un personaje de ficción, sino que es asumida por el autor [777].

### ***Vencido por su conquista***

Cuando la acción (*praxis*) es reducida a la fabricación (*poiesis*), el hombre pierde lo que sólo él podía realizar, puesto que, rigurosamente hablando, solo él «actúa» [778]. Ya no hay, por tanto, ninguna razón para que pueda sustraerse a la producción, en cuyo objeto él mismo debe convertirse.

El hombre no puede «escapar» a una comparación con sus propios productos y no necesariamente de forma ventajosa para él. Nada impide que el hombre pueda ser dominado por sus creaciones. Éstas son artificiales y no ya humanas, con la única excepción de su origen, y un origen que se apresuran a rechazar. Nada tiene por tanto de sorprendente que la conquista del poder por las máquinas sea una pesadilla recurrente. Que las máquinas funcionen sin intervención humana era otrora un sueño: si las lanzaderas tejieran solas podríamos prescindir de los esclavos. El poeta Antipater de Tesalónica canta al molino de agua que permite que los sirvientes duerman [779]. El sueño se convierte en pesadilla con la revolución industrial, pues la mecanización conduce al paro de los artesanos, por ejemplo, precisamente, de los tejedores. Éstos reaccionan rompiendo los nuevos telares, movimiento denominado «ludismo», según el nombre de su primer representante [780]. En un primer momento, vemos aparecer la idea según la cual el hombre estaría dominado por los mismos instrumentos que le permiten someter a la naturaleza, es decir, las máquinas. Quizá la idea aparezca mucho antes que el maquinismo, puesto que pinturas precolombinas mostrarían armas que combaten contra los hombres y los vencen [781].

La creciente importancia del modelo darwinista de explicación de lo vivo da al mito una nueva fuerza. Así, en 1863, el joven Samuel Butler escribe un breve ensayo titulado *Darwin entre las máquinas*. Se sitúa así en la ola evolucionista que se apresuraba a extrapolar las teorías que Darwin había expuesto algunos años antes y que rápidamente habían logrado un inmenso éxito. La aplicación de las hipótesis darwinistas a los objetos técnicos no permaneció aislada. Ya Marx deseaba que se desarrollara una historia de la técnica mecánica en paralelo con la de la técnica natural escrita por Darwin, y su deseo no ha quedado sin respuesta [782]. Butler ve en el perfeccionamiento que el hombre hace de las máquinas un equivalente de la selección natural, y en las máquinas mismas «el tipo de criatura que será el próximo sucesor del hombre en la supremacía sobre la

tierra» [783].

En su obra más conocida, *Erewhon* (1872), Butler crea una utopía negativa. Una guerra civil habría opuesto a partidarios y adversarios de las máquinas. Al haber triunfado los segundos, cualquier invención que date de menos de dos siglos queda proscrita. El narrador cita un «Libro de las máquinas» que muestra que éstas no difieren del hombre sino en grados. Es decir, calculan más rápidamente que el hombre y no se cansan nunca. Los defectos de las máquinas se deben a su estado aún rudimentario. Su evolución futura les permitirá superar al hombre, que se convertirá entonces en una especie de parásito. Ya son ellas las que «actúan sobre el hombre y hacen de él un hombre», puesto que los progresos técnicos han permitido un aumento de la población. Llegará el día en el que el hombre será para las máquinas lo que los animales son para el hombre. Y sin duda, seremos más felices domesticados: «Tenemos razones para creer que las máquinas nos tratarán amablemente, pues su existencia dependerá en gran medida de la nuestra; nos gobernarán con mano de hierro, pero no nos comerán; necesitarán de nuestros servicios, no sólo para la reproducción y la educación de sus pequeños, sino también para servirles como personal doméstico, para recolectar su comida y alimentarlas, para devolverles la salud cuando estén enfermas, y, o bien para enterrar a sus difuntos o bien para transformar sus miembros muertos en formas nuevas de existencia mecánica» [784]. La imagen de una manipulación del hombre por potencias superiores no es nueva. Platón compara al hombre con una marioneta cuyos hilos son movidos por los dioses, y Jean Paul hace ya del hombre una máquina puesta en movimiento por los ángeles [785]. Pero, en este caso, el hombre no está dominado por lo que de suyo vale más que él; está desbordado por su propia creación.

La pesadilla del aprendiz de brujo, sacada de una obra de Luciano, resurge en la balada de Goethe *Der Zauberlehrling* (1797). Una idea análoga está implícita en los relatos judíos sobre el golem, que supuestamente primero estaba para servir a su dueño, pero que se ha vuelto peligroso por su incesante crecimiento [786]. En el Occidente moderno, el miedo a la técnica bajo la forma de máquinas aparece quizá por vez primera en Jean Paul, en 1782-1783. Se desarrolla en E. T. A. Hoffmann, cuando un joven se enamora de una belleza que sólo resulta ser una autómatas. En 1909, E. M. Forster, en un relato escrito para «reaccionar a uno de los paraísos que acababa de describir H. G. Wells», evoca un mundo en el que la vida humana estaría enteramente gobernada por una Máquina omnipresente. Los hombres viven bajo tierra y ya no se interesan por los astros. «La Máquina, dice el héroe, avanza, pero no hacia nuestro objetivo. No tenemos otra existencia que la de glóbulos que recorren sus arterias, y si pudiera funcionar sin nosotros nos dejaría morir». La técnica es como un vestido. Adorno para el hombre mientras éste podía quitárselo y ponérselo cuando quisiera, ha acabado por ahogarlo



haciéndole olvidar su cuerpo» [787].

Con el escritor checo Karel Capek y su *R.U.R.* (1920) se instala en el imaginario colectivo la idea del «robot». El término, formado de la raíz eslava para «trabajar», entra en todas las lenguas europeas. El científico Reson imagina, y su hijo perfecciona y comercializa, obreros artificiales, inteligentes, incansables, pero incapaces de tener sentimientos, los «Reson's Universal Robots» (de donde vienen las siglas del título). Reson padre quería destronar a Dios a través de la ciencia, sus sucesores sólo quieren liberar al hombre de la esclavitud del trabajo y ser dueños de la creación. Los hombres, cuyas necesidades están satisfechas, ya no tienen que trabajar, pero dejan de reproducirse. Los robots se rebelan y matan a los humanos. Su jefe clama: «La época del hombre ha pasado. Un mundo nuevo comienza. El reino de los robots». Sin embargo, el secreto de su fabricación ha desaparecido con la muerte de los últimos hombres. En el tercer acto ya sólo hay robots en escena, y el «último hombre», el único perdonado, pero que no sabe fabricar vida. Éste hubiera debido desaparecer para siempre si dos robots no hubiesen descubierto el amor el uno por el otro, no se sabe bien por qué milagro. Al final de la obra, parten para convertirse en el Adán y Eva de un nuevo mundo, mientras que el último hombre lee el relato de la creación de Adán y entona un himno a la vida y al amor que concluye con un *Nunc dimittis* [788]. Pese a su grandilocuencia, la obra obtuvo un éxito mundial. Desde entonces, el tema de la rebelión de los robots obsesiona a las novelas populares y al cine.

El mismo año 1920, el novelista francés Claude Farrère publica una novela de anticipación, *Les condamnés à mort*. La intriga se desencadena con la invención de «manos máquinas» capaces de liberar a la humanidad de cualquier otra labor distinta a la cerebral. Pueden dirigir el trabajo de una gigantesca ciudad-fábrica que abastece de pan y pasta a todo el continente americano, haciendo innecesarios los obreros. El patrón instala esas máquinas aprovechando una huelga de obreros, a los que los nuevos artefactos privan de todo sentido. Éstos se rebelan y quieren destruir las nuevas máquinas. El patrón y sus ayudantes los aniquilan a miles gracias a un invento capaz de destruir toda vida dejando intacto lo mineral. La explicación de los hechos está tomada de Darwin: los obreros no han podido adaptarse y son por tanto condenados a morir: de ahí el título. El cínico inventor del arma se justifica en nombre de la «Muy Santa Selección, [...] un Moloch, pero un Moloch natural, y por ello inevitable». De golpe la culpabilidad desaparece: «Éramos únicamente los delegados del poder de la Fuerza. No somos nosotros los que hemos matado, sino que lo ha hecho la Ley en nuestro lugar» [789].

Dejar lo mineral intacto y eliminar lo vivo es un sueño recurrente. El cara a cara del hombre con lo mineral aseguraría el dominio absoluto de este último. Las visiones de un



mundo enteramente mineral abundan en la poesía moderna, al menos desde Baudelaire [790]. Encuentran su realización parcial en el Crystal Palace de la Exposición Universal de Londres (1851) convertido rápidamente en símbolo. Pero el sueño se transforma en un dominio de lo mineral sobre lo humano, que es una parte de lo vivo. Hasta hace poco el tema gozó de una nueva juventud con la llegada de máquinas de tal capacidad de cálculo que no sería absurdo prestarles una «capacidad de pensamiento». Se ha expresado la idea según la cual la vida, en toda la amplitud de su evolución, desembocaría en el hombre, pero en tanto que constructor de máquinas pensantes. La inmensa historia de lo orgánico no sería sino un rodeo para permitir a lo mineral acceder al pensamiento. En J. H. Rosny el mayor, la forma de vida que se desarrolla cuando el hombre desaparece está representada por los «ferromagnéticos». De este modo, «el mineral, vencido durante millones de años por plantas y bestias, se vengaría definitivamente». No obstante, «el nuevo reino [...] sólo ha podido nacer gracias al medio humano» [791]. Por otra parte, las máquinas pensantes estarían a punto de tomar el poder. A lo sumo podemos esperar que nos toleren a modo de animal de compañía, escribe George B. Dyson en un libro cuyo título retoma el del ensayo de Butler [792].

## 18. EL HOMBRE REHECHO

El hombre abandona su lugar de sujeto de la creación para convertirse en objeto de ésta. Aparecen sujetos colectivos o virtuales a los que el hombre se somete al serles supuestamente inferior. Éstos intentan remediar todo lo que tiene de imperfecto en relación a ellos y de rehacerle a su imagen.

### *El hombre por rehacer*

El proyecto de rehacer al hombre supone primero que éste sea indefinidamente maleable y, por lo tanto, manipulable a voluntad. Vemos aparecer doctrinas que justifican esta plasticidad y que muestran que el hombre es como es por casualidad [793]. En el Renacimiento, L. B. Alberti había retomado la antigua discusión sobre el cometido de lo natural y de la educación, acentuando la importancia de la costumbre y del ejercicio. En Gran Bretaña, tanto los puritanos como John Locke suponían una total maleabilidad de la especie humana [794]. Pero la idea se vuelve sistemática con los materialistas franceses del siglo XVIII tardío, que abusan de la imagen de la cera: «¿No los puedo modelar [...] como una pasta excelente?» [795]. La Biblia comparaba al Creador con el alfarero que modela la arcilla (Jeremías 18, 1-6); para Helvétius y para d'Holbach el educador desempeña el cometido del Creador: «la educación lo puede todo», «se hace con hombre todo lo que se quiera». ¿Quién es este «se»? La respuesta se encuentra en el abate Raynal (aunque el pasaje quizá sea de Diderot): «*El género humano es lo que se quiere que sea*; es la manera de gobernarle la que le decide al bien o al mal [...] Los hombres son lo que el *gobierno* les hace». Durante la Revolución francesa, vista por Wordsworth, tanto los agentes de la política cuanto los utopistas, veían en el hombre un ser plástico para ser modelado a voluntad [796]. Esto supone que la naturaleza sea dominada primero en el nivel conceptual: el hombre *no debe* tener naturaleza. Herder ya había situado la naturaleza del hombre en el hecho de ser una «nada indeterminada» y Fichte ve en la plasticidad lo propio del hombre. A finales de siglo, Oscar Wilde lo afirma también durante su flirteo con el socialismo: «La naturaleza humana cambiará. La única cosa que sabemos verdaderamente acerca de la naturaleza humana es que cambia. El cambio es la única cualidad que podemos atribuirle» [797]. Esta óptica lleva lógicamente a la idea de un «material humano» puesto en manos de los

que podrían hacer de él una obra maestra, que se concebirán según el modelo de los artistas. La soberanía del artista, prepara, así, el carácter arbitrario del político o del ingeniero social. Los artistas fracasados, pintores o calígrafos, proporcionan revolucionarios primero ficticios, como el Evaristo Gamelin de Anatole France, y luego reales, como Hitler o Mao [798].

El proyecto de rehacer al hombre supone seguidamente que esta transformación posible sería deseable. Es preciso, pues, que la existencia del hombre y de sus cualidades sean un dato puramente contingente, fruto de un juego de circunstancias ciegas. Un hombre concebido como el resultado de la benevolencia de un Dios que lo ha creado a su imagen y lo llama a una libre comunión con Él se prestaría mal a la empresa de rehacerlo totalmente. La economía de la salvación exige un tratamiento enérgico para curar al hombre, pero no pretende sustituirlo. Y, sobre todo, pasa por la libertad del hombre que puede, o no, escoger su regeneración. Tal como lo ha soñado el proyecto moderno, la recreación del hombre ha de prepararse con el surgimiento de una sensibilidad de tonalidad «gnóstica» que no parece tener relación con las diversas técnicas que puedan llevar a esa transformación. Y sin embargo, al mostrar la existencia y las propiedades de los individuos como un puro azar, anula el valor del estado concreto en el que se encuentran; de golpe nada se opone a que otros lo sustituyan. La imagen de la vida como algo a lo que hemos sido lanzados (por supuesto sin nuestro consentimiento), se encontraba en la Antigüedad, por ejemplo en la metáfora del naufragio. Vuelve con fuerza en los años 1820-1840 de un extremo a otro de Europa. Así, Pushkin compone el 26 de mayo de 1828, fecha de su cumpleaños, un poema corto en el que se pregunta «por qué se le ha hecho este regalo inmerecido y fortuito, la vida», y por qué ésta, «por un destino misterioso», se ha «condenado así a la pena de muerte». En ocasiones podemos percibir los mismos acentos en el joven Flaubert y luego en Kierkegaard. Para un personaje de Tchekhov, la vida es «una trampa molesta» [799]. Nada se opone, por tanto, a que lo que sólo ha sido algo fallido sea enviado a la refundición.

La idea de que es necesario un nuevo nacimiento para salvar al hombre se encuentra en el Nuevo Testamento (Juan, 3, 3-7). Toma un nuevo giro con la interpretación calvinista de la caída como corrupción *total* del hombre. Para el dogma católico, la naturaleza humana se mantenía estable y conservaba la «imagen» del Creador; de esta forma podía servir de punto de apoyo para reconquistar el «parecido» perdido. En lo sucesivo es la gracia la que recrea al hombre de pies a cabeza. A menos que se ocupe de ello una pedagogía secularizada. La idea de rehacer al hombre aparece por primera vez bajo una forma no religiosa con Galileo, que quiere «rehacer los cerebros de los hombres» [800]. Aunque la fórmula es sobre todo divertida, resulta interesante como síntoma de un proyecto que no se limita a sustituir las ideas falsas, sino que querría rehacer al sujeto

mismo que las produce, al ser el objetivo último que el conocimiento de la verdad sea espontáneo, y no poner en el camino recto a una libertad extraviada, sino sustituir esa libertad inútil por un impulso tan irresistible como irreflexivo. Encontramos en Robespierre la misma intención, aunque transportada del conocimiento a la acción: «La obra maestra de la sociedad sería crear en él [*i.e.* el ciudadano], para las cuestiones morales, un *instinto* rápido que, *sin el socorro tardío del razonamiento*, le llevara a hacer el bien y a evitar el mal» [801]. La transformación del hombre era en el cristianismo lo propio de la gracia (*kharis*) de Dios. Tanto en el hombre como en el animal, la perfección del actuar se convierte en Kleist en acción incontrolada y hecha de nuevo inconsciente, que confiere a todos los gestos una gracia (*Anmut*) inimitable [802]. Más próximo a nosotros, André Malraux ha sintetizado el espíritu del siglo: «el único problema es saber bajo qué forma podemos recrear al hombre» [803]. Para denominar esta recreación se han forjado varios vocablos con mayor o menor éxito. El biólogo Julien S. Huxley († 1975), hermano del novelista, personaje oficial de gran renombre, primer presidente de la Unesco, lanzó la noción de «transhumanismo»: «La especie humana puede, si quiere, trascenderse a sí misma, y no solamente de manera esporádica, aquí uno de una manera, allí otro de otra, sino en su totalidad, en tanto que humanidad. Nos hace falta un nombre para esta nueva creencia. Quizá podría convenir el de «transhumanismo»: el hombre continuaría siendo hombre, pero se trascendería a sí mismo al realizar nuevas posibilidades de y por su naturaleza humana». La intención de promover a un humano mejorado coexiste con una desconfianza hacia lo humano en bruto. Todo aquello que pueda limitar la proliferación de este último, incluida la mosca tsé-tsé, será bienvenido [804].

El sueño de semejante transformación obsesiona desde entonces a la conciencia occidental. En ocasiones adquiere aspectos caricaturescos, pero gana en seriedad y plausibilidad con el avance de las diversas técnicas que podrían servir para cambios más radicales y definitivos que el simple tratamiento reparador. La farmacia, la genética, la cirugía, la electrónica y la informática permiten considerar una transformación del hombre tal que ya no estaríamos ante la misma especie [805].

### ***El hombre artificial***

Se da un paso más con el sueño del hombre artificial, producto no ya de la naturaleza, sino de la técnica. El hombre resultaría sustituido por algo que todavía procede de lo humano, por estar producido por él, pero que se sale de lo humano en la medida en la que ya no es natural.

La representación de un hombre artificial es antigua. Según Polibio, Nabis, rey de

Esparta, poseía una estatua animada que desmembraba a los acreedores que se negaban a pagarle [806]. La primera vez que aparece en la Edad Media es en una versión árabe de la Leyenda de Salaman y Absal. Un texto pseudoplatónico, las *Leyes de Platón* o *Libro de la Vaca*, da una receta para fabricar un animal racional, aunque más bien parece que se trata de un demonio. En un pasaje que «contiene la mención más antigua de un hombre-autómata», los alquimistas árabes que firman como Jabir, explican pausadamente cómo fabricar todo tipo de seres vivos, hombres incluidos. La idea de la creación de un hombre artificial puede proceder de la teoría egipcia sobre la fabricación de los «dioses», haciendo estatuas [807]. Paracelso habría tratado de crear un *homonculus*, y las recetas para ello las encontramos en una obra atribuida a él. Según una leyenda poco anterior al siglo XIX, pero que ha tenido gran difusión literaria, Rabbi Loew (el MahaRaL) de Praga, habría creado un golem; de hecho, el testimonio más antiguo concierne a R. Elyahou de Helm y data de la década de 1730. El homúnculo, para el que se necesita esperma humano, procede de la fecundación in vitro que asiste los procesos biológicos; el golem los sustituye por procedimientos exclusivamente lingüísticos [808].

La idea de una producción artificial de lo vivo había sido concebible gracias a la síntesis de la urea realizada por Friedrich Wöhler (1828). Poco después, un investigador inglés, Andrew Crosse, se había llevado la sorpresa de (creer) ver formarse ácaros en el agua por la que pasaba una corriente eléctrica. La generación espontánea, creencia muy antigua, pasaba de esta forma de la naturaleza a la técnica gracias a la electricidad. Se intentó reanimar el cadáver de un ahorcado con descargas eléctricas [809].

El sueño del hombre artificial tiene su versión novelesca gracias a Mary Shelley, la hija del reformador William Godwin y a su *Frankenstein or the Modern Prometheus* (1818). La historia se convierte rápidamente en un mito moderno, que circula en diversas versiones, con frecuencia embellecidas, aunque no siempre fieles a su fuente: como su héroe, la historia se escapa de las manos de su autor [810]. El químico Víctor Frankenstein consigue animar a un ser de gran tamaño, pero de aspecto repulsivo. Huye al comprender el horror de su acción. Abandonado a sí mismo, el monstruo despierta a la conciencia y el lector asiste a la génesis progresiva de sus facultades mentales, en el espíritu de la psicología evolutiva de la época. El monstruo aprende a hablar observando a una familia que está cerca de donde se esconde. Pero en cuanto se muestra, su fealdad hace que le expulsen [811]. Desespera de ser aceptado y decide vengarse y mata a los parientes de su creador, que le persiguen hasta el Polo Norte, y muere por el camino. El monstruo se inmola entonces ardiendo en el hielo.

La lección de esta novela «gótica» es una advertencia contra la curiosidad y los peligros del conocimiento. La experiencia de Frankenstein debe servir de lección al

marinero que lo recoge y que está dispuesto a pagar con una vida humana «para lograr y transmitir el dominio de los enemigos elementales de nuestra raza» [812]. La ciencia del químico no era desinteresada, sino que aspiraba a adquirir un poder sobre la naturaleza. Sus lecturas eran más mágicas que científicas, y sus argumentos en favor de la ciencia moderna eran los de Bacon: «Los poderes de la ciencia antigua eran quiméricos, mientras que los de la ciencia moderna son reales y eficaces» [813].

El núcleo de la obra radica en las conclusiones morales del siglo XVIII. La maldad es efecto de la desgracia; el monstruo exclama: «Soy malvado porque soy infeliz». Su deformidad es lo que le hace escoger el mal y verlo como si fuese su bien. Al ser la felicidad el bien supremo, un creador tiene la obligación de asegurar la de sus criaturas, y la falta de Frankenstein es haber creado un hombre sin hacerlo feliz [814]. En ninguna parte se sugiere que Frankenstein se hubiera adjudicado las prerrogativas del Creador. El químico invoca tanto a la Tierra como a Dios, que por lo demás sólo aparece nombrado como un personaje de Milton. El monstruo aprende a leer en el *Paraíso perdido*, que le permite formular su propio destino: creado solo como un Adán al que Dios hubiera abandonado acto seguido, se transforma en un Satán. La criatura se rebela contra su creador y acaba dominándolo: «eres mi creador, pero yo soy tu dueño»; «mi reino no ha terminado», escribe el monstruo a su perseguidor [815]. Pero la rebelión de la criatura procede únicamente de que su creador no ha cumplido hasta el final sus deberes con ella.

El escritor francés Villiers de l'Isle-Adam publica en 1886 una novela, *La Eva futura*, que cuenta la fabricación de una mujer artificial. El joven Lord Ewald se enamora de una mujer de cuerpo perfecto, parecida a la Venus de Milo (¡completa!). Lamentablemente, su alma es vulgar, baja, «burguesa», adjetivo que resume todo el desprecio de la aristocracia arruinada [816]. Edison, el inventor, que es un personaje real y famoso, le propone fabricarle una réplica exacta de su bienamada, provista de un alma digna de su amante. La operación es un éxito, pero el transatlántico en el que lord Ewald llevaba consigo a la autómatas amada (¡en la bodega!) se incendia y se hunde. Villiers cuenta con gran detalle la construcción del cuerpo mecánico de la Eva futura, pero retrocede ante la idea de crear un alma artificial. El alma que la habita, la de una mujer real, le ha sido «sobreañadida». Edison exclama: «un Alma que me es desconocida se ha superpuesto a mi obra. [...] Un ser de ultra-Humanidad es sugerido en esta nueva obra de arte en la que se centraliza, irrevocable, un misterio que no ha sido imaginado hasta nosotros» [817]. La técnica queda así completada por el espiritismo en una combinación muy reveladora de la época. La conciencia de una rivalidad con Dios, creador de la primera Eva, se expresa en múltiples ocasiones. «Pretendo poder [...], profiere el inventor, sacar del barro de la actual Ciencia Humana un Ser *hecho a nuestra imagen*, y que, consecuentemente, sea para nosotros LO QUE NOSOTROS SOMOS PARA DIOS». No

ha de extrañar que el joven Lord se vea asaltado por los escrúpulos: «Pero emprender la creación de semejante ser [...] me parece que sería tentar... a Dios» Edison responde: «Todo hombre se llama Prometeo sin saberlo —y ninguno escapa al pico del buitre» [818]. Tras la retórica de Edison se esconden dos cosas: «La primera, el amor a la Humanidad. La segunda, uno de los gritos de desesperación más violentos —el más frío, el más intenso, el más prolongado, ¡quizá hasta los Cielos!— que haya nunca proferido un ser vivo». Respecto del primer punto se trata claramente de crear un autómatas que, a diferencia de las tentativas anteriores, pueda verdaderamente «darle al hombre la sensación de su poder» [819]. Respecto del segundo, Villiers toma de Chateaubriand o de Musset el término «desencanto». El cielo está vacío, «Dios se ha retirado del coro». Villiers atribuye incluso a la industria el olvido de la fe: «En veinticinco años, quinientos mil alientos de locomotoras han bastado para hundir vuestras “almas iluminadas” en la más profunda duda acerca de todo lo que fue la fe de más de seis mil años de humanidad» [820].

### ***¡Rehechos!***

Más allá de los proyectos y los sueños, más allá del desarrollo de las condiciones que permitirán su realización, se observan ya intentos de concretarlos. Operan por contingencia, por mejora, por selección de los mejores y eliminación de los demás.

El primer control del hombre sobre sí mismo es cuantitativo. A partir del momento en el que la humanidad del hombre puede variar, los hombres que no cumplan determinados requisitos salen del refugio que les aseguraba hasta entonces, explícitamente o no, el amor de la humanidad. Desde 1725 aparece en Francis Hutcheson la idea de que podría llegar a ser legítimo la eliminación de los viejos inútiles, o también de «una raza pervertida o débil que, por su genio o su talento, jamás podrá ser útil a la humanidad sino que llega a constituir una insostenible carga que arrastraría a un estado completo a la miseria» [821].

La llegada a la vida también estaría sometida a un cálculo para determinar cuántos niños se pueden producir. La anticoncepción es en sí una práctica antigua, de procedimientos variados. A mediados del siglo XVIII experimenta un giro en Francia, donde, hasta entonces, era sobre todo conocida por las clases altas. No era infrecuente una actitud antinatalista entre ellas, reforzada por los riesgos entonces muy reales de morir durante el parto: Madame de Sévigné lamenta los embarazos múltiples de su hija. Hacia 1750, la anticoncepción se difunde entre el pueblo y nadie sabe ni sabrá jamás el porqué. Es percibido el retroceso de la fecundidad y empieza a preocupar. En 1764, Voltaire escribe: «Desde hace algunos años se habla mucho de población». Algunos



recuerdan a la Europa del siglo XIX, sin embargo en plena expansión demográfica, que Grecia ha decaído a causa de su escasez de hombres [822]. La anticoncepción entra seguidamente en el terreno de la técnica. Los antiguos métodos se perfeccionan: aparece el preservativo de caucho; los nuevos actúan directamente sobre los procesos biológicos. El biólogo americano Gregory Pincus, financiado por la Fundación Rockefeller, inventa la píldora anticonceptiva (1956) comercializada en 1960.

Esta empresa reposa en última instancia en la decisión de condicionar la vida, puesto que tiene menos valor que la felicidad, consecuencia lejana de la separación de los trascendentales: el ser ya no vale como un bien en sí, salvo en algunos casos. Voltaire ya subordinaba la preocupación por el crecimiento a la preocupación por la felicidad. Una generación más tarde, Condorcet es más claro: «Si [los hombres] tienen una obligación hacia los seres que aún no son, ésta no consiste en darles la existencia, sino la felicidad; tiene como objeto el bienestar general de la especie humana o de la sociedad en la que viven, de la familia a la que están vinculados y no la pueril idea de cargar la tierra de seres inútiles e infelices».

Se ha prestado al geógrafo Alexander von Humboldt puntos de vista aún más radicales. El matrimonio sería una tontería, e incluso un crimen, puesto que traemos al mundo seres cuya felicidad no podemos garantizar [823]. Bergson comparte el miedo a una superpoblación y predice una guerra «si no “se racionaliza” la producción del hombre mismo, como se comienza a hacer con el trabajo». Las comillas atenúan lo que el verbo tiene de inquietante, incluso en la boca del inofensivo pensador. Pero el término está ahí, y con él el doble paso que implica: se hace primero entrar a lo humano en la esfera de la producción, y luego, una vez convertido el hombre no ya en sujeto sino en objeto de ésta, todo invita a someterlo, como cualquier otro producto, a una racionalización. Otros filósofos levantan acta de las posibilidades que ofrecen los avances de la química y la biología, sin siempre aceptarlas. Así, Heidegger señala que quizá llegue el día en que se pueda producir lo humano por encargo y, en nuestros días, Peter Sloterdijk ha señalado posibilidades de este tipo sin posicionarse a favor [824].

Tras la cantidad, la cualidad. Los revolucionarios franceses no querían contentarse con arreglos cosméticos y ya hablaban de «modificar la sustancia del hombre». Según Auguste Comte, la «nueva filosofía» tiene como objetivo «la mejora continua, no solo de nuestra condición, *sino también y sobre todo de nuestra naturaleza*». La idea existía en germen desde los inicios de la filosofía política moderna: el Leviatán, el hombre colectivo de Hobbes, es artificial, como lo es el ciudadano de Rousseau [825]. El hombre «rehecho» tiene primero una versión estética, todavía anodina. Así, el dandi en Baudelaire. Y en el arte contemporáneo, el artista resulta más importante que la obra, no únicamente por ser su orgulloso sujeto, siempre dispuesto a distanciarse de ella gracias a

la ironía, sino por ser también el primer objeto de la creación artística, la primera obra de arte [826]. Muy en concreto, Charles Fourier proponía aumentar el tamaño del hombre y dotarlo de un «archibrazo» y una cola flexible acabada en una mano. Nada tiene de sorprendente que la idea haya sido sustituido por caricaturas y bromas pesadas [827]. El esfuerzo por rehacerse está también presente en la vida cotidiana, bajo aspectos tan triviales como el bodybuilding o la cirugía estética, que aparecen primero para arreglar las «caras rotas» de la Gran Guerra. La gimnasia apuntaba primero a la salud o la fortaleza del combatiente, guardián de la ciudad ideal de Platón, y luego recluta de las naciones modernas sometidas al servicio militar obligatorio en Francia, Alemania y Suecia con Amorós, Jahn y Ling. La aparición de la cirugía plástica y de una cultura física puramente estética marca un salto cualitativo.

La idea del hombre nuevo adquiere en este contexto un valor central [828]. En sí misma, se conoce desde san Pablo (Efesios 2, 15; 4, 24). En la Edad Media, Alain de Lille llama *homo novus* a la criatura perfecta fabricada por las virtudes [829]. La idea adquiere una inflexión nueva en el siglo XVIII. Primero en la Rusa de Catalina II, con la que sueñan los filósofos como lugar de experimentación de sus utopías. El conde Iván I. Betzky, encargado de fundar escuelas, hace hablar a la zarina: «Ésta es la única manera que cabe emplear para llenar nuestras perspectivas maternas a este respecto: al regenerar nuestros sujetos mediante una educación basada en estos principios, crearemos, por así decirlo, *hombres nuevos*, nuevos padres, nuevos ciudadanos, que inspirarán a sus hijos los principios de honestidad, bondad moral y justicia con los que los habremos alimentado». Como se ha observado: «Por primera vez se habla del “hombre nuevo” en términos de “producción” y de “cría”: este uso tiene gran futuro» [830]. Auguste Comte dice que los poetas futuros podrán «cantar dignamente al nuevo hombre en presencia del nuevo dios». Los dos, humano y divino, tienden por lo demás a coincidir. La idea del hombre nuevo se convierte en el siglo XX en una auténtica «obsesión». Así, «en el término “surrealismo”, se oye resonar el super de super-hombre [831]. Sobrepasar lo real, superarlo, es ante todo borrar al hombre para hacer sitio al Hombre nuevo» [832].

Todo esto es válido, en grados diversos y con matices en función de los países, para toda Europa. El fascismo centró su proyecto en la regeneración de la «raza» italiana. Para Mussolini, esta «revolución antropológica» permitiría crear un Italiano nuevo «a nuestra imagen y semejanza» y transformar el país en un «vasto campo de experimentación humana» que permitiera crear «generaciones de laboratorio» [833]. Rusia es un caso particular, porque fue la primera en hacer (y a qué precio) la experiencia de la «utopía al poder». La idea del «Hombre nuevo» hizo su entrada en la literatura en 1863 con el subtítulo de la novela de Tchernychevski, *¿Qué hacer?* de quien Lenin toma su ideal de humanidad [834]. Dostoievski pone la expresión en boca

de Kirilov en *Los Demonios* (1872) y luego en la de Iván en *Los Hermanos Karamazov* (1880) [835]. Aleksandr Blok la emplea en una conferencia de 1919 [836]. Pertenece al discurso oficial soviético [837]. Al final de un cuento de Yuri Olecha de 1928, el héroe exclama: «¡Viva la reconstrucción del material humano, universal ingeniería del nuevo mundo!» [838]. Stalin declara en 1935, entre el Holodomor y la Gran Purga, que el hombre, y ante todo el dirigente, vanguardia de la humanidad, es el capital máspreciado [839]. Sin embargo, al haberse supuestamente llevado a cabo la refundición del hombre o estar en vías de serlo gracias al Partido, la expresión pasó rápidamente a ser la del «hombre soviético» [840].

La síntesis entre la cantidad y la cualidad se hace en la idea de selección, puesto que la posesión de ciertas cualidades es lo que determina el tipo que hay que conservar y, a la inversa, el desecho que hay que eliminar. Así, para Aleksandr Blok, en 1919, el hombre nuevo debería proceder de una «nueva selección» [841]. La idea de que se aplicase al hombre la selección practicada con los animales estaba esbozada ya en Platón [842]. En el Renacimiento resurge en el médico español Juan Huarte quien, en 1575, indica que la diversidad de temperamentos impide obtener un hombre dotado para todos los oficios; como máximo cabe seleccionar el tipo más dotado para una profesión determinada. Campanella señala que seleccionamos razas de perros y caballos, mientras que descuidamos la raza humana [843]. La misma observación se encuentra en diversos autores de las Luces, menores como Faiguet de Villeneuve († 1781), o mayores como Maupertuis o Cabanis [844]. La idea de establos humanos aparece en La Beaumelle († 1773): «Los príncipes tienen establos de caballos; deberían tenerlos de sujetos. Cuando se impida la mezcla de razas se estará seguro de lograr la excelencia en caballos y en hombres». Esta idea florecerá en la *Lebensborn* de la Alemania nazi [845].

Ciertos contemporáneos y discípulos de Darwin desarrollan visiones de futuro en las que se formará una nueva raza superior por eliminación de las razas más débiles. Tal es el caso, en Inglaterra, con Alfred Russel Wallace, quien escribe tranquilamente: «Las razas superiores —las que son más intelectuales y morales— deben sustituir a las razas inferiores y más degradadas». Algo más tarde, en Alemania, Ludwig Büchner, hermano del autor de *La Muerte de Danton*, espera un igualamiento del nivel de la humanidad por la «destrucción de las razas más débiles» y la mejora de las más inteligentes [846]. La desaparición de las primeras se le ha dejado todavía a la naturaleza.

El término «eugenismo» aparece en 1883 en Francis Galton para designar «la ciencia de la mejora del ganado, y no se limita en absoluto a preguntarse qué individuo se debe juiciosamente acoplar con otro, sino que, especialmente en el caso del hombre, tiene en cuenta todas las influencias que, de forma más o menos indirecta, tienden a acordar a las razas o linajes más convenientes las mejores oportunidades de triunfar sobre las que lo

son menos». Galton había admitido las ideas de su primo Darwin sobre la selección natural. Se preocupaba por la manera en que la civilización no permite la eliminación de los más débiles, sino que tolera su supervivencia. Había, por tanto, que sustituir lo que la naturaleza hacía sin saberlo ni quererlo por la acción concertada del hombre. Hasta entonces, la evolución había procedido sin inteligencia ni escrúpulos. Es hora de que el hombre tome conciencia de su posición ventajosa y promueva activamente la gran obra de la evolución. En lo sucesivo, deberá considerarse como un hombre libre, capaz de dar forma al curso futuro de la historia, y no ya como el súbdito de un gobierno despótico [847]. También en este punto Cabanis es un precursor que quería «apropiarse de antemano de las razas futuras [...] y trazar el régimen del género humano» [848]. Según Galton, en la práctica el método más misericordioso consistiría en identificar las razas o linajes superiores y favorecerlos, de tal modo que su descendencia supere en número a los antiguos y termine por sustituirlos. Anima a las razas más aptas a ocupar la tierra, a casarse jóvenes y a evitar el equivalente biológico de las «alianzas desiguales» de los nobles. No menciona formas menos suaves de eugenismo. A lo sumo señala que «no ha hablado de la represión del resto [de las razas], porque cree que ésta se derivaría indirectamente [del favor acordado a las razas mejor adaptadas] como algo obvio» [849]. Otros tendrán menos escrúpulos, repartidos un poco por doquier en el mundo industrializado y no sólo en la Alemania nazi.

El reverso de la selección es la suerte reservada a las «escorias». La idea de un exterminio de los inferiores ya existía en utópicos como Fontenelle, e incluso en el propio Tomás Moro [850]. Los doctrinarios de la Revolución proponían una eliminación pura y simple de sus adversarios; la suerte de los habitantes de la Vendée es un buen ejemplo de ello [851]. Durante la era industrial esta idea adquiere un aspecto muy concreto. Así, el anarquista alemán Johann Most († 1906) nos tranquiliza: no habrá que eliminar a más del 5% de los habitantes de los países «civilizados», puesto que, felizmente, ya no hay más «canallas propietarios», incluso contando a sus cómplices. Y añade: «¡que podamos, por miedo a despertar una compasión fuera de lugar, eliminarlos de la manera más *humana* y científica posible, por ejemplo utilizando la electricidad! Nosotros no recomendamos crueldades, sino únicamente lo *necesario*». Most se tomaba al pie de la letra la «ejecución en masa de esa población parásita» que Proudhon recomendaba con gran desenvoltura y que, jugando con el sentido financiero del término, llamaba «liquidación», una palabra que debía tener una concreta fortuna en los sistemas totalitarios [852].

En Nietzsche, la idea del eterno retorno es de suyo supuestamente selectiva, al eliminarse por sí mismos los que no la soportan. Pero el filósofo no retrocede ante la perspectiva de que millones de seres humanos demasiado débiles deban desaparecer, ni

tampoco ante la idea de ayudarles [853]. En Rusia, algunos temas provenientes de Nietzsche, simplificados de forma desmesurada, han podido influir en los bolcheviques o en sus precursores [854]. Los utópicos rusos de principios del régimen soviético contemplan fríamente la liquidación de seres inferiores. Constantin Tziolkovski († 1935), conocido como pionero de la astronáutica, considera como una necesidad, incluso como un deber, eliminar todas las formas de vida imperfectas. Va a ser, por lo tanto, necesario limpiar la Tierra de todos los animales y de la mayor parte de las plantas, sin contar los seres humanos defectuosos [855]. La utopía de la selección y la liquidación se encuentra en una novela futurista del biólogo Constantin Merejkovski († 1921), del que sabemos que fue leído por Jörg Lanz-Liebenfels († 1954), uno de los inspiradores de Hitler [856]. Para Valerian N. Muravev († 1932), la humanidad debe convertirse en un cuerpo social único, guiado por un consejo supremo de la ciencia; los pueblos que entorpezcan esta tarea no tienen ningún derecho a la vida [857]. El físico comunista inglés J. D. Bernal († 1971), en una utopía, dice lo mismo con un exquisito *understatement*: una vez mejorados por la ciencia, ciertos hombres, «los seres mejor organizados, estarán obligados, para defenderse, a *reducir el número de los demás*, hasta el momento en que éstos dejen de representar un inconveniente grave para ellos» [858]. En el fondo, ésta es la consecuencia lógica del rechazo de la diferencia esencial entre el hombre y el animal. Todo argumento favorable a la experimentación del hombre sobre el animal puede emplearse en favor de la experimentación del hombre superior sobre el hombre inferior, sea cual fuere la manera de concebir su desnivel [859].

Junto al significado obvio del verbo «rehacer», también es conocido su sentido dialectal. Somos «rehechos» cuando caemos en nuestra propia trampa o, como se dice magníficamente, «caemos como ratas». La expresión resume así la dialéctica que alberga el proyecto de una nueva antropogénesis.

## 19. EL HOMBRE SUPERADO Y ... REEMPLAZADO

Antes de las Luces, el humanismo consideraba al hombre tal cual es. Exaltaba su grandeza y su dignidad, sin soñar, y menos aún proyectar, que pudiera cambiar hasta el punto de salir de lo humano. Una elevación del hombre por encima de su estatuto presente no podía en ningún caso ser sino la obra del Creador y del Redentor. Con los Tiempos modernos, la cuestión del sujeto del dominio se plantea rápidamente. Y que siga siendo un hombre deja de ser algo evidente.

### *¿Realizar o superar?*

En el siglo XVIII existía la idea de una superación del hombre, pero las Luces tendían a rechazarla para quedarse en el interior de lo humano. Lord Monboddó es una excepción que intenta justificar las previsiones milenaristas del Apocalipsis, para quien «la especie humana debe acabarse en muy pocas generaciones», y ceder su lugar a una nueva raza de santos [860]. El término «sobrehumano», incluso «superhombre», aparece en este contexto como uno de los dos polos (siendo el otro «lo inhumano») entre los que conviene situar el término medio de una perfección de lo humano que permanece humana. Así, en Herder: «Todas vuestras cuestiones sobre el progreso de nuestra raza [...] se responden con una sola palabra: humanidad. Si la cuestión es saber si el hombre podría y debería convertirse en algo más que un hombre, en un superhombre o en algo fuera del hombre, cada línea que se escribiera a este propósito estaría de más» [861]. Permanecemos, así, dentro de una concepción del perfeccionamiento inmanente de lo humano. El humanismo de la modernidad triunfante da un giro dinámico. Había que liberar al hombre de lo que le estorba. Y no se produce un acuerdo sobre la naturaleza de las cadenas que hay que derribar. En el siglo XVIII había que acabar con los engaños de los «curas» y la opresión de los «tiranos». En la Restauración se aducen contra los imperios, «prisiones de los pueblos», las condiciones de higiene y urbanismo que multiplican enfermedades y decesos, o una situación económica condenada por la evolución de las fuerzas productivas. Todos los reformadores coinciden en un punto: una vez levantadas esas inhibiciones, el hombre dará la plena medida que los utópicos evocan para dotar de un corazón a la obra. No obstante, en todos los casos el hombre debía simplemente pasar de la potencia al acto o, cronológicamente, de la prehistoria a la



historia, al no ser el capitalismo sino la última etapa de la prehistoria [862]. Todavía no se habla de superar al hombre.

Sin embargo, una vez situado el hombre en el devenir que lo ha producido y lo engloba, no cabe evitar preguntarse si, con él, ese devenir ha dicho su última palabra. Esbozada antes de Darwin, la cuestión resulta candente tras él. Incluso antes de la teoría darwinista de la evolución que, ciertamente, había sido prefigurada desde el siglo XVIII, unos «Filósofos», fascinados por la biología, habían soñado con una evolución futura de la humanidad [863]. En un siglo XIX embebido de hegelianismo vulgarizado, algunos insisten en la idea de Espíritu y ven en ella un sujeto susceptible de tomar el relevo del hombre y de continuar la ascensión más allá de su encarnación provisional en éste. Así, desde 1827, Edgar Quinet felicita a Herder por haber visto que el sujeto de la historia no es el hombre, sino «el pensamiento universal del que éste no es sino la dócil expresión». Y el Renan de 1848 escribe: «Hay que elevarse a la humanidad, o mejor dicho, superar a la humanidad y elevarse hasta el ser supremo en el que todo es razón y donde todo se concilia». Renan llama en ocasiones Dios a este ser supremo, escrito sin mayúscula, aunque prefiere hablar de «ese *to pan* misterioso que todavía será cuando la humanidad haya desaparecido». Dos años más tarde, el socialista Alphonse Esquiros († 1876) fundamenta esta intuición en una visión del mundo evolutiva inspirada en la geología y la biología: «Cuando los seres creados, con el hombre a la cabeza, hayan agotado la serie de los progresos limitados por sus órganos, será necesaria una nueva revolución en la forma presente de las cosas para que el hombre y los animales se eleven a una existencia más perfecta» [864]. Auguste Comte distingue entre el hombre y la humanidad, a la que otorga la primacía: «El hombre propiamente dicho no es, en el fondo, sino una pura abstracción; sólo es real la humanidad» [865]. El contexto invita en un primer momento a distinguir entre individuo y colectividad. Pero la diferencia que los separa no es mera cantidad. La humanidad atañe a las tres dimensiones del tiempo en la continuidad de las generaciones. El hombre individual no está tanto sumido en la especie cuanto transido por sus ascendentes y atraído hacia su posteridad. De esta suerte, el hombre es medido por una realidad a cuya altura no siempre es capaz de llegar.

Unos diez años más tarde, Darwin funda la teoría de la evolución basándose en la observación y le da su forma canónica. Resultó entonces tentador prolongar la historia de los seres vivos con un capítulo que contaría cómo el hombre, o bien se perfeccionaría a sí mismo, o bien sería superado por una especie superior. El propio Darwin lo había sugerido discretamente en las frases finales de su segunda obra maestra: «Cabe excusar en el hombre cierto orgullo por haber trepado, aunque no sea con sus propios esfuerzos, hasta la cima misma de la escala de los organismos; y el hecho de haberse elevado así, en lugar de haber sido puesto ahí desde su origen, podría darle la esperanza de un destino



aún más alto en un futuro lejano». Asimismo: «Como creo que el hombre será en un futuro lejano una criatura mucho más perfecta de lo que es ahora, resulta un pensamiento intolerable pensar que él mismo, y con él todos los seres sentientes, están condenados a una completa destrucción tras un lento progreso de tan larga duración». A. R. Wallace, que tuvo la misma intuición de Darwin al mismo tiempo que él, tiene fórmulas análogas [866]. Los divulgadores del evolucionismo se precipitaron sobre tales ideas, que daban a sus instituciones una garantía científica. Así, hacer descender al hombre de otras especies, o más bien hacerle subir a partir de éstas, es todo lo contrario a la humillación que se ha querido ver en ello; es una fuente de orgullo [867]. Además, lejos de representar una herida para el narcisismo humano, el darwinismo compensa la ascendencia poco halagüeña del hombre con la perspectiva de una posteridad gloriosa. El dominio de la naturaleza se trueca ya en el dominio del hombre mediante una naturaleza que le hace ser una etapa provisional y susceptible de ser relevada por una figura más perfecta. El producto de esa transfiguración podría ser mejor que aquello de lo que proviene, pero ya no podría calificarse de «hombre».

En 1871, el mismo año de *Descent of Man*, el escritor inglés Edward Bulwer-Lytton publica una corta novela titulada *La Raza que viene*. Éste, que había narrado las aventuras de los últimos representantes de una ciudad o de un grupo, evoca ahora la posibilidad de un futuro posthumano [868]. Un espeleólogo se pierde y descubre un mundo subterráneo habitado por humanoides entre los que hay un pueblo de élite que ha descubierto una energía universal, el *vril*, que constituye «la unidad de los agentes energéticos de la naturaleza» [869], de donde toman su nombre, los Vril-ya. La descripción de esta raza ficticia está extrapolada a partir de datos de la ciencia real, así como de la teoría de las razas entonces en boga, según la cual estos seres «descienden de los mismos ancestros que la gran familia aria» [870]. Los Vril-ya constituyen «la más perfecta nobleza que un discípulo de la política de Platón o de Sidney puedan concebir como ideal de una república aristocrática». Sólo les falta la innovación artística, así como la grandeza militar y política [871]. Los Vril-ya no dudan en exterminar en sus moradas subterráneas a las razas humanas que les son inferiores. Se saben «destinados a volver al mundo superior y a suplantarse a las razas inferiores que existen ahora allí [...]. Si alguna vez salieran de esos bajos lugares a la luz del día[...] destruirían y sustituirían las variedades de hombre que ahora existen». El héroe, vuelto finalmente a la superficie, dice «desear ardientemente que transcurran siglos antes de que emerjan a la luz del sol los que deben inexorablemente destruirnos» [872].

A finales del decenio en el que Nietzsche había decretado que el hombre debía ser superado, Guy de Maupassant pone en boca de uno de sus personajes: «El reino del hombre ha terminado». En este relato fantástico, ya marcado por la locura, Maupassant

imaginó un ser invisible, una especie de fantasma que no provendría en modo alguno del hombre, sino que le poseería desde fuera [873].

### ***La altura de la tarea***

No basta con decir que el hombre estaría dominado por sus conquistas, ni que el esclavo mecánico se levantaría contra su dueño para a su vez someterlo. El hombre es dominado por la dominación misma. El proyecto de un reino del hombre desemboca en un desposeimiento de éste en nombre mismo del reino por realizar. Ya Butler escribe que el criterio implícito de la superioridad de las máquinas era su capacidad de dominar. Al crear las máquinas, escribía, «nosotros mismos estamos creando lo que va a sucedernos *en la supremacía sobre la tierra*» [874]. Sin embargo, el corte decisivo lo da la obra de Nietzsche, que defiende lo contrario a la llamada de atención de Bacon cuando emplaza al hombre a dominar la naturaleza. Está en desacuerdo con las fases anteriores del humanismo al repetir: «El hombre es algo que debe ser superado». Este «deber» se formula tanto como una obligación moral (*sollen*), cuanto como una necesidad inevitable (*müssen*) [875]. Nietzsche introduce la idea del superhombre al expresarse con el vocabulario del darwinismo entonces en boga. Y describe el camino recorrido desde el gusano hasta el mono, y luego hasta el hombre; Alfred Jarry, que lo había leído, dirá veinte años más tarde: «del conejillo de Indias al hombre», sin adivinar que el hombre iba a convertirse en su propia cobaya [876]. Apenas cinco años después del *Zaratustra*, Nietzsche quiere, sin embargo, distanciarse de todo biologismo [877]. Respecto de esta superación, se contenta con decir «por qué no»: si la vida ha podido evolucionar desde un gusano al mono y luego al hombre, ¿por qué no ir aún más lejos? Mantiene, en cambio, una actitud de discreción acerca del «porqué». Pero cabe reconstruirlo a partir de afirmaciones dispersas. El hombre es inadecuado para el «dominio de la tierra». Nietzsche se dirige así a los «señores de la tierra», a los que su moral debe seleccionar. Es necesario que haya varios superhombres que formen una raza dominante. El objeto del dominio ejercido no es ni el «último hombre» ni nada preciso; su sujeto formará una especie distinta que no se preocupará por el otro, a la manera de los dioses de Epicuro [878].

Esta tarea, a cuya altura no puede estar el hombre, es claramente, sin embargo, la que le es más propia: aunque es cierto que «la voluntad de poder es la esencia más íntima del ser» [879], el ser de cada cosa debe definirse por la manera en que la voluntad de poder se despliega en él. En consecuencia, dominar no es una característica accidental del hombre, sino su diferencia específica. Sustituirá en los Tiempos modernos lo que era el *logos* del mundo antiguo, cuya flor era la libertad hasta el siglo XIX. Así pues, el

hombre recibe, por tanto, la advertencia de hacerse superhombre; si no, ya no estará a la altura de su propia definición. Ciertos corifeos de la Revolución francesa mostraban ya cierta decepción ante el hombre, reacio a la regeneración esperada. Madame de Staël observa a propósito de Destutt de Tracy: «La raza humana le desagrada [...]: se diría que quisiera tratar con algo distinto a hombres» [880]. La decepción irá ampliándose.

Efectivamente, hasta entonces el dominio no había tomado la medida de su propio objeto. Se trata de dominar la tierra *en tanto que* tierra. Ello significa, primero y horizontalmente, considerar la tierra más allá de las divisiones entre países, en el seno de la «gran política» a la que obliga la lucha por el dominio del planeta. Nietzsche se sitúa, así, a su manera, en la línea de Bacon, que trascendía los límites entre unidades políticas para considerar los beneficios que la técnica puede aportar al conjunto de la humanidad [881]. Esto quiere decir también, verticalmente: «mantenerse fiel» a la tierra, sin levantar los ojos hacia una transcendencia. Para parodiar una vez más un pasaje de los Evangelios, sobre el que ya jugaba Bacon: no se trata de entrar en el reino de los cielos, sino de conquistar el reino de la tierra [882]. La afirmación más radical de la inmanencia es el «eterno retorno de lo parecido», que hace imposible toda evasión. Este pensamiento es selectivo: el que lo defiende se convierte de hecho en un superhombre, los otros se eliminan. El pastor que ha arrancado con sus dientes la cabeza de la serpiente negra que se había introducido en su garganta «ya no es un hombre» [883]. Consumar esta metamorfosis ha de dividir la historia en un antes y un después; Nietzsche se hace eco, quizá sin saberlo, de una idea prefigurada por Fichte, después por Feuerbach y formulada claramente por el Kirilov de Dostoievski [884].

El nazismo da de estas ideas una versión bastarda, fundada en una biología rudimentaria. Pero una idea permanece: la selección de los amos se hace también con vistas a la tarea de dominar la tierra, incluso para cumplir con tareas más elevadas como sería la de una tierra unificada, como en la «gran política» de Nietzsche. Sin embargo, el acceso a la humanidad superior ya no depende de una decisión libre, sino que viene dado de entrada con la pertenencia biológica a la raza de los señores, que servirá como vivero de una selección más severa todavía, a cuyo amparo el origen germánico, incluso «ario», no debía poner a nadie [885]. En su manifiesto, aún provisional, Hitler hace alusión a estas tareas futuras: «La visión del mundo populista corresponde al querer interno de la Naturaleza, pues restablece el libre juego de fuerzas que debe llevar a una durable y recíproca selección [del tipo] más elevado, hasta que el mejor tipo humano, gracias a la posesión de la tierra que habrá logrado, tenga el camino libre para ejercer su actividad en parte por encima y en parte fuera de ella. Todos sentimos que, en un futuro lejano, la humanidad tendrá problemas que sólo una raza suprema, en tanto que pueblo de señores, apoyada en los medios y posibilidades de un globo terrestre unificado, estará llamada a

superar» [886].

El ámbito material no es el único en el que encontremos un proyecto que el hombre parece incapaz de realizar. En un texto de 1867 sobre su propio proyecto, Mallarmé duda de la capacidad del hombre para llevarlo a cabo. Sus poemas son «de una pureza que el hombre no ha alcanzado —y que quizá no alcance jamás— pues cabría [...] que *la máquina humana no fuera lo suficientemente perfecta* como para llegar a tales resultados» [887]. Es difícil entender con precisión a qué experiencia hace referencia el poeta en esta carta enigmática. Pero el joven Mallarmé estima haber salido vencedor de un combate con Dios. Parece, por tanto, que el peso que el hombre no es siquiera capaz de sobrellevar es análogo al que Nietzsche evocará quince años más tarde.

Es igualmente muy revelador que el sujeto, cuya incapacidad sospecha el poeta, esté caracterizado como una máquina. Por supuesto, la imagen es trivial después de Descartes y luego de Pascal. Pero que el hombre sea comprendido como una especie particular del género «máquina», menos perfecta que las verdaderas, es muy instructivo. Uno piensa en lo que G. Anders denominaba la «vergüenza prometeica» del hombre de carne y hueso ante la perfección mineral de las máquinas, sin embargo fabricadas por él [888]. Aparece cierta repugnancia hacia lo que en lo sucesivo se denomina lo «biológico», una forma de vergüenza por tener un cuerpo, que enlaza con el neoplatonismo. El objeto primero de esta aversión es la diferencia de los sexos. De aquí, y a la espera de una reproducción enteramente artificial, la idea de una partenogénesis que hace al macho superfluo. Está ya presente, quizá por primera vez, en Auguste Comte. Éste había separado el matrimonio de la procreación al convertirlo en «el principal oficio femenino plenamente independiente de toda función propagadora». Acto seguido, se arriesga a emitir una «hipótesis audaz»: «Si el aparato masculino no contribuye a nuestra generación más que con una simple excitación derivada de su destino orgánico, cabe concebir la posibilidad de sustituir este estímulo por uno o varios otros, de los que la mujer dispondría libremente» [889].

### ***El hombre sustituido***

La obra por cumplir sería, por lo tanto, una combinación de lo humano y lo mecánico, siendo, por supuesto, este último una obra humana. Este nuevo ser, ¿aún sería un hombre, o mejor, en todo caso diferente? La idea aflora tanto en los sueños de los escritores cuanto en los planes de los científicos.

En los años en torno a la Primera Guerra, ciencia ficción y divulgación científica tienden a confundirse a la hora de tratar el tema. La producción de este hombre nuevo ya no se deja a la naturaleza, sino que entra en la esfera de la técnica. En Italia, F. T.

Marinetti, que debía lanzar en 1914 un manifiesto del «futurismo», publica en 1909 una novela en francés, *Mafarka, le futuriste*. El marco lo proporcionan las guerras entre Árabes y «Negros» en un paisaje marino y desértico. El héroe, Mafarka-el-Bar, es un «macho árabe [...] triunfador y dominante [...] gracias a la perfección de su organismo casi sobrenatural». Su ciudad conoce el maquinismo y emplea «jirafas de guerra» de metal y de madera. Mafarka pide a sus herreros y tejedores que le fabriquen un hijo, Gazourmah, al que anima insuflándole su alma, y, por lo tanto, al precio de su propia muerte. Este gigante alado, «héroe sin sueño», no envejece y representa, nuevo mesías, «el más hermoso de los hijos de la tierra» [890]. La novela se acaba con el vuelo de la criatura hacia el cielo infinito.

El significado de esta historia grandilocuente aparece en el capítulo 9, «El discurso futurista», que explica a la vez el título de la obra. En él encontramos los lemas más lancinantes del futurismo, que serán también los del fascismo al que Marinetti se adherirá: despreciar la muerte, «alimentarse del peligro», «creer en el poder absoluto e invencible de la voluntad». Lo importante para mi propósito es el sueño técnico: «Nuestra voluntad debe salir de nosotros para adueñarse de la materia y modificarla a nuestro capricho. Podemos así modelar todo lo que nos rodea y renovar sin fin la faz del mundo». Más notable aún es la renuncia a lo vivo en beneficio de lo artificial: se trata de «alumbrar» mediante una especie de partenogénesis masculina —«sin recurrir a la vulva de la mujer», que durante toda la novela es el objeto ambivalente de una fascinación y una aversión sospechosas—, de «matar al Amor sustituyéndolo por la sublime voluptuosidad del heroísmo» [891]. El ser vivo, hasta en su forma más elevada, humana, ya no es suficiente para la voluntad exacerbada y debe ceder su lugar a los artefactos. El «triunfo de la voluntad» exige el robot, y ciertos «transhumanistas» de hoy ven en Marinetti a un precursor [892].

La respuesta que da un poeta soviético a la cuestión del carácter humano de las nuevas criaturas es más clara y negativa: «La tierra va a alumbrar nuevos seres, cuyo nombre ya no será el de hombre» [893]. Trotski, al acabar jactanciosamente un libro sobre la renovación cultural prometida a la revolución, emplea de labios para fuera la fórmula popularizada por Nietzsche: «El hombre se esforzará por mandar sobre sus propios sentimientos, por elevar sus instintos a la altura de lo consciente y por hacerlos transparentes, por dirigir su voluntad en las tinieblas del inconsciente. Con ello se alzará a un nivel más elevado y creará un tipo biológico y social superior, un superhombre, si se quiere [...] Pero tan difícil es predecir cuáles serán los límites del control de sí mismo susceptible de ser así alcanzado como prever cuándo podrá desarrollarse el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza». El discurso de Copenhague en 1932 prefiere una fórmula más anodina: sustituir «al hombre actual, lleno de contradicciones y

disonancias», por «una raza nueva y más feliz» [894].

Más de un siglo después de Comte, en 1932, el biólogo marxista escocés J. B. S. Haldane lanza la idea (y la palabra) de «ectogénesis» o gestación artificial, que inspiró el célebre *Brave New World* de Aldous Huxley (1932). Esto le valdrá una decepcionada respuesta de Bertrand Russell bajo el título de *Icarus* [895]. El americano Hermann J. Muller, premio Nobel de Fisiología en 1948, publicó en 1935 un libro en el que defendía un eugenismo fundado en la reproducción in vitro, idea que presentó en 1936 a Stalin, quien prefirió las teorías lamarkistas de Lyssenko [896].

La producción en masa de tipos humanos seleccionados forma parte de los sueños de utópicos soviéticos como Valerian Muravev [897]. Los comunistas europeos de la misma época no se quedan atrás. Así, el físico británico J. D. Bernal, premio Lenin en 1953, uno de los últimos defensores de Lyssenko, trata la cuestión del futuro del hombre en un folleto de 1929, *The World, the Flesh and the Devil*. El título recupera el ritual anglicano del bautismo, en el que se reza por que el bautizado venza a esos tres enemigos. Tras un capítulo sobre la conquista espacial («El Mundo»), se llega a «La Carne» [898]. Bernal entiende por ello el cuerpo humano tal como existe hoy, pero no sin jugar con las armonías paulinas del término. Contempla la manera de paliar la debilidad del hombre, en este caso sólo física, a través de medios técnicos y para ello propone una «fábula». El hombre se producirá por ectogénesis y en un primer momento llevará una vida «normal». Luego su cerebro se pondrá en una solución alimenticia, insertado en un «cuerpo» artificial. Se «incorporarán» nuevos sentidos en el «cuerpo» humano, que harán del «hombre nuevo» un «hombre mecánico». De esta manera, será mucho más «plástico» y capaz de evolucionar que el «hombre normal». Los seres así producidos tendrán entre ellos una intensidad de comunicación tal que la individualidad no existirá sino en una versión debilitada y la muerte dejará de tener sentido para ellos. El estadio terminal de esa evolución será quizá una humanidad «completamente convertida en éter [...] en masas de átomos en el espacio que se comunican por radiaciones y finalmente quizá enteramente convertida en luz». Es notable que Bernal califique de pasada este proceso de «deshumanización» [899].

La idea de un híbrido de cibernética y de organismo se ha lanzado. La palabra para designarlo, «cyborg», es forjada en 1960 por dos ingenieros americanos en un artículo de divulgación [900]. Ampliar el campo de las regulaciones inconscientes del organismo permitiría liberar al hombre de la esclavitud de la máquina, que exigiría un mantenimiento en un medio artificial. Más allá de los detalles técnicos, el artículo contiene una idea interesante: es más lógico adaptar al hombre a su entorno que intentar transportar su entorno a su alrededor. La conquista del espacio supone que el hombre empiece por someterse, incluso en el cuerpo, a las condiciones de aquél. En el fondo,



esto no es sino un ejemplo extremo de lo que se ha comprobado en numerosas ocasiones desde que Thoreau, ya en 1854, se quejaba de que el hombre se convertía en «el instrumento de sus instrumentos». Se ha llamado «adaptación inversa» al hecho de que el hombre deba en lo sucesivo adaptarse al ritmo de las máquinas. La idea adquiere tintes grotescos y sin duda conscientemente humorísticos en J. B. S. Haldane, que sueña con dar a los hombres los órganos adaptados a sus tareas de exploración interplanetaria [901].

Podemos llamar «Dios» a la realidad más sublime que los hombres se esfuerzan por construir. La idea no está ausente de los fantasmas del siglo XIX. El objeto de la religión que proyecta Auguste Comte no lleva ese nombre, sino el de Humanidad. Sin embargo, no duda en designarlo con expresiones que el siglo XVIII había convertido en tradicionales, como «Gran Ser» o «Ser Supremo». Este ser, «compuesto por sus propios adoradores», tiene la ventaja de ser «relativo, modificable y perfectible» [902]. En el ámbito alemán, Rilke, en 1899, compone la metáfora de la construcción colectiva de un vasto edificio que es a la vez la catedral, el mundo y el dios que lo habita [903]. La idea aparece igualmente en Rusia en la tendencia que Máximo Gorki, al final de un relato de 1908, llamó, con una expresión que estuvo en boga hasta la revolución y después, la «construcción de Dios» [904]. La encontramos en los filósofos: en Inglaterra, Samuel Alexander define la Divinidad como «la cualidad empírica del espíritu que constituye la etapa superior más cercana y a la que el universo está dando origen»; o, poco después, en Alemania, el último Max Scheler [905]. En Francia, Bergson habla del gran místico: «Si todos los hombres, si muchos hombres pudieran llegar tan alto como ese hombre privilegiado, la naturaleza no se habría parado en la especie humana, ya que aquél es en realidad *más que hombre*» [906]. Sin embargo, para él, la superación de la especie humana no es obra del hombre, sino del impulso vital, que no procede por fabricación. En origen, su objetivo era más alto y, a falta de algo mejor, tuvo que pararse en el hombre —no sin continuar su ascenso hacia el interior mismo de la especie humana gracias a los grandes genios religiosos. Lejos de que el hombre se trascienda en una máquina sobrehumana, es el universo lo que es «una máquina de hacer dioses».

El humanismo exclusivo se había definido contra el Dios bíblico. Mallarmé había creído desembarazarse del «viejo y malvado plumaje» [907]. Pero vuelve bajo una figura nueva. Dios es en lo sucesivo el objeto de una construcción. ¿Según qué plan? ¿Y esta divinidad es «el *buen Dios*»? ¿O un ídolo que exige sacrificios humanos? Dan ganas de citar a san Agustín: «Le es más fácil al hombre dejar de ser hombre al adorar como dioses aquello que ha creado que de crear dioses a fuerza de adorarlos» [908].



## 20. ¿JAQUE MATE?

El proyecto moderno de un reino del hombre reposaba sobre fundamentos que sin duda hay que calificar de «metafísicos». Se conserva de forma más o menos consciente la doctrina medieval de la «convertibilidad de los trascendentales», según la cual, en último análisis, Ser, Verdad y Bien coinciden: el progreso del conocimiento debe mejorar la suerte del hombre. Pero con la revocación de Dios postulada por el humanismo exclusivo, el propio Ser es separado del Bien. La nada puede adquirir un valor positivo. Éste es uno de los sentidos del «nihilismo», nombrado desde finales del XVIII y por el que el siglo posterior se preocupa cada vez más [909]. El joven Flaubert habla de «ese amor profundo por la nada que los poetas de nuestra época llevan en sus entrañas» [910].

### *Inversión de los valores*

El divorcio entre el Ser y el Bien produce una nueva visión de la Naturaleza; el que se da entre lo Verdadero y el Bien lleva a devaluar la verdad en beneficio de la ilusión, hasta el punto de negar el valor mismo de la vida.

Las Luces protestaban en nombre de la Naturaleza contra las instituciones que supuestamente la traicionaban. Según Galileo, había que despojar de artificios lo natural que revelaban las ciencias. Pero éstas enseñan que la realidad sobrevuela la frontera convencional entre el bien y el mal. La Naturaleza que desvela la ciencia, al arrancarle los oropeles imaginarios de la «superstición», no es de suyo amable. El frontispicio de la *Enciclopedia*, sin embargo máquina de guerra de las Luces, lo confiesa implícitamente. Ilustra un lugar común con el adorno del estilo, según Petrarca: «Es tarea del poeta decorar la verdad de las cosas con hermosos velos» [911]. Muestra cómo la poesía se apresura a revestir con un manto iridiscente la Naturaleza que la ciencia acaba de desnudar. Se adivina lo que hay que esconder. Pero la realidad se abre camino, y en los pensadores más clarividentes la Naturaleza se convierte en un monstruo frío, cruel en su misma indiferencia. La literatura lo subraya: lo que parece paz y armonía representa de hecho un campo de batalla donde reina la ley del más fuerte [912]. No es sorprendente que los románticos reaccionen en nombre de lo que se ha perdido. Defienden el idilio de una comunión con la naturaleza y protestan contra las ciencias que, al objetivar la realidad, le quitan todo encanto. Durante una cena, Charles Lamb y John Keats hacen un

brindis contra las matemáticas, culpables de haber destruido la poesía del arcoíris [913]. Newton, ídolo de las Luces, se convierte así en la cabeza de turco de los románticos y William Blake anota cruelmente los *Ensayos* con otro tótem de las Luces, Francis Bacon [914].

Las Luces querían fundamentarse en el conocimiento de la verdad y desterrar las supersticiones que alimenta la ignorancia. La divisa de Rousseau era «colgar la vida de la verdad». Pero si la realidad carece de valor, un conocimiento perfectamente adecuado a ella, en sí mismo y sin consecuencias prácticas, también lo sería. Surge la sospecha: la verdad es quizá fea, incluso terrible. Byron habla de una «verdad fatal», y Renan pregunta «¿Será triste la verdad?» Cabe preguntarse con el rey de España puesto en escena por Claudel si no es necesaria una fe en la Creación para poder aceptarla [915]. Habrá pues que preferir la ilusión a la verdad. Después de ciertas raras prefiguraciones antiguas, quizá el mensaje del *Don Quijote* de Cervantes fuera ya la imposibilidad de actuar sin ella [916]. Las Luces habían presentido que la intención de esclarecer se paga, y nadie mejor que d'Alembert, quien escribe en 1757: «No adquirimos conocimientos nuevos sino para *desengañarnos* de alguna grata ilusión, y nuestras luces están casi siempre a expensas de nuestros placeres». Pero en ello hay una compensación: «Aunque las luces puedan disminuir nuestros placeres, al mismo tiempo halagan nuestra *vanidad*» [917]. Confesión profunda: el objetivo último de las Luces, tras la propaganda en favor de la felicidad, «idea nueva en Europa», ya no se trata de la alegría que se encuentra en lo que es, sino el goce del sujeto por no ser engañado. La «decepción» del «filósofo» no es el *desengaño* del Siglo de oro español, en particular de Quevedo. Es diametralmente opuesto. Éste debía distanciarnos de las cosas de este mundo para enseñarnos el camino del cielo, que las Luces, en cambio, han obstruido. Los moralistas españoles tienen por meta mostrar la vanidad última de lo creado respecto de la fidelidad inquebrantable del Creador [918]. Las Luces nos compensan al «halagar nuestra vanidad», término cuya evolución semántica es de suyo reveladora. La ausencia de fundamento de las obras humanas se cambia en la capacidad por parte del sujeto para apoyarse sólo en sí mismo.

Otros autores de las Luces hablan de la utilidad de la ilusión. En Alemania, Wieland escribe en 1786 unos versos que se han hecho proverbiales: «Una ilusión que me hace feliz / vale más que una verdad que me abruma». Cabe reparar en que es la idea de valor lo que mide lo verdadero y lo falso. De forma análoga, Burke lamentaba que el imperio de la luz y de la razón destruya las «gratas ilusiones» que constituyen el encanto de la sociedad [919]. Pero parece que sólo a partir de la primera mitad del siglo XIX los poetas hicieron inclinarse la balanza decididamente en favor de la ilusión. Es el caso de Leopardi, en Italia, en 1818, para quien, al contrario de la pretensión romántica a la verdad, el poeta debe engañar. La razón destruye las ilusiones sin las cuales el hombre

no puede vivir y conduce, por tanto, a su contrario, la barbarie. El resultado lógico de una total destrucción de las ilusiones sería el suicidio [920]. En Rusia, Pushkin, exacto contemporáneo del italiano, afirmará diez años después preferir la leyenda heroica de Napoleón a la imagen trivial restituida por la crítica histórica, y a la realidad vulgar el «engaño que nos eleva». Para el Edison de la novela de Villiers de l'Isle-Adam, hay que «preferir en lo sucesivo a la mentirosa, mediocre y siempre cambiante Realidad, una positiva, prestigiosa y siempre fiel Ilusión», puesto que, «sin ilusión, todo muere» [921]. Los que prefieren la verdad en su fealdad cultivan una nueva virtud, que los victorianos llaman «virilidad» y Nietzsche «honestidad intelectual» [922]. Puede hacer soportable la vida; pero ¿puede promoverla?

La vida, esencia de lo vivo, es arrastrada en la devaluación del Ser [923]. Esta vida que supuestamente debe transir todo lo que es, incluido lo humano, con un dinamismo constantemente renovado, y llevarlo hacia una afirmación cada vez más decidida, no es, sin embargo, ella misma cuando es consciente, libre de toda incertidumbre sobre su propio valor. La cuestión de saber si la vida merece la pena ser vivida ya se había planteado desde el Egipto de los faraones. Apareció de nuevo en el judaísmo talmúdico a través de la pregunta: ¿Dios ha hecho bien en crear al hombre? [924]. Las Luces de Winckelmann y Lessing, y luego el humanismo de Weimar, habían dado al mundo antiguo la imagen risueña de la apacible serenidad del Olimpo. El siglo XIX destruye esta leyenda. La línea divisoria es quizá 1835, cuando el filólogo bávaro Ernst von Lasaulx consagra su disertación al «dominio de la muerte en los Antiguos». En ella recoge todos los pasajes clásicos, así como algunos extractos de autores hindúes, que expresan una preferencia por la muerte. Católico, contrasta ese pesimismo con la experiencia cristiana de la salvación. Nietzsche subtitula su ensayo sobre el origen de la tragedia «Helenismo y pesimismo» y Jacob Burckhardt escribe con ese espíritu su *Historia de la civilización griega* (póstuma, 1900) [925]. Schopenhauer había inaugurado un período de duda. Concluía sus reflexiones sobre el valor de la vida con un balance negativo. Su obra tuvo un éxito tardío que lo convirtió en el filósofo más influyente entre los artistas, escritores y músicos. Su dominio sobre las sensibilidades de toda Europa durará desde mediados del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial y ha dejado huellas profundas mucho después [926]. La cuestión del valor de la vida se encuentra por tanto planteada, y se intenta por todos lados responder al pesimismo de Schopenhauer. Así, en Alemania, Eugen Dühring escribe *Der Wert des Lebens* (1865) contra el espíritu de la época, es decir, Schopenhauer, Wagner, Darwin y, antes que ellos, Byron [927]. En 1879, en Inglaterra, William Hurrell Mallock aborda el mismo tema con su *Is Life Worth Living?* Más que responder a la pregunta, muestra que el pensamiento «positivo», es decir, científico (Mill, Huxley) no posee los medios para

mantener su promesa de promover la dignidad y la moralidad que conforman el valor de la vida humana. Es necesaria una esperanza que trascienda esta vida [928]. En Francia, Léon Ollé-Laprune publica en 1894 su *Prix de la vie* [929]. En los Estados Unidos, William James plantea la misma cuestión en una conferencia de 1895, vuelta a publicar en *The Will to Believe* [930]. Rudolf Eucken, con su *Der Sinn und Wert des Lebens*, en 1908, año en el que se le concede el premio Nobel, va ya con retraso sobre su época [931]. No sorprende que la respuesta de estos diversos autores sea afirmativa; tampoco las razones de su actitud pueden detenernos. Lo importante es que la cuestión esté planteada y que no carezca de influencia. Así, Nietzsche ha resumido ampliamente la obra de Dürhing [932]. La respuesta negativa debía encontrar, por otra parte, un ilustre partidario en Clarence S. Darrow, el abogado americano que debía defender a Leopold y Loeb, los dos jóvenes simpatizantes de Nietzsche secuestradores y asesinos, y luego al maestro darwinista del famoso *Monkey Trial*. Discutió dos veces sobre la cuestión, «*Is Life Worth Living?*» y las dos veces respondió que no [933].

### **¿Experiencia concluyente?**

Se ha visto cómo se creía que la ciencia moderna reposaba sobre la experimentación y cómo sintetiza su acercamiento con la fórmula del «método experimental» [934]. Ésta se convierte en el criterio que permite decidir lo que es verdadero al eliminar lo falso incapaz de resistir su análisis. La idea de experimentación adquiere una dimensión metafísica en el idealismo alemán, primero con Kant, quien reflexiona sobre el método de Bacon. Schelling ve en ello la confirmación del postulado idealista. En 1799 interpreta la filosofía de Fichte; empezando por retomar la concepción en virtud de la cual toda experimentación es una pregunta dirigida a la naturaleza que está obligada a responder. Y añade que «toda pregunta contiene un juicio a priori oculto; toda experimentación que verdaderamente lo sea es una profecía; la práctica misma de la experimentación es una producción de fenómenos» [935]. El hecho capital estriba en que la idea de experimentación desborda su ámbito original de las ciencias de la naturaleza, donde encuentra su rigor, para invadir la vida en general, y se transpone de lo teórico a lo práctico. La política es la primera dimensión afectada: para los autores del *Federalista* (1787-1788), la joven República americana es un «*experiment*» [936]. Renan se acerca a la idea de la vida como experimentación: «¿Qué ocurriría si a la experimentación científica se le pudiese añadir la *experimentación práctica de la vida?*» Diez años después, la ética liberal de John Stuart Mill (1859) alienta los «experimentos de vida». En 1873, Walter Pater dice sin rodeos: «El fin no es el fruto de la experiencia, sino que lo es la experiencia misma» [937].

Nietzsche ennoblece también la idea de experimentación, de la que hace la más alta actividad humana: el esfuerzo filosófico es una serie de ensayos «para lograr una forma de vida que aún no hemos alcanzado» [938]. En nuestros días, ésta sufre un desarrollo cancerígeno en el ámbito estético y quizá todavía más en la búsqueda de la originalidad y la excentricidad a cualquier precio en la vida cotidiana [939]. Se ha podido resumir así nuestra situación presente: «Siempre debemos recordar que lo que vivimos es una experiencia, y que nosotros somos una excepción» [940]. Sin embargo, en cualquier caso, la experiencia es un proyecto que el hombre emprende porque así lo ha decidido. Consecuentemente, sigue ocupando el lugar del señor.

Muy distinto es cuando el hombre ya no es considerado como experimentador, sino como el objeto a propósito del cual «se» organiza un experimento. Se supone que la misma existencia del hombre no es sino un intento realizado por un poder superior. La idea no deja de tener raíces antiguas. En efecto, un versículo enigmático del Libro de Job preguntaba: «¿No hay para el hombre un servicio en la tierra?» Los Setenta habían traducido: «¿No es una *prueba* la vida del hombre sobre la tierra?», y Agustín, siguiendo la antigua traducción latina, tenía «una tentación» [941]. Maimónides interpretaba el relato bíblico de la tentación de Abraham como una prueba mediante la cual se manifiesta la obediencia del hombre a Dios, pero no a Dios mismo, que lo sabe todo, sino al hombre que toma conciencia de sus propias capacidades [942]. Todo ello queda, sin embargo, enmarcado por la representación de un dios benevolente.

La atmósfera cambia cuando el experimentador toma el aspecto impersonal de la naturaleza indiferente de los modernos. Jean-Baptiste Robinet publica en 1768 una obra que considera las formas graduadas de la vida —desde los minerales que se parecen a los órganos del cuerpo, hasta los monos, pasando por las plantas—, como *ensayos* de la naturaleza, esbozos anteriores a su obra maestra [943]. La *Eva futura* de Villiers de l'Isle-Adam representa una etapa intermedia. En ella Edison recuerda a su socio: «Ambos formamos parte de la experiencia en cuestión» [944]. Los hombres todavía son actores; pero son arrastrados por su propias experiencias.

La idea del hombre como objeto puramente pasivo de un experimento de la naturaleza aparece en Goethe: «Representémonos que la naturaleza se yergue como si estuviera ante una mesa de juego y no cesara de gritar: “¡doble!”, es decir, que en todos los ámbitos de su acción no deja de jugarse lo que ya ha ganado ni de ganar hasta el infinito. Piedra, animal, planta, todo ello, tras unos golpes de buena suerte, está constantemente puesto en juego. ¿Y quién sabe si el hombre no es también todo él sino un golpe que tiene como objetivo un propósito más elevado?» Más próximo a nosotros, la idea se encuentra en Hans Jonas, en un libro que, sin embargo, recomienda prudencia frente a toda aventura utópica. En él habla de la «experiencia ontológica que el Ser ha

emprendido con el hombre» [945]. El suicidio ficticio, materialista, con el que Dostoievski compone la carta de adiós: «¿Y si el hombre no hubiese sido puesto en la tierra sino para una especie de insolente experiencia, sólo para ver si un ser así hecho llegaría o no a vivir?» Lo más triste es que «no hay nadie que haya hecho la experiencia, nadie a quien maldecir, y que todo ha ocurrido sencillamente según las leyes inertes de la naturaleza». Cuatro años más tarde, el novelista presenta discretamente una idea análoga en la famosa leyenda del Gran Inquisidor, cuando Iván Karamazov caracteriza a los hombres como «seres inacabados, experimentales, creados para la burla» [946].

La propia humanidad en su conjunto es una experiencia de la vida. La idea está en un poema que Rilke compuso en Muzot el 4 de junio de 1924 y cuyo comentario Heidegger puso en el centro de su ensayo sobre él: somos un riesgo. Algo más tarde, al canto del poeta le hace eco la prosa desengañada del biólogo Julian Huxley: «[La humanidad] es un experimento del universo que hace la prueba de una conciencia racional de sí [...] El único significado que podemos atribuir al lugar del hombre en la naturaleza es que está, de buen grado o por fuerza, lanzado a un gigantesco experimento de la evolución por el que la vida podría alcanzar nuevos niveles de realización y de experimentación» [947]. La humanidad, escribe otro sabio británico, al aumentar su sabiduría, tener cada vez más conocimientos y querer más, correrá cada vez más riesgos, entre ellos el de su propia destrucción. Pero, «esta audacia, esta experimentación, es, de hecho, la cualidad esencial de la vida» [948]. El marxista coincide así con un compañero inesperado, Nietzsche, quien convierte la «tentativa» (*Versuch*) en la figura misma de la verdad [949]. De esta suerte, la modernidad concibe la historia como un experimento.

Pero raros son los que miran de frente la consecuencia de este paso de lo humano bajo el yugo de lo experimental: el simple hecho de que, aunque un experimento de laboratorio pueda ser concluyente, un ensayo puede también fracasar. Ahora bien, todo sucede como si un resto de la fe en la Providencia alimentara la confianza en el experimento y prohibiera considerar seriamente la posibilidad de un fracaso. No obstante, de vez en cuando se produce la confesión de que el experimento podría haber ya fracasado. Lo he encontrado por primera vez en la correspondencia privada, aunque en tono jocosos, de Alexander von Villers, diplomático franco-austriaco que se codeaba con Kant y Schopenhauer: «Considero al hombre un experimento fallido de la naturaleza, al que pronto abandonará». La idea ya no desaparece de la conciencia occidental. En el escultor y dramaturgo alemán Ernst Barlach († 1938), para el que «cabe perfectamente considerar al hombre como un ensayo de la naturaleza que ha fracasado, de la misma manera que hay una serie de formas que ésta ha abandonado» [950]. Quizá sea Nietzsche el único que ha tenido el valor de considerar la posibilidad del fracaso en un experimento voluntariamente organizado y de asumir el riesgo. En un pasaje que



permaneció inédito, hace decir a su Zaratustra: «¡Hacemos un experimento con la verdad! ¡Quizá la humanidad vaya a desaparecer por él! ¡Hagámoslo!» [951]. No le falta cierta nobleza. Pero ¿qué pasa si, efectivamente, el experimento fracasa? ¿Qué ocurre si el hombre adopta conductas que, a largo término, comprometen su supervivencia?

### ***En la vida y en la muerte***

Se inicia, así, una dialéctica autodestructiva. El proyecto de una inmanencia radical desemboca en un vuelco del proyecto de un dominio del hombre sobre la naturaleza en un dominio de la naturaleza sobre el hombre. La naturaleza, antaño material pasivo del actuar humano, es hipostasiada en una instancia activa de omnipotencia comprobada y en la sabiduría que se postula: la Vida que, ayudada primero por el saber y la habilidad humanos, acaba sustituyéndolos [952]. ¿Cómo distinguirla entonces de la muerte?

Esta dialéctica está ilustrada en una novela de Émile Zola, *Le Docteur Pascal*. Publicada en 1893, debía recapitular y concluir todo el ciclo de los Rougon-Macquart. Más que a sus pacientes, el médico se consagra a la búsqueda de un tratamiento. Las inyecciones de tejidos serán la panacea universal que permita rehacer «una humanidad nueva y superior [...] Cuando todos sean sanos, fuertes, inteligentes, ya sólo habrá un pueblo superior, infinitamente sabio y feliz». El objetivo del médico es «curar a la humanidad sufriente, sanarla y convertirla en superior, apresurar la felicidad, la ciudad futura de perfección y felicidad [...] Con la ciencia se iba a penetrar en el secreto del mundo y a lograr la perfecta felicidad de la humanidad» [953]. Más que conseguir la felicidad de la humanidad tal cual es, hay que redefinir la humanidad de manera que no pueda no ser feliz: «La humanidad podía rehacerse, por fin sana y superior [...] en buena salud y más alta» [954]. La acumulación de conocimientos científicos «acabará dándole al hombre un poder incalculable, así como la serenidad, si no la felicidad». Este poder incalculable, cuya mención vuelve de forma desgarradora, se explicita en una fórmula que recuerda a Comte y a Bacon: «Aceptarlo todo, ponerlo todo al servicio de la felicidad, saberlo todo y preverlo todo, reducir la naturaleza a la servidumbre». Pero esto no es sino «el más hermoso de los sueños» [955].

«El Dr. Pascal sólo tenía una creencia, la creencia en la vida [...] La vida era Dios...» Haciéndose eco de Schopenhauer, el médico piensa que «no hay en el mundo otra voluntad que esta fuerza que impulsa todo a la vida, a una vida cada vez más desarrollada y superior» [956]. Ahora bien, el triunfo final de la vida está comprometido por la ciencia misma, que creía dirigir. «Corregir la naturaleza, intervenir, modificarla y contrariarla en su objetivo, ¿es una tarea loable? [...] ¿Tenemos derecho a soñar con una humanidad más sana, más fuerte, modelada según nuestra idea de salud y de fuerza? [...]



¿Es una falsa ambición de nuestro egoísmo, una rebelión contra la vida querer curarlo y regenerarlo todo?...». En lo sucesivo, convencido de que «la vida bastaba, de que era la única creadora de salud y de fuerza», el médico empieza a inyectar a sus pacientes agua pura. «Lo único sensato era dejar evolucionar a la naturaleza, eliminar los elementos peligrosos, trabajar sólo cara a su tarea de salud y fuerza [...] Toda revuelta contra las leyes naturales es nociva [...] Lo único sensato es no intervenir, dejar que la naturaleza siga su curso» [957].

Zola retoma la idea que Renan había esbozado contra Schopenhauer: «Aunque la vida pudiera parecer horrible, debía ser grande y buena, puesto que empleamos para vivirla una voluntad tan tenaz, con el objetivo, sin duda, de esa misma voluntad y del gran trabajo ignorado llevado a cabo por ella [...] Hay que vivir por el esfuerzo de vivir, por la piedra que se aporta a la obra lejana y misteriosa» [958]. Zola se acerca a la idea de la aceptación dionisiaca de lo trágico de la vida que Nietzsche, al que no conocía, había formulado algo antes: sabiéndose condenado, el médico subió «un grado más su fe en la vida, a esa cima de serenidad desde la que la vida parece totalmente buena, incluso con la fatal condición del sufrimiento, ¿que tal vez sea su resorte? ¡Sí! Vivir toda la vida, vivirla y sufrirla enteramente, sin rebelión, sin creer que la transformaremos en algo mejor al volverla indolora, ello brillaría claramente [...] como el gran valor y la gran sabiduría» [959].

La intriga principal de la novela, los amores incestuosos del médico y su sobrina, suministra una ilustración práctica de esa dialéctica que Zola experimentaba entonces en su vida privada. El médico es consciente del peso de la herencia, cuya teoría quería confirmar con el ejemplo de su propia familia. Sin embargo, no acepta la muerte, que sabe muy cercana, sino tras saber que su sobrina esperaba un hijo. Antaño ya había exclamado irónicamente: «¿Tenemos derecho a traer al mundo a seres miserables? Hay que matar la mala herencia, matar la vida...» En adelante piensa: «El niño iba a ser, ¡qué importa lo que fuese! ¡Siempre que fuera la continuación, la vida legada y perpetuada, el otro yo-mismo!» [960]. Esto es conmovedor. Pero ¿es consecuente?

Nietzsche, contemporáneo casi exacto de Zola, canta también esta vida, incluso compone la música de un himno dedicado a ella. Pero más poderosa que la vida, que concluye inevitablemente, es la muerte. La del individuo, la de la especie según Darwin, y por último, en el horizonte, la «muerte térmica» del universo. Se pone, así, en marcha una lógica rigurosa que lleva a la divinización de la muerte. El «insensato», y luego el Zaratustra puesto en escena por el filósofo, lo anunciaban: «Dios ha muerto» [961]. Dios, El Viviente personificado, no ha podido vencer al «último enemigo» (Corintios 1, 15-26). Al contrario, la muerte ha podido llegar hasta el propio Dios y, consecuentemente, mostrarse más poderoso que Él. Si definimos a Dios desde el

nominalismo como el Omnipotente y si la omnipotencia es, por lo tanto, la medida de la divinidad, la muerte, que ha triunfado sobre Dios, es el único dios verdadero y definitivo. Tras la muerte de Dios ya no viene el reino del hombre, sino el del último dios, la Muerte. La expresión francesa, título del presente capítulo, está calcada de una frase persa que quiere decir «el rey ha muerto». Y se transformaría, así, en «la Muerte es rey».

La idea aflora, quizá ya a partir del siglo XVI, en el célebre cuadro de Holbein *Los embajadores* (1533), a través del misterioso cráneo que figura en él en anamorfosis, y que arguye la vanidad de los atributos de la cultura humanista, complacientemente expuestos en torno a los personajes [962]. En cualquier caso, Europa ha empezado a tener clara conciencia de esa divinización de la muerte a partir del siglo XIX, y sobre todo en sus escritores más lúcidos. Así, C. F. Meyer († 1898), en un largo relato escrito el mismo año que *Zaratustra*: el condotiero, que es el héroe, el único en saber que la herida que sufre es letal, habla de su muerte como de «su divinidad» [963]. La «divinización de la muerte» impregna, implícita o explícitamente, largas páginas de la literatura europea del siglo XIX [964]. Y más tarde, para Wolfgang Borchert († 1947), es «el Anciano en el que ya nadie cree», último avatar del «Anciano de los días» bíblico (Daniel 7, 13), que identifica al sepulturero (la muerte) como su sucesor [965].

El destino triunfaba ya sobre los dioses de Homero. El cristianismo lo había exorcizado, y representaba, así, para el hombre antiguo una experiencia de liberación. Retoma su cometido en el siglo XIX. En una carta de 1854, Wagner resume el mensaje de su tetralogía: «Querer lo que es necesario y realizarlo». Dos años más tarde, el último Auguste Comte habla de «glorificar la fatalidad» y flirtea con la idea de una «adoración del destino». Y Nietzsche recupera la fórmula estoica de «amor por el destino» como última expresión de su sabiduría [966]. De esta manera, el movimiento moderno de extensión de la libertad recibe un contrapunto irónico. ¿Para qué la libertad si se agota en la afirmación de lo que es de todas formas?

## 21. LA EXTINCIÓN DE LAS LUCES

Se establece una dialéctica a través de la cual la pretensión del hombre de dominar le conduce a su propia desaparición. Las Luces alcanzan, así, su apoteosis en una extinción. El diputado socialista René Viviani, presidente del Consejo durante la declaración de guerra de 1914, había exclamado en 1906: «Todos juntos, por nuestros padres, por nuestros antepasados, por nosotros mismos, nos hemos vinculado en el pasado a una tarea de irreligión. Hemos arrancado la creencia de las conciencias humanas. Cuando un miserable, cansado por el peso del día doblaba las rodillas, le hemos levantado, le hemos dicho que tras las nubes sólo había quimeras. Juntos y con un gesto magnífico, *hemos apagado* en el cielo *luces* que no volverán a encenderse» [967]. Este humor involuntario, que no dejamos de subrayar, tenía un valor sintomático.

### *Del humanismo al antihumanismo*

Como ocurre con frecuencia, el primer terreno en el que se observa el funcionamiento de la dialéctica autodestructiva del humanismo no es la reflexión conceptual, sino la experiencia estética. En poesía aparece una deshumanización del sujeto lírico a partir de Baudelaire («*quid-quid humani a me alienum puto. ¡Mi función es extrahumana!*»), se acentúa en Mallarmé («no quiero nada humano») y alcanza finalmente a toda la poesía europea [968]. En las artes plásticas se aprecia una desaparición de lo humano a partir del arte cubista. Algunos artistas ya habían señalado la escasa atención que prestaban a la naturaleza. Heinrich Füssli se negaba a pintar paisajes o retratos: «La naturaleza me quita todos mis medios» [969]. Pero, entre las realidades naturales, el hombre es objeto de particular desprecio para algunos de los artistas de principios del siglo XX. En la época clásica es el tema más importante del arte, cuya tarea suprema era representarlo lo mejor posible. Sin embargo, a comienzos de la Gran Guerra, el pintor alemán Franz Marc escribe: «Desde muy pronto sentía al hombre como “feo”» [970]. En 1918 Berdiaev constata que el arte no necesita ni a la naturaleza ni al hombre [971]. El rostro humano desaparece de los cuadros. José Ortega y Gasset resume este movimiento con la fórmula de «deshumanización del arte», título de un pequeño libro de 1925 [972].

El historiador del arte y ensayista ruso Vladimir Weidlé expresa perfectamente el carácter dialéctico del movimiento: «A primera vista, podríamos pensar que el arte,

convertido en un instrumento dócil en manos del hombre, debería al menos poner al hombre en primera línea [...]. En realidad, se produce lo contrario. El arte, del que el hombre dispone por completo, que no tiene secretos para él y que nada refleja fuera de su voluntad y de su razón, semejante arte es precisamente un arte sin hombre, un arte que no sabe ni expresarlo ni representarlo [...] Al arte, que no ve nada más allá ni por encima del hombre, un día le faltará inevitablemente el hombre [...] Lo que hoy se diviniza es al hombre deshumanizado» [973].

Ya desde 1913 Guillaume Apollinaire escribe que «la escuela moderna de pintura [...] quiere representar lo bello desprendido de la delectación que el hombre le causa al hombre». Y añade: «Demasiados artistas pintores aún adoran las plantas, las piedras, las aguas y los *hombres* [...] Es hora de ser los *amos*» [974]. La última fórmula es muy interesante. Prolonga la crítica que la auto-idolatría humanista ha iniciado cerca de un siglo antes [975]. Pero no es para reorientar el instinto pervertido del «animal adorador» (Baudelaire) hacia su único objeto legítimo, el Señor de la Creación, sino en beneficio del propio artista. El sujeto de este dominio no está explicitado. No está definido por su humanidad, pues se recaería en la adoración del hombre, pasando de una idolatría a otra. De manera más radical, este sujeto se identifica a partir de la conminación a ser el amo. Más esencial al sujeto que su humanidad misma es su capacidad de dominar. El modelo del dominio domina al hombre mismo. La modernidad es, así, «el paso del reino de lo humano al de lo inhumano» [976].

La inmediata posguerra sufre una crisis antihumanista que dura hasta finales de 1920. Pero no siempre llega hasta el fondo de las cosas. Así, en Alemania, la antología lírica publicada en 1920 por Kurt Pinthus, *El Crepúsculo de la Humanidad*, que reagrupa poemas de escritores a los que se llamará «expresionistas». En su prefacio, el editor ve a los poetas como forzados «a luchar contra la humanidad de una época que se encamina a su fin, pero también a prepararla y a exigir con impaciencia una humanidad nueva y mejor». La joven generación «pide un hombre más noble, más humano [...] Todos los poemas [...] tienen como fuente el lamento sobre la humanidad, la nostalgia por ella [...] El hombre sólo puede ser salvado por el hombre, no por el mundo que le rodea. Ni los dispositivos, ni los inventos, ni las leyes derivadas son el factor esencial ni determinante, ¡lo es el hombre! [...] No queda nada más que la esperanza en el hombre y la creencia en la utopía». El título es, por tanto, ambiguo: la claridad difusa (*Dämmerung*) del crepúsculo puede ser también la del alba [977]. No asistimos a un ataque contra el humanismo, sino más bien a su defensa. No sin razón K. Pinthus, al presentar la reedición de su antología cuarenta años después, procede a una retractación en toda forma. Reivindica especialmente un parentesco con el humanismo del Renacimiento: «Los expresionistas eran humanistas decepcionados. [...] Se podría decir que las

exigencias socialistas o utópicas del expresionismo provienen [...] del humanismo» [978]. En Rusia, el poeta Aleksandr Blok pronuncia en 1919 una conferencia que quizá contenga por primerísima vez la palabra «antihumanismo» [979].

En la misma época, Martin Heidegger representa un nivel de reflexión más profundo. La obra en la que culmina su primer período, *Sein und Zeit* (1927), empieza con un golpe audaz: al igual que la primera figura del «objeto» no es la «cosa», sino más bien el «objeto para...» (*Zeug*), así la del «sujeto» no es el hombre, sino el *Dasein*. El libro sobre Kant ataca la idea de antropología filosófica y concluye: «Más original que el hombre es la finitud del *Dasein* en él» [980]. En un curso del invierno de 1929-1930, se lee: «El concepto (*Begriff*) filosófico es un ataque (*Angriff*) contra el hombre [...] El agresor no es el hombre [...] sino el *Dasein* en el hombre que dirige en la actividad filosófica el ataque contra el hombre». Volver a dar a la tonalidad afectiva un lugar central en detrimento de la razón como diferencia específica del hombre debe llevar a un «cambio total en nuestra concepción del hombre» [981]. Esta concepción puede llamarse «humanismo». Sin embargo, Heidegger no lo llama así sino a partir de 1930, en particular en el ensayo de 1938 sobre la época de las «imágenes del mundo». Al estar ligado a la transformación del mundo en imagen, el humanismo no puede aparecer ni en Grecia ni en la Edad Media, sino sólo en la época moderna [982].

El punto de partida de la *Carta sobre el humanismo* (1946) es la pregunta: «¿cómo volver a dar un sentido a la palabra humanismo?», lo que implica que éste se ha perdido. Heidegger esboza una genealogía de la idea humanista a partir de la transposición de la idea griega de *paideia* de Cicerón y de su continuación en el Renacimiento. El humanismo es la preocupación por la humanidad del hombre, que no debe salir de su esencia. Ahora bien, todo humanismo es siempre metafísico, al igual que toda metafísica es humanista. La metafísica piensa el ente en su ser, pero no su diferencia. Incapaz de pensar la verdad del ser, tampoco piensa la pertenencia del hombre a esta verdad, para la que Heidegger propone el término «ek-sistencia» [983]. La metafísica se limita a unas insuficientes determinaciones de los dos elementos de la definición tradicional del hombre, la «animalidad» y la «racionalidad». En consecuencia, «se presta demasiada poca atención a la esencia del hombre». Resulta por tanto conveniente «pensar la esencia del hombre» y «hacer su experiencia de forma más inicial». El humanismo es todavía incapaz de «hacer la experiencia de la dignidad auténtica del hombre [...]. Todavía no pone lo suficientemente alto la *humanitas* del hombre» [984]. Pero esta altura, que permite pensar dignamente aquello que hace que el hombre sea hombre, desemboca en una paradoja. No se trata de elevar al hombre hasta convertirlo en el «centro», y aún menos en el «señor» de lo que es, según las caracterizaciones renacentistas y cartesianas de la superioridad del hombre, sino de descentrar lo humano respecto de sí mismo: «Así,

la determinación de la humanidad del hombre como ek-sistencia implica que lo esencial no es el hombre, sino más bien el Ser como la dimensión de lo que la ek-sistencia tiene de ekstático». En consecuencia, «*la humanitas* está al servicio de la verdad del Ser, pero sin el humanismo en el sentido metafísico». El humanismo refundado es aquel que «piensa la humanidad del hombre a partir de la proximidad con el Ser». De aquí las metáforas del hombre como «pastor del Ser» o su «vecino» [985]. De esta manera Heidegger no rechaza ni el término humanismo, ni la idea que implica. Nos estaríamos equivocando si lo clasificáramos entre los adversarios del «humanismo». Sin embargo, hay que reconocer que el humanismo heideggeriano tiene un sentido paradójico. Su tesis central sería, en efecto: «La esencia del hombre es esencial a la verdad del Ser, de tal manera que no se dirige justa y únicamente al hombre como tal» [986]. Constituye, en cualquier caso, una invitación a no contentarse con un pensamiento perezoso sobre lo que hace que el hombre sea hombre.

Una generación después, el rechazo del humanismo aparece a nivel epistemológico en la reflexión de las ciencias del hombre sobre sí mismas. Para Claude Lévi-Strauss, «el objetivo último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo». Defiende el proyecto radical de una «resolución de lo humano en lo no humano», caso particular de una empresa global: «reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas». Louis Althusser polemiza contra una interpretación de Marx que califica de «humanista». Michel Foucault retoma la idea en una metáfora brillante; concluye el libro que le ha hecho célebre con la idea de una «muerte del hombre», expresión ambigua que tuvo que explicar más tarde. Jacques Derrida busca una interpretación de la interpretación que permita «ir más allá del hombre y del humanismo» [987]. Se ha hablado, a propósito de una sociología que contempla una «teoría de la sociedad», de una «abolición del hombre», al que priva de su libertad, de su individualidad, de su moralidad y de su cultura [988]. En cualquier caso, la muerte del hombre es una imagen, declarada como tal o dejada en la oscuridad. No designa tanto una desaparición pura y simple cuanto la pérdida de una característica de lo humano considerada fundamental. Ahora bien, podría ocurrir que la expresión hubiera de tomarse más en serio.

### *¿El drama del humanismo ateo?*

El siglo XIX no ha dejado de criticar el proyecto de un humanismo ateo. Algunos historiadores recuerdan que la duda en materia de religión es el signo, y quizá la causa, de la decadencia de las civilizaciones, argumento retomado cientos de veces por los apologetas [989]. El final del culto a Dios no lleva tanto a un progreso cuanto a una



regresión hacia una religiosidad primitiva, la idolatría, que recae en lo sucesivo sobre el hombre mismo. Chateaubriand sitúa la tarea de la renovación del cristianismo «en medio de una terrible idolatría, la idolatría del hombre hacia sí mismo» [990]. Flaubert se queda en las imprecaciones: «El letargo moderno procede del respeto ilimitado que el hombre tiene por sí mismo. Digo respeto, pero no es eso, es culto, fetichismo [...] Es curioso cómo la humanidad, a medida que se vuelve autólata, se convierte en estúpida [...] La adoración de la humanidad por sí misma y por ella misma, [...] ese culto al vientre [...] engendra viento» [991]. Baudelaire forja la palabra «auto-idolatría», pero parece haberle dado un sentido positivo, como expresión del ideal del «culto de sí mismo», que propone tanto en la poesía como en la vida [992]. En Inglaterra, Lewis Carroll constata la lasitud engendrada por el culto a la Naturaleza, a la Razón, a la Humanidad, y ve en la adoración de sí la más refinada de las religiones producidas por su siglo [993].

El español Donoso Cortés esboza una genealogía de los errores modernos, en los que ve las herejías derivadas de la negación del pecado original y de la creencia en la «inmaculada concepción del hombre». La ausencia del Dios verdadero hace necesario un dios «armado con un único atributo, la omnipotencia, y vencedor de las tres grandes debilidades del Dios católico: la bondad, el amor y la misericordia» [994].

Desde el nacimiento de la sociología, desde Louis de Bonald y luego en Durkheim, se insiste en el carácter indispensable de la religión para la vida social. Pero no sin recordar que su verdadero objeto no es un ser trascendente, sino la propia sociedad. De esta forma, colectiviza y transpone en clave positiva la idea de una idolatría de sí mismo.

La imposibilidad de afirmar al hombre en un mundo sin Dios se convierte en un tema corriente de la polémica contra el ateísmo moderno. Ya no se trata de la idea trivial que afirma que la religión es buena para la vida social y su declive causa y síntoma de un debilitamiento de la vida de una civilización. En lo sucesivo, la posibilidad misma de la existencia del hombre está vinculada a la fe religiosa. Aparece, por lo tanto, la idea de una muerte del hombre como consecuencia ineluctable de la de Dios. Tras algunos precursores como el joven Siegfried Lipiner en su *Der entfesselte Prometheus* de 1876 [995], Léon Bloy es quizá el primero en plantear la tesis en toda su radicalidad: «Está sin duda permitido preguntarse si, verdaderamente, la Imagen no está tan ausente como el Prototipo, y si puede haber hombres en una sociedad sin Dios» [996]. Después de la Gran Guerra y de la revolución bolchevique, Berdiaev recuerda esta imposibilidad: «La naturaleza del humanismo ha sido tan descubierta y desenmascarada [el humanismo] como en otras épocas parecía inocente y sublime. Si no hay Dios, tampoco hay hombre —he aquí la experiencia que manifiesta nuestra época» [997]. Autores agnósticos, por tanto poco sospechosos de hacer apología, recuperan el mismo tema. Así, el joven André Malraux formula en 1926 una consecuencia lógica cuando hace que un chino escriba a



un europeo: «Para vosotros, la realidad absoluta ha sido Dios, y luego el hombre; pero *el hombre ha muerto* después de Dios y buscáis angustiosamente a aquel al que podríais confiar su extraña herencia. Vuestros pequeños ensayos de estructura para nihilismos moderados no me parecen destinados a una existencia más duradera» [998]. Se ha podido buscar una prueba de esta lógica en la historia real; así, Etienne Gilson escribe en 1930: «Al perder a Dios, el Renacimiento iba a perder al hombre mismo» [999].

Una última etapa representa una transposición de la idea de humanidad, revisada a la baja, tanto en la teoría como en la práctica. Respecto a la primera, Jean-Paul Sartre reitera que no hay naturaleza humana. La razón aducida es extraña: «porque no hay Dios para concebirla». En efecto, la filosofía griega no necesitaba de nada divino para garantizar la existencia, y ni siquiera el carácter fijo de las especies vivas. Y lo divino de lo que Aristóteles suspendía el mundo no concebía nada de su contenido. Si no hay naturaleza humana, prosigue Sartre, «el hombre no es ninguna otra cosa que lo que él se hace». Y sin embargo, el hombre «no se ha creado a sí mismo» [1000]. ¿Cómo reintegrar esta irreductible contingencia? Sartre cita la frase de Iván Karamazov: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Ahora bien, «Dios no existe, y [...] hay que ir hasta las últimas consecuencias. [...] El existencialismo no es sino un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una postura atea coherente» [1001]. Pero, ¿es precisamente esto? Sartre termina su conferencia con una pirueta: «Incluso si Dios existiese, ello no cambiaría nada» [1002]. ¿En qué cambiaría entonces su negación? Respecto de la práctica, resulta ejemplar un artículo de juventud de un amigo de Sartre, Michel Leiris: «“Humanidad” [...] nada tiene que ver con felicidad, ni tampoco con bondad; estamos aquí muy lejos de cualquier idea de caridad: las visiones más atroces, al igual que los placeres más crueles, son enteramente legítimos si contribuyen al desarrollo de tal humanidad» [1003].

### ***Suicidio***

La negación del hombre no se limita a lo etéreo de la teoría, sino que adquiere un aspecto enteramente concreto. La libertad absoluta lleva a la autodestrucción. Se ha podido ver en la vida de varias figuras emblemáticas de la modernidad tardía tales como Alfred Jarry o Antonin Artaud, ejemplos concretos de esta lógica [1004]. El suicidio adquiere una pertinencia como problema al acceder a una dimensión «metafísica». Hasta entonces era un asunto privado: un individuo recurría a él para escapar a lo que no podía soportar, desamor o deshonor. Había ya adquirido sus pruebas de nobleza literaria. En primer lugar, con el sueco Johann Robeck, quien, tras haber redactado en 1736 una monografía a favor del suicidio, se ahogó. Seguidamente, en el siglo XVIII, como objeto

de una polémica entre los «Filósofos» que lo rehabilitaban y otros que mantenían la condena de los pensadores cristianos. Por último, como sujeto digno de un tratamiento científico, por primera vez en 1761 en una monografía italiana. La serie de estudios sobre el suicidio no se interrumpió hasta nuestra época, y su lista conlleva ilustres autores como Emile Durkheim [1005]. El suicidio se convirtió después en tema de obras de ficción: en su *Werther* (1774), que tuvo un inmenso éxito y entrañó que se pasara al acto, el joven Goethe argumenta a favor y en contra. Lo convierte en un acto tan inevitable y, por lo tanto, tan excusable como una enfermedad. Pero la expresión «el fardo de la vida» aparece ya. En Francia, Alphonse Rabbe († 1829) retoma la apología tradicional del suicidio y habla de «la desgracia de vivir» antes de suicidarse, y Alfred de Vigny pone en escena la problemática en *Chatterton* (1835). El pensamiento del joven poeta es estoico, pero es «la sociedad», incapaz de comprender al genio, la responsable [1006].

En un fragmento de 1797, Novalis ve en el suicidio «el auténtico acto filosófico [...], el único que corresponde a todas las condiciones y a las marcas de la acción transcendente». Un poco más tarde, su amigo Friedrich Schlegel escribe: «El destino del hombre es destruirse a sí mismo. Pero, para esto, primero es sin duda necesario resultar digno de ello; y aún no se es». Estas fórmulas hay probablemente que entenderlas a partir de una concepción gradual de la vida en virtud de la cual hay que abandonar un nivel inferior para acceder a estados más altos. En este sentido Fichte escribe el mismo año: «No es la muerte la que mata, sino la vida más viva» [1007]. La destrucción de la que se trata sería una continuación de las fórmulas por las que los ascetas de la época patristica transponían la experiencia del martirio: «Da tu sangre y recibe el espíritu», o también las de los exégetas neoplatónicos del *Fedón*, que distinguían entre el suicidio y la filosofía como preparación a la muerte: «Muere por la voluntad y vivirás por la naturaleza» [1008]. El mismo Schopenhauer, en el fondo de su visión negativa de la vida, habla del suicidio. Pero lo rechaza como contradictorio: quien «acaba con su vida» en realidad no suprime el querer vivir que constituye su esencia, sino sólo con una de sus manifestaciones singulares, su cuerpo [1009].

A partir de la década de 1820, vemos aparecer en Europa la idea de un suicidio que no tendría más razón que el estado irreformable del mundo. Es el caso de Caryle, en el momento en que el héroe, ampliamente inspirado en el autor, atraviesa una crisis de desesperación. En Alemania, el Danton puesto en escena por Georg Büchner, se deja llevar por el cansancio ante la vida, «que no vale el esfuerzo que debemos realizar para mantenerla». La fórmula hace eco a la de Schopenhauer acerca de la vida como «negocio que no cubre sus gastos». Friedrich Theodor Vischer envía a Mörike el relato de un sueño en el que un suicida no encuentra otra excusa que la nada de todas las cosas

[1010]. En *L'Avenir de la Science*, el joven Renan vuelve cuatro veces sobre fórmulas como: «Si la vida careciese de valor suprasensible, habría que darse muerte desde la primera reflexión seria» [1011].

Semejante suicidio se convierte en un tema literario. Martin Decoud, personaje secundario de *Nostramo*, gran novela de Joseph Conrad, representa un caso de suicidio por «falta de fe en sí mismo y en los demás». Ocioso, pierde con la acción la ilusión de una existencia independiente y se ahoga en la inmensa indiferencia de las cosas. En una novela de la americana Kate Chopin, la heroína «comienza por caer en la cuenta de su posición en el universo en tanto que ser humano y por reconocer sus relaciones como individuo con el mundo en ella y alrededor de ella»; termina por perder todo interés por su familia y, tras el fracaso de un amor ilusorio, se adentra en el mar hasta la extenuación, «tendida hacia lo ilimitado en el que podría perderse» [1012]. En su *Filosofía del Inconsciente*, aparecida en 1869 y luego constantemente modificada a lo largo de sus reediciones, Eduard von Hartmann ve en el suicidio la consecuencia necesaria del final de las ilusiones. El joven Vladimir Soloviev pone a Hartmann en el centro de su tesis de 1874, porque ve en ello la culminación lógica de la evolución de la filosofía moderna, pero también el callejón sin salida en el que ésta se ha perdido. Lo critica, aunque no sin extraer la lógica inmanente a esta postura. Si se sigue a Max Stirner, «el único modo de defender cara a la ley natural mi auto-afirmación, mi independencia, es el suicidio». Y en Hartmann, «al suicidio aislado, particular, le sustituye el general, el colectivo» [1013].

En sus últimas novelas, Dostoievski vuelve de forma obsesiva sobre el suicidio: en *Crimen y Castigo* (1866), en *El Idiota* (1868) con Hipólito, en *El Adolescente* (1875) con Versilov, en *Los Hermanos Karamazov* con Smerdiakov [1014]. Pero es en *Los Demonios* (1871-1872) donde culmina su reflexión y toca lo metafísico con el personaje de Kirilov. Al matarse, quiere probar que Dios no existe y que él mismo es Dios [1015]. En un pasaje del *Diario de un escritor* de 1876, el novelista imagina los argumentos de un materialista que se habría matado por aburrimiento. Su visión del mundo es una síntesis de las ideas positivistas en boga en Rusia, y su carta ficticia se inspira en confesiones auténticas. En una entrega posterior, el escritor tuvo que deshacer los malentendidos al exponer su posición personal sin argumentarla. Pone en el centro la idea de inmortalidad, pero no menciona en parte alguna la de Dios. De igual manera, los habitantes del mundo idílico descrito en el «Sueño de un hombre ridículo», publicado en el número de abril de 1877 del *Diario*, están firmemente convencidos de la «vida eterna»; en cambio, nada indica que crean en Dios. Así pues, se lee: «Resulta indispensable e inevitable tener la convicción de la inmortalidad del alma humana. [...] Carente de fe en su alma y en la inmortalidad de ésta, la existencia del hombre es contra

natura, inconcebible e intolerable [...] En este mundo sólo hay una única idea suprema, y es la de la inmortalidad del alma humana, pues todas las demás ideas “elevadas” que pueden hacer vivir al hombre no derivan sino de ésta sola. [...] El amor por la humanidad no es siquiera concebible, comprensible, ni posible sin la concomitante fe en la inmortalidad de alma humana. [...] Una vez perdida la idea de la inmortalidad, el suicidio se convierte en una necesidad absoluta e incluso inevitable para todo hombre por poco que se haya elevado intelectualmente por encima del animal. Por el contrario, la inmortalidad, al prometer una vida eterna, liga con mayor fuerza al hombre a la vida terrena». Este pasaje recuerda las ideas que Iván Karamazov defenderá unos años más tarde ante un grupo de damas de buena sociedad sin creer él, por lo demás, en una sola de sus palabras engañosas [1016].

En un pequeño libro de 1907, el biólogo y filósofo popular Félix Le Dantec observa que el «ateo lógico» no puede tener ningún interés por la vida, lo que sería la verdadera sabiduría. Pero una sabiduría que iría demasiado lejos. El mismo Le Dantec dice alegrarse de poseer, junto a su ateísmo consecuente, una conciencia moral, resultado de innumerables «errores ancestrales», que le dicta su comportamiento cuando su razón le dejaría ahogarse. En una sociedad de auténticos ateos, el «suicidio anestésico» sería la regla; y la sociedad desaparecería [1017]. Este tipo de suicidio se debatió antes de la Primera Guerra. Es autorizado por la sociedad que R. H. Benson imaginaba en una novela sobre el fin de los tiempos, publicada el mismo año. Éste expresa los temores que le inspiraba la evolución de la sociedad inglesa. Se puede poner aparte la nostalgia de un conservador, pero la cuestión sigue planteada. Así, J. H. Rosny el mayor, en una novela publicada un poco más tarde, describe una humanidad en la que la «eutanasia» es una práctica corriente, incluso deseada [1018].

Cabe tomar la tesis de Emile Durkheim sobre el suicidio (1897) como la metáfora involuntaria del estado de la cultura occidental [1019]. En un ensayo de 1942, que tuvo un inmenso éxito, Albert Camus ve en el suicidio el único problema filosófico serio [1020]. Pero reduce inmediatamente la perspectiva al explicar: «¿La vida merece la pena ser *vivida*?» La cuestión no resulta incandescente para el individuo ya «embarcado» en la vida, quien es, por lo tanto, juez y parte. Sólo lo hace en el nivel de la especie. Ésta pierde constantemente a individuos llevados por la muerte. Sólo puede, por tanto, subsistir si individuos vivos llaman a otros a la vida, en cuyo lugar tienen que decidir.

¿Por qué harían tal cosa? Cabe ver en los hombres sólo juguetes destinados a distraer de su aburrimiento a creadores divinos, y en la actividad sexual sólo una trampa, la del placer, que sirve para que los humanos sigan dando vueltas en sus jaulas como si fueran ardillas. En ese caso, ¿por qué tales marionetas querrían producir otras? Estos temas, corrientes desde Schopenhauer, son más antiguos y se encuentran en autores a los que ha

podido inspirar directa o indirectamente. Así, Milton representa un Adán que, tras la Caída, desespera de engendrar una posteridad contaminada por su pecado y condenada a la muerte, y Byron representa a Caín herido por la misma duda. En Alemania, los autores « prerrománticos » tienen fórmulas análogas: Klinger hace decir a su Zeus que, sin el encanto y las caricias ligados al acto de la generación, los hombres le privarían de sus juguetes [\[1021\]](#). Así pues, suponiendo que « hacer hijos » sea, como dice un personaje de Sartre, « una extrema estupidez » [\[1022\]](#), cabe preguntarse cómo una humanidad « iluminada », libre de toda « necedad », podría tener algún futuro.

## CONCLUSIÓN

Al final de este trayecto puedo resumir mi intención y echar un vistazo al camino recorrido.

La primera parte hacía ver que un humanismo era posible, y que había sido real, sin que por ello deba, no obstante, tomar la forma del proyecto moderno. En el mundo premoderno, el hombre gozaba de una tranquila superioridad que no le impedía en modo alguno realizar los avances técnicos requeridos, pero que tampoco implicaba ninguna intención de dominar el mundo y aún menos de hacerse independiente de toda instancia exterior, natural o divina. En la segunda parte he seguido el recorrido del proyecto moderno. He dividido el estudio en distintas etapas, en el que cada período correspondía también a una idea determinada caracterizada por su aparición o su apogeo. Ninguna de estas etapas entrañaba o suponía necesariamente la siguiente. Por el contrario, cada una procedía de una elección deliberada de ir más lejos. La tercera parte muestra cómo la modernidad no sólo se enfrenta a una crítica externa, que podríamos llamar «reaccionaria», sino que se dobla de una dialéctica interna autodestructiva por la que el proyecto moderno termina por producir otra cosa que lo que pensaba querer, incluso exactamente su contrario.

Ninguna de las etapas de la formulación ni de la posterior realización del proyecto moderno que lo acompaña como su sombra son una objeción «antimoderna», a menudo formulada en la misma época y constitutiva de su mala conciencia. Es el caso desde el *Discours sur les sciences et les arts* de Jean-Jacques Rousseau (1750), el más brillante manifiesto del primitivismo, aunque Jean-Jacques fuera «no un antimoderno, sino un moderno decepcionado». Y más aún a partir de la conclusión de la *Scienza Nuova* (1744), donde, algunos años antes, Vico evocaba, junto a la rudeza de las costumbres primitivas, la «barbarie de la reflexión» [1023]. El escocés Adam Ferguson tiene ya en cuenta las críticas de Rousseau. En su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767), es consciente de los peligros que las Luces representan. Hace ver que al hombre no le mueve la sola consideración de su interés, sino el libre juego de sus fuerzas, que permite la «sociedad civil», entendida como un equivalente de la *polis* antigua. Alaba las virtudes cívicas y la preocupación por la libertad, aboga por todo lo que puede equilibrar «nuestra afeminación» y exhorta a la economía política naciente a no reducir al hombre

al aspecto de la actividad que estudia [\[1024\]](#).

Desde Edmund Burke, los conservadores recuerdan con nostalgia toda la riqueza de lo que se ha perdido por la sistematización de las relaciones humanas, y ante todo la ruptura en el tejido de la historia que implica el deseo de un nuevo inicio radical. De aquí el deseo de salvar lo que aún puede ser salvado [\[1025\]](#). Y, hoy en día, la conciencia ecológica no deja de llamar la atención sobre el precio de la domesticación industrial de la naturaleza, muy pesado para el reino de lo vivo, e incluso sobre los riesgos que la industria representa para la existencia del hombre.

La imagen de la iluminación escogida por la propias Luces alberga un contrapunto irónico. Las luces pueden convertirse en incendio destructor, según una pequeña fábula publicada en 1784 en el *Berlinische Monatsschrift*: un mono le prende fuego a un bosque y se felicita por haber así iluminado el país. De reflexiones análogas saca Leopardi una sabia máxima: «La razón es una luz. La naturaleza quiere ser iluminada por la razón, no incendiada por ella» [\[1026\]](#).

He elegido no citar sino de forma marginal las objeciones de los «conservadores», «reaccionarios» u «oscurantistas» de todo pelaje. He acordado, en cambio, un amplio lugar a las expresiones de la dialéctica interna del proyecto moderno, citándolas lo más frecuentemente posible e interviniendo sólo de manera excepcional. Como máximo he recalcado en ocasiones las fórmulas en las que esta dialéctica aflora con particular nitidez. Mi propósito se limitaba a contar, dejando así al proyecto moderno correr libremente hacia su autodestrucción. En cambio, mi esperanza personal, en tanto que individuo de una especie viva, heredero agradecido de una civilización y ciudadano leal de una comunidad política es, por supuesto, oponerme a esta tendencia.

\* \* \*

Pero ¿es acaso la esperanza un deber? ¿Verdaderamente hay que defender al hombre contra lo que, en el proyecto moderno, le pone en peligro? Se plantea la cuestión de lo que en otra parte he llamado la «legitimidad de lo humano» [\[1027\]](#). Ésta aflora en lo que denominaría *la paradoja del bien*: el proyecto moderno es perfectamente capaz de producir *bienes*, materiales, culturales y morales, que presume de dar al hombre; para ello sólo necesita los recursos que encuentra en sí mismo. Por el contrario, parece incapaz de explicar en qué es un *bien* que existan hombres para disfrutar de los bienes puestos así a su disposición.

Tomo prestada aquí una fórmula de John N. Gray: «En la época de la modernidad tardía que es la nuestra, el proyecto de las Luces se afirma principalmente porque tenemos miedo de las consecuencias que entrañaría su abandono. [...] Nuestras culturas



son culturas de las Luces no por convicción, sino por defecto» [1028]. Por ello mantenemos con el mayor cuidado el espantapájaros del oscurantismo y velamos para que unos «malvados» creíbles se releven en el cometido de contraposición que justifica las Luces, incapaces de defenderse por ellas mismas.

Nuestro humanismo es más un *anti-humanismo* que una afirmación directa de la bondad de lo humano. Nacido en un contexto revolucionario, ha perdido la iniciativa y apenas constituye una reacción contra el antihumanismo que tal vez segrega él mismo. «Antihumanismo: tronar contra», habría dicho Flaubert, y nuestros modernos, del tipo de Bouvard o de Pécuchet, no dejan de indignarse. Resulta menos fácil explicar lo que quiere decir exactamente «humanismo» y por qué habría que promoverlo.

Las dos fuentes de la cultura occidental, «Atenas» y «Jerusalén», insisten sobre el hecho de que lo humano se desprende de un fondo que no produce, sino que, por el contrario, lo produce.

Respecto de Grecia, Aristóteles es quien mejor expresa el mensaje. «El hombre engendra al hombre», asegura cerca de veinte veces. Sólo leemos una vez la fórmula desarrollada que la versión corriente abrevia: «El hombre engendra al hombre, *con el sol*» [1029]. Por ello entendía: un hombre concreto, no la idea platónica de humanidad, engendra a otro hombre concreto. Pero, precisamente porque se trata de individuos concretos, hay que recordar la presencia, en el horizonte de toda generación, del sol que hace germinar el grano y trae la estación de los amores [1030]. El hombre se convierte en hombre sobre el fondo de realidades de las que no dispone. Los griegos han encontrado la palabra clave de la filosofía para nombrarlo, «naturaleza» (*physis*). Por ello Aristóteles observa que la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza [1031].

La otra fuente de nuestra cultura, la Biblia, no ha producido la noción de naturaleza, y tampoco ha forjado una palabra para expresarla. Cabe, no obstante, detectar su equivalente, no tanto como concepto cuanto como tema narrativo [1032]. Sobre la necesidad de un contexto para la acción humana, el Deuteronomio lo expresa a su manera: «Guárdate de decir en tu corazón: “Mi propia fuerza y el poder de mi brazo me han alcanzado esta prosperidad”. Acuérdate de YHWH tu Dios: Acuérdate del Señor, tu Dios, porque él te da la fuerza necesaria para que alcances esa prosperidad, a fin de confirmar la alianza que juró a tus padres, como de hecho hoy sucede» [1033] (8, 17-18). Lo que se posee viene de otro y, de manera más radical, todo lo que se puede adquirir es a su vez recibido. Aquí el elemento exterior no es la presencia constante de lo natural, sino la intervención histórica de Dios. La Alianza ocupa el lugar de la naturaleza, pero sin reducirse a ella [1034]. Nada más tentador que olvidar este origen exterior y

atribuirse el mérito de lo que se ha adquirido. Incurría ya en una enorme arrogancia el que decía «en su corazón» que él era el que había conquistado la Tierra prometida.

La conciencia y la preocupación por el origen son confiadas a una instancia lábil como la memoria, que hay que mantener constantemente. Y son guardadas por una virtud difícil, como la que los romanos llamaban la «piedad» (*pietas*).

La modernidad ha repudiado los dos orígenes, natural y divino. Para ella es sin duda el hombre quien engendra al hombre, y para hacerlo no necesita ni del sol ni de la naturaleza que simboliza, ni del Dios de la Alianza. El proyecto de autonomía lleva a la idea según la cual el hombre nace por generación espontánea, idea con la que flirtea el joven Marx [1035]. En el otro extremo, el del destino último del hombre, la idea de una metamorfosis adquiere una tonalidad nueva incluso cuando es expresada por una imagen idéntica: en Dante, el gusano se convierte en mariposa para «volar hacia la Justicia sin velo» y saciarse con su contemplación; en Wordsworth, despliega sus alas para ser su propio señor [1036].

Pero la *creación* de sí por sí, real o metafórica, no es sino una especie de un género más amplio, el de la *determinación* de sí por sí. Y nada prueba que sea su cumbre. Son necesarios mil esfuerzos y mucho tiempo para modificar su apariencia física, ascender en la escala social, y aún más para mejorar moralmente. ¿No es la autodestrucción una solución más rápida, más total, y, por decirlo así, más económica? El suicidio es «más simple y fácil» que la vida, por retomar la fórmula con la que Leibniz expresaba la ventaja de «nada» sobre «algo» [1037]. Ciertamente, el suicidio del individuo es desagradable para el que decide cometerlo. En lo que toca a su valor moral, puede ser censurable sin dejar de ser respetable. En cambio, el suicidio demográfico, al desplazar el problema del individuo a la especie, no presenta este inconveniente, aunque se convierta en un fenómeno de masas. Observemos, sin embargo, que pierde al mismo tiempo lo que le hacía reprehensible (pues, ¿a quién hago mal?), y lo que constituía su relativa dignidad.

\* \* \*

En una obra anterior he tratado de mostrar que el cristianismo tenía la particularidad única de no proponer otra moral que la que siempre ha valido para todo hombre. El problema humano no es la ignorancia de la ley, sino la incapacidad de cumplirla. La contribución divina consiste en perdonar a los transgresores y en dar a los pecadores arrepentidos la fuerza de querer y de hacer el bien [1038]. La modernidad ha conservado la idea de una moral común, pero cree poder prescindir tanto de la misericordia como de la gracia.

La cuestión no es el saber si el hombre puede conocer por sí mismo cómo debería vivir bien. Es más bien la de saber si puede *querer sobrevivir* sin una instancia exterior para afirmarlo. No sólo por haberle acordado la humanidad al insuflarle un alma o, de forma más sencilla, al asegurar las condiciones de la emergencia evolutiva de funciones mentales superiores («espíritu»), sino también por haberle dado una legitimidad. El hombre no puede pronunciarse por sí mismo sobre su valor; sería juez y parte. Sartre lo dice de manera sarcástica: «No se puede admitir que un hombre pueda hacer un juicio sobre el hombre» [\[1039\]](#). Sería preciso un árbitro neutral entre los hombres y los animales, como lo es el «rey de los Jinns» en el cuento que relata la enciclopedia de los «Hermanos Sinceros» [\[1040\]](#).

O es preciso también Aquel que declaró el sexto día de la Creación que todo en ella era «muy bueno».

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE REFERENCIA Y COLECCIONES

- ACCS* = *Ancient Christian Commentary on Scripture*, ed. T. C. Oden, Downer Grove, III., InterVarsity Press, 2001-
- BA* = Bibliothèque Augustinienne, París, Desclée de Brouwer, 1949-
- CAAG* = M. Berthelot y C. E. Ruelle (ed.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, París Steinheil, 1888, 3 vol.
- CAG* = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, Reimer, 1882-1909.
- GG* = *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. O. Brunner et al., Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.
- HWPPh* = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, Basilea, Schwabe, 1971.
- Loeb = Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), Harvard, University Press y Londres, Heinemann.
- NM* = B. Groys y M. Hagemester (ed.), *Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005.
- QAM* = A. -M. Lecoq (ed.), *La Querelle des Anciens et des Modernes*, París, Gallimard, 2001.
- SC* = Sources Chrétiennes, París, Cerf, 1943.

### TEXTOS

- Alain de Lille, *Anticlaudianus* = Alano di Lilla, *Viaggio della saggezza. Anticlaudianus. Discorso sulla sfera intelligibile*, ed. C. Chiurco, Milán, Bompiani, 2004.
- Agustín, *Ciudad* = Augustinus, *Der Gottesstaat / De civitate Dei*, ed. C. J. Perl, Paderborn, Schöningh, 1979, 2 vol.
- Averroes, *Tahâfut* = *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. M. Bouyges, Beirut, Dar-el Machreq, 1987.
- Bacon, *Progreso* = Francis Bacon, *The Advancement of Learning and New Atlantis*, ed. T. Case, Londres, Oxford University Press, 1969.
- *Cogitata* = *Cogitata et Visa*, en *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, ed. G. Rombi y D. Deleule, París, PUF, 1987, p. 146-215.
- *Organon* = *Neues Organon*, latín-alemán, ed. W. Krohn, Darmstadt,

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, 2 vol.
- *W = Works*, ed. J. Spedding y R. L. Ellis, Londres, Longman, *et al.*, 1858-
- Bakunin, *Oeuvres = Michel Bakunin, Oeuvres. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme. Lettres sur le patriotisme. Dieu et l'État*, París, Stock, 1895.
- Baudelaire, *OC = Charles Baudelaire, Oeuvres complètes*, ed. Y.- G. Le Dantec y C. Pichois, París, Gallimard, 1961.
- Benson, *Lord = Robert Hugh Benson, Lord of the World* [1907], South Bend (Indiana), Saint Augustine's Press, 2001.
- Bergson, *Sources = Henri Bergson, Les Deux Sources de la morale et de la religion*, París, Alcan, 1932.
- Bernal, *WFD = John Desmond Bernal, The World, the Flesh and the Devil. An Inquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul* [1929], Londres, Jonathan Cape, 1970.
- Bernard, *Introduction = Claude, Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, ed. F. Dagognet, París, Garnier- Flammarion, 1966.
- s. Bernardo, *Opera = San Bernardo de Claraval, Opera*, ed. J. Leclercq, *et al.*, Roma, Editiones Cistercensienses, 1957-
- Blok, *Effondrement = Aleksandr Blok, (Крушение гуманизма), en (Собрание сочинении)*, Moscú y Leningrado, Éditions d'État de littérature d'art, 1962, t. VI: проза 1918-1921, p. 93-115.
- Bodin, *République = Jean Bodin, Les Six Livres de la République*, París, du Puis, 1583 [Aalen, Scientia, 1961].
- Boecio, *Consolación = Boethius, De consolatione philosophiae*, ed. H. F. Stewart *et al.*, Loeb, 1973.
- Boyle, *W = Robert Boyle, The Works*, ed. T. Birch, Londres, 1772 = Hildesheim, Olms, 1966, 6 vol.
- *Enquiry = Robert Boyle, A Free Enquiry into de Vulgare Received Notion of Nature*, ed. E. B. Davis, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Buffon, *OP = Buffon, Oeuvres philosophiques*, ed. J. Piveteau, París, PUF, 1954.
- Bulwer-Lytton, *Race = Edward Bulwer Lord Lytton, The Coming Race*, Santa Barbara, Woodbridge, 1989.
- Burke, *Revolution = Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France* [1790], ed. J. G. A. Pocock, Indianapolis *et al.*, Hackett, 1987.
- Byron, *SP = George Gordon, Lord Byron, Selected Poems*, Londres, Oxford University Press, 1947.
- Campanella, *CS = Tommaso Campanella, La città del Sole*, ed. L. Firpo, Bari, Laterza, 1997.

- Carlyle, *SRHW* = Thomas Carlyle, *Sartor Resartus. On Heroes and Hero-Worship*, ed. W. H. Hudson, Londres, Dent, 1973.
- Cervantes, *Don Quijote* = Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. F. Rico, Madrid, Punto de lectura, 2012.
- Chaucer, *Tales* = Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, en *The Poetical Works of G.C.*, ed. F. N. Robinson, Londres, Oxford University Press, s.d.
- Cicerón, *Dioses* = M. Tulli Ciceronis *De natura deorum*, ed. A. S. Pease, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958, 2 vol.
- Comte, *Catéchisme* = Auguste Comte, *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle*, ed. P.- F. Pécaut, París, Garnier, s.d.
- *Correspondance* = *Correspondance générale et confessions*, ed. P. E. de Berrédo Carneiro, P. Arnaud y P. Arbousse-Bastide, París, EHESS et Vrin, 1973-1990, 8 vol.
- *Cours* = *Cours de philosophie positive*, I: leçons 1 à 45, ed. M. Serres *et al.*, París, Hermann, 1998; II: leçons 46 à 60, ed. J.-P. Enthoven, *ibid.*, 1975.
- *Ensemble* = *Discours sur l'ensemble du positivisme*, ed. A. Petit, París, Flammarion, 2008.
- *Esprit* = *Discours sur l'esprit positif*, en *Philosophie des sciences*, ed. J. Grange, París, Gallimard, 1996, p. 127-225.
- *Plan* = *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, *ibid.*, p. 235-347.
- *Système* = *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, París, Mathias, 1851-1854, 4 vol.
- *Synthèse* = *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*. Primer tomo [sólo se publicó uno]; contiene *Système de logique positive ou Traité de philosophie mathématique*, París, Dalmont, 1856.
- Condorcet, *Esquisse* = Jacques Caritat de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. A. Pons, París, Garnier-Flammarion, 1988.
- Dante, *Convivio* = Dante, *Il Convivio*, ed. P. Cudini, Milán, Garzanti, 2005.
- Darwin, *Origin* = Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, Nueva York, The Modern Library, s.d.
- *Descent* = Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, *ibid.*
- Defoe, *Robinson* = Daniel Defoe, *Robinson Crusoe. The Farther Adventures of Robinson Crusoe*, Londres, Collins, 1953.
- Descartes, *OC* = René Descartes, *Oeuvres complètes*, ed. P. Adam et J. Tannery, 11 vol., París, 1897-
- Donoso Cortes, *Obras* = Juan Donoso Cortes, *Obras completas*, ed. J. Juretschke,

- Madrid, BAC, 1946, 2 vol.
- Dostoievski, *Los Demonios* = Бесы, Moscú, АСТ, 2005.
- *Karamazov* = Братья Карамаэовы, Moscú, АСТ, 2006.
- *Diario* = дневник писателя 1876, год, Собрание сочинений, t. XIII, San Petersburgo, Nauka, 1994.
- Eckhart, *DW* = *Deutsche Werke*, ed. J. Quint, Stuttgart, Kohlhammer, 1958-
- Ferguson, *Civil Society* = Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. F. Oz-Salzberger, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Feuerbach, *KS* = Ludwig Feuerbach, *Kleine Schriften*, ed. K. Löwith, Frankfurt, Suhrkamp, 1966.
- *Christianisme* = *Das Wesen des Christentums*, ed. W. Schuffenhauer, Berlín, Akademie Verlag, 1984, 2<sup>a</sup> edición.
- Fichte, *AW* = Fichte, *Ausgewählte Werke*, ed. F. Medicus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, 6 vol.
- *Berichtigung* = *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* [1793], en *Schriften zur Revolution*, ed. B. Willms, Colonia, Westdeutscher Verlag, 1967, p. 34-213.
- Ficino, *Teología* = Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, ed. E. Vitale, Milán, Bompiani, 2011.
- Flaubert, *Correspondance* = *Correspondance*, ed. J. Bruneau, París, Gallimard, 1973-2007, 5 vol.
- *OC* = G. Flaubert, *Oeuvres complètes*, ed. B. Masson, París, Seuil, 1964, 2 vol.
- «Hermanos Sinceros», *E* = *Rasâ'il Ihwân as-Safâ'* ed. Bustani, Beirut, Dar Beyrouth, s.d., 4 vol.
- Galileo, *DMS* = Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistema del mondo*, ed. F. Flora, Turín, Mondadori, 2004.
- Galton, *Inquiries* = Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, ed. E. Rhys, Londres, Dent, 1908.
- Glanvill, *PU* = Joseph Glanvill, *Plus ultra or The Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle. In an account of some of the most remarkable late improvements of practical, useful learning: to encourage philosophical endeavours. Occasioned by a conference with one of the notional way*, Londres, James Collins, 1668. Reprint Olms 1979.
- Goethe, *W* = Goethe, *Werke*, Jubiläumsausgabe, ed. F. Apel *et al.*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 6 vol.
- Haeckel, *GW* = *Gemeinverständliche Werke*, ed. H. Schmidt-Jena, Leipzig, Kröner y Berlín, Henschel, 1924, 6 vol.



- Heidegger, *Ser* = *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963 (décima edición).
- *GA* = *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1975.
- *Holzwege* = *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950.
- *Humanismo* = «Brief über den “Humanismus”», en *Wegmarken*, p. 145-194.
- *Wegmarken* = *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967.
- Heine, *Religi6n* = Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* [1833/34], ed. W. Harich, Frankfurt, Insel, 1966.
- «Hermes Trismegisto», *CH* = *Corpus Hermeticum*, edición de A. D. Nock y traducido por A. J. Festugière, París, Les Belles Lettres, 1946-1954, 4 vol.
- Hitler, *MK* = A. Hitler, *Mein Kampf*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1942 (665ª edición).
- Hobbes, *Leviatán* = Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell's, 1960.
- Hume, *Enquiry* = David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1902.
- *Essays* = *Essays, moral, political and literary*, Londres, Oxford University Press, 1963.
- Ignacio de Loyola, *OC* = s. Ignacio de Loyola, *Obras completas*, ed. I. Iparraguirre, Madrid, BAC, 1963.
- Jâbir, *TC* = Jâbir ibn Hayyân. *Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, vol. 1: Textes choisis, ed. P. Kraus, El Cairo, el-Khandgi, 1935.
- Jean de Meung, *Rose* = Jean de Meung, *Le Roman de la rose*, ed. D. Poirion, París, Garnier-Flammarion, 1974.
- Kant, *WW* = Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, ed. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- *Juicio* = *Kritik der Urteilskraft*, ed. K. Vorländer, Hamburgo, Meiner, 1924.
- Kierkegaard, *S* = Søren Kierkegaard, *Skrifter*, Copenhague, Gad, 1997-
- La Mettrie, *OP* = Julien Offray de La Mettrie, *Oeuvres philosophiques*, ed. J.-P. Jackson, París, Coda, 2004.
- Lasaulx, *PG* = Ernst von Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, Viena, Karolinger, 2002.
- Leibniz, *Teodicea* = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, ed. P. Janet, París, Alcan, 1900.
- L17* = *Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, ed. J. Prévôt, París, Gallimard, t. I, 1998 y t. II, 2004.
- Leonardo de Vinci, *S* = Leonardo da Vinci, *Scritti*, ed. J. Recupero, Santarcangelo di Romagna, Rusconi, 2009.
- Leopardi, *Z* = Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, ed. L. Felici, Roma, Newton Compton,

- 2007.
- Locke, *STG* = John Locke, *The Second Treatise of Government (An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government)*, ed. J. W. Gough, Oxford, Blackwell, 1966.
- Maquiavelo, *O*: Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, ed. F. Flora y C. Cordié, Milán, Mondadori, 1968.
- Macrobio = *Saturnalia* e *In Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1963, 2 vol.
- Maimónides, *Guía* = *Dalâlat al-Hâ'rîn*, ed. Y. Joël, Jerusalén, Junovitch, 1929; traducción francesa S. Munk [1856-1866], París, Maisonneuve, 1970, 3 vol.
- Malebranche, *O* = Nicolas Malebranche, *Oeuvres*, ed. G. Rodis-Lewis, París, Gallimard, t. I, 1979 y t. II, 1992.
- Mallarmé, *OC* = Stéphane Mallarmé, *Oeuvres complètes*, ed. H. Mondor y G. Jean-Aubry, París, Gallimard, 1945.
- Manetti, *Dignidad* = Ianothii Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, ed. E. R. Leonard, Padua, Antenore, 1975.
- Marinetti, *Mafarka* = Francesco Tommaso Marinetti, *Mafarka le futuriste. Roman africain*, París, Sansot, 1909.
- Marx, *FS* = Karl Marx, *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, 7ª edición O. Heins y R. Sperl, Stuttgart, Kröner, 2004.
- *Capital* = *Das Kapital. Kritik des politischen Ökonomie*, Ungekürzte Ausgabe nach der 2. Auflage von 1872, Paderborn, Voltmedia, s.d.
- *Manuscritos* = *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, ed. B. Zehnpfenning, Hamburgo, Meiner, 2005.
- *WW* = Marx-Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, 1956-
- Mercier, *2440* = Louis Sébastien Mercier, *L'An 2440 ou Rêve s'il en fut jamais*, ed. R. Trousson, Burdeos, Ducros, 1971.
- Merikara* = *Die Lehre für König Merikare*, zusammengestellt von Wolfgang Helck, Wiesbaden, Harrasowitz, 1977.
- Mill, *ULRG* = John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, ed. A. D. Lindsay, Londres, Dent, 1968.
- Milton, *PL* = John Milton, *Paradise Lost*, ed. G. Teskey, Nueva York *et al.*, Norton, 2005.
- Montaigne, *Ensayos* = *Essais*, ed. P. Villey, París, Alcan, 1930, 3 vol.
- Morelly, *OP* = Étienne-Gabriel Morelly, *Oeuvres philosophiques*, ed. J.-P. Jackson, París, Coda, 2004.
- Murarev, *Dominio del tiempo* = V. Murarev, *Овладение временем как основная*

- задача организации труда, Moscú, 1924; Nachdruck nebst einer einführenden Studie von M. Hagemester, München, Sagner, 1983.
- Nicolás de Cusa, *PTW* = Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Werke*, latin-alemán, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 4 vol.
- Nietzsche, *KSA* = Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. C. Colli et M. Montinari, Berlín, De Gruyter, 1980.
- Novalis, *WTB* = Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, ed. H. J. Mähl, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, 3 vol.
- Paine, *Rights* = Thomas Paine, *Rights of Man. Common Sense*, ed. M. Foot, Londres, Everyman, 1994.
- Pico de La Mirándola, *OP* = Jean Pic de La Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, ed. O. Boulnois y G. Tognon, París, PUF, 2004 (3ª edición).
- «Picatrix» = Pseudo-Magríti, *Das Ziel des Weisen*, 1, Arabischer Text, ed. H. Ritter, Leipzig, Teubner, 1933.
- Pinthus, *MD* = *Menscheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, ed. K. Pinthus, Hamburgo, Rowohlt, 1959.
- Plotino, *O* = Plotini *Opera*, ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, París, DDB, y Bruselas, L'Édition universelle, 1951-1973, 3 vol.
- Próculo, *República* = *Comentario a la República de Platón*, ed. W. Kroll, Leipzig, Teubner, 1899, 2 vol.
- Pushkin, *O* = Alexandre Pushkin, *Сочинения*, París, YMCA Press, 1991.
- Renan, *Avenir* = *L'Avenir de la science*, en *Oeuvres complètes*, ed. H. Psichari, París, Calmann-Lévy, t. III, p. 713-1151.
- *Dialogues* = *Dialogues philosophiques, ibid.*, t. I, 1947, p. 559-632.
- Robespierre, *Discours* = Maximilien Robespierre, *Discours et rapports à la Convention*, ed. M. Bouloiseau, París, UGC, 1965.
- Rosny, *MT* = J. H. Rosny aîné, *La Mort de la Terre*, París, Denoël, 1958.
- Rousseau, *OC* = Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard (Pléiade), 1959-1995, 5 vol.
- Sartre, *EH* = Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946.
- Schelling, *AW* = Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ausgewählte Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Schiller, *S* = Friedrich Schiller, *Schriften*, t. IV: *Kleine Theoretische Schriften, Die großen Abhandlungen, Rezensionen, Historische Schriften*, ed. H. Mayer y G. Mann, Frankfurt, Insel, 1966.
- Schopenhauer, *W* = Arthur Schopenhauer, *Werke*, ed. E. von Lohneysen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 5 vol.

- Shelley, *F* = Mary Shelley, *Frankenstein or The Modern Prometheus*, Londres, Penguin, 1994.
- Skinner, *Walden Two* = Burrhus Frederick Skinner, *Walden Two* [1948], Nueva York, Knopf, 1971.
- *Mas allá* = Burrhus Frederick Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Nueva York, Knopf, 1971.
- Soloviev, *RO* = Vladimir Soloviev, *Собрание сочинений*, Bruselas, Foyer oriental chrétien, 1966 (= San Petersburgo, Prosvechchenie, 1901).
- Spinoza, *O* = Benedicti de Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt*, Recognoverunt J. Van Vloten y J. P. N. Land, 3ª edición, La Haya, Nijhoff, 1914, 4 vol.
- Swift, *Gulliver* = Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, World's Classics, Oxford, Oxford University Press, 1948.
- Tomás de Aquino, *Suma teológica* = Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, París, Lethielleux, 1939.
- Verne, *Île* = Jules Verne, *l'Île mystérieuse*, París, Hachette, 1925, 3 vol.
- Vico, *MM* = Giambattista Vico, *Metafisica e Metodo*, ed. C. Faschilli *et al.*, Milán, Bompiani, 2008.
- O* = Giambattista Vico, *Opere*, ed. A. Battistini, Milán, Mondadori, 1990, 2 vol.
- Vigny, *PC* = Alfred de Vigny, *Poésies. Chatterton*, Hachette, 1950.
- Villiers, *Ève* = Villiers de l'Isle-Adam, *L'Ève future*, ed. N. Satiat, París, Garnier-Flammarion, 1992.

#### LITERATURA SECUNDARIA

#### OBRAS DE REFERENCIA

- DW* = *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Neubearbeitung [...], Stuttgart y Leipzig, Hirzel, 1983-
- EN* = F. Jaeger (ed.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Stuttgart y Weimar, Metzler, 2005-
- GG* = O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, 9 vol.
- HWPPh* = J. Ritter *et al.* (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea, Schwabe, 1971-2004, 12 vol.
- NDHI* = M. C. Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, Detroit *et al.*, Scribner, 2005, 6 vol.
- OED* = J. A. H. Murray (ed.), *Oxford English Dictionary*, Oxford, 1933, 13 vol.

TLF = P. Imbs (ed.), *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle (1789-1960)*, Paris, CNRS y Gallimard, 1971-1994, 16 vol.

#### MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

Adams, Robert P. (1949), «The Social Responsibilities of Science in Utopia, New Atlantis, and After», *Journal of the History of Ideas*, 10, p. 374-398.

Allen, Don Cameron (1938), «The Degeneration of Man and Renaissance Pessimism», *Studies in Philology*, 35, p. 202-227.

Ammer, Vera (1988), *Gottmesnchentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken*, Múnich, Sagner (Slavistische Beiträge, 228).

Anders, Günther (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen*, t. I: Über die Zerstörung der Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, Múnich, Beck, 2002.

— (1980), *Die Antiquiertheit des Menschen*, t. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Múnich, Beck, 2002.

Andia, Ysabel de (1996), *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, París, Études augustinienes.

[ANÓNIMO] (1994), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Ginebra, Droz.

Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Schocken, 2004.

— (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.

— (1963), *On Revolution*, Londres, Faber & Faber.

Armogathe, Jean-Robert (2001), «Une ancienne querelle», en *QAM*, p. 801-849.

— (2005), *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, París, Mille et une nuits.

— (2007), *La Nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII<sup>e</sup> siècle*, París, PUF.

Assmann, Aleida (1993), *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt, Campus.

Attwood, Lynne y Kelly, Catriona (1998), «Programmes for Identity: The “New Man” and the “New Woman”», C. Kelly y D. Shepherd (ed.), *Constructing Russian Culture in the Age of Revolution: 1881-1940*, Oxford, Oxford University Press, p. 256-290 y 322-326.

Baczko, Bronislaw (1982), *Une éducation pour la démocratie: textes et projets de l'époque révolutionnaire*, París, Garnier.

Baechler, Jean (2002), *Esquisse d'une histoire universelle*, París, Fayard.

Baker, Herschel Clay (1947), *The Dignity of Man. Studies in the persistence of an idea*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press. Publicado de nuevo con otro título:

- (1961), *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance*, Nueva York et al., Harper.
- Balthasar von, Hans Urs (1930), *Geschichte des apokalyptischen Problems in der deutschen Literatur*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.
- (1956), *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Viena et al., Herold.
- Barr, James (1972), «Man and Nature: The Ecological Controversy and the Old Testament», *Bulletin of the John Rylands Library*, 55, p. 9-32.
- Batut, Jean-Pierre (2009), *Pantocrator. «Dieu le Père tout-puissant» dans la théologie prénicéenne*, Paris, Études augustiniennes.
- Beaujouan, Guy (1975), «Réflexions sur les rapports entre théorie et pratique au Moyen Âge», J.; E Murdoch y D. Sylla (ed.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, Reidel, p. 437-484.
- (1991), «La prise de conscience de l'aptitude à innover (le tournant du milieu du 13e siècle)», B. Ribemont (ed.), *Le Moyen Âge et la science*, Paris, Klincksieck, p. 5-14.
- Becker, Carl L. (1932), *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press.
- Bénichou, Paul (2004), *Romantismes français*, t. I: *Le Sacre de l'écrivain. Le temps des prophètes*; t. II: *Les Mages romantiques. L'école du désenchantement*, Paris, Gallimard.
- Benz, Ernst (1960), «Der dreifache Aspekt des Übermenschen», *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt. Gesammelte Eranos-Beiträge*, Leyde, Brill, 1974, p. 337-420.
- (1961a), «Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte», *Id.* (ed.), *Der Übermensch*, Zürich y Stuttgart, Rhein-Verlag, p. 19-161.
- (1961b), «Der 'Übermensch'-Begriff in der Theologie der Alten Kirche», Kommission für Spätantike Religionsgeschichte (ed.), *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht*, Berlin, Akademie-Verlag, p. 135-160.
- Berlin, Isaiah (1990), *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, ed. H. Hardy, Princeton, Princeton University Press.
- (1999), *The Roots of Romanticism*, ed. H. Hardy, Princeton, Princeton University Press.
- Besançon, Alain (1977), *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy.
- (1994), *L'Image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris, Fayard.
- Bettetini, Maria (2004), *Figure di verità. La finizione del Medioevo occidentale*, Turín, Einaudi.
- Bickermann, Elias (1937), *Der Gott der Makkabäer*, Berlin, Schocken.

- Billington, James H. (1970), *The Icon and the Axe: An Interpretative History of Russian Culture*, Nueva York, Vintage.
- Black, John (1970), *The Dominion of Man. The Search for Ecological Responsibility*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Blumenberg, Hans (1951), «Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem», *Id.: Ästhetische und Metaphorologische Schriften*, ed. A. Haverkamp, Suhrkamp, 2001, p. 253-265.
- (1957), «“Nachahmung der Natur”. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen», *ibid.*, p. 9-46.
- (1975), *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 3 vol.
- (1984), *Arbeit am Mythos*, 3ª edición, Frankfurt, Suhrkamp.
- (1988), *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Boehme, Hartmut y Gernot (1988), *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Boll, Franz (1917), «Technische Träume des Mittelalters», *Die Umschau. Wochenschrift über die Fortschritte in Wissenschaft und Technik*, 21, p. 678-680.
- Bollnow, Otto-Friedrich (1958), *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt, Ullstein.
- Bonnet, Jean-Claude (1998), *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, París, Fayard.
- Bossi, Laura (2003), *Histoire naturelle de l'âme*, París, PUF.
- Bouwsma, William J. (1993), «The Renaissance Discovery of Human Creativity», J. W. O'Malley et al. (ed.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leyde et al., Brill, p. 17-34.
- Brague, Rémi (1988), *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París, Cerf, 2009.
- (1993), «L'anthropologie de l'humilité», R. Brague (ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, París, PUF, p. 129-152.
- (1998), «Le problème de l'homme moderne», G. Laforest y P. de Lara (ed.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, París, Cerf, y Quebec, PUL, p. 217-229.
- (2000), «Schwung oder Schwund? Das alte und das Neue Europa, Kontinuitäten und Brüche», K. P. Liessmann (ed.), *Die Furie des Verschwindens. Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen* (3e Philosophicum Lech), Viena, Paul Zsolnay, p. 41-59.
- (2002a), *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, 2ª edición, París, Hachette (Biblio-essais).
- (2002b), «Le jeu des quatre sages», entrevista con P. H. Tavoillot, *Le Point*, 1559, 2 de agosto, p. 73-75.



- (2005), «Völkerwanderungen und Überschwemmungen. Die Flut als Metapher des Vergessens», M. Mulsow y J. Assmann (ed.), *Sintflut und Gedächtnis*, Paderborn, Fink, p. 117-127.
- (2006a), «La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lectura heideggerienne d'Aristote», M. Caron (ed.), *Heidegger*, Paris, Cerf, p. 111-146.
- (2006b), *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme, et islam*, Chatou, Les Éditions de la Transparence.
- (2008a), *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion.
- (2008b), *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien*, Chatou, Les Éditions de la Transparence.
- (2008c), *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, 2<sup>a</sup> edición, Paris, Gallimard.
- (2011), *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil.
- (2013), *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion.
- (2014), *Modérément moderne*, Paris, Flammarion.
- Bredenkamp, Horst (1984), «Der Mensch als Mörder der Natur. Das "Iudicium Iovis" von Paulus Nivis und die Leibmetaphorik», Heimo Reinitzer (ed.), *All Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie* (Vestigia Biblica. Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg, 6), Hamburg, Wittig, p. 261-283.
- (2008), *Der Künstler als Verbrecher. Ein Element der frühmodernen Rechts- und Staatstheorie*, München, Siemens-Stiftung.
- Bredvold, Louis I. (1961), *The Brave New World of the Enlightenment*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Brown, Harcourt (1936), «The Utilitarian Motive in the Age of Descartes», *Annals of Science*, 1, p. 182-192.
- Bruch, Richard (1981), «Die Würde des Menschen in der patristischen Tradition», W. Gruber et al. (ed.), *Wissen-Glaube-Politik, Festschrift für P. Asveld*, Graz, Styria, p. 139-154.
- Buck, August (1952), *Italienische Dichtungslehren vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance*, Tübingen, Niemeyer.
- (1958), «Über einige Deutungen des Prometheus-Mythos in der Literatur des Renaissance», *Die humanistische Tradition in der Romania*, Berlin y Zürich, Gehlen, 1968, p. 91-101.
- (1960), «Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance: *dignitas et miseria hominis*», *Archiv für Kulturgeschichte*, 42, p. 61-75.

- Burleigh, Michael (2005), *Earthly Powers, Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War*, Londres, Harper Collins.
- Bury, John B. (1932), *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Nueva York, Dover, 1955.
- Campana, Augusto (1946), «The Origin of the Word “Humanist”», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9, p. 60-73.
- Carroll, John (2008), *The Wreck of Western Culture: Humanism Revisited*, Wilmington, Delaware, ISI Books.
- Carrouges, Michel (1948), *La Mystique du surhomme*, París, Gallimard.
- Cassirer, Ernst (1927), *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- (1946), *The Myth of the State*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1999), «Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l’homme chez Sophocle», *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, VI, París, Seuil, p. 13-34.
- Chenu, Marie-Dominique (1957), *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, París, Vrin.
- Christensen, Michael J. y Wittung, Jeffrey A. (2007), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press.
- Christou, Chrysanthos (1968), Potnia thérôn. *Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Gestalt einer Gottheit*, Tubinga, Wasmuth.
- Clair, Jean (2003), *Du surréalisme considéré dans ses rapports avec le totalitarisme et les tables tournantes. Contributions à une histoire de l’insensé*, París, Mille et une nuits.
- Close, Anthony J. (1969), «Commonplace Theories of Art and Nature in Classical Antiquity and the Renaissance», *Journal of the History of Ideas*, 30, p. 467-486.
- Cohen, H. Floris (1994), *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Cohen, Jeremy (1989), «Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master it». *The Ancient and Medieval Career of a Biblical text*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Compagnon, Antoine (1990), *Les Cinq Paradoxes de la modernité*, París, Seuil.
- Courtine, Jean-François (1999), *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*, París, Vrin.
- Couzinet, Marie-Dominique (2007), *Sub specie hominis. Études sur le savoir humain au XVI<sup>e</sup> siècle*, París, Vrin.
- Cragg, Kenneth (1968), *The Privilege of Man. A Theme in Judaism, Islam and*

- Christianity*, Londres, Athlone Press.
- Crocker, Lester G. (1952), «The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century», *Journal of the History of Ideas*, 13, p. 47-72.
- (1959), *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Curtius, Ernst Robert (1953), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke, 1973.
- Dales, Richard C. (1977), «A Medieval View of Human Dignity», *Journal of the History of Ideas*, 38, p. 557-572.
- Debus, Allen G. (1978), *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Keyser, Eugénie (1965), *L'occident romantique, 1789-1850*, Ginebra, Skira.
- De Koninck, Thomas (1995), *De la dignité humaine*, Paris, PUF.
- Deuchler, Florenz (1984), «Warum malte Konrad Witz die 'erste' Landschaft? *Hic et nunc* im Genfer Altar von 1444», *Medium Aevum Quotidianum Newsletter*, 3, p. 39-49.
- Dienel, Hans Liudger (1992), *Herrschaft über die Natur? Naturvorstellungen deutscher Ingenieure, 1871-1914*, Stuttgart, Verlag für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik.
- (1995), «Herrschaft über die Natur? Naturvorstellungen deutscher Ingenieure im 19. und frühen 20. Jahrhundert», L. Schäfer y E. Stöcker (ed.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, Bd. III: Aufklärung und späte Neuzeit, Freiburg-im-Br *et al.*, Alber, 1995, p. 121-148.
- Dilthey, Wilhelm (1914), *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1923.
- Dodds, Eric R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1973), *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press.
- Duby, Georges (1966), *Fondements d'un nouvel humanisme, 1280-1440*, Ginebra, Skira.
- Duchesne, Jean (2013), *Incurable romantisme? La pandémie culturelle qui défie la nouvelle évangélisation*, Paris, Parole et silence.
- Dupré, Louis (1993), *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature*

- and Culture*, New Haven, Yale University Press.
- (2004), *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven, Yale University Press.
- Du Toit, David S. (1997), *Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (Wunt, 2-91), Tübingen, Mohr.
- Eamon, William (1983), «Technology as Magic in the Late Middle Ages and the Renaissance», *Janus*, 70, p. 171-212.
- (1994), *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- Eberle, Mathias (1980), *Individuum und Landschaft. Zur Entstehung und Entwicklung der Landschaftsmalerei*, Gießen, Anabas.
- Ehlen, Peter (2000), «Der Begriff des “Gottmenschentums” in der Philosophie V.S. Solov’evs und S.L. Franks», *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*, p. 41-74.
- Eliade, Mircea (1956), *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion.
- Faivre, Antoine (1988), «La postérité de l’hermétisme alexandrin (repères historiques et bibliographiques)», *Id.* (ed.), *Présence d’Hermès Trismégiste, Cahiers de l’Hermétisme*, Paris, Albin Michel, p. 13-23.
- Faye, Emmanuel (1998), *Philosophie et perfection de l’homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin.
- Fehrenbach, Frank (1997), *Licht und Wasser. Zur Dynamik naturphilosophischer Leitbilder im Werk Leonardo da Vincis*, Tübingen, Wasmuth.
- Fellmann, Ferdinand (1976), *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Friburgo et al., Alber.
- Ferrarin, Alfredo (2001), *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, ETS.
- Ferrone, Vincenzo (1989), «Clio e Prometeo. La storia della scienza tra Illuministi e Positivisti», *Studi Storici*, 30, p. 339-357.
- Ferry, Luc (1996), *L’Homme Dieu ou Le sens de la vie*, Paris, Grasset.
- Findlen, Paula (1994), *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley et al., University of California Press.
- Fischer, Hubertus (1985), «Naturwahrnehmung im Mittelalter und Neuzeit», *Landschaft + Stadt*, 17, p. 97-110.
- Flasch, Kurt (2006), *Mister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geite der arabischen Philosophie*, München, Beck.
- Flint, Valerie I. J. (1991), *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton,

- Princeton University Press.
- Fögen, Marie Theres (1997), *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Forbes, Robert James (1968), *The Conquest of Nature. Technology and its Consequences*, Nueva York, Praeger.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard.
- (1984), *Histoire de la sexualité*, t. III: *Le Souci de soi*, París, Gallimard.
- Fowden, Garth (1986), *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge et al., Cambridge University Press.
- Freund, Walter (1957), *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Colonia y Graz, Böhlau.
- Fried, Johannes (2001), *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München, Beck.
- Friedrich, Hugo (1955), «Abendländischer Humanismus», en *Romanische Literaturen. Aufsätze I. Frankreich*, Frankfurt, Klostermann, 1972, p. 1-17.
- (1964), *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt, Klostermann.
- (1967), *Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, Erweiterte Neuausgabe*, Hamburgo, Rowohlt.
- Friedrich, Udo (2003), «*Contra naturam*. Mittelalterliche Automatisierung im Spannungsfeld politischer, theologischer und technologischer Naturkonzepte», K. Grubmüller y M. Stock (ed.), *Automaten in Kunst und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 91-114.
- Fromm, Waldemar (1999), «Speigelbilder des Ichs. Beobachtungen zum Affenmotiv im literatur- und kunstgeschichtlichen Kontext (E. T. A. Hoffmann, Wilhelm Hauff, Franz Kafka)», *Literatur in Bayern*, 57, p. 49-60.
- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man. With a New Afterword*, Nueva York, Free Press, 2006.
- (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux.
- Fumaroli, Marc (2001), «Les abeilles et les araignées», en *QAM*, p. 7-218.
- Garin, Eugenio (1938), «La “Dignitas Hominis” e la letteratura patristica», *Rinascità*, 1, p. 102-146.
- (1969), «La crise de la pensée médiévale», *Id.*, *Moyen Âge et Renaissance*, trad. C. Carme, París, Gallimard, p. 17-35.
- Garrigues, Jean-Miguel (1982), *Dieu sans idée du mal. La liberté de l'homme au coeur de Dieu*, Limoges, Criterion.
- Gauchet, Marcel y Swain, Gladys (1980), *La Pratique de l'esprit humaine. L'institution*

- asilaire et la révolution démocratique*, París, Gallimard.
- (1985), *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard.
- (1992), *L'Inconscient cérébral*, París, Gallimard.
- Gay, Peter (1969), *The Enlightenment, an Interpretation*, t. II: *The Science of Freedom*, Nueva York, Knopf.
- Gentile, Emilio (2002), *Fascismo. Storia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Gentile, Giovanni (1916), «Il concetto dell'uomo nel Rinascimento», *Id.*, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florencia, Le Lettere, 1991, p. 3-67.
- Gérard, Alain (1999), *Par principe d'humanité... La Terreur et la Vendée*, París, Fayard.
- Gilson, Étienne (1955), «Humanisme médiéval et Renaissance» [1930], *Les Idées et les lettres*, París, Vrin, p. 171-196.
- Gimpel, Jean (1975), *La Révolution industrielle du Moyen Âge*, París, Seuil.
- Glacken, Clarence J. (1967), *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Glad, John (2003), «Hermann J. Muller's 1936 Letter to Stalin», *The Mankind Quarterly*, 43, p. 305-319.
- Gloy, Karen (1996), *Das Verständnis der Natur*, t. II: *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, Múnich, Beck.
- Godin, Christian (2003), *La Fin de l'humanité*, Seyssel, Champ Vallon.
- Gombrich, Ernst (1953), «The Renaissance Theory of Art and the Rise of Landscape», en *Norm and Form. Studies in the Art of the Renaissance*, Londres, Phaidon, 1966.
- Gouhier, Henri (1987), *L'anti-humanisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Vrin.
- Granel, Gérard (1972), *Traditionis traditio. Essais*, París, Gallimard.
- Gray, John N. (1995), «Enlightenment's Wake», *Id.*, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres y Nueva York, Routledge, p. 144-184 y 192-195.
- Gregory, Brad S. (2012), *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Groethuysen, Bernhard (1928), *Philosophische Anthropologie*, Múnich y Berlín, Oldenbourg.
- Groh, Dieter (2003), *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen von der Natur des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (2010), *Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der wissenschaftlichen Revolution vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Groh, Dieter y Ruth (1991), *Zur Kulturgeschichte der Natur*, t. I: *Weltbild und*

- Naturaneignung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Grove, Richard H. (1995), *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gruman, Gerald J. (1966), *A history of the Ideas about the Prolongation of Life. The Evolution of Prolongevity Hypotheses to 1800*, Filadelfia, American Philosophical Society.
- Guardini, Romano (1949), *Das Ende der Neuzeit*, Múnich, Matthias Grünewald Verlag, 2001.
- Günther, Hans (1993), *Der sozialistische Übermensch. M. Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos*, Stuttgart y Weimar, Metzler.
- Habicht, Christian (1970), *Gottmenschentum und griechische Städte*, 2ª edición, Múnich, Beck.
- Hadot, Pierre (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de la nature*, París, Gallimard.
- Hagemester, Michael (1983), «Valerian Nikolaevic Muravev (1885-1931) und das "Prometheische Denken" der frühen Sowjetzeit», en Muravev, *Domination du Temps*, p. 1-27.
- (1989), *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Múnich, Sagner.
- (2005), «Unser Körper muss unser Werk sein». Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts», en *NM*, p. 19-67.
- Hansen, Bert (1978), «Science and Magic», David C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 483-506.
- Hauser, Linus (2004), *Kritik der neomythischen Vernunft*, t. I: *Menschen als Götter der Erde (1800-1945)*, Paderborn et al., Schöningh.
- Hazard, Paul (1935), *La Crise de la conscience européenne 1680-1715*, París, Fayard, 1989.
- Heller, Leonid y Niqueux, Michel (1995), *Histoire de l'utopie en Russie*, París, Presses Universitaires de France.
- Henry, Anne (1989), ed., *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, París, Klincksieck.
- Henry, Michel (1976), *Marx*, t. I: *Une philosophie de la réalité*; t. II: *Une philosophie de l'économie*, París, Gallimard.
- (1987), *La Barbarie*, París, Grasset.
- Hof, Walter (1970), *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in der deutschen Literatur vom Sturm und Drang bis zum Jungen Deutschland*, Tubinga, Niemeyer.



- Hofmann, Werner (2010), *Das Atelier. Courbets Jahrhundertbild*, München, Beck.
- Hornung, Erik (1967), «Der Mensch als “Bild Gottes” in Ägypten», en O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München, Kösel, p. 123-156.
- (1971), *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hübscher, Arthur (1973), *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern—Heute — Morgen*, Bonn, Bouvier.
- Huyn, Hans (1988), *Ihr werdet sein wie Gott. Der Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute*, München, Universitas.
- Idel, Moshe (1992), *Le Golem*, traducción al francés C. Aslanoff, París, Cerf.
- Irrgang, Bernhard (1986), «Zur Problemschichte des Tropos “Christliche Anthropozentrik” und seine Bedeutung für die Umweltethik», *Münchener Theologische Zeitschrift*, 37, p. 185-203.
- Jakobson, Roman (1931), О поколении растратившем своих поэтов, *Selected Writings*, t. V: *On Verse, its Masters and Explorers*, ed. S. Rudy y M. Taylor, La Haya et al., Mouton, 1979, p. 355-381.
- Janicaud, Dominique (1985), *La puissance du rationnel*, París, Gallimard.
- Jauss, Hans Robert (1970), *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Johansson, Kurt (1983), *Aleksej Gastev. Proletarian Bard of the Machine Age*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell.
- Jonas, Hans (1954), *Gnosis und spätantiker Geist, 1 Teil: Die mythologische Gnosis*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Insel.
- Joravsky, David (1970), *The Jysenko Affair*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Kamen, Henry (1997), *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, New Haven et al., Yale University Press.
- Kantorowicz, Ernst H. (1961), «The Sovereignty of the Artist. A note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art», *Selected Studies*, Locust Valley (N.Y.), J. J. Augustin, 1965, p. 352-365.
- Kaufmann, Thomas Da Costa (1993), *The Mastery of Nature. Aspects of Art, Science, and Humanism in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press.
- Kennington, Richard (2004), *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*, ed. P. Kraus y F. Hunt, Lanham et al., Lexington Books.
- Kinneging, Andreas (2000), «Het conservatisme: kritiek van de Verlichting en de moderniteit», *Philosophia reformata*, 65-2, p. 126-153.

- Kline, George L. (1969), «“Nietzschean Marxism” in Russia», F. J. Adelman, s. j. (ed.), *Demythologizing Marxism. A Series of Studies in Marxism*, Chestnut Hill, Boston College y La Haya, Nijhoff, p. 166-183.
- Kobusch, Theo (1993), *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, 2ª edición, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kohn-Waechter, Gudrun (1995), «Ersatzwelt, totale Herrschaft, Risikolust. Elemente eines modernen Technikdiskurses am Beispiel von John Desmond Bernal», W. Emmerich y C. Wege, *Der Technikdiskurs in der Hitler-Stalin-Ära*, Stuttgart y Weimar, Metzler, p. 47-71.
- Kojève, Alexandre (1964), «Les origines chrétiennes de la science moderne», en *L'Aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, París, Hermann, t. II, p. 295-306.
- Kondylis, Panajotis (1986), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Múnich, dtv, y Stuttgart, Klett-Cotta.
- Koyré, Alexandre (1966a), *Études galiléennes*, París, Hermann.
- (1966b), *Études d'histoire de la pensée scientifique*, París, Gallimard.
- (1968), *Études newtoniennes*, París, Gallimard.
- (1971a), *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París, Colin.
- (1971b), *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, París, Gallimard.
- Kraus, Paul (1942), *Jâbir ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jâbir et la science grecque*, París, Les Belles Lettres, 1986.
- Krauss, Ingrid (1931), *Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Berna, Haupt.
- Krauss, Werner (1987), *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, ed. H. Kortum y C. Gohrisch, Frankfurt y Berlín, Ullstein.
- Krickeberg, Walter (1928), «Mexicanisch-Peruanische Parallelen. Ein Überblick und eine Ergänzung», W. Koppers (ed.), *Festschrift/Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt*, Viena, Mechitaristen-Congregations-Buchdruckerei, p. 378-393.
- Kristeller, Paul Oskar (1944-1945), «Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance», en *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Storia e Letteratura, 1956, p. 553-583.
- (1972), *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, Nueva York et al., Harper Torchbooks.
- Krolzik, Udo, (1988), *Säkularisierung der Natur, Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Küenzlen, Gottfried (1994), *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Múnich, Fink.

- Kuhn, Thomas S. (1977), *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Küster, Hansjörg (2009), *Schöne Aussichten. Kleine Geschichte der Landschaft*, München, Beck.
- Lachterman, David, R. (1989), *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Londres, Routledge.
- Landes, David S. (1969), *The Unbound Prometheus. Technical Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leiss, William (1972), *The Domination of Nature*, Nueva York, Braziller.
- Leroy, Michel (1992), *Le Mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, París, PUF.
- Lewis, Clive Staples (1943), *The Abolition of Man. Or Reflections on Education with Reference to the Teaching of the Upper Forms of Schools*, Nueva York, HarperOne, 2000.
- (1963), *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1954), *English Literature in the Sixteenth Century (Excluding Drama)*, Oxford, Clarendon Press.
- (1975), *Fern-seed and Elephants and Other Essays on Christianity*, ed. W. Hooper, Glasgow, Collins.
- (1985), *First and Second Things. Essays on Theology and Ethics*, ed. W. Hooper, Glasgow, Collins.
- Leys, Simon (1998), *Essais sur la Chine*, París, Laffont.
- Libera, Alain de (1991), *Penser au Moyen Âge*, París, Seuil.
- Lilla, Mark (1993), *Vico. The Making of an Anti-Modern*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- (2007), *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West*, Nueva York, Knopf.
- Linck, Gudula (1999), «Naturverständnis im vormodernen China», R. P. Stieferle y H. Breuninger (ed.), *Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte*, Frankfurt y Nueva York, Campus, p. 73-116.
- Lippe, Rudolf zur (1974), *Naturbeherrschung am Menschen*, t. I: *Körpererfahrung als Entfaltung von Sinnen und Beziehungen in der Ära des italienischen Kaufmannskapitals*; t. II: *Geometrisierung des Menschen und Repräsentation des Privaten im französischen Absolutismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Löwith, Karl (1968), «Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen», *Sämtliche Schriften*, t. IX:

- Gott, Mensch und Welt in der Philosophie des Neuzeit — G.B. Vico — Paul Valéry*, Stuttgart, Metzler, 1986, p. 195-227.
- Lubac, Henri de (1944), *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1998.
- (1974), *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier.
- Maier, Anneliese (1951), *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, 2<sup>a</sup> edición, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Maier, Hans (1966), *Die ältere deutsche Staats- und Verfassungslehre (Polizeiwissenschaft)*, München, Luchterhand.
- (1999), *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, Friburgo et al., Herder.
- (2001), *Alter Adam-neuer Mensch? Menschenbilder in der Politik des 20. Jahrhunderts*, Münster, Rhema.
- Manent, Pierre (1994), *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard.
- (2010a), *Les Métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion.
- (2010b), *Le Regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, Paris, Flammarion.
- Marcadé, Jean-Claude (2008), «Nikolaj Berjaev et Sergej Bulgakov face à Picasso», *Revue des études slaves*, 79, p. 557-567.
- Marion, Jean-Luc (1981), *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondements*, Paris, PUF.
- Marquard, Odo (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (1981), *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam.
- Marquet, Yves (1961), «La palce du travail dans la hiérarchie ismaélienne d'après l'Encyclopédie des Frères de la Pureté», *Arabica*, 8, p. 225-237.
- Martin, Xavier (1994), *Nature humaine et Révolution française: du siècle des Lumières au Code Napoléon*, Bouère, Dominique Martin Morin.
- (2008), *Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières (1750-1850)*, Bouère, Dominique Martin Morin.
- Massignon, Louis (1948), «L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique», *Opera Minora*, textos reunidos, clasificados y presentados por Y. Moubarac, Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963, t. I, p. 107-125.
- McKnight, Stephen A. (1989), *Sacralizing the Secular: The Renaissance Origins of Modernity*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Meier, Henrich (2003), *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart, Metzler.

- Mensching, Günther, «Metaphysik und Naturbeherrschung im Denken Roger Bacons», L. Schäfer y E. Stöcker (ed.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, t. I: *Antike und Mittelalter*, Friburgo-im-Br et al., Alber, 1993, p. 161-184.
- Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row.
- Mercier, Roger (1960), *La Réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Villemomble, La Balance.
- Metz, Johannes Baptist (1962), *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München, Kösel.
- Michot, Jean R. (1986), *La Destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ád) et l'imagination*, Lovaina, Peeters.
- Migliorino, Francesco (1981), «Alchima lecita e illecita nel Trecento. Oldrado da Ponte», *Quaderni medievali*, 11, p. 6-41.
- Mittelstrass, Jürgen (1970), *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlín y Nueva York, De Gruyter.
- Moscovici, Serge (1968), *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, París, Flammarion.
- Mulsow, Martin (2002), (ed.), *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567-1614)*, Tubinga, Mohr.
- (2003), «Der vollkommene Mensch. Zur Prähistorie des Posthumanen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, p. 739-760.
- Muray, Philippe (1999), *Le XIX<sup>e</sup> siècle à travers les âges*, nueva edición, París, Denoël.
- Needham, Joseph (1951), «Human Laws and the Laws of Nature in China and the West», *Journal of the History of Ideas*, 12, p. 3-32 y 194-230.
- Negro, Dalmacio (2009), *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro.
- Nelson, Benjamin (1967), «The Early Modern Revolution in Science and Philosophy», *Boston Studies in the Philosophy of Science*, III, p. 1-40.
- Neumann, Alfred (1938), «Die Problematik des homo-mensura Satzes», *Classical Philology*, 33, p. 368-379.
- Neumann, William Royall (1989), «Technology and the Alchemical Debate in the Late Middle ages», *Isis*, 80, p. 423-445.
- (2004), *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Nicholson, Reynold Alleyne (1921), *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nobis, Heribert M. (1967), «Frühneuzeitliche Verständnisweisen der Natur und ihr

- Wandel bis zum 18. Jahrhundert», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11, p. 37-58.
- Nunn, Astrid (2012), *Der Alte Orient. Geschichte und Archäologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Obrist, Barbara (1996), «Art et nature dans l'alchimie médiévale», *Revue d'histoire des sciences*, 49, p. 215-286.
- Ockinga, Boyo (1984), *Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament*, Wiesbaden, Harrasowitz.
- Oehler, Klaus (1963), *Ein Mensch zeugt einem Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung*, Frankfurt, Klostermann.
- Osterhammel, Jürgen (2000), *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*, München, Siemens-Stiftung.
- Osterkamp, Ernst (2010), *Die Pferde des Expressionismus. Triumph und Tod einer Metapher*, München, Siemens-Stiftung.
- Ozouf, Mona (1989), «La Révolution française et la formation de l'homme nouveau», en *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, p. 116-157.
- Panofsky, Erwin (1922), *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 3<sup>a</sup> ed., Berlin, Hessling, 1975.
- (1962), «Artist, Scientist, Genius: Notes on the "Renaissance-Dämmerung"» en Wallace K. Ferguson (ed.), *The Renaissance. Six Essays*, Nueva York, Harper and Row, p. 123-182.
- Paparelli, Gioacchino (1973), *Feritas, humanitas, divinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Salerno, Edisud, 1983.
- Paperno, Irina (1997), *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*, Ithaca, Cornell University Press.
- Passmore, John (1965), «The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought», Earl R. Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins Press, p. 21-46.
- (1974), *Man's Responsibility towards Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Londres, Duckworth.
- Pauen, Michael (1994), *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlin, Akademie Verlag.
- Pinès, Shlomo y Harvey, Warren Zeev (1984), «Voir les étoiles et les constellations» (Hebreo), *Mehqarey Yerushalaim be-Makhsheveth Israel*, 3 (4), p. 507-511.
- (1985), «Une encyclopédie arabe du 10<sup>e</sup> siècle: les Épîtres des Frères de la Pureté, Rasâ'il Ikhwân al-Safâ' », *Studies in the History of Arabic Philosophy (The Collected Works of S. P., t. III)*, Jerusalén, Magnes Press, 1996, p. 407-412.
- (1996), «The Origin of the Tale of Salâmân and Absal: A Possible Indian Influence»,

- Studies in the History of Arabic Philosophy (The Collected Works of S. P., t. III)*, Jerusalén, Magnes Press, 1996, p. 343-353.
- Pingree, David (1993), «Plato's Hermetic "Book of the Cow"», P. Prini (ed.) *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, p. 133-145.
- Poliakov, Léon (1968), *Histoire de l'antisémitisme*, t. III: *De Voltaire à Wagner*, París, Calmann-Lévy.
- Pütz, Peter (1978), *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Radkau, Joachim (2011), *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*, Múnich, Beck.
- Randles, W. G. L. (1999), *The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos 1500-1760. From Solid Heavens to Boundless Aether*, Aldershot, Ashgate.
- Reckermann, Alfons (1993), «Das Konzept kreativer imitatio im Kontext der Renaissance-Kunsttheorie», W. Haug y B. Wachinger (ed.), *Innovation und Originalität*, Tubinga, Niemeyer, p. 98-132.
- Rehm, Walther (1947), *Experimentum medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Múnich, Rinn.
- Rey, Olivier (2003), *Itinéraire de l'égarément. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, París, Seuil.
- (2006), *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit*, París, Seuil.
- Richter, Horst-Eberhard (1979), *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbeck, Rowohlt.
- Rifel, Tadej (2013), *Gottmensch und Gottmenschentum. Versuch einer historischen Betrachtung des Begriffs und einer philosophischen Darlegung der Idee*, Diss., Múnich, LMU.
- Ritter, Joachim (1974), *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Robitaille, Antoine (2007), *Le Nouvel Homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Montreal, Boréal.
- Rosen, Stanley (1969), *Nihilism. A Philosophical Essay*, New Haven, Yale University Press.
- (1987), *Hermeneutics as Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- (1999), *Metaphysics in Ordinary Language*, New Haven, Yale University Press.
- Rosenthal, Bernice Glatzer (2002), *New Myth, New World. From Nietzsche to Stalinism*, University Park, The Pennsylvania University Press.
- Rossi, Paolo (1962), *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Milán, Feltrinelli, 2007.
- (1979), *I segni del tempo: storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milán, Feltrinelli.



- Rouvillois, Frédéric (2010), *L'Invention du progrès. 1680-1730*, París, CNRS Éditions.
- Rudolph, Kurt (1978), *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rüegg, Walter (1973), «Zur Vorgeschichte des marxistischen Humanismusbegriffs», *Anstöße. Aufsätze und Vorträge zur dialogischen Lebensform*, Frankfurt, Metzner, p. 181-197 y 337-339.
- Rüfner, Vincenz (1995), «Homo secundus Deus. Eine Geistes-geschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfungstum», *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 63, p. 248-291.
- Russell, Bertrand (1931), *The Scientific Outlook*, Nueva York, Norton, 1962.
- Russell, Norman (2004), *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, Oxford University Press.
- (2009), *Fellow Workers with God. Orthodox Thinking on Theosis*, Crestwood, N. Y., St. Vladimir's Seminar Press.
- Russo, François (1986), *Introduction à l'histoire des techniques*, París, Blanchard.
- Saint-Sernin, Bertrand (2007), *Le Rationalisme qui vient*, París, Gallimard.
- Salamito, Jean-Marie (1996), «De l'éloge des mains au respect des travailleurs», *La Main*, Orléans, Institut d'arts visuels, p. 51-75.
- Sarkisyanz, Emanuel (1955), *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tubinga, Mohr.
- Schabert, Tilo (1969), *Natur und Revolution. Untersuchungen zum politischen Denken im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts*, München, List.
- (1971), «Über den französischen Fall schizophrener Revolution» en *Id* (ed.) *Der Mensch als Schöpfer der Welt. Formen und Phasen revolutionären Denkens in Frankreich 1762 bis 1794*, München, List.
- (1990), *Modernität und Geschichte. Das Experiment der modernen Zivilisation*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Schaeder, Han Heinrich (1925), «Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79, p. 192-268.
- Schaffer, Simon (1983), «Natural Philosophy and Public Spectacle in the Eighteenth Century», *History of Science*, 21, p. 1-43.
- (1990), «Genius in Romantic Natural Philosophy», A. Cunningham y N. Jardine (ed.), *Romanticism and the Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 82-98.
- Schalk, Fritz (1966), «Humanitas im Romanischen», *Exempla romanischer Wortgeschichte*, Frankfurt, Klostermann, p. 255-294.
- Scheibert, Peter (1967), «Die Besiegung des Todes. Ein theologisches Programm aus der

- Sowjetunion (1926)», G. Müller y W. Zeller (ed.), *Glaube — Geist — Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967*, Leiden, Brill, p. 431-447.
- Schenke, Hans Martin (1962), *Der Gott, Mensch' in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schimmel, Annemarie (1989), *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verhrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Múnich, Diederichs.
- Schlier, Heinrich (1959), *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Friburgo, Herder.
- Schmidt, Alfred (1982), «Humanismus und Naturbeherrschung», J. Zimmermann (ed.), *Das Naturbild des Menschen*, Múnich, Fink.
- Scholem, Gershom (1953), «Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen», *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 209-259.
- Schuhl, Pierre-Maxime (1947), *Machinisme et philosophie*, París, Presses universitaires de France.
- Schwarz, Gerhard (2004), *Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*, Berlín, Verlag TU Berlín.
- Schwonke, Martin (1957), *Vom Staatsroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie*, Stuttgart, Ferdinand Enke.
- Secord, James A. (1989), «Extraordinary Experiment. Electricity and the Creation of Life in Victorian England», D. Gooding et al. (ed.), *The Uses of Experiment. Studies in the Natural Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 337-383.
- Sedlmayr, Hans (1948), *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Salzburgo, OttoMüller.
- Séris, Jean-Pierre (1994), *La Technique*, París, PUF.
- Sesterhenn, Raimund (1982), *Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909. Zur ideologischen und literarischen Vorgeschichte der Parteischule von Capri*, Múnich, Sagner.
- Seznec, Jean (1980), *La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de l'imagination mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, París, Flammarion.
- Shattuck, Roger (1968), *The Banquet Years. The Origins of the Avant Garde in France. 1885 to World War I*, Nueva York, Vintage Books.
- (1986), *The Innocent Eye. On Modern Literature and the Arts*, Nueva York,

- Washington Square Press.
- (1996), *Forbidden Knowledge. From Prometheus to Pornography*, Nueva York, Saint's Martin Press.
- Shea, William R. (2003), *Designing Experiments and Games of Chance. The Unconventional Science of Blaise Pascal*, Canton, MA., Science History Publications.
- Sloterdijk, Peter (1999), *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Sorabji, Richard (1999), *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western debate*, Ithaca, Cornell, U.P.
- Spaemann, Robert (1963), *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart, Kohlhammer.
- (2001), *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Squier, Susan Merrill (1994), *Babies in Bottles. Twentieth-Century Visions of Reproductive Technology*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Stafford, Fiona J. (1994), *The Last of the Race. The Growth of a Myth from Milton to Darwin*, Oxford, Clarendon Press.
- Starobinski, Jean (1964), *L'Invention de la liberté. 1700-1789*, Ginebra, Skira.
- Starr, S. Frederick (1981), *Melnikov. Solo Architect in a Mass Society*, Princeton, Princeton University Press.
- Steinschneider, Moritz (1893), *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz, Akademische Verlagsanstalt, 1956.
- Sternagel, Peter (1966), *Die artes mechanicae im Mittelalter*, Kallmünz, Lassleben.
- Sternhell, Zeev (1972), *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Complexe, 1985.
- Stites, Richard (1989), *Revolutionary Dreams; Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, Nueva York et al., Oxford University Press.
- Stöcklein, Ansgar (1969), *Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt*, München, Moos.
- Strauss, Leo (1993-1934), *Hobbes Kritik der Religion. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, Id., *Gesammelte Schriften*, ed. H. Meier, Stuttgart, Metzler, t. III, 2001, p. 263-373.
- (1953), *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, The Free Press.
- (1959), *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Glencoe (Ill.), The Free Press.
- (1964), *The City and Man*, Chicago, Rand McNally.
- (1975), «The Three Waves of Modernity», H. Giddin (ed.), *Political Philosophy: Six*

- Essays by Leo Strauss*, Indianapolis y Nueva York, Bobbs Merrill / Pegasus, p. 81-98.
- Stroh, Wilfried (2008), «De origine vocum humanitatis et humanismi», «De origine vocum humanitatis et humanismi», *Gymnasium*, 115, p. 535-571.
- Taguieff, Pierre-André (2000), *L'Effacement de l'avenir*, París, Galilée.
- Takehita, Masataka (1987), *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokio, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Taubes, Jacob *Abendländische Eschatologie* (1947), Múnich, Matthes & Seitz, 1991.
- Taylor, E. W. (1964), *Nature and Art in Renaissance Litterature*, Nueva York y Londres, Columbia University Press.
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self. The Manking of Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- (2007), *A Seculra Age*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Tenbruck, Friedrich H. (1984), *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz et al., Styria.
- Thomas, Keith (1984), *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800*, Londres, Penguin Books.
- Thompson, Kenneth (1980), «Forests and Climatic Change in America: Some Early Views», *Climatic Change*, 3, p. 47-64.
- Tigerstedt, E. N. (1968), «The Poet as Creator: Origins of a Metaphor», *Comparative Literature Studies*, 5, p. 455-488.
- Topitsch, Ernst (1973), *Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Pullach, Dokumentation.
- Toulmin, Stephen (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, The Free Press.
- Trinkaus, Charles Edward (1970), *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 2 vol.
- Trousseau, Raymond (1964), *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Ginebra, Droz, 2 vol.
- Tschizewskij, Dimitri (1930), «Übermensch, übermenschlich. Zur Geschichte dieser Worte und Begriffe», *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag am 7. März 1930*, 1ª parte, Bonn, Cohen, p. 265-269.
- Tuveson, Ernest Lee (1972), *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*. Gloucester (Mass.), Peter Smith.
- Urbach, Ephraim E. (1979), *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, trad. I. Abrahams, Jerusalén, Magnes Press, 2 vol.
- Vallat, Philippe (2005), *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la*

- connaissance à la philosophie politique*, París, Vrin.
- Van Delft, Louis (2008), *Les Moralistes. Une apologie*, París, Gallimard.
- Van Engen, John (1980), «Theophilus Presbyter and Rupert of Deutz: The Manual Arts and Benedictine Theology», *Viator*, 11, p. 147-163.
- Vasoli, Cesare (1984), «Un scritto inédito di Giulio Camillo “De l’humana deificatione”», *Rinascimento*, 24, p. 191-227.
- Venturelli, Aldo (2008), «Goethe, Hölderlin, Feuerbach», S. L. Sorgner *et al.*, (ed.), *Wagner und Nietzsche. Kultur-Werk-Wirkung*, Hamburgo, Rowohlt, p. 344-345.
- Venturi, Franco (1969-1990), *Settecento riformatore*, Turín, Einaudi, 7 vol.
- Veyne, Paul (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l’imagination constituante*, París, Seuil.
- Voegelin, Eric (1952), *The new Science of Politics. An Introduction*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- (1968), *Science, Politics and Gnosticism. Two Essays by E. V.*, with an introduction by E. Sandoz, Wilmington, Delaware, ISI Books, 2004.
- Völker, Klaus (1971), (ed.), *Künstliche Menschen. Dichtungen und Dokumente über Golems, Homonculi, lebende Statuen und Androiden*, Múnich, Hanser.
- Volpi, Franco (1996), *Il nichilismo*, Bari, Laterza.
- Weaver, Richard M. (1948), *Ideas Have Consequences*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Webster, Charles (1975), *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660*, Londres, Duckworth.
- Weidlé, Wladimir (1954), *Les Abeilles d’Aristée. Essai sur le destin actuel des lettres et des arts*, Ginebra, Ad solem, 2002.
- Wellbery, David E. (1998), *Schopenhauers Bedeutung für die moderne Literatur*, Múnich, Siemens-Stiftung.
- Wentzlaff-Eggebert, Harald (1999), (ed.), *Naciendo el hombre nuevo...Fundir literatura, arte y vida como práctica de las vanguardias en el mundo ibérico*, Madrid, Iberoamérica y Frankfurt, Vervuert.
- Wenzel, Siegfried (1960), *The Sign of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- White, Jr., Lynn, J. (1962), *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, Clarendon Press.
- (1968), *Machina ex deo. Essays in the Dynamism of Western Culture*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- (1978), *Medieval Religion and Technology. Collected Essays*, Berkley *et al.*, University of California Press.

- Whitney, Elspeth (1990), *Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*, Philadelphie, American Philosophical Society.
- Wieland, Georg (1983), «Zwischen Naturnachahmung und Kreativität. Zum mittelalterlichen Verständnis der Technik», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 90, p. 258-276.
- Wilks, Michael (1963), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Winner, Langdon (1977), *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge (Mass.) y Londres, MIT Press.
- Wolfson, Eliot R. (1990), «God, the Intellect, and the Demiurge: On the Usage of the Word *Kol* in Abraham ibn Ezra», *Revue des études juives*, 149, p. 77-111.
- Yates, Frances A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1972), *The Rosicrucian Enlightenment*, Londres, Routledge & Kegan.
- Zamoyski, Adam (1999), *Holy Madness. Romantics, Patriots and Revolutionaries, 1776-1871*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- Zanker, Paul (2004), *Die Apotheose der römischen Kaiser. Ritual und städtische Bühne*, München, Siemens-Stiftung.
- Zilsel, Edgar (1926), *Die Entstehung des Geniebegriffs*, Tubinga, Mohr.
- Zlotnik, Dov (1975), «Sur la source et les avatars de l'image "le nain et le géant"» [hebreo], *Sinaí*, 77, p. 184-189.

# ÍNDICE

## PRÓLOGO

## INTRODUCCIÓN

### Primera parte PREPARACIÓN

#### 1. EL MEJOR DE LOS VIVIENTES

Un viviente único

Valoración

El hombre primordial

#### 2. DOMINIO

El antiguo Oriente

Grecia

Las tradiciones bíblicas

Límites del dominio

#### 3. TRES PREFIGURACIONES INCOMPLETAS

El mesianismo

Divinización

El trabajo sobre uno mismo

El modelo del dominio

#### 4. LOS DOMINIOS METAFÓRICOS

La construcción

La ficción

La invención

#### 5. EL NUEVO SEÑOR DE LA CREACIÓN

El nuevo concepto de dignidad humana

Las fuentes

La interpretación renacentista de la dignidad como un reino

#### 6. TENTATIVAS Y TENTACIONES

El hombre taumaturgo

La magia como dominio sobre la naturaleza

La alquimia como modificación de la naturaleza

El hombre mago

### Segunda parte DESPLIEGUE

#### 7. LA FORMACIÓN DEL PROYECTO MODERNO



Incubación medieval

Lo nuevo

Francis Bacon

Descartes

## 8. LAS PRIMICIAS DE LA REALIZACIÓN

La posteridad de Bacon

Los sueños técnicos

La idea de progreso

## 9. EL DUEÑO ESTÁ AHÍ

La ciencia del hombre

Lo humano como adjetivo laudatorio

La inocencia recobrada

El culto a la humanidad

## 10. EL DOMINIO MORAL

Neutralización de la naturaleza

El trabajo

La valoración

## 11. EL DEBER DE REINAR

El dominio ampliado

El idealismo alemán

Positivismo y pragmatismo

## 12. EL CETRO DE HIERRO

El contexto histórico

La embriaguez industrial

## 13. EL NUEVO SENTIDO DEL HUMANISMO

Nacimiento del término y del concepto

La tierra como reino del hombre

El trabajo como humanismo concreto

## 14. UN SOLO SEÑOR

El ateísmo como condición del dominio

El proyecto de una autonomización de lo humano

El hombre, ser supremo

## Tercera parte FRACASO

### 15. ¿REINO O TIERRA DESOLADA?

Las víctimas: esclavos, obreros, animales, hombres

El tiempo contado

El fin del hombre

El final del futuro

16. EL HOMBRE HUMILLADO

El advenedizo

El desprecio por el hombre

Dialéctica

17. EL SUJETO SOMETIDO

El hombre controlado

El dominio del hombre sobre el hombre

Vencido por su conquista

18. EL HOMBRE REHECHO

El hombre por rehacer

El hombre artificial

¡Rehechos!

19. EL HOMBRE SUPERADO Y ... REEMPLAZADO

¿Realizar o superar?

La altura de la tarea

El hombre sustituido

20. ¿JAQUE MATE?

Inversión de los valores

¿Experiencia concluyente?

En la vida y en la muerte

21. LA EXTINCIÓN DE LAS LUCES

Del humanismo al antihumanismo

¿El drama del humanismo ateo?

Suicidio

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

<sup>1</sup> Broughe (2002a), primera edición en 1999, y Broughe (2008c), primera edición en 2005.

<sup>2</sup> Broughe (2011), (2013) y (2014).

<sup>3</sup> Strauss (1975).

<sup>4</sup> Curtius (1953), p.256-261; Freund (1957), p.113, y Armogathe (2001), p. 803.

<sup>5</sup> Juego de palabras (*projet-rejet*) en francés sin equivalente en castellano. «Pro-jeter», lanzar hacia delante; «re-jeter», lanzar en sentido inverso (ndt).

<sup>6</sup> Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*, ed. M. Schröter, 1946, p. 11, citado en Jauss (1970), p. 15; sobre la dialéctica proyecto/rechazo, ver Lachterman (1989), p. 2; sobre la «Edad Media», Broughe (2006b), p. 40-41.

<sup>7</sup> La expresión francesa utilizada es la de «marquer le pas («seront dénoncés comme marquant le pas par rapport au projet»), esto es, conservar la cadencia del paso sin avanzar, o, en sentido figurado, dejar de progresar, detenerse en un proceso (ndt).

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, «Die Moderne: ein unvollendetes Projekt» [1980], *Kleine politische Schriften*, I-IV, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 444-464, sobre todo p. 452-453; Dupré (1993), p. 101, 119, 126, 160; (2004), p. 4; Manent (2010a), p. 9-11.

<sup>9</sup> Koyré (1966b), p. 213-223 (Galileo), 376-386 (Pascal); Rey (2003), p. 61. Koyré defiende una postura extrema que ha sido matizada desde entonces, véase Shea (2003).

<sup>10</sup> Ferrarin (2001), p. 189-196, sobre todo p. 191.

<sup>11</sup> Descartes, *Lettre à Mersenne*, marzo de 1636; *OC*, t. I, p. 339; Comte habla de «la gran renovación filosófica, proyectada por Descartes y Bacon», *Cours*, 58e leçon, p. 639; Nietzsche, fragmento 25 [290], primavera de 1884; *KSA*, t. XI, p. 85; D. Defoe, *An Essay Upon Projects* [1697], en *The Trueborne Englishman and Other Writtings*, ed. P.N. Furbank y W. R. Owens, Londres, Penguin, 1997, p. 186 (en mayúsculas en el texto), y 188.

<sup>12</sup> Swift, *Gulliver*, III, 5-6, p. 216-233; confesión cap. 4, p. 215; véase también Adam Smith, mencionado en Gay (1969), p. 354; acerca del abate de Saint-Pierre véase Becker (1932), p. 39-41; Glanvill, *PU*, p. 8; M. Shelley, *F*, cap. 24, p. 204.

<sup>13</sup> Fichte, *Grundlage des Naturrechts* [1796], II, § 6 h; *AW*, t. II, p. 83. Sobre el contexto véase también supra, p. 25 y 71-72; Heidegger, *Ser*, § 30, p. 142; *Vom Wesen des Grundes* [1929], III, en *Wegmarken*, p. 59-64; *Humanismo*, p. 169; Sartre, *EH*, p. 55; ver también p. 23, 69-70; John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 407-416; crítica en Larmore (1996), p. 95.

<sup>14</sup> A diferencia del francés, en donde el término «jet» —«impulso» en español— no plantea ningún problema, en castellano la palabra «yecto» no existe. Traducimos literalmente, aun siendo conscientes del neologismo (ndt).

<sup>15</sup> Como también ocurre en francés, en español, el sustantivo «proyecto», que se deriva igualmente de la voz latina *projectus* (*projecto*, arrojar), significa «concebir, discurrir, elaborar, dar forma, idear». En español, la idea que expresa aquí el autor se aprecia mejor en la voz «proyectar», procedente de la latina *proiectare*, que significa «hacer que una cosa que otra salga o se separe de ella con fuerza. Lanzar; arrojar». El término castellano «proyectil» procede del francés «projectile», cuyo origen se encuentra

asimismo en la voz latina *aproicere*, arrojar hacia delante (ndt).

[16](#) A. Maier (1951), p. 114-120.

[17](#) E. de Las Cases, *Mémorial de Sainte-Hélène*, 19 de agosto de 1816, París, Dépôt du Mémorial *et al.*, 1824, t. III, p. 274; esta cita ha llamado la atención de Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cap. 5, en *Geschichtswerk*, t. I, p.935; acerca de esta imagen, véase también Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III: Vom Gesicht und Rätsel; *KSA*, t. IV p. 198.

[18](#) Brague (2002a), p. 76-78. Para más detalles, véase supra, p. 173, y Brague (2008c), p. 152-153.

[19](#) Véase supra, p. 16.

[20](#) Leiss (1972), p. 52-53, 80.

[21](#) Ver más arriba, p. 17.

[22](#) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 832-833; *Vorlesung über Logik*, Einleitung, III: Begriff von der Philosophie überhaupt; *Werke*, Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1923, t. IX, p. 25; carta 574 a Carl Friedrich Stäudlin, 4.5.1793.

[23](#) Platón, *Teeteto*, 174b; Varrón, en Agustín, *Ciudad*, XIX, 3; t. II, p. 436; Boecio, *Consolación*, I, § 6, p. 168; Colotes, en Plutarco, *Adversus Colotem*, 20, *Moralia*, VI-2, ed. M. Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1959, p. 196; De Koninck (1995), p. 43.

[24](#) Todas las citas de textos bíblicos que figuran en esta edición están tomadas de la versión española de la *Biblia de Jerusalén* (ndt).

[25](#) Séneca, *Consolación a Marcia*, xi, 3, en *Diálogos*, t. 3, ed. R. Waltz, París, Les Belles Lettres, 1923, p. 25-26.

[26](#) Homero, *Iliada*, 17, 446; *Odisea*, 18, 130-131; Brague (1988); p. 208.

[27](#) *Merikara*, XLVI, p. 83-85; *Doctrina de Ani*, X, 7,10, en Ockinga (1984), p. 87; Hornung (1967), p. 136, 154.

[28](#) Ovidio, *Metamorfosis*, I, 83.

[29](#) Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 3, 49; *Mahabharata*, 12.288.20d [*Non vidi*], en De Koninck (1995) p. 21.

[30](#) Linck (1999), p. 77.

[31](#) Aristóteles, *Política*, I, 3, 1253a31-33; Alejandro de Afrodisias, *Aporías y soluciones*, IV: 1º aporía ética: contra los que dicen que la vida no es un bien, en *Scripta minora* (Supplementum aristotelicum, II, 2) ed. I. Bruns, Berlín, Reimer, 1892, p. 119, 31-36; Brague (1988), p. 210.

[32](#) Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a33-b2; Crisipo en Cicerón, *Dioses*, II, xi, 16, p. 590, y III, x, 26, p. 1017, para recordar: Pascal, *Pensées*, Br. 347.

[33](#) Aunque la expresión española sea «saca a los demás una cabeza», se ha traducido así para no perder la idea expresada en la metáfora francesa (ndt).

[34](#) Jenofonte, *Memorables*, I, iv, 14; Aristóteles, *Protréptico*, ed. Ross, 10c, p. 42.

[35](#) Sófocles, *Antígona*, 332-375, sobre todo 365-366; Cicerón, *Dioses*, II, lx-lxi, 150-153, p. 939-949.

[36](#) Job, 28, 1-11; Esquilo, *Prometeo encadenado*, 500-503; Linck (1999), p. 82.

[37](#) *Contra*, Castoriadis (1999), p. 29-30, 43; sobre autodidactismo como inspiración,

ver *Odisea*, 22, 347-348.

[38](#) Protágoras, *DK 80 B 1*. Ver *HWPh*, s.v. Homo-mensura-Satz, t. III, col. 1175-1176 (C. Grawe). Sobre el carácter incierto del texto, véase Neumann (1938). Para una interpretación, ver Heidegger, *Holzwege*, p. 94-98.

[39](#) Nicolás de Cusa, *De beryllo*, cap. 5; *PTW*, t. III, p. 6.

[40](#) Platón, *Leyes*, IV, 716c4-6; eco en el epílogo de Taubes (1947), p. 193.

[41](#) Cicerón, *De officiis*, I, xxx, 106; ed. C. Atzert, Leipzig, Teubner, 1973, p. 36.

[42](#) Baker (1961), pese a su título, no menciona la idea de dignidad en la primera parte de su libro: *The Classical View of Man*, p. 3-105, sobrevuelo de segunda mano del pensamiento antiguo. En cambio, excelente síntesis en Bruch (1981) y Kobusch (1993).

[43](#) Agustín, *De vera religione*, XVI, 30; *BA*, t. VIII, p. 62-64; Gregorio de Nisa, *De la creación del hombre*, cap. 3 y 4; *PG*, 44, 133cd y 136cd.

[44](#) San León, *Sermón de la Natividad*, 1, § 3; *SC*, 22 bis, p. 72; 7, § 6, p. 160; s. Bernardo, *Sermón sobre la Natividad del Señor*, II, 1; *Opera*, t. IV, p. 252; Guillaume de Saint-Thierry, *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, ed. M.-M. Davy, París, Vrin, 1958, § 54, p. 80.

[45](#) Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 1, a. 2, c. Los pasajes de Agustín y León citados en las dos notas precedentes están en Tomás. Ver también *Contra Gentiles*, IV, 54, p. 513a.

[46](#) Dales (1977), p. 572, que aquí sigo de cerca.

[47](#) Máximo el Confesor, *Ambigua*, *PL*, 91, 1305a; M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, París, Seuil, 1955, p. 115-124.

[48](#) Aristóteles, *De la nobleza*, fgt. 4, *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1955, p. 59-60.

[49](#) Dante, *Convivio*, IV, 20, p. 303-306; Eckhart, *Vom edlen Menschen*, *DW*, t. V, p. 109-119.

[50](#) Ver por ejemplo Averroes, *Tahâfut*, III, § 139-140 y 161, p. 217 y 226. Curiosamente, la comparación con Eckhart no está en Flasch (2006).

[51](#) Libera (1991), p. 334.

[52](#) Du Toit (1997), p. 402, 405.

[53](#) H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum [...]*, 10ª ed. Fribourg-en-Br., Herder, 1908, § 148, p. 66.

[54](#) Benz (1937).

[55](#) Ver la nota de Schaeder (1925), p. 253.

[56](#) Schimmel (1989).

[57](#) *Rig-Veda*, X, 90; trad. J. Varenne, en *Le Veda. Premier livre sacré de l'Inde*, Verviers, Gérard, 1967, p. 498-500; Platón, *Timeo*, 42bc; Idel (1992), p. 170.

[58](#) Schenke (1962), p. 155; Rudolph (1978), p. 101-102 y 111.

[59](#) Codex de Nag-Hammadi II, 3 [Evangelio de Felipe], 71 (119), 35-72 (120), 4, *Nag-Hammadi Codex II*, 2-7 [...], ed. B. Layton, vol. I, Leyde et al., Brill, 1989, p. 186-187.

[60](#) E. Swedenborg, *De Coelo et ejus Mirabilibus, et de Inferno, ex Auditibus et Visis* [1758], § 79; véase C. Milosz, *La Terre d'Ulro. Méditation sur l'espace et la religion*,

trad. Z. Bobowicz, París, Albin Michel, 1985, § 27, p. 171; citado por Dupré (2004), p. 331 [la referencia precisa, ausente en la traducción francesa, está sin duda guardada en ésta, inglesa, que utiliza Dupré].

[61](#) *Poimandres* (I), 31; CH, t. I, p. 18; *La Llave* (X), 4, 15; *Asclepius*, 41; CH t. II, p. 352. Estoy de acuerdo con Fowden (1986), p. 104-107; *Poimandres* (I), 15, CH, t. I, p. 11; Tratado IX, 5, p. 98; Tratado IX, 4; CH, t. I, p. 97; Extractos de Estobeo, II A, 6; t. III, p. 5; *La Llave* (X), 9; CH, t. I, p. 117; nota de Nock-Festugière, t. I, p. 23, n. 47.

[62](#) *Asclepius*, 6; CH, t. II, p. 301-302; s. Bernardo, *Sermones sobre el Salmo «Qui habitat»*, XIV, 1, *Opera*, t. IV, p. 469: *magna res est homo*.

[63](#) *Poimandres* (I), 12-13; CH, t. 1, p. 10; Tratado III, 3; CH, t. I, p. 45; *La Llave* (X), 18; CH, t. I, p. 122.

[64](#) Muslow (2003), p. 744, 751-755.

[65](#) *EI*, s. v. Al-Insân al-Kâmil, t. III, p. 1239 (R. Arnaldez); Schaeder (1925); Massignon (1948), además de su oscuridad, no trata de hecho sino de escatología.

[66](#) *Teología de Aristóteles*, X, § 71, en A. Badawi, *Aflutin 'inda al-'Arab*, Kuwait, 1977, p. 145, 2-3; ver el contexto en Schaeder (1925), p. 222-226.

[67](#) «Hermanos Sinceros», *E*, II, 8 [22]; t. II, p. 376.

[68](#) Ibn Arabi, *Fusûs al-hikam*, El Cairo, Maktabat al-Thaqâfa al-dîniyya, 2005, cap. I (Adán), p. 7; Schaeder (1925), p. 237-245; Takeshita (1987); cap. 25 (Moisés), p. 163. La fórmula del Génesis es atribuida a Mahoma en un hadith poco seguro, pero muy citado; cap. 1: (Adán), p. 8, 12; la imagen del gatito aparece de nuevo en el cap. 12 (Shu 'aiyb), p. 80; cap. 4 (Idris), p. 33.

[69](#) Abd el-Karim b. Ibrahim al-Gili, *Al-Insan al-Kamil fi-l-ma'rifat al-awahir wa-l-awa'il*, ed. A. Al-Kayali, Beirut, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2005; excelente síntesis en Nicholson (1921), p. 77-142; cap. 60, p. 249; Nicholson, p. 86; cap. 24, p. 129, 16 y cap. 69, p. 253, 25; Nicholson, p. 118, n. 9 y 106; cap. 69, p. 252; Nicholson, p. 105; cap. 15, p. 103, 26 y cap. 69, p. 254, 20-22; Nicholson p. 130 y 107; cap. 72, p. 270, 8-11; Nicholson p. 121, n. 6.

[70](#) Sobre el *Asclepius*, ver arriba p. 30.

[71](#) Ibn Nagrila, *Ben Qohelet*, en *Diwan* de Shmuel Hannaghid, n° 315, ed. D. S. Sassoon, Oxford, Oxford University Press *et al.*, 1934, p. 302-303; más fácilmente accesible en *Locus amoenus. Antología de la lírica medieval de la península ibérica*, ed. C. Alvar y J. Talens, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009, p. 152-154. El traductor castellano no restituye la palabra crucial «todo»; acerca de Ibn Ezra, ver Wolfson (1990).

[72](#) Needham (1951), p. 229-230; sobre la cuestión acerca de por qué la ciencia moderna no aparece fuera de Europa, véase Cohen (1994), p. 378-488; sobre las razones de su aparición en Europa, véase Baechler (2002), p. 329-340.

[73](#) En Passmore (1974), p. 26.

[74](#) *A Source Book in Chinese Philosophy*, ed. Wing-Tsit Chan, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 122. Véase también Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, vol. I: *The Period of the Philosophers (from the Beginnings to circa 100 B.C.)*, Princeton, Princeton University Press, 1983, [=1952], p. 285-286;



*Readings in Classical Chinese Philosophy*, ed. P. J. Ivanhoe y B.W. Van Norden, Indianapolis / Cambridge, Hackett, 2001, p. 272-273; E. J. Machle, *Nature and Heaven in the Xunzi. A Study of the Tian Lun*, Albany, SUNY Press, 1993, p. 125-128.

[75](#) Libro XVII, en XUNZI, *A Translation and Study of the Complete Works* [por John Knoblock], vol. III, Books 17-32, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 20-21. Véase también Linck (1999), p. 89.

[76](#) Linck (1999), p. 95.

[77](#) J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1954: Hunting and animals, n. 182-190, p. 56-60 (comentario p. 270a-271a); Queen of wild beasts, Minet el-Beida, n. 464, p. 160 (p. 303b); Hero holding a lion, Khorsabad, n. 615, p. 201 (p. 323b).

[78](#) Christou (1968), p. 176, y Nunn (2012), p. 175, n° 102, p. 179.

[79](#) Hornung (1971), p. 96.

[80](#) Merikara, XLVI, p. 83-85.

[81](#) Porfirio, *Sobre la abstinencia*, IV, 9, 2; ed. M. Patillon *et al.*, París, Les Belles Lettres, 1995, p. 14.

[82](#) Sobre la significación del antropomorfismo en la representación de lo divino, véase Manetti, *Dignidad*, III, § 11, p. 72; § 18, p. 76, 17-19; Hegel, *Ästhetik*, ed. F. Bassenge, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955, p. 420-422; Feuerbach, *Voläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, § 22, en, KS, p. 129.

[83](#) Empédocles, DK B 111; Jenofonte, *Memorables*, I, i, 15; Platón, *Teeteto*, 180c7-d5; Strauss (1959), p. 96.

[84](#) Véase por ejemplo Teofrasto, *Historia de las plantas*, III, ii, 2-3; ed. A. Hort, Loeb, 1916, t. I, p. 166.

[85](#) Aristóteles, *Mecánica*, Prefacio, 847a11-21.

[86](#) Pappus de Alejandría, *Collectionis quae supersunt* [...], libro VIII, 2, ed. F. Hultsch, Berlín, Weidmann, 1878, t. III, p. 1024; *La Collection mathématique*, trad. P. Ver Eecke, París, Desclée De Brouwer, 1933, t. II, p. 810-811; Casiodoro, carta a Boecio [año 507], en *Variarum*, I, 45, ed. A. J. Fridh, CCSL, 96, Turnhout, 1973, p. 51; citado en Sternagel (1966), p. 14; Newman (2004), p. 22-23.

[87](#) Anónimo, *Papyrus de Stockholm*, § 18, en R. Halleux, *Los Alquimistas griegos*, I, París, Les Belles Lettres, 1981, p. 116; Newman (2004), p. 28.

[88](#) Ovidio, *Metamorfosis*, I, 76-78; Cicerón, *Dioses*, II, lx, 152, p. 945; el comentario de A. S. Pease *ad loc.* sólo remite al lugar común sobre «la costumbre, segunda naturaleza».

[89](#) Pseudo-Apolonio von Tyana, *Buch über das Geheimnis des Schöpfung und die Darstellung der Natur (Buch des Ursachen)* [Sirr al-Halîqah], ed. U. Weißer, Alep, Institute for the Story of Arabic Science, 1979, II, 15, 13, p. 169; trad. al., p. 97; com. p. 187; V, 2, 2, p. 396; trad. p. 128; VI, 1, 1, p. 424; trad., p. 135; com., p. 213; VI, 2, 5, p. 430; trad., p. 136; com., p. 219.

[90](#) Republicado en White (1968), p. 75-94; discusión en Thomas (1983), p. 22-23; más detallada en Barr (1972), y en Groh y Groh (1991), p. 11-71.



[91](#) Hegel [Der Geist des Judentums], en [Der Geist des Christentums und sein Schicksal], *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, t. I, p. 274; para el contexto, véase Brague (2005), p. 127.

[92](#) Firmicus Maternus, *Error de las religiones paganas*, III, 4, y VIII, 3, ed. R. Turcan, París, Les Belles Lettres, 1982, p. 83, y p. 98; Hadot (2004), p. 122.

[93](#) Agustín, *Ciudad*, XXII, 24; t. II, p. 838-840; VII, 23, 1; t. I, p. 458; Maier (1999), p. 91-95; *De Genesi ad litteram*, VIII, 8, ed. J. Zycha, CSEL, XXVIII-1, Prage *et al.*, Tempsky *et al.*, 1894, p. 243, en Whitney (1999), p. 44.

[94](#) Sigo a C. Westermann, *Genesis*, Neukirchen/Vluyn, Neukirchner Verlag, 1974, t. I, p. 218-220, 222.

[95](#) Véase arriba p.24.

[96](#) Ockinga (1984), p. 153-154.

[97](#) Corán, n° 84 (xxxii), 19/20, p. 543; n° 73 (xlv), 12/13, p. 370; n° 109 (xxii), 64/65, p. 1046; Brague (2008c), p. 137.

[98](#) Parafraseo la conclusión de Cohen (1989), p. 309-310; véase también Passmore (1974), p. 27; Maier (1999), p. 93; Bossi (2003), p.427.

[99](#) ACCS, t. I, p. 40-41: Gregorio de Nisa, *De la creación del hombre*, 18, 1-2, ed. J. Laplace, París, Cerf (SC, 6), 1943, p. 167-168; Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Génesis*, 10, 9; Agustín, *Del Génesis contra los maniqueos*, I, 18, 29, PL, 34, 187; Juan Damasceno, *De la fe ortodoxa*, IV, 24.

[100](#) Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, V, 33, 4, ed. A. Rousseau, París, Cerf, (SC, 153), p. 420.

[101](#) Orígenes, *Homilías sobre el Génesis*, I, 12, ed. W. A. Baehrens (GCS, 29), Leipzig, Hinrich, 1920, p. 13-14.

[102](#) Gregorio de Nisa, *Homilías sobre el Eclesiastés*, IV, 1, ed. F. Vinel, París, Cerf (SC, n° 416), 1996, p. 226-228.

[103](#) Basilio de Cesarea, *Sobre la creación del hombre*, I, 19, en Groh (2003), p. 262. Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, 20, ed. J. Zycha, CSEL, XXVIII-1, Prague *et al.* 1894, Tempsky *et al.* 1894, p. 86; y CD, XIV, 21, t. I, p. 972.

[104](#) Filopón, *De opificio mundi*, VI, 6, ed. W. Reichardt, Leipzig, Teubner, 1897, p. 240; sobre esta escena, véase Brague (2008a), p. 196-198; interesante contrasentido de Hobbes, *Leviatán*, I, 4, p. 18.

[105](#) Basilio de Cesarea, *Homilías sobre el Hexamerón*, IX, v, 11, ed. M. Naldini, Milán, Mondadori, 1990, p. 290; véase también Hermanos Sinceros, *E*, II, 8 [22]; t. II, p. 216.

[106](#) Maimónides, *Guía*, III, 13, p. 327/94; Najmánides, *ad loc.*, MG, p. 8c; Gersónides, *Peyrush RLBG' al ha-Torah*, ed. J. L. Lévy, Jerusalem, Mosad Rav Kook, 1992, p. 43.

[107](#) Dodds (1965), p. 22; Sir Matthew Hale, *The Primitive Origination of Mankind Considered According to the Ligth of Nature*, Londres, Shrowsbery, 1677, IV, 8, hacia el final, citado en Black (1970), p. 56-57, y Passmore (1974), p. 30, que ve aquí más bien una excepción; Agustín, *De vera religione*, XXXV, 65, 184, BA, t. VIII, p. 118-120.

[108](#) Emmanuel de Benevento, comentario a (y al margen de) *Ma' are-khet ha Elohut*,

IV, Mantua, 1558, p. 50.

[109](#) Véase el dossier de Lovejoy y Boas (1935), cap. 13: *The Superiority of the Animals*, p. 389-42; Platón, *Política*, 263d; Plutarco, (64), *Bruta ratione uti, Moralia*, VI. 1, ed. C. Hubert, Leipzig, Teubner, 1959, p. 76-93; Maquiavelo, *L'Asino*, viii; *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*, Roma, Newton Compton, 2011, p. 850-853; Paparelli (1973), p. 184-187; Montaigne, *Ensayos*, II, 12, t. II, p. 186-214, 218, 329-349; Apuleyo, *Metamorfosis* (o: El asno de oro), IV, 4-5, VII, 15-23, VIII, 30, IX, 11-14; Bonaventura des Périers (?), *Cymbalum mundi*, 3º Diálogo, ed. P.H. Nurse, Ginebra, Droz, 1983, p. 31-32; La Fontaine, «L'homme et la couleuvre», en *Fables*, X, 1.

[110](#) «Hermanos Sinceros», *R*, II, 8 [22]; t. II, p. 178-377; Brague (2013), p. 89-103; *Iggeret ba'aley hayyim*, ed. I. Toporowski, Jerusalén, Mosad Rav Kook, 1949; Steinschneider (1893), § 530, p. 860-862; Anselmo de Turmeda, *Disputa del asno*, ed. A. Llinarès, París, Vrin, 1984.

[111](#) *Jinn, djinn* o *yinn*, genio, ser fantástico de la mitología semítica (ndt).

[112](#) «Hermanos Sinceros», *R*, II, 8 [22]; t. II, p. 376.

[113](#) Véase arriba, p. 209.

[114](#) Anselmo de Turmeda, *Disputa del asno*, *op.cit.*, p. 138-139.

[115](#) Isaías, 24, 21-22; Libro de Enoc, 90, 24-25.

[116](#) Guillaume de Saint-Thierry, *De la nature du corps et de l'âme*. Texto establecido, traducido y comentado por M. Lemoine, París, Les Belles Lettres, 1988, II, § 103-104 [PL, 180, 721d], p. 192-195; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ia, q. 93, a. 3; Dante, *Convivio*, IV, xix, 6, p. 302.

[117](#) Corán II, 30; Brague (2002a), p. 92; el capítulo 2 de Cragg (1968), p. 26-50, «God is, and Man is His Caliph», es falso hasta en su título.

[118](#) L. - C. de Saint-Martin, *L'Homme de désir*, [1790-1802], § 65, *Oeuvres majeures*, ed. R. Amadou, Hildesheim, Olms, 1980, t. III, p. 142.

[119](#) Agustín, *Ciudad*, XXII, 1, t. II, p. 748; s. Bernardo, *Homilía para la fiesta de san Miguel*, I, 4, *Opera*, t. V, p. 296-297; la idea se encuentra aún en Jacob Boehme, véase Dupré (1993), p. 235; es lancinante en Milton, *PL*, II, 834, p. 49; III, 678-679, p. 75; VII, 152, p. 163; 188-191, p. 164; IX, 147-151, p. 201.

[120](#) Anselmo, *Cur Deus homo*, II, 16, *PL*, 158, 417-418; Honorius Augustodunensis, *Libellus octo quaestionum de angelis et homine*, 1, *PL*, 172, 1185b-1187a; Chenu (1957), p. 52-61.

[121](#) Metz (1962), p. 47, 50, 110.

[122](#) Bacon, *Instauratio Magna*, Frontispicio; *NO*, I, 93, p. 206; comentario en Groh (2010), p. 399-402.

[123](#) *Temporis Partus Masculus* (ndt).

[124](#) Bacon, *Temporis Partus Masculus sive Instauratio Magna imperii humani in Universum* [verso 1604], *W*, t. III, p. 527-539.

[125](#) Bickermann (1937).

[126](#) Generales de Alejandro Magno que se repartieron su imperio a la muerte de éste (ndt).

- [127](#) Bague (2006b), p. 145-146, 150.
- [128](#) *bBerakoth*, 34b; *bShabbat*, 63a.
- [129](#) Schlier (1959).
- [130](#) En Clemente, *Stromata*, IV, 13, 89, *PG*, 8, 1297a.
- [131](#) Jenofonte, *Memorables*, I, iv, 14; Aristóteles, *Protréptico*, ed. Ross, 10c, p. 42.
- [132](#) Merikara, XX, p. 33.
- [133](#) Sarcófago n. XX en W. Wreszinski, *Ägyptische Inschriften aus dem K. K. Hofmuseum in Wien*, Leipzig, Hinrich, 1906, III.2, C, 1. 21, p. 160, 1. 3: el editor traduce: «*das Gewissen des Mannes ist sein eigener Gott*» y añade: «*wohl sprichwörtlich*», p. 170-171.
- [134](#) *Apocolocyntosis divi Claudii*, sátira feroz de la deificación del emperador Claudio (ndt).
- [135](#) Habicht (1970) y Nock (1930), p. 50; sobre el rito, véase Zancker (2004); Séneca, *Apocolocyntosis*, ed. W. H. D. Rouse, Loeb, 1975, p. 436-482; Vespasiano, en Suetonio, *Vida de los doce Césares*, Vespasiano, 23; sobre la ausencia de exvoto, véase Veyne (1983), p. 99; Luciano, *Kataplus è tyrannos*, 16, *Opera*, ed. M. D. Macleod, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 191; Benz (1961), p. 143-144.
- [136](#) Hipócrates, *Sobre la decencia* 5, 1; comparar con *Sirácida*, 38, 1: el médico merece respeto, porque está *creado* por Dios; Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 135; Epicteto, *Entrevistas*, II, xix, 27.
- [137](#) Platón, *Teages*, 125e-126a; Nietzsche, fragmento 25 [137], primavera de 1884, *KSA*, t. XI, p. 50; Platón, *Teeteto*, 176b; Alejandro de Afrodiasias, *Comentario a los Primeros analíticos*, Prefacio, ed. M. Wallies (*CAG*, II, 1), 1883, p. 6, 8-10.
- [138](#) Boecio, *Consolación*, III, pr. 10, p. 280; Averroes, *Comentario a De Anima*, III, 36, 1. 607-622, ed. F. S. Crawford, p. 500. Para los cristianos, Alberto Magno, *De quindecim problematibus*, I, Geyer, p. 33b62-69; *In De Anima*, III, c. 11, 3, p. 222b79-85; *De intellectu et intelligibili*, II, trad. unicus, Borgnet, t. IX, p. 517; *In Met.*, XI, trad. 2, c. 11, ed. Geyer, p. 498, 50-54; para el contexto, véase Flasch (2006), p. 67-85.
- [139](#) Damascio, *Tratado de los principios primeros*, III, § 100, ed. L. G. Westerink, París, Les Belles Lettres, 1991, t. III, p. 64; al-Biruni, *Tahqiq li-'l-Hind min muqawwalat maqbula fi'l-'aql aw mardula*, cap. 3, ed. A. Safa, Beirut, 'Alam al-kutub, 1983, p. 29.
- [140](#) Véase por ejemplo Lamennais, en Bénichou (2004), p. 683; actualmente Schabert (1990), p. 17, y todo Huyn (1988).
- [141](#) Agustín, *Confesiones*, II, iv, 14, *BA*, t. XIII, p. 354; véase también *Ciudad*, XIX, 12, t. II, p. 470; *De vera religione*, XLV, 84, 239, *BA*, t. VIII, p. 150; *Comentario de la Primera epístola de san Juan*, II, 2, 14, *SC* 75, p. 180. Véase también Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, [1851], I, 4, *Obras*, p. 374.
- [142](#) En el 451 (ndt).
- [143](#) Atanasio de Alejandría (296-373) (ndt).
- [144](#) Atanasio, *Sobre la Encarnación del Verbo*, 54, 3, *SC* 199, p. 458; véase también Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, III, 19, 1, *SC* 34, p. 332; Pseudo-Agustín, *Sermón*,

CXXVIII, 1, *PL*, 39, 1997[c]; Dionisio el Areopagita, *Jerarquía eclesiástica*, I, 3, *PG*, 3, 376a; de Andia (1996). Síntesis de Russell (2004); sobre el recorrido histórico de la idea, véase Christensen y Wittung (2007) y Russell (2009).

[145](#) Máximo el Confesor, *Preguntas a Thalassius*, 22, *PG*, 90, 321a; retomado en *Diversa Capita*, I, 76, *ibid.* 1212<sup>a</sup>; *Opúsculos teológicos y polémicos a Marinos*, «Que no se pueda decir que no hay en Cristo sino una sola voluntad», *PG*, 91, 33c; *Carta 2 a Juan el cubiculario sobre la caridad*, *PG*, 91, 393b; y véase *Mistagogía*, 5, *PG*, 91, 680c; *Diversa capita*, I, 42, *PG*, 90, 1193d.

[146](#) Basilio, citado por Gregorio Nacianceno, *Oratio XLIII – In laudem Basilii magni*, § 48; *PG*, 36, 560a. Subrayo.

[147](#) Dante, *Commedia, Paradiso*, I, 70; reminiscencia de Alain de Lille, *Anticlaudianus*, I, v. 333, p. 108. La palabra impresionó a Michelet, *Diario de 14.2.1849*, en Bénichou (2004), p. 946.

[148](#) Alain de Lille, *Anticlaudianus*, I, v. 236, p. 102; VI, v. 366, p. 244; VIII, v. 148, p. 286; Tauler según Duby (1966), p. 78a.

[149](#) Con el *Séfer*, uno de los dos libros centrales de la Cábala (ndt).

[150](#) En Vasoli (1984), p. 198-227; citado p. 222-223 y 199.

[151](#) Lutero, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), xvii, *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, t. I, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, t. I, 2006, p. 22; véase Lachterman (1989), p. 23.

[152](#) Ammer (1988), p. 12-19, Ehlen (2000), y Rifel (2013).

[153](#) Platón, *República*, IX, 589ab.

[154](#) Platón, *Leyes*, X, 896<sup>a</sup>; Aristóteles, *Del alma*, III, 4, 429a19; Marco Aurelio, VI, 8, ed. A. S. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 98; Plotino, VI, 8 [39], 13, t. III, p. 290-293.

[155](#) Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 3, *SC*, 1, p. 108; *Homilias sobre el Eclesiastés*, VI, 5, *SC* 416, p. 318.

[156](#) Fragmento 21 [Zósimo, III, xlix: Sobre los aparatos y los hornos, 4, *CAAG*, t. II, p. 230 (griego); t. III, p. 222-223 (francés)]; CH, t. III, p. 118 (griego), 12-121 (francés).

[157](#) M. Mauss, «Les techniques du corps» (1936), *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1962, p. 363-386; Sérís (1994), p. 132-132; V. Nabokov, *Pnin*, II, 4, Londres Penguin, 1980, p. 35.

[158](#) Agustín, *Ciudad*, XIV, 24, t. I, p. 980.

[159](#) Dodds (1965), p. 29-36; por ejemplo Juan Casiano, *Collationes*, VII, 7, *PL*, 49, 673b; Glacken (1967), p. 302-309; Maier (1999), p. 64-71 y 82-90.

[160](#) A. de Gobineau, «L'illustre magicien», *Nouvelles asiatiques* [1876], *Oeuvres*, ed. J. Gaulmier, París, Gallimard, t. III, 1987, p. 367-373, citado p. 370.

[161](#) Sérís (1994), p. 115.

[162](#) Groethuysen (1928), p. 56-57; Foucault (1984a), p. 53-85.

[163](#) Aristóteles, *Política*, I, 5, 1254b20-23; Locke, *STG*, II, 4, § 22-23, p. 13-14; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, B, IV, A, ed. J. Hoffmeister, Meiner, 1952, p. 145-146.

- [164](#) Schuhl (1947), p. 10-11; Koyré (1971a), p. 296-298.
- [165](#) Aristóteles, *Política*, I, 10, 1258a21-23; Cicerón, *De finibus*, IV, xiii, 34, ed. T. Schiche, Stuttgart, Teubner, 1915, p. 135; y V, ix, 24-26, p. 166-168; en sitio incorrecto, a propósito de Claudio, del que su madre habría dicho *nec absolutum a natura, sed tantum inchoatum*, Suetonio, *Divus Claudius*, 3, 2.
- [166](#) Plotino, I, 6 [1], 9, 13, t. I, p. 116.
- [167](#) *The Monarchie of Man*, by Sir John Eliot (1590-1632), [ed.] A. B. Grosart, s. 1, 1879, t. II, p. 10, 135, 141, 207, 226-227; Aristóteles, *Política*, I, 5, 1254b4-6.
- [168](#) Lachterman (1989), p. 6, 148; Taylor (1989), p. 144.
- [169](#) Arquímedes, Carta a Dositea, prefacio a *De la esfera y del cilindro*, ed. C. Mugler, París, Les Belles Lettres, 1970, t. I, p. 8, 18-20, y 9, 8-11; en Lachterman (1989), p. 75 y 122.
- [170](#) Aristóteles, *Metafísica*, q, 9, 1051a31-32; el pasaje nunca aparece citado en Lachterman (1989).
- [171](#) Averroes, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at, Tta'*, C20, i, ed. M. Bouyges, Beirut, Dar al-Mashreq, 1983, p. 1218; Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, IX, x, § 1894, ed. M. R. Cathala y R. M. Spiazzi, Turín, Marietti, 1964, p. 454b; Alexandri Aphrodisiensis, *Commentarius in Metaphysicam Aristotelis*, ed. M. Hayduck (CAG, I), p. 597; Augustini Niphi, *Medici Philosophi Suessani Expositiones in Aristotelis libros Metaphysices [...]*, Venecia, Scot, 1559 [=Frankfurt, Minerva, 1967], p. 509ab.
- [172](#) Petri Fonsecae, *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Libros*, Colonia, Zetzer, 1615 (=Hildesheim, Olms, 1964), t. III, p. 664-665.
- [173](#) Hobbes, *Six Lessons to the Professors of the Mathematics [...]*, Epistle dedicatory [1656], *The English Works*, ed. T. Molesworth, t. VII, Londres, Bohn, 1845, p. 183-184; véase también *Leviathan*, IV, 46, p. 435.
- [174](#) Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, A725/B753; *Juicio*, § 68, fin, p. 248; carta a J. S. Beck, 1.7.1794, n. 351 [634], *Briefwechsel*, ed. R. Malter, Hamburgo, Meiner, 1986, p. 676; carta a J. Plücker, 26.1.1796, n. 382 [692], p. 714; *Handschriftlicher Nachlass*, III. Logik, ed. E. Adickes, Berlín, Reimer, 1914, 2394, p. 344; 2398, p. 345.
- [175](#) J. Cardan, *De arcanis aeternitatis*, cap. 20, ed. Spon, Lyon, 1663, T. X, p. 43a en Rüfner (1955), p. 273; S. Maïmon, *Über die Progressen der Philosophie* [1793], *Gesammelte Werke*, ed. V. Verra, Hildesheim, Olms, 1970, t. IV, p. 42.
- [176](#) R. Dedekind, carta a H. Weber, 24.1.1888, en *Gesammelte mathematische Werke*, ed. R. Fricke et al., Braunschweig, Vieweg, 1932, t. III, p. 489; citado en Lachterman (1989), p. 44.
- [177](#) Galileo, *DMS*, I, p. 110; Marion (1981), p. 203-227; Kepler, carta a Herwart von Hohenburg, 9-10.4.1599, *Gesammelte Werke*, ed. M. Caspar, t. XIII, Múnich, Beck, 1945, p. 309, 1, 173-183; Groh y Groh (1991), p. 28.
- [178](#) Proclo, *República*, IV, t. I, p. 235, 18-19; Lachterman (1989), p. 90; Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, II, 24, PL 122, 579b-580a, en Rüfner (1955), p. 259 y [un comentario anónimo sobre el *De Trinitate* de Boecio] en J.-M. Parent, *La Doctrine*



*de la creación dans l'École de Chartres*, París, Vrin y Ottawa, Institut d'études médiévales, 1938, p. 197.

[179](#) Nicolás de Cusa, *De beryllo*, § 6, PTW, t. III, p. 8; y *Asclepius*, I, 6a y 8; y Koyré (1971b), p. 97, 99, y 90; Cardan, *De arcanis aeternitatis*, cap. 4, *Opera omnia, op. cit.*, t. X, p. 4b.

[180](#) Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, I, 1, MM, p. 194 y *De nostri temporis studiorum ratione*, cap. 4, MM, p. 82; Löwith (1968); Valéry, *Léonard et les philosophes* [1929], *Oeuvres*, ed. J. Hytier, t. I, Gallimard, 1957, p. 1245; Shattuck (1968), p. 327-328.

[181](#) Marx, *Capital*, 1ª parte, III, 5, § 1, p. 158; véase también Comte, *Ensemble*, 5, p. 394.

[182](#) Bettetini (2004), p. 97-158.

[183](#) Courtine (1999), p. 31-43.

[184](#) Para recordar: Bodin, *République*, I, 8, p. 122-161.

[185](#) Hesíodo, *Teogonía*, v. 27; Solón, en *Anthologia lyrica* [...], ed. E. Hiller et O. Crusius, Leipzig, Teubner, 1913, fgt. 26, p. 42; Agustín, *De ordine*, II, 14, 40, BA, t. IV, p. 432; Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XIX, xvi, 1; Juan de Salisbury, *Policraticus*, ed. Webb, t. I, p. 186; Alain de Lille, *Anticlaudianus*, I, 125, p. 96. Rűfner (1955), p. 265; Dante, *Convivio*, II, i, 3, p. 66; Leopardi, *Z*, 2386, 4.2.1822, p. 487a – citando a Heliodoro, *Etiópicas*, I, 26, 6, ed. R. M. Rattenbury y T. W. Lumb, París, Les Belles Lettres, 1960, p. 38.

[186](#) Boceto en Kantorowicz (1961), p. 357-360; desarrollo en Bredekamp (2008), p. 9-23 y 68-79.

[187](#) Berlin (1999), p. 51.

[188](#) Título de una conocida obra de Diderot, *Le neveu de Rameau* (ndt).

[189](#) Aristóteles, *Física*, II, 8, 199a15-17; véase también *Protréptico*, fgt. 11, p. 44 Ross= § 13, Dűring.

[190](#) Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXXV, 65.

[191](#) Kaufmann (1993), p. 174-194, sobre todo p. 181-182, 185.

[192](#) Expresión con la que se designaban colecciones de cosas, con un carácter exótico, sin relación alguna entre sí, que tuvieron su auge en el siglo XVIII (ndt).

[193](#) Anónimo (¿Francis Bacon?), *Speeches of the Six Concillors*, extracto de *Gesta Grayorum*, W. t. 8-1, p. 335; citado en Kaufmann (1993), p. 184.

[194](#) Baudelaire, *Salon de 1846*, iv, OC, p. 891.

[195](#) Díon de Prusa (Crisóstomo), *Oratio XII: Olympikos*, 82-83, ed. J. W. Cohoon, Loeb, 1939, t. II, p. 84; véase también Epicteto, *Entrevistas*, II, viii, 19; Demócrito, DK 68 B 21 (*kosmos epeon*); Macrobio, *Saturnalia*, V, 1, 19, p. 243, y véase Rűfner (1955), p. 258; Teodoro de Mopsueste, en Juan Filopón, *De opificio mundi*, VI, 14, ed. W. Reichardt, Leipzig, Teubner, 1897, p. 256; en Panofsky (1962), p. 171, n. 48; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ia, q. 45, a. 8; Dante, *Commedia*, Inferno, XI, 103-105; Jean de Meung, *Rose*, v. 16210, p. 436; Rűfner (1955), p. 280.

[196](#) E. Delacroix, *Journal*, 9 de agosto de 1859, ed. A. Joubin, París, Plon, 1932, t. III,

p. 222; Manzoni, «Dialogo dell'invenzione» [1850], *Opere in prosa*, ed. D. Monda, Milán, Rizzoli, 2009, p. 983-1022, citado en p. 984, 994; Mallarmé, «La musique et les lettres» [1894], *OC*, p. 647.

[197](#) Curtius (1953), p. 400-404; Bouwsma (1993), p. 18-19, 25, 32.

[198](#) Plotino, V, 8 [31], 1, 35-38, t. II; p. 376; véase por ejemplo Petrarca (que aún no podía leer a Plotino), carta a Boccaccio del 28.10.1366, *ad Familiares*, XXIII, 19, § 11-13, *Prosa*, ed. G. Martellotti, *et al.*, Roma, Ricciardi, 1955, p. 1018-1019. Séneca ya había desarrollado la metáfora de la abeja, véase *Cartas a Lucilio*, XI, (84), 3-5, ed. L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 285-286; véase Reckermann (1993), p. 116-117, 131-132.

[199](#) «Che cosa sia poesia e poeta e della origine sua divina e antichissima», en *Proemio al commento dantesco* [1461], *Scritti critici e teorici*, ed. R. Cardini, Roma, Bulzoni, 1974, t. I, p. 142; véase Buck (1952), p. 92-93; Tigerstedt (1968).

[200](#) Leonardo de Vinci, *Trattato della pittura*, II, § 65, *S*, p. 62; Panofsky (1922), p. 121 n. 303; Eberle (1980), p. 58-64; Fehrenbach (1997), p. 60-64. La libertad del pintor ya ha sido señalada por C. Cennini (hacia 1398), *Il libro dell'arte*, ed. F. Frezzato, Vicenza, Neri Pozza, 2003, p. 62. Comparar con Platón, *Sofista*, 233d-234b; *Trattato della pittura*, I, § 9, *S*, p. 24; cito la versión de C. J. Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone. A Critical Interpretation with a New Edition of the Text in the Codex Urbinas*, Leyde *et al.*, Brill, 1992, 13, p. 194. Un lector ha sustituido la palabra *dio* del manuscrito por *creatore*, versión de la edición corriente; A. Durero, *Die Lehre von der menschlichen Proportion* [Der große ästhetische Exkurs am Ende des 3. Buches], § 57, *Schriftlicher Nachlass*, ed. H. Rupprich, Berlín, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 1969, p. 296a; citado por Kantorowicz (1961), p. 356 n. 24; y A. Durero, *op. cit.*, § 55, p. 295b.

[201](#) Shaftesbury, *Advice to an Author*, I, 3, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. J. M. Robertson, Londres, Grant Richards, 1900, t. I, p. 135-136; Tigerstedt (1968), p. 455-456.

[202](#) Berlin (1999), p. 133-134; Duchesne (2013).

[203](#) Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, I, cap. 7, § 4; *MM*, p. 288.

[204](#) Bénichou (2004), p. 393-396; Manent (2010b), p. 139-140; Besançon (1994), p. 508; G. K. Chesterton, *Heretics* [1905], cap. 17, Minneola, Dover, 2006, p. 130-132; De Keyser (1965), p. 173b; Compagnon (1990), p. 135-136 y Jean-Yves Jouannais, *Artistes sans oeuvres. I would prefer not to*, París, Hazan, 1997.

[205](#) Couzinet (2007), p. 8, apoyándose en Garin (1969), p. 28 y 35.

[206](#) Platón, *República*, X, 617d-621b; Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 3, *SC*, 1, p. 408; *Homilias sobre el Eclesiastés*, VI, 5, *SC*, 416, p. 318; acerca del carácter tradicional del tema retomado por Pico, véase Lubac (1974). Se ha visto, al contrario, la primera forma de la idea de un *regnum hominis*, véase por ejemplo Gentile (1916), p. 66.

[207](#) Van Engen (1980), p. 150-151 y Whitney (1990), p. 12.

[208](#) Landes (1969), p. 555.

[209](#) Agustín, *De opere monachorum*, *PL*, 40, 547-582; síntesis sobre los Padres en



Salamito (1996); Arendt (1958), p. 316; Gauchet (1985), p. 92-113, cita p. 100.

[210](#) Hermanos Sinceros, *E*, I, 8 [8], t. I, p. 290; Marquet (1961), p. 230; Pinès (1985).

[211](#) Véase el dossier recogido en Mulsow (2002). Sobre la influencia del hermetismo sobre la modernidad, véase el panorama de Faivre (1988); Introducción a la edición del *Asclepius*, *CH*, t. II, p. 264-275.

[212](#) *Asclepius*, 8 *CH*, t. II, p. 305-306.

[213](#) *Asclepius*, 9 *CH*, t. II, p. 307; 10; *CH*, t. II, p. 308; sobre la idea, véase Brague (2002a), p. 196-198; 11; *CH*, t. II, p. 310.

[214](#) Sez nec (1980), Gay (1966).

[215](#) Raimunds Sabundus, *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852 [...], ed. F. Stegmüller, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann, 1966, § 64, p. 83; véase Faye (1998), p. 59.

[216](#) Véase más arriba, p. 26-27 y Garin (1938).

[217](#) 1161-1216 (ndt).

[218](#) Lotharii Cardinalis (Innocentii III), *De miseria humanae conditionis*, ed. M. Maccarone, Lugano, Thesaurus Mundi, 1955.

[219](#) Impreso en F. M. Sandeus, *De regibus Siciliae et Apuliae...*, Hanover, 1611, p. 149-168. Sobre Facio, véase la noticia de P. Viti en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Instituto della Enciclopedia Italiana, t. XXXXIV, 1994, p. 113a-121a; sobre *De excellentia hominis*, col. 117a. Resumen en Trinkanus (1970), p. 215-229, extractos p. 408-413.

[220](#) Manetti, *Dignidad*, IV, § 4, p. 102, 20, resumido por Trinkaus (1970), p. 230-258; I, § 3-12, p. 6-12 (Cicerón, *Dioses*, II); § 14-32, p. 12-22 (Lactancio, *De opificio Dei*); I, § 36, p. 23, 8-11.

[221](#) Manetti, *Dignidad*, II, § 16, p. 45, 2-4; § 19, p. 47, 3-7; III, § 5, p. 67, 29-68, 1; p. 68, 19; § 7, p. 69; misma idea en el Talmud: se construye primero la sala del banquete, después el invitado viene a ocuparla; véase Urbach (1979), t. II, p. 784-785 n. 8; véase también Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, I, xiv, 22, ed. F. Baumgartner, Ginebra, Beroud, 1888, p. 83b; III, § 35, p. 86, 14-16; véase también § 22, p. 79, 12-13; § 45, p. 91, 24. La fórmula de Descartes (más abajo, p. 95), calca la de Manetti. Pero nada prueba que provenga de ella; III, § 30, p. 84, 1-2; III, § 37, p. 87, 21-25; § 20, p. 77, 18-19; § 27, p. 82, 1-13.

[222](#) Manetti, *Dignidad*, III, § 9, p. 71, 15-16; § 24, p. 80, 14-16; § 56, p. 97, 8-25, III; § 38, p. 88, 5. Véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ia, q. 100, a. 1, c.

[223](#) Manetti, *Dignidad*, IV, § 20, p. 113, 18-29; y III, 59, p. 98, 23-99, 2, y § 58, 16-22. Véase Duns Escoto, *Quaestiones in 3m librum Sententiarum*, III, d. vii, q. 3, escolio 2, en *Opera omnia*, París, Vivès, 1894, t. XIV, p. 354b; *Reportata Parisiensia*, III, d. vii, q. 4, escolio 2, *ib*, t. XXIII, p. 302b-303a. Ya en Ruperto de Deutz, *De gloria et honore filii hominis super Mattheum*, XIII ed. H. Haacke (CCCM, 29), Turnhout, Brepols, 1979, p. 415, y Honorius Augustodunensis, *Libellus octo quaestionum de angelis et homine*, 2, *PL*, 172, 1187a-1188b.

[224](#) Manetti, *Dignidad*, III, § 23, p. 79, 21-80, 2; IV, § 58, p. 135, 14-16; finalmente

IV, § 73, p. 142, 22-143, 4.

[225](#) Manetti, *Dignidad* II, § 36, p. 58, 1; III, § 20, p. 78, 14; II, § 37, p. 58, 18-26; § 38-40, p. 59-60; II, §21, p. 47, 28-48, 3; véase Lactancio, *Divinae Institutiones*, VII, 9, 13-14, ed. S. Brandt, CSEL, 19, Praga y Viena, Tempsky, *et al.*, 1890, p. 613, 6-19.

[226](#) Resumen de Poggio en Trinkaus (1970), p. 258-270, pasajes en latín p. 428-433; en cuanto a los dos otros partidos, p. 271-321; lista de tratados menores sobre las mismas tesis p. 391-392 n 16.

[227](#) Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre* [...], ed. J. L. Abellán, Barcelona, Ediciones de cultura popular, p. 85-130, citado p. 85 y 130; Pierre Boaistuau, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, ed. M. Simonin, Ginebra, Droz, 1982.

[228](#) Ficino, *Teología*, XIII, 3, p. 1224-1236; repetido en XIV, 4, p. 1306. Véase Trinkaus (1970), p. 482-484 y 784-786; cercanía con Francis Bacon en Kristeller (1972), p. 19-20; Avicena, *Del alma*, V, 2, p. 209-221.

[229](#) Ficino, *Teología*, XIV, 1, p. 1276; y 4, p. 1306; X, 4, p. 852; XI, 5, p. 1006.

[230](#) *Ibid.*, XIII, 3, p. 1232.

[231](#) Charles de Bovelles, *De sapiente*, cap. 24, en Cassirer (1927), p. 350-351; véase también *Le Livre du sage*, texto y traducción de P. Magnard [...], París, Vrin, 1982, p. 172. La traducción de la frase citada es inadecuada.

[232](#) L. B. Alberti, *I libri della Famiglia*, prólogo, *Opere volgari*, ed. C. Grayson, Bari, Laterza, 1960, p. 3-12, sobre todo p. 5, 6, 9.

[233](#) Maquiavelo, *Il Principe*, XXV, O, p. 78-79 y 81. Véase Strauss (1958), p. 246; Rossen (1969), p. 69. Existe un paralelo curioso en Wang Tingxiang, contemporáneo chino de Maquiavelo, véase Linck (1999), p. 107.

[234](#) G. Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, tercer diálogo, *Dialoghi filosofici italiani*, ed. M. Ciliberto, Milán Mondadori, 2000, p. 601-602; Moscovici (1977), p. 168-169. Muy cerca de Platón, *Política*, 272cd.

[235](#) Véase supra, p. 57-58.

[236](#) Campanella, *Del senso delle cose et de la magia*, II, cap. 25, ed. G. Ernst, Bari, Laterza, 2007, p. 94.

[237](#) Kepler, *In Dioptricen Praefatio: De usu et praestantia perspicilli nuper inventi*, *Gesammelte Werke*, t. IV, ed. M. Caspar y F. Hammer, Múnich, Beck, 1941, p. 344; citado en Blumenberg (1988), p. 437, pero con una referencia errónea a *De macula in sole observata*, que en realidad es de Fabricius.

[238](#) Aristóteles, *Física*, II, 8, 199a16; Galeno, *De Constitutione artis medicae ad Patrophilum*, *Opera omnia*, ed. C. G. Kühn, Leipzig, Cnobloch, 1821, t. I, p. 303, y *Ars Medica*, *ibid.*, o. 378; Vitrubio, *De architecture*, X, i, 4, ed. C. Fensterbusch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p. 460-462; Cervantes, *Don Quijote*, II, 16, p. 667.

[239](#) Shakespeare, *The Winter's Tale*, IV, 4, v. 89-92; sobre el contexto, véase Tayler (1964), p. 121-141 y Hansen (1978), p. 486; fórmula análoga (*ars naturam ipsa natura superat*) en la paráfrasis de Arquímedes de Guidobaldo del Monte (1588), citado por

Stöcklein (1969), p. 123 n. 45. Véase también Eamon (1983), p. 184 y 198.

[240](#) Corán, III, 49; V, 110.

[241](#) Avicena, *Acciones y pasiones, Tratados*, Qum Bîdâr, s. d., p. 225; *Génesis y retorno*, III, 20, 1-2, ed. A. Nuranî, Teherán, 1984, p. 120-121; *Glosas*, ed. A. Badawi, p. 129, 15-17, y p. 48, 8-10. ¿La fuente de Avicena podría ser al-Biruni? El cap. 17 de su libro sobre la India es vago al respecto; *États de l'âme*, ed. Ahwani, p. 124, en Michot (1986), p. 142, n. 3; *Vingt-deux questions*, en Michot (1986), p. 142, n. 3; *Le Livre des théorèmes et des avertissements*, ed. J. Forget, p. 220, 1-2, trad. A.-M. Goichon, p. 521; Michot (1986), p. 141-153.

[242](#) Roger Bacon, *Opus Tertium*, XXVI, *Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I, ed. J. S. Brewer, Londres, Longman, et al., 1859, p. 96; Hadot (2004), p. 99. Véase Avicena, *De animalibus*, VIII, 7: *De moribus animalium*, en *Avicennae [...] opera in lucem redacta [...]*[1504], Frankfurt, Minerva, 1961, fol. 40, col. c.

[243](#) Alberto Magno, *De animalibus*, XXII, tratado 1, cap. 5: *De naturalibus proprietatibus hominis et divinis*, § 9, ed. H. Stadler, Münster, Aschendorff, 1920, p. 1353; *De intellectu et intelligibili*, II, cap. 11, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, París, Vicès, t. XII, 1891, p. 519b.

[244](#) Ficino, *Teología*, XIII, 4, p. 1238-1262.

[245](#) Johannes Reuchlin (1455-1522), filósofo y humanista alemán (ndt).

[246](#) Agripa de Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, I, 6, ed. V. Perrone Compagni, Leyde, Brill, 1992, p. 414; Hadot (2004), p. 158. J. Reuchlin, *De verbo mirifico*, [1494], I [...], Stuttgart et al., Frommann, 1964, p. [27].

[247](#) Éxodo, 22, 17; Levítico, 19, 26. 31; 20, 6; Deuteronomio, 18, 10; Maimónides, *Guía*, III, 37, p. 397-399; Fögen (1997) y Flint (1991), p. 400-401.

[248](#) Agobardo de Lyon, *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, *Opera omnia*, ed. L. Van Acker (CCSM, 52), Turnhout, Brepols, 1981, p. 3-15. Véase Job, 37, 22.

[249](#) Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ia, IIae, q. 102, a. 5, ad 4m; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1935/1936, t. VII, s. v. Schmetterling, 4, col. 1246; Taylor (1989), p. 192.

[250](#) Siglo II d. C (ndt).

[251](#) Porfirio, *Vida de Plotino*, 10; Plotino, *O*, t. I, p. 16; Yámblico, *Los Misterios de Egipto*, II, 11, ed. E. des Places, París, Les Belles Lettres, 1966, p. 95-96; Juliano, *Carta 12 a Prisco*, *Obras completas*, ed. J. Bidez, I-2, París, Les Belles Lettres, 1924, p. 19; Proclo, *Teoría platónica*, 63, siguiendo a Yámblico, *Los Misterios de Egipto*, MX, 4-8, *op. cit.*, p. 212-215; véase Dodds (1951), Apéndice II, p. 283-311; Olimpodoro, *Comentario del Fedón*, II, § 170, ed. W. Norvin, Leipzig, Teubner, 1919, p. 123, 3-11.

[252](#) *Libro de Picatrix*, mandado traducir del árabe al castellano y al latín por Alfonso X el Sabio en torno a 1256 (ndt).

[253](#) Newmann (2004), p. 32; *Picatrix. Un tratado de magia medieval*, trad. B. Bakhouché et al., Brepols, 2003, IV, 3, 1, p. 315-316; Pseudo-Magriti, *Das Ziel des Weisen*, 1, Arabischer text, ed. H. Ritter, Leipzig, Teubner, 1933, p. 310.

[254](#) Lewis (1954), p. 5-13; Eamon (1983), p. 172; Murray (1999), p. 159; Koyré (1966b), p. 50-51; (1971b), p. 80, 83, 94; cita de Jacques Lacan, en *Scilicet*, 2/3, 1970, p. 83, citado en Murray (1999), p. 578; Berlín (1999), p. 47-48; y todo Murray (1999).

[255](#) Idel (1992), p. 238; Gregory (2012), p. 317.

[256](#) Roger Bacon, *In libro sex scientiarum...*, en *Opera Hactenus Inedita*, vol. IX: De retardatione accidentium senectutis [...], ed. A. G. Little y E. Withington, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 183-184. Véase también *Opus majus*, II, p. 204-213; *Opus tertium*, ed. A. G. Little, p. 45-54; *Epistula de secretis operibus artis et naturae*, ed. J. S. Brewer, cap. 7. Sobre la condena de Bacon, véase Thorndicke (1923), t. II, p. 628-629.

[257](#) Mensching (1993), en particular p. 165, 170, 179.

[258](#) Filósofo, teólogo y obispo de París (hacia 1180-1249). (ndt)

[259](#) Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II, iii, cap. 21, París, Pralard, 1674, t. I, p. 1058 h.

[260](#) Sternagel (1966), p. 45-47; Stöcklein (1969), p. 60; sobre la rehabilitación de la palabra, véase Moscovici (1977), p. 248-249 y 483.

[261](#) Koyré (1971b), p. 82; Paracelso, *Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten* [1531/1532], V, 13, *Werke*, ed. K. Sudhoff, Múnich-Planegg, Otto Wilhelm Barth, 1925, I, t. IX, p. 341; en Benz (1961a), p. 54.

[262](#) Stöcklein (1969).

[263](#) Plotino, IV, 4 [28], 40-45; equivalente árabe en *Teología de Aristóteles*, VI, 13-75, en A. Badawi, *Uflutin 'inda l-'Arab*, Kuwait, 1977 (3ª ed.), p. 74-83.

[264](#) C. Agripa, *De vanitate scientiarum*, cap. 42.

[265](#) T. Browne, *Religio medici*, I, 31, ed. W. A. Greenhill, Londres, Macmillan, 1950, p. 51; Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, IV, 19, ed. A. Bruers, Bari, Laterza, 1925, p. 318.

[266](#) Fr, Bacon, *De argumentis scientiarum*, III, 5, W., t. I, p. 571, en el título: *Expurgatio vocabuli magiae*, y p. 573; *Progreso*, II, vii, 1, p. 106; viii, 3, p. 118; véase Lewis (1943), 3, p. 77-78; Forbes (1968), p. 10.

[267](#) En *L 17*, t. I, p. 137-380.

[268](#) Proclo, *República*, t. II, p. 234, 17-26. Críticas: Dante, *Commedia*, Inferno, XXIX, 49; Chaucer, *Tales*, The Canon Yeoman's Tale, p. 257-266.

[269](#) Eliade (1956), p. 178.

[270](#) Maestro Eckhart, *Sermón n° 38: In illo tempore*, *DW*, t. II, p. 228.

[271](#) Véase las observaciones de Henry (1976), t. I, p. 139-140.

[272](#) Olimpodoro, *Sobre el arte sagrado*, § 9, *CAAG*, t. III, p. 73-74; trad. fr., t. II, p. 80. Cito a Krauss (1942), p. 99; Jâbir, *TC*, p. 221, 15 y 445, 1; véase los manuscritos citados por Idel (1992), p. 249 y 262.

[273](#) *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the Kitâb al-Shifâ. The Latin and Arabic texts [...]*, ed. E. J. Holymard y D. C. Mandeville, París, Geuthner, 1927, inglés, p. 41; latín, p. 53; árabe, p. 85, 9-10; Averroes, *In De Generatione animalium, I, I, Aristotelis Stagiritae Libri omnes ad animalium cognitionem attinentes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis [...]*,



Venecia, Juntas, t. VI, 1600, p. 206v, col. A, 1; 36-40, y 48-52; véase también *Tahâfut*, Cuestiones físicas, I, 3, p. 511; mismo argumento en Tomás de Aquino, *Comentario de Sentencias*, II, d. 7, q. 3, a. 1, ad 5m, *Opera omnia*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980, p. 145c.

[274](#) Poeta francés del siglo XIII (1240-1305), conocido autor de la segunda parte del *Roman de la Rose*, fue conocido también como alquimista y astrólogo (ndt).

[275](#) Jean de Meung, *Rose*, v. 16096-16101, p. 433-434; Obrist (1996), p. 218 (citado), 243. Véase también Oldrado da Ponte, en Migliorino (1981), p. 26.

[276](#) Newmann (1989), p. 443, p. 429 y p. 434, y Newman (2004), p. 69.

[277](#) Obrist (1996), p. 258 y 279.

[278](#) Grimorio medieval del siglo IX, traducción del árabe *Kitab sirr al-asrar* (ndt).

[279](#) *Secretum secretorum*, latín, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, ed. R. Steele, Oxford, Oxford University Press, 1920, t. V, p. 173; Ibn Khaldun, *Muqaddima*, VI, ed. E. Quatremère, París, Didot, t. III, p. 234; Niccolo Tedeschi (Panormitano), en Migliorino (1981), p. 37.

[280](#) Graciano, *Decretum*, IIa parte, causa XXVI, q. v, c. 12, *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, Graz, Akademische Verlagsanstalt, 1955, t. I, col. 1031; otros textos en Newman (2004), p. 104, 111; Migliorino (1981), p. 15-16.

[281](#) Célebre ceramista (1510-1590), que representa en Francia el modelo del genio renacentista (ndt).

[282](#) Bernard Palissy, *Traité des Métaux et de l'alchimie*, en *Discours admirables [...], Oeuvres complètes*, ed. M.-M. Fragonard et al., Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1996, t. II, p. 105-106.

[283](#) Yates (1964), p. 156.

[284](#) Dédeyan (1955-1964); *contra*, Fausto sería más bien el último héroe medieval, y Hamlet el primer héroe moderno; Armogathe (2007), p. 41; Landes (1969), p. 21, 24, 32.

[285](#) C. Marlowe, *The Tragical History of Dr. Faustus*, escena 2, v. 52-63, y 76-77; para el contexto, véase Gregory (2012), p. 56-59.

[286](#) White (1962), y (1968); la fórmula constituye el título de Gimpel (1975).

[287](#) Küster (2009), p. 41-42; [Anónimo] (1994), pese a su título, no incluye nada de ello; Dante, *Commedia*, Inferno XXIII, 47; Paradiso, X, 139-148.

[288](#) Basilio Bessarion (1403-1472), arzobispo de Nicea, Patriarca latino de Constantinopla y cardenal. (ndt)

[289](#) Bessarion, carta 13 a Constantino el Paleólogo, § 18; en *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe [...]*, ed. L. Mohler, Aalen, Scientia et al., 1967 [=1942], p. 448; Gimpel (1975), p. 225-226.

[290](#) Roger Bacon, *Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, cap. 4, en *Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I, ed. J. S. Brewer, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1985, p. 533; para una visión más amplia, cap. 5, p. 534, Boll (1917).

[291](#) White (1962), p. 56, en Black (1970), p. 67-68.

[292](#) Federico II di Svevia, *De arte venandi cum avibus. L'arte di cacciare con gli*

*uccelli*, ed. et trad. A. L. Trombetti Budriesi, Bari, Laterza, 2000, p. 2-4.

[293](#) Guido d'Arezzo, Gui el Aretino o Guido Monaco, fue un monje benedictino italiano célebre por su contribución a la pedagogía musical, especialmente por haber inventado el sistema de anotación escrita (ndt).

[294](#) Guido d'Arezzo, *Micrologus*, ed. J. Smits Van Waesberghe, Roma, 1955, p. 223, en Beaujouan (1975), p. 439-440. Eamon (1983), p. 196, 201; John Dee, Prefacio a la traducción de Euclides [1570], en Debus (1978), p. 7.

[295](#) Niccolò Fontana Tartaglia, célebre matemático del siglo XVI, apodado así por ser tartamudo (ndt).

[296](#) Beaujouan (1991), p. 8, 11, 12; Niccolò Tartaglia, *Nuova scientia*, Venecia, 1537; Koyré (1966b), p. 117-118; Mittelstrass (1970), p. 175-177, Moscovici (1977), p. 325.

[297](#) Filósofo y miembro de la escuela de traductores de Toledo en el siglo XII (ndt).

[298](#) Farabi, *Catálogo de las ciencias*, ed. A. González Palencia, Madrid y Granada, CSIC, 1953, p. 74 (árabe) y 104 (Gundissalvi); en Beaujouan (1975), p. 441.

[299](#) Clérigo y canonista veneciano célebre sobre todo por sus traducciones latinas de Aristóteles (ndt).

[300](#) Aristóteles, *Metafísica*, A, 2, 982b29 y *Translatio Jacobi sive «Vetustissima»*, *Metafísica, lib. I-IV-4*, ed. G. Vuillemin-Diem (Aristóteles Latinus, XXV, 1-1a), Bruselas y París, DDB, 1970, p. 10.

[301](#) Parfraseo a White (1978), p. 52-56; véase también Forbes (1968), p. 19, y Gimpel (1975), p. 123-124, 156. Sobre el movimiento perpetuo, véase Moscovici (1977), p. 349; Eamon (1983), p. 210 n. 97; Friedrich (2003), p. 111-114; Rouvillois (2010), p. 388; Céline, *Mort à crédit*, París, Gallimard, 1952, p. 406.

[302](#) Hugo de San Víctor, *Eruditiones didascalicae*, I, 6; *PL*, 176, 745; Sternagel (1966), p. 85-87.

[303](#) Ficino, *Teología*, II, 13, p. 192; Eamon (1983), p. 174-179, 186-194; Friedrich (2003), p. 93-94.

[304](#) Manetti, *Dignidad*, III, § 37, p. 58, 18-26 (navegación); Joachim du Bellay, *La Deffence et Illustration de la Langue Francoyse* [1549], I, 9, ed. H. Chalard, París, Didier, 1948, p. 53-54; Rabelais, *Tiers Livre*, 51, «Éloge du Pantagruélion»; Bodin, *Méthodus ad facilem historiarum cognitionem*, cap. 7, fin, *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Mesnard, París, PUF, 1951, p. 227b-228a; Galileo, *DMS* [1631], I, p. 111; Campanella, *CS*, p. 54/1237-1238 o *De gentilismo non retinendo*, en Armogathe (2007), p. 102; G. du Vair, *De la constance et consolation ès calamitez publiques*, libro III, *Oeuvres*, Ginebra, Slatkine, 1970 [=París, 1641], p. 381 y sig.; Louis Le Roy, *Of the Interchangeable Course or Variety of Things in the Whole World*, trad. R. A., Londres, 1594, fol. 127v [*non vidi*], en Eamon (1994), p. 273; Hadot (2004), p. 233; Rabelais, *Pantagruel*, VIII, ed. V.-L. Saulnier, Ginebra, Droz y París, Minard, 1959, p. 44; Cervantes, *Don Quijote*, I, 38, p. 397; véase el horror de gigantes de Brobdingnag en Swift, *Gulliver*, II, 7, p. 158-159; en Milton, son los demonios que intervienen la artillería y se sirven de ello, *PL*, VI, 482-491, p. 145-146.

[305](#) Bacon, *Organon*, I, vi, § 129, p. 270; Sérís (1994), p. 41-42; Bacon, *Advancement*

of Learning, II, ii, 13, p. 93, contra Virgilio, *Eneida*, VI, 590.

[306](#) Beaujouan (1975), p. 463-464.

[307](#) Jonas (1954), p. 146-149, 223-233, 251-255, en Brague (2002a), p. 98.

[308](#) Tomás de Aquino, II, *Sent.*, d. 9, q. 1, a. 8, arg. 3 (p. 152a); Blumenberg (1951), p. 259; Bacon, *Organon*, I, § 51, p. 114; Spinoza, *Carta lvi a H. Boxel*, *O*, t. IV, p. 192; Strauss (1933-1934), p. 364-369.

[309](#) Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a33-b2; Salmo 8, 6 y véase arriba, p. 23-24.

[310](#) Agustín, *Ciudad*, IX, 13, 3, t. I, p. 588; Brague (2002a).

[311](#) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, II, Anm., *W*, t. IV, p. 743; Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, § 6, *W*, t. III, p. 658. Brague (2006b), p. 125; cita: A. de Tocqueville, lettre à Eugène Stoffels, 3.1.1843, *Oeuvres et correspondance inédites*, ed. G. de Beaumont, París, Lévy, 1861, t. I, p. 449.

[312](#) J. Maritain, *Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, II, 3, *Oeuvres complètes*, Friburgo, Ediciones universitarias, y París, Éditions Saint-Paul, t. III, 1984, p. 488; véase también Balthasar (1956), p. 93.

[313](#) Comte, *Cours*, 60e leçon, t. II, p. 777. Soy yo quien subraya. Comte adjudica al catolicismo medieval que «los santos prevalecen sobre los ángeles» (*SS*, Introducción, p. 52). Sobre la idea de «tipo», véase *Espíritu*, 2, p. 122.

[314](#) Bacon, *Sylva Sylvarum*, I, § 100, *W*, t. II, p. 383-384 –para cambiar la naturaleza de un cuerpo, habría que destruirlo totalmente, lo que es imposible; Rossi (1957), p. 54-62; Newman (2004), p. 264-265.

[315](#) Bacon, *Progreso*, I, v, 11, p. 41-43; *De augmentis*, III, 5, *W*, t. I, p. 571; matizado por Bacon, *Organon*, I, § 129, p. 272; *Meditationes sacrae*, 11: *De haeresibus*, *W*, t. VII, p. 241.

[316](#) Bacon, *Organon*, I, § 129, p. 270; véase abajo, p. 82; Brague (2002a), p. 306.

[317](#) Bacon, *Organon, Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis* (título), p. 80; I, § 68, p. 144; *Cogitata*, xviii, p. 208.

[318](#) Bacon, *Organon*, II, § 52, p. 610-612; sobre la idea de reparar la caída, véase también *AL*, II, xvi, 4, p. 159; *Valerius Terminus of the interpretation of nature*, *W*, t. III, p. 222. Véase Whiston citado en Groh y Groh (1991), p. 49; Groh (2010), cap. 4-7.

[319](#) Groh (2003), p. 157-158 (Ambrosio) y 279 (Juan Crisóstomo).

[320](#) Hugo de San Víctor, *Didascalicon de studio legendi/Studienbuch*, I, 5 y 20, ed. T. Offengeld, Friburgo-en-Br. *et al.*, Herder, 1997, p. 128 y 192; Krolzik (1988), p. 83-93; Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, 2, en Stöcklein (1969), p. 37, 40-41, Síntesis en Whitney (1990), p. 75-127; comparación con Bacon p. 126. En la época moderna, véase además Milton, *PL*, X, 1078-1085, p. 259.

[321](#) Bacon, *Organon*, § 129, p. 270.

[322](#) Bacon, *Progreso*, II, vii, 6, p. 112; *Cogitata*, xvi, p. 192; *New Atlantis*, p. 288; Adams (1949), p. 387.

[323](#) Bacon, *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem*, Aforismo 5, *W*, t. I, p. 399, y *Cogitata*, xvi, p. 194; *NO*, *Distributio operis*, p. 56; Dilthey (1914), p. 259.



[324](#) Hipócrates, *Del arte*, XII, 3, ed. J. Jouanna, París, Les Belles Lettres, 1988, p. 240; Hadot (2004), p. 131-132; Zósimo de Panópolis, *Memorias auténticas*, X, 6, *Los alquimistas griegos*, IV, 1, ed. M. Mertens, París, Les Belles Lettres, 1995, p. 40-41; interpreto este texto problemático siguiendo a Newman (2004), p. 30.

[325](#) Bacon, *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem*, Aforismo 1, *W*, t. I, p. 395.

[326](#) Bacon, *Descriptio globi itellectualis et thema coeli*, cap. 2, *W*, t. III, p. 730.

[327](#) Pierre de Bérulle (1575-1629), cardenal y escritor ascético francés, introductor en Francia del Carmelo y fundador del Oratorio (ndt).

[328](#) Relato de Clerselier en Baillet, *Vie des M. Des Cartes*, 1691, t. I, p. 164-165; Descartes, lettre à Mersenne, 23.12.1630, *OC*, t. I, p. 195-196; véase también la carta a M. Descartes (del abad Picot?), Prefacio al *Tratado de las pasiones*, *AT*, t. XI, p. 320.

[329](#) Descartes, *Discurso del método* [1637], cap. 6, *OC*, t. VI, p. 61-62; latín p. 574; sobre la expresión, véase Manetti, *Dignidad*, III, § 35, p. 86, 14-16.

[330](#) Koyré (1966a), p. 12; Sérís (1994), p. 206; Kennington (2004), p. 123-144; Sérís (1994), P. 154.

[331](#) Véase arriba, p. 68.

[332](#) Descartes, *Discurso del método*, cap. 3, *OC*, t. VI, p. 25.

[333](#) Descartes, *Meditaciones*, IV, *OC*, VII, p. 15 y *Respuestas*, II, *OC*, t. VII, p.149; Carta-prefacio de *Principios*, *OC*, t. IX-2, p. 4; *Regulae*, I, *OC*, X, p. 361; lettre à Élisabeth, 6.10.1645, *OC*, IV, p. 305, contra, *Tratado de las pasiones*, § 142, *OC*, XI, p. 434, y Hölderlin: «*Und wenig Wissen, aber der Freude viel / Ist Sterblichen gegeben*» (fragmento 29, GSA, t. III, p. 323); *Discurso del método*, cap. 1 y 3, *OC*, VI, p. 10 y 28.

[334](#) Descartes, lettre à Mersenne, 3.12.1640, *OC*, III, p. 249 – subrayo; *Tratado de las pasiones*, III, § 152, *OC*, XI, p. 445 - subrayo; paralelo en la lettre à Christine, 20.11.1647, *OC*, V, p. 84.

[335](#) Séneca, *Consolación a Helvia*, V, 2, *Diálogos*, t. III ed. R. Waltz, París, Les Belles Lettres, 1923, p. 63; Buda dice incluso que el sabio es «envidiado por los dioses», *Dhammapada. Las Estancias de la Ley*, VII, 94 y XIV, 181, trad. J. P.- Osier, París, Garnier-Flammarion, 1997, p. 69 y 87.

[336](#) Descartes, *Tratado de las pasiones*, I, § 50, *OC*, XI, p. 370. Véase también I, § 44, p. 361; § 47, p. 365-366; § 50, p. 370; IV, § 211, p. 486; III, § 156, p. 448.

[337](#) Spaemann (1996), p. 145; Irrgang (1986), p. 197; véase también Janicaud (1985), p. 188-199; Taylor (1989), p. 147.

[338](#) G. M. Lancisi, «Del modo di Filosofar nell' Arte Medica, e si prova, che per la Medicina rationale e meglio servirsi della filosofia sperimentale che di qualunque altra», *Galleria di Minerva*, t. IV, 3ª parte, 1704, p. 33-37, cit. p. 35, 34; referencia en Hazard (1935), p. 289.

[339](#) Robitaille (2007), p. 165.

[340](#) Hobbes, *De corpore*, I, 1, § 6, *Opera latina*, ed. W. Molesworth, t. I; Londres, Bohn, 1839, p. 6; Boyle, *The Christian Virtuoso*, Iª parte, 1, *W*, t. V, p. 514; Webster (1975).

[341](#) Boyle, *Certain Physiological Essays...* [1661], cap. I<sup>o</sup>: A Proœmial Essay [...] with some considerations touching experimental essays in general [...], *W*, t. I, p. 310-311, y *The Usefulness of Natual Philosophy*, I<sup>a</sup> parte (1663), Essay 1: Of the usefulness of experimental philosophy, principally as it relates to the Mind of Man, *W*, t. II, p. 14-15.

[342](#) A. Cowley, *A Proposition for the Advancement of Experimental Philosophy*, en *The Essays and other Prose Writings* ed. A. B. Gough, Oxford, Clarendon Press, 1915, p. 21-44; citas p. 25-26, y 33-34.

[343](#) J. Locke, *Understanding* [1677], *Political Essays*, ed. M. Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 260-265, citado p. 261; Hazard (1935), p. 297, parece atribuir el pasaje a Fontenelle.

[344](#) Voltarie, *Le Siècle de Louis XIV*, cap. 31; *Oeuvres historiques*, ed. R. Pomeau, París, Gallimard, 1957, p. 998.

[345](#) Brown (1936), en particular p. 191-192.

[346](#) Fontenelle, *Préface: Sur l'utilité des mathématiques et de la physique, et sur les travaux de l'Académie des sciences*, *Oeuvres complètes*, ed. G.-B. Depping, Ginebra, Slatkine, 1968, [=París, 1818], t. I, p. 30-38.

[347](#) En español Cristóbal Plantino, fue un editor, tipógrafo, impresor y librero de Amberes (1514-1589), nombrado por Felipe II architypógrafo real; editó, junto con Arias Montano, entre otros muchos libros, la *Biblia Poliglota Regia* (ndt).

[348](#) Spinoza, *Ethica*, IV, Prefacio, *O*, t. I, p. 182; Apéndice, § 26, p. 242; prop. 37, escolio II, p. 209; *De intellectus emendatione*, V, 14-15, p. 6; *Ethica*, IV, prop. 45, escolio, p. 216; ver también Milton, PL, X, 1084, p. 259.

[349](#) Leibniz, *Denkschrif über die Errichtung einer Churfürstlichen Societät der Wissenchaften* [1700], *Deutsche Schriften*, ed. G. E. Guhrauer, Berlín, 1840 [=Hildesheim, Olms, 1966], p. 268; cita: *Andere Denkschrift* [25.5.1700], *ibid.*, p. 273. Tenemos un título de Leibniz, *De utilitate scientiarum et verae eruditionis efficacia ad humanam felicitatem*, en *Opúsculos y fragmentos inéditos. Extractos de Ms. De la Biblioteca Real de Hanover*, ed. L. Couturat, Hildesheim, Olms, 1961 (= París, Alcan, 1903), p. 218; *Nuevos Ensayos*, iv, III, § 27, t. V, p. 370; véase también *Teodicea*, II, § 147, p. 182.

[350](#) Koyré (1968), p. 44.

[351](#) G. Cuvier, *Rapport historique sur les progres des sciences naturelles depuis 1789 et sur leur état actuel* [...], Bruselas, Culture et civilisation, 1968 [=París, Imprimerie impériale, 1810], p. 387; C. G. J. Jacobi, lettre à A. M. Legendre, 2.7.1830, en C. W. Borchardt, «Correspondencia matemática entre A. M. Legendre y C. G. J. Jacobi », *Journal für die Reine und angewandte Mathematik*, 80, 1875, p. 205-279, cit. p. 273.

[352](#) Voltaire, *Lettres philosophiques*, XII, París, Flammarion, 2008, p. 60-66; Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 2, *OC*, t. III, p. 29; d'Alembert, *Discours préliminaires de l'Encyclopédie*, ed. F. Picavet, París, Colin, 1894, p. 92-96; Condorcet, *Esquisse*, 8<sup>a</sup> época, p. 210 (aún moderada). Liebig ve claramente que son los franceses los que han hecho famoso a Bacon, véase la obra citada n. 15, p. 154 y en Mittelstrass

(1970), p. 353; A. Deleyre, *Analyse de la philosophie du Chancelier François Bacon*, Amsterdam, 1755, 2 vol.; Ferrone (1989), p. 348; Comte, *Cours*, 58a lección, t. II, p. 739, 749.

[353](#) El conocido médico fundador de la medicina experimental (1813-1878) (ndt).

[354](#) J. de Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon, Oeuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1893, t. VI; J. von Liebig, *Über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*, Múnich, Cotta, 1836, p. 9, 15, 36-37, 45, 48-49; C. Bernard, *Introduction*, I, ii, 6, p. 86; III, iv, 4, p. 310.

[355](#) Schaffer (1983).

[356](#) White (1978), p. 59-73; sobre la metáfora de la elevación, véase Starobinski (1964), p. 209b; Van Delft (2008), p. 187-193; Fischer (1985), p. 102. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, 3, *À la recherche du temps perdu*, ed. P. Clarac et A. Ferré, París, Gallimard, 1954, t. II, p. 1029.

[357](#) Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, II, 55-60, ed. F. Vogel, Stuttgart, Teubner, 1964 [=1888], p. 257-266.

[358](#) Tomás Moro, *Utopía*, Latin text and English translation, ed. G. M. Logan *et al.* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 182; Adams (1949), p. 382, 384.

[359](#) Traducción inglesa en el apéndice de Yates (1972), p. 238-251 (*Fama*) y 251-260 (*Confessio*).

[360](#) J. V. Andreae, *Republicae Chritianopolitane Descriptio*, cap. 44-50, ed. R. Van Dülmen, Stuttgart, Calwer Verlag, 1972, p. 112-114; Yates (1972), p. 30; Groh (2010), p. 509-532.

[361](#) R. Bacon, en Newman (2004), p. 88; Gruman (1966), p. 62b-67b.

[362](#) Fr. Bacon, *Valerius Terminus of The Interpretation of Nature*, 1, *W*, t. III, p. 222.

[363](#) Descartes, *Tratado del hombre*, *OC*, t. XI, p. 223-224; Gruman (1966), p. 77a-80a.

[364](#) Descartes, *Lettre à Huygens del 25 de enero de 1638*, *OC*, t. 1, p. 507; *Lettre à Canut del 15 de enero de 1646*, *OC*, t. IV, p. 441-442. El sueño de Descartes aún perdura a finales de su siglo (Rouvillos (2010), p. 226), y perdura en la memoria europea, véase por ejemplo Bulwer-Lytton, *Race*, 26, p. 116.

[365](#) Mlle de Saint-Quentin «Traité pour établir la possibilité de l'immortalité corporelle», *Mercurie Galant*, noviembre de 1692, p. 31-64 y respuestas a las objeciones, *ibid.*, enero de 1693, p. 82-102; Rouvillos (2010), p. 226 (falsa referencia).

[366](#) Véase Goethe, *Maximen und Reflexionen*, § 402 (1822), ed. M. Hecker, Frankfurt, Insel, 1976, p. 82-83.

[367](#) Fr. Arago, «Carnot», *Oeuvres complètes*, ed. J. A. Barral, París, Gide *et al.*, t. I, 1854, p. 511-633; cita p. 523-524.

[368](#) Agustín, *Ciudad*, XIV, xxiii, t. I; p. 974-976; Groh (2003), p. 376; Malebranche, *Recherche de la Verité*, VIII° Éclaircissement, v-vi, *O*, t. I, p. 849-850. Sobre el placer, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ia, q. 98, a. 2, ad 3m.

[369](#) W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, VIII, 7; en M. Philp (ed.), *Political and Philosophical Writings od William Godwin*, Londres, Pickering, t. III, 1993, p. 460 y 465, y Leon Kass, citado en Robitaille (2007), p. 197. Para la tonalidad

mesiánica, véase Mateo, 16, 28.

[370](#) Dostoievski, *Los Demonios*, III, v, 5, p. 528.

[371](#) Comte, *Ensemble*, 4, p. 362; Renan, *Dialogues*, 3, p. 626.

[372](#) N. F. Fedorov, *Filosofija obssego dela*, Moscú, 1906-1913, 2 vol. (=Lausana, l'Âge d'Homme, 1985); *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task. Selected Works* [ed.], E. Koutaissoff y M. Minto, Londres Honeyglen/Lausana, L'Âge d'Homme, 1990; extractos en alemán en *NM*, p. 70-232. Sobre la doctrina, véase la síntesis en Hagemeister (1989), p. 15-127. Véase también Heller y Niqueux (1995), p. 162-163 (citas); Fedorov es el nombre más citado del índice.

[373](#) Heller y Niqueux (1995), cita p. 215 y p. 163; Hagemeister (2005), p. 42.

[374](#) Jakobson (1931), p. 387; Starr (1981), p. 249.

[375](#) Séneca, *Cuestiones naturales*, VII, 25, 4-6 y VI, 5, 2-3, ed. P. Oltramare, París, Les Belles Lettres, 1929, p. 326-327 y 256-257; Macrobio, *In Somnium Scipionis*, II 10, 6-8, p. 125-126; Tácito, *Historias*, I, 3, ed. K. Halm, Leipzig, Teubner, 1889, p. 2; nada de esto en *Anales*, III, 3, en Gay (1969), p. 94; Agustín, *Ciudad*, XXII, xxiv, t. II, p. 839-840; Dodds (1973), p. 1-25.

[376](#) Jâbir, textos traducidos en Kraus (1942), p. 54-58, 125-126; Muhammad ibn Zakariyya al-Razi, contado por su homónimo Abu Hâtim al-Razi, en *Opera Philisophica fragmentaque quae supersunt*, ed. P. Kraus, El Cairo, 1939, p. 301; *Kitâb Al-Shukûk 'Al, Jâlinûs*, ed. M. Mohaghegh, Teherán, Institute of Islamic Studies, 1993, p. 3.

[377](#) María de Francia prologa los *Lais*, v. 16, en Jauss (1970), p. 21; sobre el judaísmo, véase Zlotnik (1975); Guibert de Tournai en Gimpel (1975), p. 141.

[378](#) Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, XIII, 148-149, *PTW*, t. II, p. 112.

[379](#) Tuveson (1972), p. vi, 75, 134, 201 y *passim*; sobre Jurieu, véase Armogathe (2005), p. 197.

[380](#) Bury (1932), Rouvillois (1998). Sobre la idea renaciente de degeneración, véase Allen (1938), p. 211-213, 219-224.

[381](#) Hobbes, *Leviatán*, I, 11, p. 63; véase su reinterpretación de la máxima *respice finem*, *ibid.*, I, 3, p. 15.

[382](#) Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, ed. R. Pomeau, París, Garnier, 1990, 2 vol.; Becker (1932), p. 107; Gay (1969), p. 123-124. En Alemania, Wieland también es reservado, véase Gay (1969), p. 107-108.

[383](#) *OED*, s. v.

[384](#) Comte, *Esprit*, 2 p. 180. Subrayo.

[385](#) H. Spencer, *Social Statics, or The Conditios essential to Happiness specified, and the first of them Developed*, I, ii, § 4, Londres Chapman, 1851, p. 65.

[386](#) Lewis (1975), p. 74; véase también Tenbruck (1984), p. 65-66.

[387](#) E. Haeckel, «Über die Entwicklungslehre Darwins» [1863], *GW*, t. V, p. 3-32, citado p. 28; Marx, *Deutsche Ideologie*, I; *FS*, p. 430b.

[388](#) Glanvill, *PU*; Dupré (1993), p. 155; Bury (1932), p. 79-91; Becker (1932), p. 132-133; Fumaroli (2001), p. 59-76.



[389](#) J. Glanvill, clérigo inglés (1636-1680), escritor y filósofo. A. Tassoni, escritor y poeta italiano (1565-1635). M. Grimm, escritor alemán (1723-1807) afincado en Francia, amigo de Diderot y de otros enciclopedistas (ndt).

[390](#) F. M. Grimm, *Correspondance littéraire*, 15.1.1757, t. IV, ed. U. Kölving, Ferney-Voltaire, Centre international d'études du XVIII siècle, 2010, p. 27; Dupré (2004), p. xii; véase también Bayle, en Jauss (1970), p. 33; A. R. J. Turgot, «Tableau philosophique des progres successifs de l'esprit humain», *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, ed. G. Schelle, París, Alcan, t. I, 1913, p. 214-235; A. Y. Goguet, *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples*, París, 1758; A. Savérien, *Historie des progrès de l'esprit humain dans les sciences exactes, naturelles, intellectuelles et dans les art qui en dépendent*, París, 1766-1768, vol. Véase Ferrone (1989), p. 340-34; Venturi, t. V, 2 (1990), p. 221-224.

[391](#) Joseph Priestley (1733-1804), científico, clérigo disidente y escritor político. R. Price (1723-1791), pastor, matemático, economista y panfletario (ndt).

[392](#) Joseph Priestley, *An Essay on the Fisrt Principles of Government*, Londres, Cadell, 1771, p. 4-5; Becker (1932), p. 144-145; Bredvold (1961), p. 101; Richard Price, *Evidence for a Future Period of Improvement in the State of Mankind, with the Means and Duty of Promoting It*, Londres, Cadell, 1787, p. 25; Condorcet es citado p. 51n. Véase Condorcet, *Vie de Turgot* [1786], *Oeuvres*, ed. A. Condorcet O'Connor y Fr. Arago, París, Didot, 1847, t. V, p. 14.

[393](#) Buffon, *Époques de la nature*, 7ª época, *OP*, p. 195b-196a.

[394](#) Rey (2006), p. 143-144.

[395](#) Mercier, *2440*, cap. 3, p. 291-306, citado p. 298-299; cap. 40, p. 377; cap. 8, p. 115; cap. 14, p. 146-147.

[396](#) Mercier, *2440*, cap. 28, p. 249-250, citado p. 248. Quemar libros es una práctica antigua. Para la Roma antigua tenemos el caso de Cremucio Cordio (Tácito, *Anales*, IV, 35 *et al.*). Lo asociamos al «oscurantismo» de la «reacción». Pero el «progresismo» no duda en suprimir las obras manchadas de «superstición». Según la Biblia de Velislav (Bohemia, siglo XIII), es el Anticristo el que quema los libros de los filósofos y teólogos (ilustración en Armogathe [2005], frente a la p. 152; véase también p. 265). La ocurrencia de Hume, quemar los libros de teología y de metafísica (*Enquiry*, XII, 3, § 132, p. 165) se concreta con la Revolución en Urbain Domergue: «Llevemos el escarpelo revolucionario a los vastos depósitos de libros y cortemos todos los miembros gangrenados del cuerpo bibliográfico», en Ozouf (1989), p. 142-143. Con respecto a la práctica, tenemos la «purga» de las bibliotecas de los conventos bávaros secularizados; véase *Bayern ohne Klöster? Die Säkularisation 1802/03 und ihre Folgen. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs*, Múnich, 22.2-18.5.2003, p. 122.

[397](#) Mercier, *2440*, cap. 12, p. 136-137; cap. 15, p. 148-149; cap. 29, p. 275, n. 6.

[398](#) Véase la síntesis de Schwonke (1957); véase más arriba, p. 155-159.

[399](#) Compagnon (1990), p. 49-50; véase también Shattuck (1968).

[400](#) Buffon, *Époques de la nature*, 4ª época, *OP*, p. 160b y véase et texto citado en la p. 109.

[401](#) Platón, *Primer Alcibiades*, 130c; *República*, IX, 590a; *Fedro*, 248c; Plotino, 1 [53], t. I; p. 48-61; 9, 2-3, p. 56-57; 7, 16-17, p. 55.

[402](#) Alberto Magno, *Summa de homine*, fácil, aunque parcialmente accesible, en *Über den Menschen. De homine*, ed. H. Anzulewicz et al., Hamburgo, Meiner, 2006; *Kitvey ha-RaMBaN*, ed. H. D. Chavel, Jerusalén, Mosad Rav Kook, 1974, t. II; p. 11-311.

[403](#) Sacerdote, filósofo y teólogo (1541-1603), cuya obra más conocida, *Traité de la sagesse*, anticipa a Spinoza (ndt).

[404](#) Montaigne, *Ensayos*, II, 17, t. II, p. 605; Charron, *De la sagesse*, I, Prefacio, p. 1; Bacon, *Progreso*, II, ix, 1, p. 123-124; Armogathe (2007), p. 74.

[405](#) *HWPPh*, s.v. Anthropologie, t. I, col. 363 (O. Marquard) y Marquard (1973), p. 122-144 y 213-248.

[406](#) G. Colletet (1598-1659), poeta y ensayista. Antoine Gombaud, conocido como el caballero de Méré (1607-1684), escritor (*Traité sur l'Honnête homme*) y matemático aficionado (ndt).

[407](#) Van Delf (2008), p. 86; Hume, *Treatise on Human Nature*, Introducción, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1965 (=1888), p. xx; Gay (1969), p. 335; Comte, *Esprit*, 1, p. 148; véase también *ibid.*, 3, p. 216 y *Ensemble*, 1, p. 70; Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, Prefacio, *Oeuvres*, ed. P. Infantin, París, Dentu, 1876, t. IX, p. 40.

[408](#) Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 35, escolio, *O*, t. I; p. 207; Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, Prefacio, *O*, t. I; p. 13; Pope, *An Essay on Man*, 2ª epístola, i, v. 2; Comte, *Cours*, 57e leçon, p. 761.

[409](#) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 25; Sobre los Pensamientos de Pascal, III; París, Flammarion, 2008, p. 191-192.

[410](#) Agustín, *Ciudad*, XIX, 6, t. II, p. 454-456; Brague (2008c), p. 242-243.

[411](#) Kamen (1997), cap. 14: Inventing the Inquisition, p. 305-320.

[412](#) La Gran Caza de brujas, que en Europa duró hasta mediados del siglo XVIII (Gran Bretaña) y principios del XIX (Alemania) (ndt).

[413](#) Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, París, Du Puys, 1580. El libro fue traducido en latín y en alemán el año siguiente.

[414](#) Friedrich Spee, *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber*, Rinteln, Petrus Lucius, 1631; trad. alemana J.-F. Ritter, *Cautio criminalis oder rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*, Múnich, dtv, 2000.

[415](#) Escritor y periodista ilustrado (1728-1797) (ndt).

[416](#) Gay (1969), p. 398; Beccaria, *Dei delitti e delle pene* [1764], ed. A. Burgio, Milán, Feltrinelli, 1991; P. Verri, *Osservazioni sulla tortura* [1776, publicado en 1804], ed. S. Contarini, Milán, Rizzoli, 2006; Manzoni, *I promessi sposi*, cap. 31-32, *Opere, op. cit.*, p. 407-430, y *Storia della colonna infame, ibid.*, p. 603-679.

[417](#) Bakunin, *Oeuvres. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, 1, p. 34; Rousseau, *Émile*, II, *OC*, t. IV, p. 302; Schiller, *Das Eleusische Fest* (1798), v. 49.

[418](#) Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 8, 7, p. 38; Isidoro, *Etimologías*, X, § 116 (carta H); Tomás de Aquino, *Suma teológica*, IIaIIae, q. 80, a. 1, ad 2m; de nuevo

Erasmus, en Groethuysen (1928), p. 186; Bacon, *Essays*, n. XIII, Of Goodness and Goodness of Nature, *W*, t. VI, p. 403; Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton* [1738], I, 6, *Oeuvres complètes*, París, Garnier, 1879, t. XXII, p. 422. Subrayo; C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, *op. cit.*, § v, p. 43; xxviii, p. 80, xxix, p. 88. Otros diez usos de sentido de «género humano». En la carta al abate Morellet del 26.1.1766, reconoce su deuda con Helvétius, que le ha abierto los ojos «sobre la ceguera y las desgracias de la humanidad [*sic!*]», en Venturi, t. I (1969), p. 677, *ibid.*, § xlvi, p. 114 (único uso del adjetivo). Subrayo; P. Verri, *Osservazioni sulla tortura*, *op. cit.*, § 4, p. 78; § 14, p. 147; diez usos en toda la obra, cuatro del adjetivo *umano*, una vez *inumanità*, § 7, p. 108. Sobre Jesús, § 12, p. 134. Subrayo.

[419](#) Emanuel Schikaneder (1751-1812), actor, cantante, director de teatro y escritor. Es sobre todo conocido por ser el autor del libreto de la *Flauta mágica* de Mozart, y, en otro orden, por sus vinculaciones con la masonería (ndt).

[420](#) Mozart, *Die Zauberflöte*, I, 12.

[421](#) Bertrand Barère de Vieuzac (1755-1841), político revolucionario y miembro de la Asamblea Constituyente. Jean Baptiste Carrier (1756-1794), como el anterior, político revolucionario especialmente conocido por su crueldad con sus enemigos, sobre todo con el clero (ndt).

[422](#) Rousseau, lettre à M. de Franquières, 15.1.1769, *OC*, t. IV, p. 1136; Schalk (1966), p. 286; véase también Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, iii, § 3, *W*, t. III, p. 745. Barère, Discours à la Convention, 7, prairial año II/26, mayo 1794, *Archives parlementaires*, I, t. XCI, p. 38a; Carrier, en *Gazette nationale ou Le Moniteur universel*, n. 98 (28.12.1793), p. 57; la fórmula se convirtió en el título de Gérard (1999); respuesta de Fritz Klein a Ella Lingens en Martin (2008), p. 114.

[423](#) Lilla (1993), p. 16-23.

[424](#) Véase la síntesis de Mercier (1960), Crocker (1959), p. 459; Spinoza, *Ethica*, V. 36, escolio, *O*, t. I, p. 267; 42, escolio, p. 273.

[425](#) Rousseau, *Émile*, II, *OC*, t. IV, p. 322; J. Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, año 1766, ed. C. Rawson, Nueva York *et al.*, Knopf (Everyman), 1992, p. 320.

[426](#) Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, s. v. Méchant; ed. R. Naves, París, Garnier, s. d. t. II, p. 127; Gay (1969), p. 172. Véase arriba, p. 26-27.

[427](#) Rousseau, en B. Gagnebin, «J.-J. Rousseau: Sur le péché d'Adam et le salut universel», *Dix-Huitième Siècle*, 3, 1971, p. 41-50, cit. p. 42; Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* [1786], *W*, t. VI, p. 87-89. Esta forma de verlo ya está refutada por Maimónides, *Guía*, I, 2, p. 15-17/37-43.

[428](#) Escritor, predicador y teólogo (1489-1561) en un principio seguidor de Lutero y luego expulsado por él debido a sus discrepancias (ndt).

[429](#) Véase arriba, p. 46-50; Koyré (1917b), p. 28; sobre el eclipse de la divinización, véase Taylor (2007), p. 224.

[430](#) C. Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'Isle des hommes raisonnables*, II, 4° diálogo, ed. M. S. Rivière, Universidad de Exeter, 1990, p. 15-16. El pasaje está citado en Hazard (1935), p. 141 y por Schabert (1971), p. 31.



- [431](#) Rousseau, *Émile*, IV, *OC*, t. IV, p. 588.
- [432](#) Marquard (1981), p. 39-66.
- [433](#) Ernst August Anton von Göchhausen, *Enthüllungen des Systems der Weltbürger-Republik In Briefen aus des Verlassenchaft eines Freymaurers*. [...], Roma, 1786; Agustin Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Hamburgo, Fauche, 1778-1799, 5 vol.
- [434](#) Poliakov (1968), p. 103-117 (Voltaire), 138-143 (d'Holbach), 165 (Mercier); Hitler, *MK*, I, 11, p. 317 y 332, John Lukacs, en Negro (2009), p. 248.
- [435](#) Leroy (1992), p. 235-257.
- [436](#) Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* [1806], 10ª lección, *AW*, t. V, p. 260; Wordsworth, *Preludio*, VIII, 649-650. Véase (crítica), Benson, *Lord*, II, vii, 2, p. 200; Rousseau, *Confessions*, I, *OC*, t. I; p. 5.
- [437](#) Edgar Quinet (1803-1875), escritor, político e historiador. Pierre Jean de Béranger (1780-1857), poeta y autor de canciones, la mayoría de contenido político (ndt).
- [438](#) Émile Littré (1801-1891), lexicógrafo y filósofo, famoso por su diccionario de la lengua francesa (ndt).
- [439](#) E. Quinet, *Examen de la Vie de Jésus par le Dr Strauss, Oeuvres complètes, op. cit.*, p. 212; Béranger, citados en Bénichou (2004), p. 879 y 814. Reaparece en Ferry (1996), p. 177; véase también p. 245.
- [440](#) Michelet, *Le Peuple*, II, 7, ed. R. Casanova, París, Julliard, 1965, p. 213; Bénichou (2004), p. 961; Swift, carta a Pope del 29.9.1725, n. 673, *The Correspondence of Jonathan Swift*, D. D. ed. D. Woolley, t. II, [...], Frankfurt *et al.*, Lang, 2001, p. 606-607; Mme de Charrière, en Martin (2008), p. 251; Dostoievski, *Karamazov*, I, ii, 4, p. 60; véase también *Sueño de un hombre ridículo*, 5, p. 72; fórmula simétrica en G. Sénac de Meilhan, *L'Émigré* [1794], lettre X, *Romanciers du XVIIIº siècle*, ed. M. du Cheyron, París, Gallimard, 1965, p. 1577.
- [441](#) Bénichou (2004), p. 310-313; Zilsel (1926), p. 203-208; Bonnet (1998), p. 206-209; Zola, *Lettres à Paris. Nouvelles artistiques et littéraires, Écrits sur l'art*, ed. J.- P. Leduc-Adine, París, Gallimard, 1991, p. 402; en Compagnon (1990), p. 55.
- [442](#) A. Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, ed. G. Gawlick, Stuttgart y Bad Cannstatt, Frommann, 1965, III, p. 123-177; Hazard (1935), p. 245.
- [443](#) Kant, *Juicio*, § 45-60; Schaffer (1990); Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, IV, 19, *W*, t. V, p. 680; R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, I, cap. 13, ed. A. Frisé, Hamburgo, Rowohlt, 1978, t. I, p. 44; Arendt (1958) p. 210-211.
- [444](#) Jean-Paul, en Muslow (2003), p. 739; Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, (1840); Cassirer (1946), p. 189-223, véase también Lasaulx, *PG*, 5, p. 90-99.
- [445](#) Robespierre, «Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains», 7 mai 1794-18, floréal, año II, *Discours*, p. 279-280; Byron, *Don Juan*, I, 1-5, *SP*, p. 383-384, Zamoyski (2000), frente a la p. 242.
- [446](#) Horst L. Wessel (1907-1930), jefe de una Sección de las SA y autor de la letra del himno «La bandera en alto». Un grupo de comunistas dirigidos por un hombre y una

mujer se presentaron en su casa y lo asesinaron. Fueron juzgados durante la República de Weimar, y con la llegada al poder del partido nazi fueron juzgados de nuevo y ejecutados. Pavel Morozov (1918-1932), joven de 13 años que denunció a su padre por alta traición y fue asesinado por su familia. Fue glorificado por la propaganda soviética como mártir (el Estado era más importante que el amor a la familia). Su culto tuvo gran importancia en la constitución de las normas morales de generaciones de niños (ndt).

[447](#) Sobre Lei Feng, véase Leys (1999), p. 301, 324; sobre el camarada Ogilvy, G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, I, 4, Londres, Penguin, 1954, p. 40-42.

[448](#) Ya en Comte, *Ensemble*, Conclusión general, p. 472-476; y *Cathéchisme*, Conclusión, 11e Entretien, Tabla D, p. 339. Tenbruck (1984), p. 127-128.

[449](#) Zamoyski (2000). Sobre el Panteón, véase Bonnet (1998); Muray (1999); sobre el Walhalla, véase Assmann (1993). Bonald tenía un sueño análogo, Burleigh (2005), p. 131.

[450](#) Alexandr Bogdanov (1873-1928), médico psiquiatra, considerado el precursor de la Teoría de sistemas explorada por la cibernética, economista marxista, teórico de la cultura y escritor popular de ciencia ficción. Sostuvo la teoría de la posibilidad del rejuvenecimiento a partir de las transfusiones de sangre, de lo que paradójicamente murió —se le inyectó sangre de un estudiante que padecía malaria y tuberculosis— (ndt).

[451](#) Hagemester (2005), p. 36-37; sobre Melnikov, véase Starr (1981), p. 240-258.

[452](#) Comte, *Ensemble*, 2, p. 151 y Conclusión general, p. 474, prefiguración en *Plan*, p. 287. Idea análoga en Nodier, citado en Bénichou (2004), p. 207.

[453](#) Burleigh (2005), p. 71.

[454](#) Véase arriba, p. 68-73.

[455](#) Véase por ejemplo Merchant (1980).

[456](#) Toulmin (1990), p. 121 y p. 128; Böhme (1983), p. 33-35; sobre el ejemplo del ballet, zur Lippe (1974).

[457](#) Deuchler (1984); Eberle (1980), p. 33-39.

[458](#) Gombrich (1953), p. 116-117.

[459](#) Alain de Lille, *Ode to Nature [De planctu naturae]*, en F. J. E. Raby, (ed.), *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, Oxford, Clarendon Press, 1959, n° 241, p. 367-368; *Anticlaudianus*, II, 72-74, p. 122; Jean de Meung, *Rose*, 19505-19532, p. 517; Chaucer, *Tales*, The Physician's Tale, 20, p. 175a.

[460](#) Balthasar (1956), p. 31; Telesio, *De natura juxta propriis principiis*, 2ª ed. [1570], ed. R. Bondi, Milán, Bompiani, 2009; véase Bacon, *De principiis atque originibus secundum fabulas cupidinis et coeli*, *W.*, t. I, p. 79-118, sobre todo p. 114 (*novorum hominum primus*).

[461](#) Descartes, *Le Monde*, 7, *OC*, y. XI, p. 37. Nobis (1967).

[462](#) Gómez Pereira, *Antoniana Margarita [...]*, 1554; Descartes, lettre à Henry More, 5.2.1649, *OC*, t. V, p. 276-279.

[463](#) Boyle, *Enquiry*, i, p. 15; en Passmore (1974), p. 11.

[464](#) Poeta inglés (1552-1599), autor del célebre poema épico *La Reina Hada* (*The*

*Faerie Queene*) (ndt).

[465](#) E. Spencer, *Faerie Queene*, VII (Mutabilitie), vii, 5-6; ed. J. W. Hales, Londres, Dent, 1965, t. II, p. 441; citado en Armogathe (2007), p. 202; Brague (2002a), p. 285-286. Añadir Tchekhov, *Step'* [1888], 6, inicio *Izbrannye Sotchinennya*, Moscú, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo khudogestvennoï literatury, 1946, p. 133a; trad. fr. E. Parayre y L. Denis, París, Gallimard, 2003, p. 104; comparar con Goethe, *Wilhelm Meisters wanderjabre*, I, 10, *Werke*, ed. E. Trunz, Hamburgo, Wegner, 1950, t. VIII, p. 119.

[466](#) Véase arriba, p. 154. Prefiguración en Zuinglio, en Groh (2003), p. 660.

[467](#) Locke, *STG*, V, § 25-51, p. 14-27; Strauss (1953), p. 248; Manent (1994), p. 167, 174; § 32, p. 17; § 35, p. 18-19. Sobre la interpretación patristica del Génesis, 1, 26b, véase arriba, p. 38-39; § 27, p. 15, § 43, p. 23; XIX, § 222, p. 110.

[468](#) Vico, *Scienza nuova* [1744], I, 3, § 331, *O*, p. 541-542; Brague (2002a), p. 322.

[469](#) Rousseau, *Contrat social*, I, 8, *OC*, t. III, p. 364. Subrayo. Rosen (1969), p. 77. Sobre Marx, véase más arriba, p. 164. Para Hobbes las partes contratantes ya son humanas, *Leviatán*, II, 17, p. 112; Rousseau, *Émile*, primera versión (Manuscrito Favre), *OC*, t. IV, p. 1268.

[470](#) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Prefacio, *W*, t. VI, p. 399.

[471](#) Homero, *Iliada*, 9, 498; Píndaro, *Ístmicas*, V, 6, Brague (1988), p. 207.

[472](#) Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, vi, 20, ed. T. Schiche, Stuttgart, Teubner, 1915, p. 95.

[473](#) Séneca, *Cartas a Lucilio*, XIV, 1 (89), 14, p. 328; Agustín, *De doctrina christiana*, I, xxvii, 28, ed. M. Moreau, *BA*, t. XI/2, p. 112; T. Traherne, *Centuries*, I, 12, en *Centuries, Poems ans Thanksgivings*, ed. H. M. Margoliouth, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 7; en Lewis (1943), 1, p. 16.

[474](#) Montaigne, *Ensayos*, I, 14; t. I, p. 109.

[475](#) Descartes, lettre à la princesse Élisabeth, 1 de septiembre de 1645, *OC*, t. IV, p. 284; *Les Passions de l'âme*, II, § 138, *OC*, XI, p. 431. Subrayo.

[476](#) Véase arriba, p. 132; Buffon, *La Nature*, Première vue, *OP*, p. 33b-34b; Rousseau, *Émile*, IV, *OC*, t. IV, p. 582; Diderot, artículo «Encyclopédie», en *Encyclopédie pu Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, París, 1775, t. V, p. 641ab; Morelly, *Code de la nature*, III, *OP*, p. 338; Schabert (1969), p. 60.

[477](#) S. T. Coleridge, *Dejection: An Ode* [1802], 4, v. 48.

[478](#) Kant, *Juicio*, § 86, p. 312-313 [410-412]; Sérís (1994), p. 330-331.

[479](#) Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, 15: Von Tausend und einem Ziele; *KSA*, t. IV, P. 75. Heidegger, *Humanismo*, p. 179.

[480](#) Starobinsky (1964), p.22.

[481](#) Locke, *STG*, V, § 34, p. 18; Taylor (2007), p. 167.

[482](#) El tema se rebata desde Max Weber. Véase Bollnow (1958), p. 31-65 y P. Münch (ed.), *Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der "bürgerlichen Tugenden"*, Múnich, dtv. 1984; Wenzel (1960); Koyré (1971a), p. 311-329.

- [483](#) Maimónides, *Tratado de ética*, cap. 6.
- [484](#) Thomas de Kempfen, *De imitatione Christi*, III, 53, 13-14, ed. P. E. Puyol, París, Retaux, 1898, p. 242. Subrayo. Chaucer, *Tales*, The Parson's Tale, 261, p. 279b; Cervantes, *Don Quijote*, II, 72, p. 1093.
- [485](#) Corneille, *Cinna*, acto V, escena 3; Milton, *Defensio secunda pro populo anglicano*, *The Works of John Milton*, Nueva York, Columbia University Press, t. VIII, 1933, p. 214; Lachterman (1989), p. 203; para una vuelta irónica a la fórmula de Corneille, véase Bossi (2003), p. 359.
- [486](#) Descartes, *Traité des passions*, I, § 50; *OC*, XI, p. 370; Taylor (2007), p. 130, 133; Dupré (2004), p. 55-56; Rousseau, *Lettre à M. De Franquières* (1769), *OC*, t. IV, p. 1143. Subrayo. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1931, p. 273.
- [487](#) J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, IV, i, 1 y 3; París, Gallimard, 1943, p. 515, 639.
- [488](#) Kant, *KRV*, A 534/B 562 *et al.*; Berlin (1999), p. 76; *Juicio*, § 83, p. 229-300 [390-391]; § 84, p. 304, [398], 305, [399] y n., p. 306 [399].
- [489](#) Kant, *Juicio*, § 83, p. 303 [395]; Arendt (1958), p. 156; § 84, p. 305 [398].
- [490](#) Kant, *Der Streit der Fakultäten* [1798], 1. Abschnitt, Anhang: Von einer reinen Mystik in der Religion, *W*, t. VI, p. 341.
- [491](#) Schiller, *Über das Erhabene* (hacia 1793), en *S*, p. 130; Berlin (1999), p. 80-81; *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* [1795], 25, en *S*, p. 269-273; Ritter, «Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modern Gesellschaft» [1963], en *Id.* (1974), p. 158-161; Starobinski (1964), p. 205b; Sérís (1994), p. 328.
- [492](#) Kant, *Opus postumum*, I. Konvolut, IV. Bogen, 2. Seite, en *Kants Handschriftlicher Nachlass*, vol. VIII, Berlín *et al.*, De Gruyter, 1936, p. 45; Lachterman (1989), p. 17.
- [493](#) Fichte, *Berichtigung*, I, 1, p. 69; *Grundlage des Naturrechts* [1796], II, § 6, n y Corollaria; *AW*, t. II, p. 83-88. Sobre estos temas antropológicos, véase Brague (2002a), p. 135, 146-150.
- [494](#) Fichte, *Über die Würde des Menschen* [1794]; *Werke*, ed. I. H. Fichte, Berlín, De Gruyter, 1971, t. I, p. 412-416.
- [495](#) Cicerón, *De finibus*, IV, xiii, 34, ed. T. Schiche, Stuttgart, Teubner, 1915, p. 135.
- [496](#) Plinio el Viejo, *Historia natural*, VII, Prefacio, 1-4.
- [497](#) Aristóteles, *Del alma*, III, 4, 429b31, y véase a21.
- [498](#) Rouvillois (2010), p. 75.
- [499](#) Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* [1800], I, *AW*, t. III, p. 288-289, y *Der geschlossene Handelsstaat* [1800], I, 3, *AW*, t. III, p. 452; Berlin (1990), p. 227.
- [500](#) Fichte, *Die Staatslehre* [1813], III, Deduktion des Gegenstands der Menschengeschichte, *AW*, T. VI, p. 523-524. Véase también Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts* [1795], § 7, *AW*, 1794-98, p. 128; Novalis, *Vorarbeiten* 1798, § 124;



WTB, t. II, p. 343; «El mundo debe ser como yo lo quiero».

[501](#) Koyré (1966b), p. 81. El acercamiento entre el positivismo y la prudencia de Proclo y ya en P. Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée* {1908}, París, Vrin, 1982, p. 23-24.

[502](#) Bacon, carta a P. Redemptus Baranzano del 30 de junio de 1622, *W*, t. XIV, p. 375; Morelly, *Code de la nature*, IV, subtítulo, y § iv y v, *OP*, p. 369-370.

[503](#) Locke, *Understanding* [1677], en *Political Essays, op. cit.*, p. 261; d'Holbach, *Système de la nature*, I, 1, t. I, p. 2; en Lubac (1944), p. 163, n. 1.

[504](#) Comte, *Plan*, p. 283; sin referencia en Black (1970), p. 30, *Plan*, p. 255; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 9,1170b10-12.

[505](#) Comte, *Plan*, p. 276, p. 277 y 304, p. 318, p. 277. Subrayo. Curioso paralelo en un chino contemporáneo de Descartes, Wang Fuzhi, véase Linck (1999), p. 108.

[506](#) J. B. J. Fourier, *Théorie analytique de la chaleur*, París, Didot, 1822, Discurso preliminar, p. i; en Saint-Sernin (2007), p. 284.

[507](#) Comte, *Esprit*, 1, p. 138; *Cours*, 58e leçon, t. II, p. 719-720, 727, 730, 736; 60e leçon, p. 771; *Ensemble*, 1, p. 78, y Conclusión general, p. 544; *Système* (1851), t. I, p. 66-68; Lubac (1944), p. 168-169.

[508](#) Comte, *Cours*, 2e leçon, t. I, p. 45; *Cours*, 49e leçon, t. II, p. 165-166.

[509](#) B. Russell, «On the Notion of Cause» [1913], en *Logical and Philosophical Papers, 1909-1913*, ed. J. G. Slater y B. Frohmann, Londres, Routledge, 1992, p. 193-210.

[510](#) Comte, *Ensemble*, 5, p. 415 y véase 1, p. 69; *Cours*, 58e leçon, p. 707-708, 711, 715; 59e leçon, p. 756 y p. 751; véase también 757.

[511](#) Bernard, *Introduction*, I, i, 4, p. 48; I, ii, 10, p. 130; III, iv, 3, p. 290. Ignoro si aquí se trata de una cita o de una fórmula acuñada por el propio sabio moderno.

[512](#) Bernard, *Introduction*, II, ii, 10, p. 209 y p. 202; II, ii, 9, p. 198. Subrayo. La primera frase tiene una sintaxis extraña: «ganar terreno *a*» (y no: «*por*»), significa más bien disminuir el poder de algo. Estoy tentado de corregir como: «ganar un terreno seguro al determinismo».

[513](#) Bernard, *Introduction*, I, i, 2, p. 42. Subrayo.

[514](#) Bernard, *Introduction*, II, i, 4, p.107. Subrayo.

[515](#) Véase Nietzsche, fragmento 15 [51], primavera de 1888, *KSA*, t. XIII, p. 442; fórmula análoga, quizá reminiscencia, en Dupré (1993), p. 37. Prefiguración en Lichtenberg, en Gay (1969), p. 165. No he encontrado el original. Véase también Ferrarin (2001), p. 129.

[516](#) Bernard, *Introduction*, I, ii, [Prólogo], p. 60; I, ii, 6, p. 85. Señalado en el original. C. Delsol me indica que la fórmula vuelve en P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, en *Oeuvres*, ed. J. Hytier, París, Gallimard, 1960, t. II, p. 1105. Esta epistemología da todo su rigor a la fórmula que caracteriza l'anémélectroreculpédalicoupeventosombroso-paracloucycle de Z. Brioché, que utiliza «todas las fuerzas propulsivas conocidas e incluso las desconocidas» (Christophe, *L'Idée fixe du savant Cosinus*, VIII° canto, París, Colin, 1975 (26ª ed.), p. 155 – subrayo).

- [517](#) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV; *OC*, VIII, p. 58.
- [518](#) Bernard, *Introduction*, II, i, 4, p. 108; *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Apéndice, París, Baillièrre, 1878, p. 397.
- [519](#) Agustinus Triumphus, *Summa de potestate ecclesiastica* [1326], XXXII, 3, ed. Roma, 1584, p. 194; en Wilks (1963), p. 170, n. 2, que coteja una declaración de Nerón en Suetonio, *Neron*, XXXVII, 5, ed. H. Ailloud, París, Les Belles Lettres, 1957 (2ª ed.), p. 184.
- [520](#) Bernard, *Introduction*, II, i, 9, p. 126.
- [521](#) Bernal, *WFD*, cap. 5, p. 62. Subrayo.
- [522](#) Véase por ejemplo Buda, *Aggivacchagotta Sutta* (N. 72), *The Teachings of Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikaya*, trad. B. Ñanamoli, Boston, Wisdom Publications, 1995, p. 590-594, sobre todo p. 591-592; Shankara, *Svâtmanirûpana*, 93, en H. Von Glasenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit*, Baden-Baden, Hans Böhler, 1948, p. 74-75; Epicteto, *Enquiridion*, I, viii, 4-10; s. Agustín, *De utilitate credendi*, IX, 22; *BA*, t. VIII, p. 256; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, IIaIIae, q. 166-167; Petrarca, *de sui ipsius et de multorum ignorantia*, IV, ed. A. Buck, Hamburgo, Meiner, 1993, p. 108.
- [523](#) Berlin (1999), p. 88-89.
- [524](#) Schiller «The definition of Pragmatism and Humanism», in *Studies in Humanism*, Londres, Macmillan, 1907, p. 1-21; citas p. 12 y 16. *HWPPh*, s. v. «Humanismus», t. III, col. 1217-1230, ignora ese uso anglo-sajón; *Humanism. Philisophical essays*, Londres y Nueva York, Macmillan, 1903; W. James, «Humanism and Truth» [octubre 1904], *The Meaning of Truth*, 1914, p. 52-53.
- [525](#) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- [526](#) Kuhn (1977), p. 142; cita; Séris (1994), p. 210.
- [527](#) Moscovici (1977), p. 422-427; Saint-Sernin (2007), p. 182; sobre Liebig, véase Gregory 2012), p. 352.
- [528](#) Russo (1986), p. 401-414 en Séris (1994), p. 30; véase también las reflexiones sobre una gran avería de electricidad en América del Norte en Anders (1980), p. 121-122.
- [529](#) Moscovici (1977), p. 98-100; sobre Berthelot, citado *ibid.*, p. 393-399.
- [530](#) Bulwer-Lytton, *Race*, 7, p. 21.
- [531](#) Comte, *Cours*, 60e leçon; t. II, p. 786. Subrayo. El pronombre «il» remite a un sujeto no expresado «el hombre» sacado de «cada uno»; *Esprit*, 1, p. 162. Anticipación en la poesía barroca, Friedrich (1964), p. 583, 660-661.
- [532](#) Véase por ejemplo Cicerón, *Dioses*, I xxxiii, 91, p. 447; ii, xxii, 57, p. 684 y nota p. 685a; xxxii, 81, p. 752 y nota p. 752ab; I, vii, 142, p. 919; Galeno, *Facultades naturales*, I, vi, ed. A. J. Brock, Loeb, 1916, p. 24 y xiii, 35, p. 56; Close (1969); cita de Marsilio Ficino, *Teología*, IV, 1, p. 258; véase también p. 146-147 y Joseph Addison, *The Spectator*, nº 414, 25 de junio 1742.
- [533](#) Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, 2: Die natur, *WTB*, t. I, p. 210-211; L. Tieck,

William Lovell, III, 10: William Lovell a E. Burton, *Werke in vier Bänden*, ed. M. Thalmann, Múnich, Winkler, 1963, t. I, p. 333; otros textos en Brague (2002a), p. 293-305.

[534](#) Sobre Mill, véase Brague (2002a), p. 296-297; Schopenhauer, *Paralipomena*, cap. 9, § 125, *W*, t. V, p. 292-293. M. Horkheimer destacada el hecho, «*Die Aktualität Schopenhauers*» [1961], *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft [...]*, ed. A. Schmidt, Frankfurt, Fischer, 1967, p. 250. Sobre las fuentes románticas de Schopenhauer, véase Hübscher (1973), p. 30-63 y 309-313.

[535](#) A. de Vigny «La maison du berger» [1844], III, str. 9-11 (prosopopeya de la naturaleza), *Les Destinées*, PC, p. 140-141.

[536](#) Heine, *Lutezia* [1855], carta LVII del 5.5.1843, *Werke, T. III: Schriften über Frankreich*, ed. E. Gallery, Frankfurt, Insel 1968, p. 510.

[537](#) N. Hawthorne, *The House of the Seven Gables*, [1851], cap. 17. Véase también Hergé, *Objectif Lune*, Tournai, Casterman, 1953, p. 32 y P. G. Wodehouse, *Pigs Have Wings*, cap. 3, principio; H. Adams, *The Education of Henry Adams*, cap. 25 [1900], ed. I. B. Nadel, Oxford, University Press, 1999, p. 317-326. Respuesta severa: «The Dynamo and the Virgin Reconsidered», White (1968), p. 57-73; J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ed. E. Beutler, Múnich, dtv. 1976, 21.2.1827, p. 599-600; M. M. von Weber, *Die Entlastung der Culturarbeit durch den Dienst der physikalischen Kräfte*, Berlín, Simion, 1880, p. 4.

[538](#) J. Verne, *De la Terre à la Lune* [1864], cap. 28, últimas palabras del capítulo y del libro; y cap. 7.

[539](#) J. Verne, *Île*, I, cap. 6, p. 65-66; cap. 9, p. 107; I, cap. 19, p. 259. Las comillas están en el texto; III, cap. 15, p. 199.

[540](#) J. Verne, *Île*, II, cap. 14, p. 4, p. 211; cap. 2, p. 27 (cita); III, cap. 11, p. 143; p. 146; I, cap. 4, p. 49; II, cap. 10, p. 151.

[541](#) J. Verne, *Île*, cap. 20, p. 273; II, cap. 8, p. 119; III, cap. 8, p. 110.

[542](#) J. Verne, *Les Cinq Cents Millions de la Bégum*, cap. 8; véase también Benson, *Lord*, III, i, 1, p. 222.

[543](#) Flaubert, *Bouvard et Pécuchet* (1881), extracto del plan OC, t. II, p. 300b-301a.

[544](#) Herbert George Wells, *Men Like Gods* [1923], Londres, Sphere Books, 1976. Mismo título en el novelista soviético S. Snegov (1966-1968); Heller y Niqueux (1995), p. 253.

[545](#) Wells, *Men*, I, 5, p. 55-56, p. 63; III, 2, p. 186; 4, p. 220; II, 1, p. 127.

[546](#) Wells, *Men*, III, 4, p. 220; II, 4, p. 166; I, 6, p. 72; II, 1, p. 125. El término aún no estaba comprometido por la «gran limpieza» (alfabeto ruso), estalinista de 1936; III, 2, p. 188.

[547](#) Wells, *Men*, I, 5, p. 57; ver también II, 1, p. 124; I, 6, p. 81; I, 5, p. 64; 6, p. 74; II, 1, p. 127, y II, 2, p. 137; III, 2, p. 203; I, 6, p. 74.

[548](#) Wells, *Men*, I, 6, p. 81-82; un personaje cercano a Tennyson, *In memoriam*, 56; para el contexto, ver Brague (2002a), p. 314; II, 3, p. 165; alusión a los versos de A. E. Housman: «*whatever brute or blackguard made the world*».



[549](#) Wells, *Men*, I, 6, p. 82-83.

[550](#) Robitaille (2007), p. 127 y la carta a la Madre Naturaleza de «Max More» [1999] citado p. 121.

[551](#) Para el contexto de conjunto antes de la Revolución, Billington (1970), p. 478-492: *Prometheanism*; sobre los inicios de la era soviética, ver Stites (1989); Hagemeister (1989), p. 241-266.

[552](#) Lenin, *Las Tareas inmediatas del poder de los soviets [abril de 1918]*, Obras, París, Éditions sociales y Moscú, Éditions en langues étrangères, t. XXVII, 1961, p. 245-287; aquí: cap. 5, p. 268.

[553](#) Lunatcharski (1875 -1933), escritor y político (ndt).

[554](#) M. Gorki, «O znanii », *Arkhiv A. M. Gorkogo*, t. XII, Moscú, Nauka, 1969, n° 13, p. 101-111, cita p. 111; Anónimo, *Proletarskaja ėtika* (1906) [*non vidi*], según Hagemeister (1983), p. 17; N. A. Rozkov, *Smysl' i krasota zizni*, Petrogrado y Moscú, 1923, p. 19 [*non vidi*], ruso en Hagemeister (1983), p. 17. Ver arriba sobre Marsilio Ficino, p. 69; Muravev, *Dominio del tiempo*, p. 103 en Hagemeister (2005), p. 53.

[555](#) J.B.S. Haldane (1892-1964), genetista y biólogo evolutivo, uno de los fundadores de la genética de poblaciones (ndt).

[556](#) Ver la película *Experiments in the Revival of Organisms* (1940): <http://www.archive.org/details/Experime> 1940; M. Boulgakov, *Coeur de chien* [1925]; Joravsky (1970).

[557](#) L. Büchner, *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre*. In allgemeinverständlicher Darstellung, 15ª ed., Leipzig, Thomas, 1883, p. 268, o Volksausgabe, *ibid.*, 1894, p. 157-158. La primera edición data de 1855. El capítulo *Der Mensch*, donde se encuentra la idea, falta en la 8ª edición de 1864. Cita de *Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt*, Leipzig, 1868, p. 253; Benz (1961a), p. 94.

[558](#) Stroh (2008), p. 535-538, 567-568.

[559](#) Campana (1946) y Kristeller (1944-1945). *OED*, s. v., p. 444b-c. Littré no conoce más que el sentido historiográfico inventado por el historiador alemán H. Voigt (1895). Sobre la historia de la palabra, véase *GG*, s. v. «Menschheit, Humanität, Humanismus», t. III, p. 1121-1126 (H. E. Bödeker) y *HWPPh*, s. v. «Humanismus», t. III, 1217-1230 (diversos autores). Ejemplo en el título de Duby (1966) y véase p. 171-177 (glorificación de la carne).

[560](#) Rüegg (1950), p. 186.

[561](#) Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 15, en *KS*, p. 164-165; § 54 en *KS*, p. 216; en Lubac (1944), p. 25 n. 2. Señalado en el texto.

[562](#) Feuerbach, *Kritik des 'Anti-Hegel'* [1835], en *KS*, p. 56; Hobbes, *De Cive*, Epístola dicatoria, *O.L.*, t. II, p. 135-136; Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 35, escolio, *O*, t. I, p. 206; para memoria; *homo homini lupus*, Plauto, *Asinaria*, 495. En otro contexto, Bacon, *Organon*, I, §, 129, p. 268.

[563](#) Feuerbach, *Christianisme*, II, 7: Schlußanwendung, p. 444; *Zur Kritik der*

*Hegelschen Philosophie*, en *KS*, p. 122; *Notwendigkeit einer Veränderung* [1842/43], nota en margen, en *KS*, p. 223, n. 1.

[564](#) Tschizewskij (1930), p. 266; sobre el origen del término en el cristianismo antiguo, herético (Montano), y ortodoxo (Clemente de Alejandría, Orígenes), véase Benz (1961).

[565](#) Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [1842], [§ 1], en *KS*, p. 124; [§ 13], p. 126; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 12, en *KS*, p. 158.

[566](#) Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Zukunft*, [§ 49], en *KS*, p. 137. El adjetivo «teándrico» es corriente a partir del Pseudo-Dionisio (*Carta IV a Gayo*; *PG*, 3, 1072c); *theandria* aparece una vez en el Pseudo-Metodio de Olimpia y *theantrôpotès* en Juan Damasceno, pero estos sustantivos no han tenido continuidad (véase Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1969, 615a-616a). El término «teandrismo» (en griego), familiar a la teología ortodoxa contemporánea, no es anterior a las lecciones de Soloviev (1877), 2ª lección, últimas palabras, *RO*, t. III, p. 26. Pero en 1872, el Kirilov de Dostoievski ya transforma al «hombre-dios» en «dios-hombre» (*Los Demonios*, II, i, 5, p. 218).

[567](#) Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 1, y § 52 en *KS*, p. 145 y 214.

[568](#) Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung; *FS*, p. 283. Sobre el humanismo de Marx, Henry (1976), t. I, p. 84-120; *Die Heilige Familie*, Prefacio, primera frase; *W*, t. II, p. 7 y VI, p. 132 y 139; *Manuscritos*, III, p. 86 o *FS*, p. 309. La incorrección de la segunda frase está en el original.

[569](#) Marx, *Manuscritos*, III, p. 98; *FS*, p. 320. Subrayo; Engels, *Die Heilige Familie*, IV, 1; Flora Tristan, en *W*, t. II, p. 20; Arendt (1958), p. 86; Rosen (1969), p. 201.

[570](#) Sobre Rousseau, véase arriba, p. 128; Bakunin, *Oeuvres. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, 2, p. 36; 3, *ibid.*, p. 65-66, 85, 110.

[571](#) Marx, *Manuscritos*, III, p. 97; *FS*, p. 319; véase las severas páginas de Voegelin (1969), p. 17-21.

[572](#) Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* [París, Guillaumin, 1846], Introducción, París, Librairie Internationale y Bruselas, Lacroix, Verboeckhoven y C., 1872, t. I, p. 19-20; *ibid.*, V, t.I, p. 253, 388-389, 397-398, Lubac (1944), p. 22.

[573](#) Renan, *Avenir*, 5, p. 809; Comte, *Ensemble*, Conclusion générale, p. 467, 470, 472.

[574](#) N. G. Tchernychevski, *Antropologičeskij prinsip v filosofii, Polnoe sobranie sočinenij*, t. VII, Moscú, Éditions d'État de Belles-Lettres, 1950, p. 222-295; *Textes philosophiques choisis*, Moscú, Éditions en langues étrangères, 1957, p. 47-134, especialmente I, p. 68 [ruso p. 240], y II, p. 132 [en ruso p. 294]; Besançon (1977), P. 124-125.

[575](#) Galileo, *Diálogo*, I, p. 62-63. Brague (2006b), p. 283-284 y ya Proclo, *Comentario del Timeo*, IV, ed. E. Diehl, Leipzig, Teubner, 1906, t. III, p. 141-144.

[576](#) Bossi (2003), p. 112; K. Gutzkow, «Die Nihilisten», cap 5; en *Die Selbsttaufe*,

*Erzählungen und Novellen*, ed. S. Landshuter, Passau, Stutz, 1998, p. 305: Comte, *Synthèse*, Introducción, p. 14; véase también p. 23, 34, 50, 53-54, 107; P. Leroux, *De l'Humanité* [1840], V, 1-3, ed. M. Abensour y P. Vermeren, París, Fayard, 1985, p. 173-179.

[577](#) Heine, *Religi6n*, 1, p. 83 y *passim*; 2, p. 122; *Deutschland, ein Wintermarchen*, cap. 1, v. 37-48, citado 46-48; *Sämtliche Schriften*, ed. K. Briegleb, Munich, Hanser, 1971, t. IV, p. 578. Freud cita tambi6n los versos, *Die Zukunft einer Illusion*, cap. 9, fin, *Gesammelte Werke*, Frankfurt, Fischer, 1948, t. XIV, p. 374; Marx, *Manuscritos*, III, p. 136-137 o *FS*, p. 332; sobre este pasaje, véase Granel (1972), p. 217. Reminiscencia de Goethe, *Grenzen der Menschheit*, [1789], v. 21-24: «*Steht er mit festen, / Markigen, Knochen / Auf der wohlgergrundeten, / Dauernden Erde*» *W*, t. I, p. 63; Bakunin, carta a Varvara Alexandrovna del 9.3.1836, en A. A. Kornilov, *Molodye gody Mikhaila Bakunina. Iz istorij rysskogo romantisma*, Moscú, Sabasnikov, 1915, p. 187; igual, a la misma, 10 de agosto 1836, *ibid.*, p. 226-227, 6l mismo citado en Sarkisyanz (1955), p. 39; Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede, 3, *KSA*, t. IV, p. 15; I, Von der schenkenden Tugend, 2, p. 99; J. Joyce, *A portrait of the Artist as a Young Man* [1916], cap; 4, fin, *The Essential James Joyce*, ed. H. Levin, Harmondsworth, Penguin, 1965, p. 187.

[578](#) A. K. Gastev, «My posyagnuli» [hemos infringido], en S. Rodov (ed), *Proletarskie pisateli. Antologija proletarskoj literatury*, Moscú, Gosudarstvenno Izdat, s. d. [1924], p. 231-233; Sarkisyanz (1955), p. 43; sobre Gastev, véase Johansson (1983).

[579](#) Venturelli (2008), p. 351-353; G. Keller, carta a Wilhelm Baumgarten del 27 de marzo de 1851, *Gesammelte Briefe*, ed. C. Helbling, Berna, Bonteli, 1950, t. I., p. 290.

[580](#) J. P. Jacobsen, *Niels Lyhne*, cap. 9, fin, *Samlede Vaerker*, ed. F. Nielsen, Copenhagen, Rosenkilde og Bagger t. II, 1973, p. 129-130; trad. al. A. Matthiesen, *Samtliche Werke*, Leipzig, Insel, s. d., p. 468; citado en Rehm (1947), p. 225-226; Dostoievski, *El adolescente*, III<sup>a</sup> parte, cap. vii, 3; *Obras completas* en 15 tomos, Leningrado, Nauka, 1990, t. VIII, p. 597-598; Taylor (1989), p. 411; Dostoievski, *Karamazov*, I, i, 5, p. 29.

[581](#) Hofmann (2010), p. 53; sobre Marx, véase supra, p. 157.

[582](#) G. de Nerval, *Aur6lia*, II, 4, ed. J. N. Illouz, París, Gallimard, 2005, p. 167; Diderot, *Pens6es d6tach6es sur la peinture*, en *Oeuvres esth6tiques*, ed. P. Verni6re, París, Garnier, 1959, p. 771; Starobinski (1964), p. 146a; véase el poema de Gottfried Benn referido a Blumenberg (1957), p. 171.

[583](#) Benson, *Lord*, I, v, 2, p. 87-88.

[584](#) Hermanos Sinceros, *Risala Jami'a* [sobre la Carta 17], ed. M. Ghalib, Beirut, Dar al-Andaloss, 1984, p. 323; J. C. Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit, Gemeinnutziger Auszug aus dem gr66eren Werk dieses Namens*, Zurich, 1781, p. 109, en Benz (1961a), p. 61; Fichte, *Sittenlehre* [1789], III, § 18, IV, *AW*, t. II, p. 623; la imagen está en la novela de W. Cather, *Death Comes for the Archbishop* [1927], cap ix, 4, Nueva York, Vintage, 1990, p. 275.

[585](#) Marx, *Manuscritos*, I, p. 61; de nuevo en los *Grundrisse der Kritik der politischen*

*Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlín, Dietz, 1953, V, p. 388; véase también p. 384, 391; *Manuscritos*, I, p. 65; p. 58; *Introducción general a la crítica de la economía política*, Pl., t. I, p. 240; III, p. 95 o FS, p. 317; *Deutsche Ideologie*, I. FS, p. 42.

[586](#) Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1, FS, p. 600; *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiter-partei* [1875], I, 1, W, t. XIX, p. 15, trad. fr. Pléiade, t. I, p. 1413; K, V, 14, p. 455; Pléiade, t. I, p. 1005-1006.

[587](#) F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, cap. 3, Berlín, Dietz, 1951, p. 84-85.

[588](#) Renan, *Avenir*, 4, p. 792 y 10, p. 1049; véase también 2, p. 753.

[589](#) Bergson, *Sources*, IV, p. 329.

[590](#) Alfred Schmidt (1982) plantea la pregunta en su breve ensayo.

[591](#) Nelson (1967), p. 3; Webster (1975).

[592](#) Strauss (1964), p. 42-44.

[593](#) Voegelin (1952), p. 124-132 y (1968), p. 32, 40, 81.

[594](#) Blumenberg (1988), p. 137-259. Brague (2013), p. 163-186; Wieland (1983), p. 270.

[595](#) Fried (2001); Groh (2003), p. 449-450.

[596](#) Garrigues (1982), p. 22-44, cita p. 36; Brague (2008c), p. 397; Batut (2009), cap. vi-3, p. 507-529.

[597](#) Véase, por citar sólo un ejemplo de la mayor distinción, J.-M. Le Guillou, *Le Mystère du Père. Foi des apôtres, gnosés actuelles*, París, Fayard, 1973, p. 140; *contra*, Manent (2010b), p. 148-149.

[598](#) Comte, *Esprit*, 1, p. 155; véase también Nietzsche, fragmento del otoño de 1887, 10 [7], *KSA*, t. XII, p. 457.

[599](#) Véase arriba, p. 154.

[600](#) P. J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophiques de la misère*, VIII, § 2, *Oeuvres complètes*, París, Rivière, 1923, t. I, 1, p. 382; Mittelstrass (1970), p. 347.

[601](#) Lope de Vega, *El Anticristo, Obras de Lope de Vega*, Madrid, Biblioteca de autores españoles, 1963. 159, p. 425-456; Armogathe (2005), p. 247; J. von Eichendorff, «Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland» [1847], *Werke*, Múnich, Winkler, 1976, t. III, p. 52, 54, 63.

[602](#) Charles de Bovelles, *De sapiente*, cap. 8, en Cassirer (1927), p. 320; Bacon, *De sapientia veterum*, 26, W, t. VI, p. 668-676, sobre todo p. 675-676; Rossi (1962), p. 183-188; Ferrarin (2001), p. 29-65.

[603](#) Vico, *Scienza Nuova*, § 3, en O, 416; Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 2, ii, 2a: Der Kampf des Geistigen und Natürlichen, ed. H. Glockner, Stuttgart, Frommann 1928, t. XVI, p. 106-109; Starobinski (1964), p. 146b; Fellmann (1976), p. 72-77; Blumenberg (1984), III parte. Dupré (1993), p. 113.

[604](#) Diderot, *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme; Oeuvres complètes*, ed. J. Assézat, París, Garnier, 1875, t. II, p. 431-432. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* [1841], Prefacio, W.



Ergänzungsband, 1968, p. 262-263; Landes (1969), título y p. 24.

[605](#) J. B. S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future. A Paper Read to the Heretics, Cambridge on Februray 4th, 1923*, Londres, Kegan Paul et al., 1924, p. 46-48 y véase 92.

[606](#) Véase arriba, p. 119.

[607](#) Cicerón, *Dioses*, II, vi, 16, p. 590, y III, x, 26, p. 1017; citados arriba, p. 23.

[608](#) Bonaventure des Périers, «L’homme de bien», v. 10-13, en *Oeuvres françoises de B. des P.* [ed.] L. Lacour, t. I [...], París, P. Jannet, 1856, p. 82; la expresión que he destacado está citada sin referencia por R. Philippe, en S. Baille, et al., *Le Monde actuel. Histoire et civilisations*, París, Berlín, 1963, p. 491a.

[609](#) Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, § 69, KS, p. 144 (últimas palabras); Lautréamont, *Les Chants de Maldoror* V, 3, ed. J.-L. Steinmetz, París, LGF, 2001, p. 279; contexto en Carrouges (1948), p. 79.

[610](#) Ignacio, *Ejercicios espirituales*, 2ª semana, § 169-188, OC, p. 231-235.

[611](#) Descartes, *Discurso del método*, II; AT; t. VI, p. 13-14; sobre la transformación del principio en regla social, Gregory (2012), p. 115, 164, 171, 215, 217.

[612](#) Véase por ejemplo Temistio, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, V, 4, ed. R. Heinze (CAG, V, 3), 1899, p. 94, 13-29.

[613](#) Dionisio el Areopagita, *Jerarquía celeste*, III, 2; PG, 3, 165bc.

[614](#) Descartes, véase *HWPh*, s. v. «Vorurteil»; vol. XI (2001), col. 1250-1263 (K. Reisinger, O. R. Scholz); Descartes, *Principia Philosophiae*, I, § 71; OC, t. VIII, p. 35-36, *Lettre à M. C. L. R.* [Clerselier, 12. 1. 1646]; OC, IX-1, p. 204.

[615](#) Spinoza, *Ethica*, I, *Appendix*, O, t. 1, p. 67; Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, II, 2ª parte, cap. vii, 1, O, t. I, p. 230.

[616](#) Véase H. B. de Longepierre, *Discours sur les Anciens* [1687], en *QAM*, p. 286-290; y Burke, *Revolution*, p. 76; J. de Maistre, «4<sup>e</sup> Lettre d’un royaliste savoisien», en *Écrits sur la Révolution*, p. 35; Wordsworth, *Preludio*, VIII, 322-327 (*pre-posesión*). Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, L’Ancien Régime, III, iii, 2, París, Laffont, 1986, t. I, p. 155-158.

[617](#) Tenbruck (1984), p. 252.

[618](#) Locke, *Essay*, III, 5, § 3, p. 34; Manent (1994), p. 168.

[619](#) Marx, *Capital*, I, i, 1, 4, p. 70.

[620](#) Defoe, *Robinson*, p. 81, 93; p. 80, 84, 88, 138; p. 84-85, 133; p. 83; p. 87, 182; p. 178-182.

[621](#) *Ibid.*, p. 104; p. 90, 112, 127, 192, 246.

[622](#) Ozouf (1989), p. 117. Schabert (1971), de quien toma prestada la expresión.

[623](#) François Jean de Chastellux, *De la Félicité publique ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l’histoire* [1772], Bouillon, Société typographique, 1776, t. II, p. 313; Becker (1932), p. 93-94.

[624](#) Ozouf (1989), p. 155.

[625](#) La fórmula fue propuesta por Charles Thomson el 20 de junio de 1782. Viene de Virgilio, *Bucólicas*, IV, 5, donde falta el adjetivo capital *novus*. *Rerum novus nascitur*

*ordo* parece ser un invento (o una cita de memoria) de Diderot, *Rêve de d'Alembert, Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, París, Garnier, 1960, p. 300. El verso figura en un interesante pasaje de Bayle, *Nouvelles Lettres critiques sur l'histoire du calvinisme* [1685], *Oeuvres diverses*, ed. E. Labrousse, Hildesheim, Olms, 1965 (=La Haya, 1727), y. II, p. 274b, pero el tono del contexto no es el que supone Schabert (1971), p. 14; H. Arendt (1963) p. 211-215.

[626](#) Paine, *Common Sense*, Apéndice; *Rights*, p. 299; y *Rights of Man*, II, 4; *Rights*, p. 153. Los dos textos son citados por Ozouf (1989), p. 126, n. 1; Jared Eliot, en Glacken (1967), p. 692.

[627](#) Véase por ejemplo Platón, *Leyes*, III, 702d; Ibn Khaldun, *Muqaddima*, Introducción, ed. E. Quatremère, París, Didot, 1858, t. I, p. 52, 8-10.

[628](#) Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne, *Considérations sur les intérêts du Tiers-État adressées au peuple des provinces par un propriétaire foncier* [1788], París, Kleffer, 1826, p. 1-105, cit. § 1, p. 11; Fichte, *Berichtigung*, I, 1, p. 64-82; Wordsworth, *The Prelude*, VI, 341.

[629](#) Marie-Joseph Chénier, Discours à la Convention nationale le 15 brumaire an II, *Moniteur*, t. XVIII, p. 351-352; F. A. Boissy d'Anglas, «Quelques idées sur les arts, sur la nécessité de les encourager, adressées à la Convention nationale et au Comité d'instruction publique»; *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention*, ed. J. Guillaume, París, Imprimerie nationale, t. III, 1897, p. 637-656; Billaud-Varenne, *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, t. XX, p. 263; Ozouf (1989), p. 125, n. 1, 133, 140.

[630](#) Mirabeau, *Premier discours, De l'Instruction publique ou de l'organisation du Corps enseignant*, en Baczko (1982), p. 81; Ozouf (1989), p. 128; Burke, *Revolution*, p. 27; J. de Maistre, *Considérations sur la Révolution française*, 5, *Écrits sur la Révolution*, ed. J.-L. Darcel, París, PUF, 1989, p. 134.

[631](#) Paine, *Rights of Man*, I, 1; *Rights*, p. 35, 37 y *Common Sense*; *Rights*, p. 257-260; Brague (2008c), p. 79-84.

[632](#) Paine, *Rights of Man*, I, 1; *Rights*, p. 35.

[633](#) Robespierre, «Sur la nouvelle Déclaration des droits», 24 de abril de 1793, *Discours*, p. 128; Arendt (1951), p. 380.

[634](#) Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* [1841], Prefacio; citado arriba, p. 172.

[635](#) Véase por ejemplo F. Engels, «Die Lage Englands» (c. r. de Carlyle, *Past and Present*) [1843], *W*, t. I, p. 545; Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, IV, § 285, *KSA*, vol. III, p. 528.

[636](#) Véase, *The Records of the Federal Convention of 1787*, ed. M. Farrand, New Haven, Yale, U.P., Apéndice A, CCCLV, William Steele a Jonathan D. Steele, septiembre de 1825, t. III, 1941, p. 472-473; en cambio, James Madison, el jueves 28 de junio de 1787 no dice nada de eso; véase *ibid.*, t. I, 1941, p. 451-452.

[637](#) Comte, *Cours*, 58<sup>e</sup> leçon, p. 712; *Ensemble*, Conclusion générale, p. 452, 457, 500; *Cours*, 57<sup>e</sup> leçon, p. 664; León XIII, Encíclica *Libertas praestantissimum*, 20 de

junio de 1888, § 15; *acta Sanctae Sedis*, 20, 1887, p. 893-913, citado p. 900.

[638](#) Kant, *Opus Postumum*, I, ii, 4, Akademie-Ausgabe, t. XXI, p. 25; I, xi, 2, p. 144-145; VII, x, 2, t. XXII, p. 120 y VII, x, 4, p. 130; Schwarz (2004). *Est deus in nobis* está en Ovidio, *Fastes*, VI, v, 5 o en *ars Amatoria*, III, v. 549; Schiller, *Über Anmut und Würde*, S, p. 188; Berlín (1990), p. 220; N. de Bonneville, *Appendices de la seconde édition de l'Esprit des religions [...]*, París, Cercle social, 1792, § 45; El hombre lo es Todo, p. 95; citado (sin mayúscula) en Bénichou (2004), p. 75. Véase también § 46, p. 97.

[639](#) Véase por ejemplo Jean Paul, *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana* [1800], Anhang zum 1. komischen Anhang des Titans, *Werke*, ed. N. Miller, Múnich, Hanser, 1961, t. III, p. 1011-1056, en particular, Clavis, § 6: Aseitas, p. 1033.

[640](#) Heine, *Berichtigung* [1849], *Werke und Briefe*, ed. H. Kaufmann, Berlín, Aufbau Verlag, 1962, t. VII, p. 354; carta a Heinrich Laube, 12.10. 1850; t. IX, p. 363; carta a Saint-René Taillander, 3. 11. 1851, t. IX, p. 447; *Geständnisse* [1854], t. VII, p. 127; Rose (1987), p. 106 y (1999), p. 273, 277.

[641](#) Heine, *Religión*, Prefacio de la 2ª edición [1852], p. 59; *Religión* [1833/34], 2, p. 124; Topitsch (1973), p. 37; Péguy, «Un poète l'a dit», [1907], *Oeuvres en prose*, ed. R. Burac, París, Gallimard, t. II, 1988, p. 855.

[642](#) Baudelaire, *Les Paradis artificiels*, Le poème du Haschich, IV: L'Homme-Dieu; *OC*, p. 372-383; Arendt (1951), p. 279 (Cecil Rhodes); Dostoievski, *Los Demonios*, I, iii, 8, p. 103-108; II, i, 5, p. 212-219; III, v, 5, p. 527-528; vi, 2, p. 544-559. Nietzsche, Fragmentos 11 [331], [334], [337], noviembre de 1887-marzo de 1888, *KSA*, t. XIII, p. 141-142, 143-144, 146; Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, en *Essais*, p. 182-188; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études*, ed. R. Queneau, París, Gallimard, 1947, p. 517-518, n. 1. Indico la referencia a Jacob Klein, en la que no he encontrado nada.

[643](#) Véase por ejemplo Benson, *Lord*, Prólogo, p. 9; II, ii, 4, p. 126.

[644](#) Comte, lettre dlxxxvii à P. Laffitte, jueves 11 Descartes 61 [18.10.1849], *Correspondance*, t. V, p. 98.

[645](#) Adversarios: Benson, *Lord*, II, v, 1, p. 166; para los discípulos, véase Sternhell (1985), p. 306-309.

[646](#) Comte, *Ensemble*, Conclusión general, p. 452 y *Système*, Conclusión total, t. IV, p. 531; véase también *Dynamique sociale*, cap. 7; t. III, p. 618; *Cathéchisme*, Conclusión, 12<sup>e</sup> Entretien, p. 381; «elimin[ar] enteramente a Dios», *Testament d'Auguste Comte avec les documents qui s'y rapportent [...]*, París, 1884, p. 9; Prefiguración en *Cours* 58<sup>e</sup> leçon, p. 715.

[647](#) Comte, *Ensemble*, 4, p. 365 — subrayo; véase también *SS*, Introducción, p. 17.

[648](#) Comte, *Système*, Conclusión total, t. IV, p. 531. Subrayo. En Lubac (1944), p. 170.

[649](#) Renan, *Dialogues*, 3, p. 615; Russell (1931), cap. 17, p. 263-264; acerca de la *power-thought*, cap. 3, p. 83 y cap. 10, p. 175. La alusión al Alberich del *Anillo de los Nibelungos* es clara. En el mismo momento, Freud señala «una agresión contra la naturaleza», *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], ii, *Studienausgabe*, t. XI, Frankfurt,



Fischer, 1982, p. 209.

[650](#) Osterhammel (2000), p. 36, 39, 50.

[651](#) Aristóteles, *Política*, I, 5-6; Bodin, *République*, I, 5, p. 46-67.

[652](#) Locke, *STG*, II, 4, § 22-23, p. 13-14; *Epístola de Tolerantia*, ed. R. Klibansky, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 132-134.

[653](#) Dienel (1992) y (1995).

[654](#) Goethe, *Fausto*; IIa parte, acto V (Offene Gegend), *W*, t. III, p. 371-378. El conocido poema de Paul Celan, *Todesfuge*, contiene quizá una alusión a este episodio, visto como una prefiguración de la Shoah. Shattuck (1996), p. 101.

[655](#) A. Guépin y E. C. Bonamy, *Nantes au XIX<sup>e</sup> siècle. Statistique, topographie industrielle et morale* [...], Nantes, Sébire, 1835; Louis-René Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, París, Renouard, 1840, 2 vol. ; reed., París, Études et documentations internationales, 1989 ; A. de Villeuneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, ou Recherches sur la nature et les causes du paupérisme en France et en Europe, et sur les moyens de le soulager et de le prévenir*, París, Paulin, 1834, 3 vol., Burleigh (2005), p. 391 ; Fr. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen* [1845], *W*, t. II, p. 225-506 ; Ch. Dickens, *Oliver Twist* [1839].

[656](#) Porfirio, *Sobre la abstinencia*, ed. J. Bouffartigue, París, Les Belles Lettres, 1977-1979, 2 vol.; Sorabji (1993), II, 13, p. 170-194. Véase supra, p. 40.

[657](#) J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, XVII, 4, nota b, ed. J. H. Burns et H. L. A. Hart, Londres, Athlone Press, 1970, p. 282-283.

[658](#) Sociedad Protectora de Animales (ndt).

[659](#) Tuveson (1972), p. 193; Thomas (1984), IV: Compassion for the Brute Creation, p. 143-191; § iii: The Dethronement of Man, p. 165-172; Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, III, § 19, 7, *W*, t. III, p. 777-780.

[660](#) Michelet, *Le Peuple*, II, 6, ed. R. Casanova, París, Julliard, 1965, p. 203 ; en Muray (1999), p. 396 ; Schopenhauer, *Paralipomena*, cap. 15, *Über Religion*, § 177; *Über das Cristentum*, *W*, t. V, p. 437-445.

[661](#) Darwin, *Descent*, cap. 2, p. 432.

[662](#) Groh (2010), p. 564, 590, 620; E. von Weber, *Die Folterkammern der Wissenschaft. Eine Sammlung von Tatsachen für das Laienpublikum*, Berlín y Leipzig, Voigt, 1879; Charles Dodgson (Lewis Carroll), «Vivisection as a Sign of the Times», y «Some Popular Fallacies about Vivisection» [1875], en *The Works of Lewis Carroll*, ed. R.I. Green, Feltham, Hamlyn, 1965, p. 1089-1092, et 1092-1100, Bossi (2003), p. 10, n. 2.

[663](#) Rousseau, lettre à Voltaire, 18 août 1756, *OC*, t. IV, p. 1061.

[664](#) Véase Dienel (1992), p. 102-108.

[665](#) A. de Vigny, «La maison du berger» [1844], I, estrofas 10-18, *Les Destinées*, *PC*, p. 134-136.

[666](#) N. Hawthorne, *The Birthmark, The Celestial Railroad and Other Stories*, ed. R.C.

Murfin, Nueva York, Penguin (EE.UU), 2006, p. 218-238. ¿Puede su nombre ser debido a Eilmer de Malmesbury, el primer hombre que intentó volar? White (1978), p. 59-73.

[667](#) Forbes (1968), p. 92.

[668](#) I. Svevo, *La coscienza di Zeno* [1923], último párrafo.

[669](#) Platón, *Critias*, 111c; Teofrasto, citado por Séneca, *Cuestiones naturales*, III, 11, 3, ed. P. Oltramare, París, Les Belles Lettres, 1961, p. 126; acerca de Liu An, Linck (1999), p. 82; Columela, *De re rustica*, I, Prefacio, 1-3, ed. H.B. Ash, Loeb, 1941, t. I, p. 2; en Black (1970), p. 13-14; Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXXVI, i (1)-iii (3), ed. J. André *et al.*, París, Les Belles Lettres, 1981, p. 48-50; *El poema del Etna*, v. 256-258, ed. J. Vessereau, París Les Belles Lettres, 1961, p. 20-21; Hadot (2004), p. 194.

[670](#) Gimpel (1975), p. 82-83.

[671](#) Colomb, en Thompson (1980), Grove (1995), p. 30-31, 67; Ronsard, Élegie XXXIV [c. 1576, publicada en 1584], *Oeuvres complètes*, ed. J. Céard *et al.*, París, Gallimard, 1994, t. II, p. 408-409; paralelos en inglés en Thomas (1983), p. 212-223.

[672](#) Küster (2009), p. 66.

[673](#) Jean Antoine Fabre, *Essai sur la théorie des torrents et des rivières*, la parte, sección ii, 3, París, Bidault, 1797, p. 144-145; Glacken (1967), p. 698-702.

[674](#) F. A. Rauch, *Régénération de la nature végétale* [...], París, Didot l'Aîné, 1818, 2 vol.; E. M. Arndt, *Ein Wort über die Pflege und Erhaltung der Forsten und der Bauern im Sinne einer höheren d. h. menschlichen Gesetzgebung*, Schleswig, Königliches Taubstummen-Institut, 1820; véase Radkau (2011), p. 40, 46, 48, 49.

[675](#) Paul Schneevogel, *Iudicium Iovis, oder der Gericht der Götter über den Berghau. Ein literarisches Dokument aus der Frühzeit des Berghaus*, ed. P. Krenkel, Berlín, Akademie Verlag, 1953, p. 5-38; citas p. 20, 29, 33; Bredekamp (1984), Fischer (1985), p. 105-106 y en *EN*, s. v. «Anthropozentrismus», t. I, col. 430-433 [J. Sieglerschmidt]; Spenser, *The Faerie Queene*, mencionado sin indicación de fuente en Hadot (2004), p. 437, n. 20; Milton, *PL*, I, 684-688, p. 22; Calvino, Comentario del Génesis, 3, 18, *Opera omnia*, t. XXIII, col. 73-74, en Groh (2003), p. 739.

[676](#) Buffon, «Le Boeuf», en *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*, t. IV, París, Imprimerie royale, 1749, p. 440; y «Les animaux carnassiers», *ibid.*, t. VII, 1758, p. 3; Glacken (1967), p. 678.

[677](#) James Thomson, *The Seasons*, «Spring», v. 241, *The Poems*, ed. J. Logie Robertson, Londres, Oxford University Press, 1908, p. 12.

[678](#) G.P. Marsh, *Man and Nature or Physical Geography as Modified by Human Action*, ed. D. Lowenthal, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1965, sobre todo cap. 1: Introductory, p. 7-52, citado p. 36-37.

[679](#) E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungs-Geschichte, Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre* [1868], 30ª conferencia; *GW*, t. II, p. 793; en Black (1970), p. 2.

[680](#) Marx, *Capital*, III, vi, 23, *Oeuvres*, París, Gallimard, t. II, p. 1385-1386.

[681](#) F. Engels, *Dialektik der Natur. Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, *W*, t. XX, 1962, p. 452-453.

[682](#) Rossi (1979); Taylor (1989), p. 349-350; Krauss (1987), p. 27-31; Kant, *Zum ewigen Frieden* [1795], II, primera edición, W, t. VI, p. 220; Buffon, *Époques de la nature*, tercera época, *OP*, p. 151b; compara por ejemplo con M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1905], II, 2, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tubinga, Mohr, 1965 [= 1920], p. 203; Dienel (1992), p. 95-101; J. Verne, *Île*, II, p. 161-163; A. A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les Temps modernes*, V, 6, ed. A. Robinet, París, Vrin, 1973, p. 422, en Saint-Sernin (2007), p. 132; véase también Renan, *Dialogues*, 2, p. 589.

[683](#) Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 5e soir, *Oeuvres complètes*, París, Fayard, 1991, t. II, p. 108-113; Buffon, *Époques de la nature*, quinta época; *OP*, p. 169b; sexta época, p. 184b; Byron, *Darkness*; *SP*, p. 64-66.

[684](#) W. Thomson, «On a Universal Tendency in Nature to the Dissipation of Mechanical Energy», *Philosophical Magazine*, octubre de 1852, p. 256-260; «On the Age of the Sun's Heat», *Macmillan's Magazine*, 5.3.1862, p. 288-293.

[685](#) Balthasar (1930), p. 130.

[686](#) Heller y Niqueux (1995), p. 167.

[687](#) Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme; Oeuvres*, ed. Infantin, París, Dentu, 1876, t. XI, p. 294-295; Rosny, *MT* [1910].

[688](#) A. Secchi, *Le Soleil. Exposé des principales découvertes modernes sur la structure de cet astre, son influence dans l'univers et ses relations avec les autres corps célestes*, Apris, Gauthier-Villars, 1870. Traducido en alemán y en español.

[689](#) F. Engels, *Dialektik der Natur*, Einleitung, *MEW*, t. XX, p. 324; véase también Dostoievski, *Los Demonios*, II, ii, p. 240; Marinetti, *Mafarka*, cap. 2, p. 49.

[690](#) C. Flammarion, *La Fin du monde*, París, Flammarion, 1894.

[691](#) D'Holbach, *Système de la nature*, I, cap. 6; Heldesheim, Olms, 1966 [= París, 1821], p. 105; Dupré (2004), p. 33.

[692](#) Murray (1999), p. 248. No parece que Charles Fourier temiera un acercamiento de los polos al Ecuador, como cree Murray. Panorama en Godin (2003), p. 72-86.

[693](#) Comte, *Cours*, 60e leçon, p. 774; *Ensemble*, conclusión general, p. 489; *Système*, Dynamique sociale, t. III, p. 72-73; Bakunin, *Oeuvres. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, 3, p. 124.

[694](#) Véase Hofmann (2010), p. 70, que se apoya probablemente en T. Silvestre, *Histoire des artistes vivants français et étrangers. Études d'après nature*, París, Blanchard, 1856, p. 123.

[695](#) Arendt (1951), p. 226.

[696](#) J.-B. F. X. Cousin de Grainville, *Le Dernier Homme*, París, Deterville, año XIV-1805, 2 vol., reed. París, Payot, 2010; Stafford (1994), p. 201-205; J. Michelet, *Histoire du xixe siècle*, III, cap. 10, París, Lévy, 1875, p. 91-109.

[697](#) Stafford (1994), p. 261-288.

[698](#) E. Boratynski, «Poslednjaja smert», *Stikhotvorenija, Poëmy*, Kemerovo, Éditions littéraires, 1984, p. 68-71.

[699](#) Véase supra, p. 157-159.

[700](#) H. G. Wells, *Mind at the End of its Tether*, Londres, W. Heinemann, 1945, i, p. 5, i v, p. 18-19, y viii, p. 30

[701](#) Referencias en Brague (2002a), p. 143-144; añadir [Anónimo], *Le Songe du Vergier*, II, cclx, 3, ed. M. Schnerb-Lièvre, París, CNRS, 1982, t. II, p. 222; Black (1970), p. 98; Maquiavelo, *Discorsi*, II, 5, O, p. 248; acerca de Vico, véase Fellmann (1976), p. 119-120; T. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculation of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers* (1798), 1-2, Nueva York, The Modern Library, 1960, p. 5-17; (segunda edición), IV, 1-3, p. 477-500; Galton, *Inquiries*, p. 207.

[702](#) Flaubert, *Mémoires d'un fou* [1838], vii, OC, t. I, p. 234b.

[703](#) Véase supra, p. 135 y Comte, *Synthèse*, Introducción, p. 12.

[704](#) W. S. Blunt, en Passmore (1974), p. 180; para A. Döblin y D. H. Lawrence, véase Brague (2013), p. 26-27.

[705](#) Abate Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, segunda parte, sección 33, París, Pissot, 1770 [= Ginebra y París, Slatkine, 1982], t. II, p. 476-477 [259a]; de acceso más cómodo en *QAM*, p. 648; citado parcialmente en Hazard (1935), p. 379. Acerca de la evaluación positiva del prejuicio, véase supra, p. 174.

[706](#) Rousseau, «La profession de foi du vicaire savoyard», *Émile*, IV, OC, t. IV, p. 632-633. Subrayo.

[707](#) Taguieff (2000) y Godin (2003).

[708](#) Véase todo el capítulo 8 de Black (1970), p. 109-124.

[709](#) Dante, *De Monarchia*, I, 1, ed. R. Imbach, Stuttgart, Reclam, 1989, p. 60.

[710](#) George Hakewill, *An Apology of the Power and Providence of God in the Government of the World. Or An examination and censure of the common error touching natures perpetual and universal decay*, Oxford, Lichfield & Turner, 1627, I, ii, 4, p. 21; citado sin referencia en Black (1970), p. 114.

[711](#) Diderot, lettre à Falconet, IV, febrero de 1766; o *Le Pour et le Contre*, *Oeuvres complètes*, París, Hermann, 1986, t. XV, p. 33; Becker (1932), p. 147; Robespierre, discurso del 11 de enero de 1792 en el Club de los Jacobinos, *Oeuvres de M. R.*, t. VIII, ed. M. Bouloiseau *et al.*, París, PUF, 1953, p. 110; Becker (1932), p. 142-143; Jeanne Marie Philipon Roland, *Appel à l'impartiale postérité* [...], ed. L. A. G. Bosc, París, Louvet, 1795.

[712](#) J. S. Mill, *Auguste Comte and Positivism* [1865], 2, *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J. M. Robson, Toronto, The University of Toronto Press, y Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 334; Black (1970), p. 115.

[713](#) E. Burke, *Revolution*, p. 29; A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, ii, 2, ed. A. Jardin, París, Gallimard, 1992, p. 614.

[714](#) E. W. Böckenforde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation» [1967], en *Id.*, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 112; Brague (2000), p. 51-52.

[715](#) Renan, *Dialogues*, 2, p. 589 y 598; Nietzsche, fragmento 14 [226], primavera de 1888, *KSA*, t. XIII, p. 398; C. Péguy, De la situación en la que se ha puesto el partido



intelectual en el mundo moderno ante los accidentes de la gloria temporal [6.10.1907], *Oeuvres en prose*, ed. R. Burac, París, Gallimard, t. II, 1988, p. 725; Nota conjunta sobre M. Descartes y la filosofía cartesiana [1914], *Oeuvres en prose*, ed. M. Péguy, París, Gallimard, 1961, p. 1512; G. K. Chesterton, «Is Humanism a Religion?», *The Thing* [1929], Londres, Sheed & Ward, 1946, p. 16-17; Brague (2014), p. 19-22.

[716](#) Rey (2003), p. 309 y 146.

[717](#) Véase, para el ejemplo de la supuesta herida de Copérnico, Brague (2006b), p. 263-265.

[718](#) Véase supra, p. 69.

[719](#) Brague (1993), p. 132-133; añadir Flaubert, *Mémoires d'un fou*, cap. 20, *OC*, t. I, p. 244b.

[720](#) Blumenberg (1975), p. 723-747.

[721](#) Galileo, *Diversi fragmenti attenenti al trattato delle cose che stanno su l'acqua*, *Opere*, Edizione Nazionale, nuova ristampa, Florencia, Barbèra, 1968, t. IV, p. 24; *DMS*, 1, p. 107-108; Arendt (1958), p. 144 n. 63.

[722](#) Henry (1985) y Gauchet (1992).

[723](#) Freud, «Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse» [1917], *Gesammelte Werke*, Frankfurt, Fischer, 1966 (= 1947), t. XII, p. 3-12, sobre todo p. 11. Acerca del siglo XVIII, véase Crocker (1959), p. 219-225, que menciona a Freud.

[724](#) Véase supra, p. 40-41.

[725](#) Véase la síntesis de Krauss (1987), p. 136-175.

[726](#) «Theophrastus Redivivus» [1659], sexto tratado, ii, *L17*, t. II, p. 247-290; Cyrano de Bergerac, *Empire de la lune* [1657], *L17*, t. I, p. 961-963.

[727](#) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, quinta edición (1740), art. «Rorarius (Jérôme)», t. IV, p. 76-87.

[728](#) Spinoza, *Ethica*, I, *Appendix*, *O*, t. I, p. 67; Thomas (1983), p. 165-172.

[729](#) Fromm (1999).

[730](#) Eco en Bonaventura (E. A. F. Klingemann), *Nachtwachen*, octava velada, ed. W. Paulsen, Stuttgart, Reclam, 2003, p. 72-74.

[731](#) Buffon, «De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle» (1749), *OP*, p. 10a.

[732](#) La Mettrie, *Système d'Épicure*, § 32, *OP*, p. 240; *L'Homme plante*, cap. 3, *OP*, p. 201.

[733](#) D'Holbach, *Système de la nature* (1770), I, cap. 6; t. I, p. 93-94; II, cap. 3, p. 67; Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, París, Gallimard, 1976, p. 238, 242-243, en Godin (2003), p. 122.

[734](#) Ferguson, *Civil Society*, I, 1, p. 11; Gau (1969), p. 175 n. 4.

[735](#) Kondylis (1986), p. 285.

[736](#) Comte, *Cours*, 45e leçon, t. I, p. 842 n. 1; Martin (2008), p. 345.

[737](#) Guy de Maupassant, *Sur l'eau* [1888], Cannes, 7 de abril, las nueve de la noche, en *Sur l'eau*, s. l., Minerve, 1989, p. 45.

[738](#) Acerca del epíteto utilizado aquí en el caso de Sade, véase el informe de policía

del 18.1.1766 en A. Farge, *Le goût de l'archive*, París, Seuil, 1989, p. 84-85: impacientado por un atasco, el marqués hunde su espada en el vientre de un caballo. En el caso de Maupassant, véase su reacción ante la muerte de un empleado de oficina un poco simple del que se había burlado tal cruelmente que se sospechó que pudo haberlo matado; lettre [à une inconnue] (1879) en *Correspondance inédite de Guy de Maupassant*, ed. A. Artinian y E. Maynial, París, Wapler, 1951, p. 307-308. Las tendencias pedófilas de Buffon se recuerdan en Hérault de Séchelles, *Voyage à Montbard* [1785], Y. Gaillard, *Buffon. Biographie imaginaire et réelle*, París, Hermann, 1977, p. 150-151, 156.

[739](#) Swift, *Gulliver*, IV, p. 271-375; Maquiavelo, *Il Principe*, XVIII, O, p. 55; a la inversa, J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 2, París, Garnier, s. d., p. 64; acerca del expresionismo, Osterkamp (2010), p. 7-44.

[740](#) La Mettrie, *Le Système d'Épicure* [1750], en *OP*, p. 234; Martin (2008), p. 10, 164, 248-249, 324.

[741](#) D. A. F. de Sade, *Les Cent Vingt Journées de Sodome ou L'école du libertinage*, I, 23; *Oeuvres*, ed. M. Delon, París, Gallimard, t. I, 1990, p. 255. Este pasaje lo cita F. Hadjadj, *La Profondeur des sexes. Pour une mystique de la chair*, París, Seuil, 2008, p. 16; su comentario, distinto del mío, tiene su propio interés.

[742](#) Pascal, *Pensées*, Br. 434; acerca de Voltaire, véase supra, p. 118.

[743](#) Véase supra, p. 148.

[744](#) Marx, *Zur Judenfrage*, *FS*, p. 254; Spaemann (2001), p. 187, 480.

[745](#) Kierkegaard, *Postscriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* [1846], II, ii, cap. 3, § 4, trad. P.-H. Tisseau y E.-M. Jacquet-Tisseau, *Oeuvres complètes de S. K.*, t. XI, París, L'Orante, 1977, p. 55; Rehm (1947), p. 53.

[746](#) Flaubert, lettre à Louise Colet, 14.12.1853; *Correspondance*, t. II, 1980, p. 478.

[747](#) Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, II, 10, ed. M. I. Brudny, París, Gallimard, 1995, p. 376-377; R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, I, ii, § 72, ed. A. Frisé, Hamburgo, Rowohlt, 1978, p. 303-304, citado por Rey (2003), p. 270-271, y el capítulo 53 entero, p. 269-277.

[748](#) Estacio, *Tebaida*, XI, 469-470, en Lewis (1963), p. 96; Sade, *La philosophie dans le boudoir* [1795], París, 1972, p. 108; Jean Rostand, *Pensées d'un biologiste* [1954], París, 1978, p. 87; Martin (2008), p. 107; Brague (2013), p. 82-83.

[749](#) Ver por ejemplo Guardini (1949), p. 44; Crocker (1959), p. 73, 78; Starobinski (1964), p. 203; Fukuyama (1992), p. 296-297; Kinneking (2000), p. 140.

[750](#) Balthasar (1956), p. 206; Weaver (1948), p. 7; Brague (1998), p. 226.

[751](#) Lewis (1963), p. 56.

[752](#) Hume, «On Suicide», en *Essays*, p. 587 y 590; Crocker (1952), p. 70-72.

[753](#) V. Soloviev, *Čtenija o bogočlovečestve*, 2, *RO*, t. III, p. 20; *Leçons sur la divino-humanité*, trad. B. Marchadier, París, Cerf, 1991, p. 31.

[754](#) Jeremy Bentham, «Anarchical Fallacies. Being an Examination of the Declarations of Rights Issued during the French Revolution», *Complete Works*, ed. J. Bowring, Edimburgo, Tait, 1843, t. II, p. 501 ; Gregory (2012), p. 224 ; Arendt (1951),

p. 369-379.

[755](#) Sextus Empiricus, *Contra los Lógicos*, I, 284-291; Plotino, V, 3 [49].

[756](#) H. Maier (1966); Foucault (1975); Platón, *Protágoras*, 319b-c.

[757](#) Crocker (1959), p. 455.

[758](#) Schabert (1969), p. 24-28; Morelly, *Code de la nature*, I, *OP*, p. 291.

[759](#) Kant, *Über Pädagogik*, *W*, t. IV, p. 693-762, citado p. 699; Jan Amos Comenius, *De rerum humanorum emendatione consultatio catholica*, Praga, 1966, t. I, p. 447, col. 721, en Groh (2010), p. 537-538.

[760](#) Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, 2, *AW*, t. V, p. 387, 393, y 3; *AW*, t. V, p. 416-417; véase también 4, p. 422; 9, p. 511; 11, p. 539 y 13, p. 587, finalmente 4 y 11; *AW*, t. V, p. 422 y 547-548.

[761](#) Cabanis, *Rapports*, p. 298; Martin (2008), p. 214 y 242-243; véase también Léonard Bourdon, citado p. 156.

[762](#) Heidegger, *Über Ernst Jünger*, ed. P. Trawny (*GA*, 90).

[763](#) E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, § 31, en *Werke*, t. VI; *Essays II*, Stuttgart, Klett, s.d., p. 110; § 66, p. 252; §77, p. 307; § 35, p. 126; véase también § 37, p. 138, § 41, p. 153.

[764](#) Balthasar (1956), p. 158-161; y sobre todo p. 160; Anders (1956), p. 23 y *passim*.

[765](#) Véase supra, p. 125; Lewis (1943), p. 55; sobre Bacon, véase Groh (2010), p. 461, 463; cita de Sloterdijk (1999), p. 45; Husserl, *Die Krisen der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 12, ed. W. Biemel, La Haya, Nijhoff, 1954, p. 67.

[766](#) Comte, *Cours*, 58<sup>e</sup> leçon, t. II, p. 727.

[767](#) Comte, *Système*, t. I, p. 90; *SS*, prefacio, p. xxx; lettre mlxxxiii à C. de Blignières, jueves 3 Cesar 68 [24.4.1856], *Correspondance*, t. VIII, p. 250; lettre mliv à M. Papot, jueves 10 Moisés 68 [10.1.1856], *Correspondance*, t. VIII, p. 183; lettre mlxi à Hadery, 25 Moisés 68 [25.1.1856], *Correspondance*, t. VIII, p. 211; lettre dxcvii à C. de Blignières, 27 Dante 63 [11.9.1851], *ibid.*, t. IV, p. 140, en Lubac (1944), p. 261.

[768](#) Comte, lettre dcccxxi à C. de Blignières, 26 Federico 64 [29.11.1852], *Correspondance*, t. VI, p. 440; lettre dxciii à B. Profumo, 24 Dante 63 [8.8.1851], *ibid.*, t. VI, p. 128; *Système*, *Dynamique sociale*, prefacio: Essor empirique du républicanisme français (17.6.1852), t. III, p. XLIII; Lubac (1944), p. 262.

[769](#) Comte, *Ensemble*, 2, p. 172, 177.

[770](#) Comte, *Cours*, 46<sup>e</sup> leçon, t. II, p. 28, final; en Lubac (1944), p. 256; lettre mlxii à H. Dix-Hutton, mardi 1<sup>er</sup> Homère 68 [29.1.1856], *Correspondance*, t. VIII, p. 215.

[771](#) Comte, lettre dclv à A. Leblais, el 15 Moisés 63 [1851], *Correspondance*, t. VI, p. 11; Lubac (1944), p. 24; J. D. Bernal, *WFD*, cap. 3, p. 43, y cap. 6, p. 70; André Breton, «Trois interventions à *Contre-Attaque*», III, 8.12.1935; *Oeuvres complètes*, ed. M. Bonnet *et al.*, París, Gallimard, t. II, 1992, p. 609; Clair (2003), p. 138.

[772](#) G. Guillard de Beaurieu, *L'Élève de la nature* [1763], en Bredvold (1961), p. 89; Lewis (1943), p. 59-60.

[773](#) Rousseau, *Émile*, II, *OC*, t. IV, p. 362-363 (subrayo); en Martin (1994), p. 271.



Este pasaje aparece citado con aprobación por Skinner, *Au-delà*, cap. 2, p. 37-38.

[774](#) Gauchet y Swain (1980), p. 138-144; Martin (1994): imponente pesimismo, p. 218; niños grandes, p. 255, 275.

[775](#) Platón, *República*, IV, 419a y V, 465e; Dostoievski, *Karamazov*, II, v. 5, p. 263; Lubac (1944), p. 342; Nietzsche, fragmento 39 [3], agosto-septiembre 1885; *KSA*, t. XI, p. 620; Lubac (1944), p. 341; Bernal, *WFD*, cap. 5, p. 63.

[776](#) Skinner, *Walden Two*, cap. 33, p. 279. La mayúscula a «hombre» se encuentra en el original. Richter (1979), p. 75-79.

[777](#) Skinner, *Au-delà*, cap. 1, p. 19, cap. 2, p. 39, cap. 3, p. 54, cap. 9, p. 175, 186, 189, y cap. 9, p. 191. Se alude y se nombra a C.S. Lewis (1943) en el cap. 9, p. 191 y 197. El homonúnculo no es el hombre artificial y alquímico sino el «hombrecillo» interior postulado por varias doctrinas psicológicas, y ya por Platón, *República*, IX, 589ab; y cap. 9, p. 206.

[778](#) Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a20.

[779](#) Aristóteles, *Política*, I, 4, 1253b33-1254a1; Antipater de Tesalónica, en *Antología griega*, IX, Epigramas, n° 418, ed. W. R., Paton, Loeb, 1917, t. III, p. 232. El poema es citado por Marx, *Capital*, IV, xiii, 3, b, p. 367; Séris (1994), p. 167.

[780](#) Moscovici (1977), p. 253; Séris (1994), p. 96-97.

[781](#) Ejemplo dado por White (1962), p. 175 (nota 1, p. 129), remitiendo a Krickeberg (1928), p. 386-388, y a Eduard Selet, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Berlín, 1902-1923, t. V, p. 127 sobre p. 132, fig. 4.

[782](#) Marx, *Capital*, IV, xiii, 1, p. 334 en Séris (1994), p. 168-169; y Séris (1994), p. 35, 80.

[783](#) Butler, *Darwin among the Machines*, en *The Note-Books of Samuel Butler* [...], Londres, Fifield, 1913, p. 42-47, precedido de una nota explicativa p. 39-42; el texto solo se cita en H. F. Jones y A. T. Bartholomew (ed.), *The Shrewsbury Edition of the Works of Samuel Butler*, vol. 1: *A First Year in Canterbury Settlement and Other Early Essays*, Londres, J. Cape, y Nueva York, Dutton, 1923, p. 208-213; cita p. 210.

[784](#) Butler, *Erewhon*, cap. 9, ed. D. MacCarthy, Londres, Dent, 1962, p. 57; cap. 22, p. 139; cap. 25, p. 162-163; y cap. 25, p. 157; cap. 24, p. 146; finalmente cap. 25, p. 158-159.

[785](#) Platón, *Leyes*, I, 644c-645a; Jean Paul Richter [Menschen sind Maschinen der Engel], *Sämtliche Werke*, ed. N. Miller y W. Schmidt-Biggemann, II, 1, Múnich, Hanser, 1974, p. 1028-1031.

[786](#) Véase Luciano, *Philopseudis è Apiston. Die Lügenfreunde oder: der Ungläubige*, ed M. Ebner *et al.*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, cap. 35-36, p. 102-104; sobre la recepción, véase E. Ribbat, «Die ich rief, die Geister... Zur späten Wirkung einer Zaubergeschichte Lukians», *ibid.*, p. 183-194; Idel (1992), p. 274 y 284.

[787](#) Jean Paul Richter, «Der Maschinen-Mann nebst seinen Eigenschaften», *Auswahl aus des Teufels Papieren, Dritte Zusammenkunft mit dem eben so müden als beliebten Leser*, X, *Sämtliche Werke*, ed. N. Miller y W. Schmidt-Biggemann, Múnich, Hanser, 1974; II, 2, p. 446-453; E. T. A. Hoffmann, «Die Automate», *Die Serapionbrüder*, II,

tercera parte, *Werke*, Múnich, Hanser, 1968, t. III, p. 328-354; E. M. Forster, «The Machine Stops», *Collected Short Stories*, Londres, Sidgwick & Jackson, 1947, p. 115-158; citado p. vii, y p. 141 y 157.

[788](#) Karel Capek, *R.U.R.*, Prologue, trad. fr. J. Rubes, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1997, p. 22 y 38, y acto II, p. 73; acto I, p. 51, 54, y acto II, p. 90; acto III, p. 92. Sobre el mismo tema, véase supra, p. 192-195, acto III, p. 104-105.

[789](#) Claude Farrère, *Les Condamnés à mort*, París, L'Illustration, 1920, I, 2, p. 9b; 5, p. 18ab, III, 6, p. 50b; y I, 2, p. 10b; 5, p. 19<sup>a</sup>; IV, 3, p. 60b; 8, p. 73a; una idea cercana se encuentra en Anders (1980), p. 98-99; finalmente IV, 8, p. 73a; 12, p. 78b, y Coran VIII, 17; Hauser (2004), p. 411.

[790](#) Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, cii: «Rêve Parisien»; *OC*, p. 96-98; otros textos en Carrouges (1948), p. 132-141; véase las ideas del profesor Filostrato en C. S. Lewis, *That Hideous Strength*, cap. VIII, 3.

[791](#) Rosny, *MT*, cap. 2, p. 110, 112.

[792](#) George B. Dyson, *Darwin among the Machines. The Evolution of Global Intelligence*, Nueva York, Perseus, 1998.

[793](#) Véase Passmore (1965); Crocker (1959), p. 183, 188.

[794](#) L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, I, ed. F. Furlan, Turín, Einaudi, 1994, p. 58-62; Taylor (2007), p. 121 y 127.

[795](#) La Mettrie, *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* [1750], *OP*, p. 331; Martin (2008), p. 155-156.

[796](#) Helvétius, *De l'homme* [1772], X, 1, *Oeuvres complètes*, París, Lepeletier, 1818, t. II, p. 566; d'Holbach, *Système social* [1773], primera parte, cap. 1, París, Fayard, 1994, p. 28; Guillaume Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, XIX, 35 y 47, La Haya, Gosse, 1774, t. VII, p. 256 y 421 (subrayo). Cita imprecisa en Strauss (1953), p. 271; Wordsworth, *Prelude*, XI, 138.

[797](#) Herder, *Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden* [1771-1772], *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, Hildesheim, Olms, 1967 [= Berlín, 1883], t. VI, p. 152; sobre Fichte, véase supra, p. 141; O. Wilde, «The Soul of Man under Socialism» [1891], en *De profundis and Other Writings*, ed. H. Pearson, Londres, Penguin, 1986, p. 48.

[798](#) Martin (2008), p. 315-316; Lewis (1943), p. 74; Arendt (1958), p. 188; Berlin (1990), p. 194; A. France, *Les dieux ont soif* [1912].

[799](#) Pushkin, *Dar naprasnyj, dar slučajnyj...*, *O*, p. 317a. Se trata en efecto de una ejecución (казнь) y no de una muerte en general (смерть), como en el paralelo en Осень, VI, 3, *ibid.*, p. 374a; Flaubert, *Mémoires d'un fou*, cap. 2, 10 y 20, *OC*, t. I, p. 231b, 237b y 244b; Kierkegaard en Brague (2002a), p. 313; A. Tchekhov, Sala 6, ed. E. Parayte y L. Denis, París, Gallimard, 2006, p. 80 (la traducción es nuestra).

[800](#) Galileo, *DMS*, I, p. 61.

[801](#) Robespierre, «Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains», 7 mai 1794-18 Floréal an II, *Discours*, p. 264 (subrayo); Martin (2008), p. 249-250.

[802](#) H. Von Kleist, *Über das Marionettentheater* [1810], *Werke*, ed. H. Sembdner, München, Hanser, 1966, p. 805-807.

[803](#) A. Malraux, «L'homme et la culture artistique» [1946], *Horizons philosophiques à l'origine de l'Unesco*, París, Unesco, 1996, p. 56; Freidrich (1955), p. 3.

[804](#) J. S. Huxley, «Transhumanism», en *New Bottles for New Wine*, Londres, Chatto & Windus, 1957, p. 13-17, citado p. 17, y *Memories*, Londres, Allen & Unwin, 1970, p. 181; Radkau (2011), p. 108-109.

[805](#) Fukuyama (2002), Robitaille (2007).

[806](#) Newman (2004), cap. 4: Artificial Life and the Homonculus, p. 164-237; véase también la antología de Völker (1971); y Kraus (1942), p. 119-121; finalmente Polibio, *Historia*, XIII, 7, ed. E. Foulon, trad. R. Weil *et al.*, París, Les Belles Lettres, 1995, p. 18-19.

[807](#) Pinès (1996); y Newman (2004), p. 177-181, y Pingree (1993), p. 141; finalmente Jâbir, *TC*, p. 343-391, traducido o resumido en Kraus (1942), p. 103-104, citado p. 111.

[808](#) Scholem (1953); Idel (1992), p. 271-272, y p. 255-257; Hayes (1996).

[809](#) Secord (1989); Hauser (2004), p. 226.

[810](#) Véase por ejemplo Heine, *Religi3n*, 3, p. 149: la criatura pide a su creador que le dé un alma. En contra de las adaptaciones en el cine, véase Winner (1977), p. 306-317.

[811](#) M. Shelley, *F*, cap. 5, p. 55; y cap. 11 y 12. Condillac, *Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage, *Oeuvres philosophiques*, ed. G. Le Roy, París, PUF, 1947, t. I, p. 222a, y véase la nota del editor; finalmente cap. 15.

[812](#) M. Shelley, *F*, carta 4, p. 27-28; cap 4, p. 51; cap. 24, p. 203 y 210.

[813](#) *Ibid.*, cap. 2, p. 37; cap. 3, p. 45.

[814](#) *Ibid.*, cap. 17, p. 140; y cap. 24, p. 212; es evidente la reminiscencia del Satán de Milton, *PL*, IV, 110, p. 80; en cambio es posible la de Shakespeare, *Richard III*, I, 1; finalmente cap. 10, p. 97; cap. 17, p. 141; cap. 24, p. 209. Podemos comparar con Condorcet, *Esquisse*, décima época, p. 282, citado supra, p. 229.

[815](#) M. Shelley, *F*, cap. 22, p. 184, y cap. 24, p. 196; y cap. 10, p. 96; cap. 15, p. 125; finalmente cap. 20, p. 162; cap. 24, p. 198.

[816](#) Villiers, *Ève*, I, 6, p. 148; Bénichou (2004), p. 396-398.

[817](#) Villiers, *Ève*, V, 1, 3, 5, 8, 13-15; y VI, 12, p. 405; finalmente 13, p. 406. Reproduzco textualmente los neologismos, impropiedades, cursivas, mayúsculas superfluas, que hacen pesado este texto hinchado.

[818](#) Villiers, *Ève*, II, 4, p. 190; y 5, p. 191, y 6, p. 195.

[819](#) *Ibid.* V, 4, p. 301, y II, 4, p. 184.

[820](#) *Ibid.*, II, 4, p. 187; VI, 4, p. 371. Chateaubriand, *Génie du christianisme*, II, iii, 9, ed. M. Regard, París, Gallimard, 1978, p. 714; Musset, *La Confession d'un enfant du siècle*, I, 2, ed. D. Leuwers, París, Garnier-Flammarion, 1993, p. 37; y V, 4, p. 301, y III, 4, p. 237; finalmente V, 16, p. 332.

[821](#) F. Hutcheson, *Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good*, IV, § 138, *British Moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1897, t. I, p. 122; sobre Haeckel, véase Arendt (1951), p. 235.

[822](#) Voltaire, carta dirigida a la *Gazette littéraire de l'Europe*, octubre de 1764, D 12144, *Oeuvres complètes*, ed. T. Besterman, Banbury, The Voltaire Foundation, 1973; *Correspondence*, t. XXVIII, p. 165; y Lasaulx, *PG*, 6, p. 101-102.

[823](#) Condorcet, *Esquisse*, décima época, p. 282; véase también Diderot, en Gay (1969), p. 13; y *Memoiren Alexander von Humboldt's*, Leipzig, Schäfer, 1861, t. I, p. 365-366, que citan como fuente el diario de una tal condesa de B., nacida Mademoiselle de R. En el diario relataría una conversación entre uno de sus amigos y Humboldt en París en 1812. Se trata de una falsificación, véase Kurt R. Biermann, *Miscellanae Humboldtiana*, Berlín, Akademie Verlag, 1990, p. 262. El pasaje se cita sin indicar la fuente en J.-P. Duviols y C. Minguet, *Humboldt, savant-citoyen du monde*, París, Gallimard, 1994, p. 116. Brague (2011), p. 90-91.

[824](#) Bergson, *Sources*, IV, p. 309; y Heidegger, «Überwindung der Metaphysik», xxvi [1942], *Vorträge and Aufsätze*, Pfullingen, Neskr, 1954, p. 91; finalmente Sloterdijk (1999), p. 46-47.

[825](#) L.-M. de La Révellière-Lépeaux, en Martin (2008), p. 162-163; Comte, *Esprit*, 2, p. 180 (subrayo). Véase también *ibid.*, 1, p. 60; Negro (2009), p. 31-32, 57, 66, 75, 78, 114.

[826](#) Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, cap. 9, *OC*, p. 1177-1180; Brague (2008b), p. 117-126; véase supra, p. 62-63; véase Shattuck (1968), p. 39 a propósito de Alfred Jarry.

[827](#) El pasaje a propósito de Fourier, que su discípulo V. Considérant ha censurado, sólo se publicó en *La Brèche. Action surréaliste*, 7, diciembre de 1964, p. 69-71. Bromas: H. de Balzac, *Monographie de la presse Parisienne* [1843], Le Blagueur, en *L'Oeuvre de Balzac*, ed. A. Béguin y J. A. Ducourneau, París, Club français du livre, 1966, t. XIV, p. 603; L. Reybaud, *Jérôme Paturot à la recherche de la meilleure des républiques*, cap. 9: Les queues promises à l'humanité, París, Levy, 1848, p. 167-183.

[828](#) *HWPPh*, s. v. «Mensch», neuer, t. V, col. 1112-1117 (M. Arndt/U. Dierse) y Negro (2009).

[829](#) Alain de Lille, *Anticlaudianus*, VI, v. 331, p. 242; VII, v. 74, p. 256; Negro (2009), p. 300-301.

[830](#) *Los planos y los estatutos de los distintos establecimientos ordenados por su Majestad Imperial Catalina II para la educación de la juventud y la utilidad general de Su Imperio*, escritos en ruso por M. Betzky y traducidos al francés a partir del original por M. Clerc, Ámsterdam, Marc Michel Rey, 1775, t. II, p. 3 (subrayo). Heller y Niqueux (1995), p. 68 remiten al texto sin cita ni referencia precisas.

[831](#) En francés, el término «surrealismo» se escribe «surréalisme», que literalmente habría que traducir por «superrealismo» (ndt).

[832](#) Comte, *Ensemble*, conclusión general, p. 460; y A. Baring, *Schönhauser Gespräche*, 7, 1999, p. 30 [*non vidi*], en Maier (2001), p. 24, n° 60. Véase también Negro (2009), p. 191; Clair (2003), p. 77, 110, 113.

[833](#) Sobre el mundo hispánico, Wentzlaff-Eggebert (2002) no alcanza las promesas de su título. Acerca de Italia, véase Gentile (2002), p. 235-264; citas p. 249 (con la alusión



blasfema a Génesis I, 26), 253, 254.

[834](#) Véase N. G. Tchernychevski, *Que faire? Les hommes nouveaux*, trad. fr. D. Sesemann, París, Éditions des Syrtes, 2000; Heller et Niqueux (1995), p. 142-145; sobre Rakhmetov como modelo para Lenin, véase Besançon (1977), cap. 7.

[835](#) Dostoievski, *Los Demonios*, I, 3, 8, p. 106; *Karamazov*, IV, xi, 9, p. 651, en Lubac (1944), p. 330.

[836](#) A. Blok, *Effondrement*, § 7, p. 114; «Le naufrage de l'humanisme», *Oeuvres en prose, 1906-1921*, trad. fr. J. Michaut, Lausanne, L'Âge d'homme, 1974, p. 414-432.

[837](#) Véase M.A. Kheveshi, *Tolkovij slovar' ideologičeskikh i političeskikh terminov sovietskogo perioda*, Moscú, Mezhdunarodnye otnosenija, 2002, s.v. «novyi sovietskii tchelovek», p. 105, y «sovietskii tchelovek», p. 141-142. Attwood y Kelly (1998) estudian los medios de propaganda (literatura infantil, cine) sin reflexionar sobre la noción central en el título.

[838](#) Y. Olecha, «Čelovečeskij material», en *Povesti i rasskazy*, Moscú, Izdatelstvo khudožestvennaya literatura, 1965, p. 241-245, citado p. 245; trad. fr. «Matériau humain», *Nouvelles et récits*. Traducido del ruso y anotado por P. Lequenne, Lausanne, L'Âge d'homme, 1995, p. 67-71, citado p. 71. Véase también Heller y Niqueux (1995), p. 237.

[839](#) Discurso pronunciado en el palacio del Kremlin con motivo de la promoción de los alumnos de la Academia del Ejército Rojo (4.5.1935). [http://www.communisme-bolchevisme.net/download/Staline\\_Le\\_capital\\_le\\_plus\\_precieux.pdf](http://www.communisme-bolchevisme.net/download/Staline_Le_capital_le_plus_precieux.pdf).

[840](#) Véase *La Pravda* del 17.5.1934 en Negro (2009), p. 347.

[841](#) A. Blok, *Effondrement*, § 7, p. 114.

[842](#) Platón, *Política*, 308c; Sloterdijk (1999), p. 47-55.

[843](#) J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Barcelona, Linkgua, 2012; Mulsow (2003), p. 754-755; Campanella, *CS*, p. 10, 149-151.

[844](#) Joachim Faiguet de Villeneuve, *L'Économie politique. Projet pour enrichir et perfectionner l'espèce humaine*, París, Moreau et al., 1763, segunda parte, p. 115-153 en Martin (1994), p. 170-171; Maupertuis, *Vénus physique* [1745], II, 3, *Oeuvres* [...], Lyon, Bruyset, 1756, t. II, p. 110-111; Martin (2008), p. 232; Cabanis, *Rapports du physique et du moral* [1805, segunda edición], VI, conclusión, *Oeuvres philosophiques*, ed. C. Lehec y J. Cazeneuve, París, PUF, 1956, t. I, p. 356-357.

[845](#) Laurent Angliviel de la Beaumelle, *Mes pensées ou Le qu'en dira-t-on* [1752], lxxxiv, éd. C. Lauriol. Ginebra, Droz, 1997, p. 64; Martin (2008), p. 234.

[846](#) A. R. Wallace, «The Development of Human Races under the Law of Natural Selection» [1864]; *Contributions to the Theory of Natural Selection*, Nueva York, Macmillan, 1871, p. 302-331, cita p. 329; L. Büchner, *Die Stellung des Menschen in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, oder Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Allgemein verständlicher Text mit zahlreichen wissenschaftlichen Erläuterungen und Anmerkungen*, Leipzig, Thomas, 1869, p. 329, en Benz (1960), p. 385.

[847](#) Galton, *Inquiries*, p. 17 n. 1 y p. 199, p. 197-198, y p. 218.

[848](#) Cabanis, *Rapport fait au Conseil des Cinq-Cents sur l'organisation des écoles de médecine*, en *Oeuvres complètes*, París, Didot, 1823, t. I, p. 367; en Martin (2008), p. 268.

[849](#) Galton, *Inquiries*, p. 199-200, 210, 216, 219.

[850](#) B. Le Bovier de Fontenelle, *La République des philosophes ou Histoire des Ajaoiens* [...], Ginebra, 1768, cap. 8, p. 93; Tomás Moro, *Utopia*, II, *op. cit.*, p. 210; Rouvillois (2010), p. 347.

[851](#) Martin (2008), p. 104-112.

[852](#) J. Most, *Freie Gesellschaft. Eine Abhandlung über Principien und Taktik der kommunistischen Anarchisten. Nebst einem polemischen Anhang*, Nueva York, 1884, p. 71. La idea no se puede encontrar en el Apéndice polémico (p. 77-102). La relación de sinónimos entre «humano» y «científico» es interesante. Proudhon, *Manuel du spéculateur en Bourse*, I, final, París, Garnier, 1857, p. 168; Berlin (1990), p. 198-199.

[853](#) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, § 341, *KSA*, t. III, p. 570; *Der Antichrist*, § 2, *KSA*, t. VI, p. 170.

[854](#) Kline (1969); Rosenthal (2002); sobre Gorki, véase Günther (1993), p. 14-18 y bibliografía p. 231-234.

[855](#) Hagemeister (2005), p. 59-61, y texto traducido en *NM*, p. 336-337; véase también Muravev, *Dominio del tiempo*, p. 104-105, traducido en *NM*, p. 439; trasposición novelesca en C. S. Lewis, *That Hideous Strength* [1945], cap. VIII, 3.

[856](#) Hagemeister (2005), p. 62, n. 126; sobre Lanz-Liebenfels, véase Hauser (2004), p. 422.

[857](#) Muravev, *Dominio del tiempo*, VII, § 3, p. 110; la versión en alemán se encuentra en *NM*, p. 447.

[858](#) Bernal, *WFD*, cap. 6, p. 73. Subrayo.

[859](#) C. S. Lewis, «Vivisection», en *Id.* (1995), p. 82.

[860](#) James Burnett, Lord Monboddo, *Antient [sic !] Metaphysics. Volume Fifth Containing the History of Man in the Civilized State*, Edimburgo, Bell *et al.*, 1797, libro VII, cap. 9, p. 319; Tuveson (1972), p. 190.

[861](#) Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, segundo tomo [1793], 25, *Sämmtliche Werke*, ed. B. Suphan, Berlín, Weidmann, 1881, t. XVII, p. 115; Benz (1961a), p. 68; Mulsow (2003), p. 758.

[862](#) Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [1859], prefacio, *W*, t. XIII, 1972, p. 9.

[863](#) Gay (1969), p. 99-100.

[864](#) E. Quinet, *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité. Oeuvres complètes*, t. VIII: *Premiers travaux*, París, Hachette, 1882, p. 39; Bénichou (2004), p. 878; y Renan, *Avenir*, 17, p. 991; véase también 2, p. 1125, n. 14; *ibid.*, 10, p. 883, 12, p. 905; 18, p. 1037-1038; finalmente A. Esquiros, *De la vie future au point de vue socialiste*, París, Comon, 1850, I, iv, p. 77, Murray (1999), p. 234; acerca de los antecedentes de esta idea, Bénichou (2004), p. 856, n. 26; Bakunin, quien escribe después de Darwin y citándolo, es más prudente: *Oeuvres. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, 3, p. 93.



- [865](#) Comte, *Cours*, 58<sup>e</sup> leçon, p. 715, 748; véase también 60<sup>e</sup> leçon, p. 780.
- [866](#) Darwin, *Descent*, cap. 21, p. 920; y *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*. With original omissions restored [...], Londres, Collins, 1958, p. 92. Sobre Wallace, véase Rouvillois (2010), p. 372.
- [867](#) Véase por ejemplo D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis* [1872], III, § 62, Bonn, Strauss, 1881 (8<sup>a</sup> edición), p. 199; Benz (1960), p. 378.
- [868](#) Véase supra, p. 185, y Stafford (1994), p. 297.
- [869](#) Bulwer-Lytton, *Race*, 7, p. 21. El autor se basa en M. Faraday, *Experimental Resaerches in Electricity* [noviembre de 1845], XIX, § 26, i, 2146, Londres, Quaritch, 1855, t. III, p. 1-2. La idea de *vril* permanece viva en determinados círculos ocultistas.
- [870](#) Bulwer-Lytton, *Race*, 15, p. 51-52. No menciona a Darwin. La transmisión de los caracteres adquiridos parece supuesta en el cap. 22, p. 90, y 23, p. 94; Bulwer-Lytton, *Race*, 26, p. 119.
- [871](#) Bulwer-Lytton, *Race*, 19, p. 82. Se trata de Algernon Sidney († 1683); 17, p. 67 (véase también 5, p. 13), y 26, p. 118.
- [872](#) Bulwer-Lytton, *Race*, 18, p. 76; 15, p. 52, y 26, p. 119; 29, p. 128.
- [873](#) Guy de Maupassant, *Le Horla* [1887], en *Contes et nouvelles*, ed. L. Forestier, París, Gallimard, t. II, 1979, p. 913-938, citado p. 933; la primera versión, *ibid.*, p. 822-830, contiene una idea análoga p. 829, pero sin formularla.
- [874](#) Butler, *Erewhon*, *op. cit.*, cap. 24, p. 149 (subrayo).
- [875](#) Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Con *sollen*: prologo, 3, *KSA*, t. IV, p. 14; I, Vom Krieg und Kriegsvolke, p. 60; con *müssen*, I, Von den Freunden- und Leidenschaften, p. 44; Vom Freunde, p. 72; III, Von alten und neuen Tafeln, 3, p. 248 y 4, p. 249, IV, Der hässlichste Mensch, p. 332. Véase también la pregunta «¿Cómo sobrepasar al hombre?» en IV, Vom höheren Menschen, 3, p. 357.
- [876](#) Jarry, *La Dragonne* (c. 1905); Shattuck (1968), p. 40, 193.
- [877](#) Nietzsche, *Der Antichrist*, § 3, *KSA*, t. VI, p. 170; véase también fragmento 11 [413], noviembre de 1887-marzo de 1888, *KSA*, t. XIII, p. 191, y 15 [120], primavera de 1888; Bossi (2003), p. 114, n. 1.
- [878](#) Nietzsche, fragmento 25 [137], primavera de 1884, *KSA*, t. XI, p. 50; 37, [8], junio-julio de 1885, p. 582; 2 [57], otoño 1885-otoño 1886, t. XII, p. 87; fragmento 35 [72], mayo-julio de 1885, t. XI, p. 541; fragmento 7 [21], primavera-verano de 1883, t. X, p. 244; y 16 [85], p. 529.
- [879](#) Nietzsche, fragmento 14 [80], primavera de 1888, *KSA*, t. XIII, p. 260.
- [880](#) Mme de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, ed. J. Godechot, París, Tallandier, 1983, p. 363; Martin (2008), p. 324.
- [881](#) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, VI, § 208, *KSA*, t. V, p. 140; véase supra, p. 96.
- [882](#) Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV, Das Eselsfest, 2, *KSA*, t. IV, p. 393.
- [883](#) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, § 341, *KSA*, t. III, p. 570; *Also sprach Zarathustra*, III, Vom Gesicht und Rätsel, 2, *KSA*, t. IV, p. 202; fragmento 10 [47], junio-julio de 1883, *KSA*, t. X, p. 378; 15 [10], p. 482; 26 [283], verano-otoño de 1884, *KSA*, t.

XI, p. 224-225.

[884](#) Nietzsche, *Ecc Homo*, Warum ich ein Schicksal bin, § 8, *KSA*, t. VI, p. 373; carta 1176 dirigida a A. Strindberg, 8.12.1888, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe, Múnich y Berlín, dtv/De Gruyter, 1986, t. VIII, p. 509. Véase Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, 3, *AW*, t. V, p. 416-417; véase supra, p. 211; Dostoievski, *Los Demonios*, I, iii, 8, p. 107.

[885](#) Arendt (1951), p. 533.

[886](#) Hitler, *MK*, II, 1, p. 422.

[887](#) Mallarmé, lettre à Henri Cazalis, 14.5.1867, *Correspondance...*, ed. B. Marchal, París, Gallimard, 1995, p. 343 (subrayo). Sobre el contexto, véase Carrouges (1948), p. 46.

[888](#) G. Anders (1956), p. 21-95.

[889](#) Comte, *Ensemble*, 4, p. 325, y *Système*, t. IV, cap. 1, p. 68; en Murray (1999), p. 149.

[890](#) Marinetti, *Mafarka*, cap. 3, p. 102; cap. 4, p. 118; cap. 3, p. 91-93; cap. 12, p. 281-282. Salmo 121, 4; 45, 3.

[891](#) Marinetti, *Mafarka*, cap. 9, p. 213 y 215. La mayúscula se encuentra en el original, así como el interesante lapsus «alumbrar», cuando se espera «engendrar». Acerca de este uso, véase también *ibid.*, p. 219.

[892](#) Robitaille (2007), p. 123.

[893](#) A. K. Gastev, poema citado supra, p. 159; citado en Sarkisyanz (1955), p. 44.

[894](#) L. Trotski, *Literatura i revolyusiya* [1924], cap. 8, final; «Eine Vision der Zukunft» [original en alemán], en *Denkzettel. Politische Erfahrungen im Zeitalter der permanenten Revolution*, ed. I. Deutscher, G. Novack y H. Dahmer, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, XX (58), p. 420-423, cita p. 423.

[895](#) J. B. S. Haldane, *Daedalus*, *op. cit.*, p. 63-68; Haldane está citado en Bernal, *WFD*, cap. 3, p. 33 y 37. Acerca de esta discusión, véase Squier (1994), p. 66-69; sobre Haldane, p. 69-73; sobre Bernal, p. 86-89; B. Russell, *Icarus on the Future of Science*, Londres, Kegan Paul, 1924.

[896](#) H. J. Muller, *Out of the Night. A Biologist's View of the Future*, Nueva York, Vanguard, 1935; Shattuck (1996), p. 203-205. Carta dirigida a Stalin en Glad (2003), p. 307-319.

[897](#) Muravev, *Dominio del tiempo*, VII, § 1, p. 105; traducido en *NM*, p. 439; Hagemester (2005) p. 54.

[898](#) Bernal, *WFD*, cap. 3, p. 32-46. Sobre la obra, véase Kohn-Waechter (1995).

[899](#) Bernal, *WFD*, cap. 3, p. 35, 38, 41, 42, 46. Mismo sueño de una transformación en luz en Tziolkovski, Hagemester (2005), p. 59; *WFD*, cap. 5, p. 60.

[900](#) Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline, «Cyborgs and Space», *Astronautics*, septiembre de 1960, p. 29-33. La palabra «ciborg» se propone p. 31a.

[901](#) H. D. Thoreau, *Walden*, Economy, ed. M. Meyer, Londres *et al.*, Penguin, 1983, p. 80; Janicaud (1985), p. 200; una aproximación más general en Guardini (1949), p. 61; Winner (1977), p. 229; J. B. S. Haldane, «Biological Possibilities for the Human Species

in the Next Ten Thousand Years», G. Wolstenholme (ed.), *Man and His Future*, Londres, Churchill, 1963, p. 337-361, citado p. 354-355; Gloy (2003), p. 202-203.

[902](#) Véase Comte, *Ensemble*, conclusion general, p. 452-453, y *passim*, y p. 488, 500, 540.

[903](#) R. M. Rilke, *Das Stunden-Buch*, 1. *Das Buch vom mönchischen Leben*, *Werke in drei Bänden*, Frankfurt, Insel, 1966, t. I, p. 9-57.

[904](#) M. Gorki, *Ispoved* [1908], *Sobranie sočieneny v tridsati tomakh*, Moscú, Gosudartsvvennoe Izdatelstvo Khudojestvennoi Literatury, 1950, t. VIII, p. 215-378. Heller y Niqueux (1995), p. 171-172; detalles en Sesterhenn (1982).

[905](#) S. Alexander, *Space, Time and Deity* [...], Londres, Macmillan, 1927; IV, 1, t. II, p. 347; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berna, Francke, 1975, p. 91-93; Shattuck (1968), p. 40-41.

[906](#) Bergson, *Sources*, III, p. 226 (subrayo). Y IV, p. 338.

[907](#) Mallarmé, lettre à Henri Cazalis, 14.5.1867, *Correspondance. Lettres sur la poésie*, ed. B. Marchal, París, Gallimard, 1995, p. 342.

[908](#) Agustín, *Ciudad*, VIII, 23, t. I, p. 544; Brague (2013), p. 30-34 y 200-205.

[909](#) Sobre la historia de la palabra y del concepto, véase la síntesis de Volpi (1996); Rehm (1947).

[910](#) G. Flaubert, *L'Éducation sentimentale* [1845], cap. 21, *OC*, t. I, p. 323a; Nodier, en Bénichou (2004), p. 319.

[911](#) Petrarca, *Invective contra medicum*, I; hacia el final.

[912](#) Véase los textos citados o las referencias en Brague (2002a), p. 298-305.

[913](#) *The Diary of Benjamin Robert Haydon*, ed. W. B. Pope, Cambridge, Harvard University Press, t. I, p. 269 [VIII, 28.12.1817]; en Armogathe (2007), p. 231-232.

[914](#) W. Blake, Annotations to Bacon's Essays Moral, Economical and Political, en *The Complete Poetry and Prose*, ed. D. V. Erdman, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 620-632.

[915](#) Byron, *Manfred* [1817], acte I, sc. 1, v. 10-12, *SP*, p. 309; Renan, «De la métaphysique et de son avenir» [1860], III, *OC*, t. I, p. 714; Claudel, *Le soulier de satin*, primer día, sc. 6, *Théâtre*, ed. J. Madaule, t. II, París, Gallimard, 1965, p. 687.

[916](#) Véase la interpretación de Carroll (2008), p. 47. Epicteto, *Entrevistas*, I, iv, 27; II, xx, 8.

[917](#) D'Alembert, *Réflexions sur l'usage et sur l'abus de la philosophie dans les matières de goût*; *Oeuvres*, París, Berlín / Bossange, 1822, t. IV, p. 333 (subrayo).

[918](#) Véase F. de Quevedo, *La cuna y la sepultura para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas* [1634], *Obras Completas*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1966, t. I, p. 1190-1226, sobre todo cap. 1 y 4; Starobinski (1964), p. 86b.

[919](#) Martin (1994), p. 267-270; C. M. Wieland, *Idris und Zenide*, III, 10, *Werke*, ed. F. Martini y H. W. Seiffert, Múnich, Hanser, 1985, t. IV, p. 242; Burke, *Revolution*, p. 67. Antes, Proclo, *República*, VI, t. I, p. 116.

[920](#) Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* [1818], *Opere*, ed. L. Felici, Roma, Newton Compton, 2007, p. 968-996, citado p. 973b; véase también Z,

21-22, p. 20b; 216 (18-20.8.1820), p. 83b.

[921](#) Pushkin, alfabeto ruso [29.9.1830], v. 63-64; *O*, p. 362b. Alusión en Gorki; Heller y Niqueux (1995), p. 239; Villiers, *Ève*, V, 16, p. 333; y V, 2, p. 287-288. Véase también V, 11, p. 322.

[922](#) Véase Nietzsche, fragmento 1 [145], otoño de 1885-primavera de 1886, *KSA*, t. XII, p. 44; Taylor (1989), p. 404.

[923](#) Aristóteles, *Protréptico*, fragmento 14, § 86, ed. Ross, p. 50; *De anima*, II, 4, 415b8.

[924](#) *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3204)*, ed. W. Barta, Berlín, Hessling, 1969; Pinès y Harvey (1984).

[925](#) E. von Lasaulx, *De mortis dominatu in veteres. Commentatio theologico-philosophica*, Múnich, Cotta, 1835; J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 5. Abschnitt, *Das Gesichtswerk*, Frankfurt, Zweitausendeins, 2007, t. II, p. 396-444. Burckhardt, quien cita abundantemente a Lasaulx, *PG* en sus *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, no lo menciona en sus trabajos de historia griega.

[926](#) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, cap. 46; Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens; *W*, t. II, p. 733-754; sobre la recepción, véase el panorama de A. Henry (1989); para Alemania: Krauss (1931); sobre Beckett y Borges: Wellbery (1998); sobre Klages, Ernst Bloch, Heidegger, Adorno: Pauen (1994).

[927](#) E. Dühring, *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*, Brelau, Trewendt, 1865; última edición en 1922.

[928](#) William H. Mallock, *Is Life Worth Living?*, Nueva York, Fenno, 1899, p. 31, 33, 44-45.

[929](#) L. Ollé-Laprune, *Le Prix de la vie*, París, Belin, 1894; edición 52 en 1944.

[930](#) W. James, «Is Life Worth Living?», *The Will to believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Nueva York, Longmans, Green & Co, 1897, p. 32-62.

[931](#) R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1908; octava edición en 1921.

[932](#) Nietzsche, fragmento 9 [1], verano de 1875, *KSA*, t. VIII, p. 131-181.

[933](#) «Is Life Worth Living?», Debate, Afirmativo: Prof. George B. Foster, negativo: Clarence S. Darrow 11.3.1917, Chicago, Higgins, 1917; Great Public Debate on the question: «Is Life Worth Living?», Sí: Frederick Starr, No: Clarence S. Darrow, 28.3.1920, Chicago [*non vidi*].

[934](#) Véase supra, p. 14, 147-148.

[935](#) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Prefacio, B XII-XIV; y Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 4; *AW*, 1799-1801, p. 276.

[936](#) *The Federalist*, n. 14 (James Madison), ed. J. E. Cooke, Middletown, Wesleyan University Press, 1961, p. 88-89; Gay (1969), p. 566.

[937](#) Renan, *Avenir*, 8, n. 68, p. 1133; J. S. Mill, *On Liberty*, 3, *ULRG*, p. 115; véase también p. 122, y 4, p. 137; Walter Pater, *Studies in the History of the Renaissance*, conclusión, en Shattuck (1996), p. 318.

[938](#) Nietzsche, fragmento 6 [48], verano de 1875, *KSA*, t. VIII, p. 115-118.



[939](#) Shattuck (1986), p. 78-81.

[940](#) Lilla (2007), p. 308, así como p. 5-6 y 12; ver también Shattuck (1996), p. 27, 289, 309.

[941](#) Job, 7, 1. Los comentarios hebraicos comprenden todos los pasajes como un recuerdo de la brevedad de la vida. Lo mismo en los traductores de l' *Authorised version*, La Vulgata (*militia*), y Lutero (*im Dient stehen*), escogen la idea de «servicio»; Agustín, *Confesiones*, X, xxviii, 39, BA, t. XIV, p. 210.

[942](#) Maimónides, *Guía*, III, 24, p. 361, 27-362, 5/189.

[943](#) J.-B. Robinet, *Vues philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être ou les essais de la Nature qui apprend à faire l'homme*, Ámsterdam, Van Harrevelt, 1768.

[944](#) Villiers, *Ève*, II, 4, p. 187.

[945](#) Goethe, Conversaciones con Johann Daniel Falk (nº 1185), 14 de junio de 1809, en *Goethes Gespräche. Gesamtausgabe*, ed. F. Von Biedermann [...], t. II, Leipzig, Biedermann, 1909, p. 41; Hadot (2004), p. 263, y Jonas (1979), p. 188; véase también p. 280.

[946](#) Dostoievski, *Diario*, octubre de 1876, I, 4, p. 332; nada en Paperno (1997); sobre el tema «nadie a quien maldecir», véase el pasaje de S. Crane, en Brague (2002a), p. 286; luego *Karamazov*, II, v, 5, p. 265. La frase se presenta como una cita (¡con comillas!). La palabra «experimental» desaparece en la traducción de H. Mongault. Más allá de los ecos del Salmo 104, 26, o de Shakespeare, *Ricardo III*, I, i, v. 20, se trata sin duda de una alusión a N. N. Strakhov, criticando a los pensadores para los que el hombre no sería sino una forma transitoria, un ensayo de la naturaleza destinado a ser suplantado por un ser superior; véase D. Čyzevskyi, «Literarische Lese Früchte. IV», *Zeitschrift für Slavische Philologie*, 13 (1936), § 37, p. 70. Debo esta referencia a B. Harress (Leipzig).

[947](#) R. M. Rilke, «Wie die Natur die Wesen überlässt...», en *Gedichte 1910-1926*, ed. M. Engel y U. Fülleborn (*Werke, Kommentierte Ausgabe in 4 Bänden*, t. II), Frankfurt, Insel, 1996, p. 324; Heidegger, «Wozu Dichter?», en *Holzwege*, p. 248-295, sobre todo p. 255 y sig. La palabra «riesgo», está también en Jonas (1979), p. 247; J. Huxley, *What Dare I think? The Challenge of Modern Science to Human action and Belief*, Londres, Chatto & Windus, 1931, cap. 5, p. 150-151, 169, 177.

[948](#) Bernal, *WFD*, cap. 5, p. 64 (últimas palabras del capítulo).

[949](#) Nietzsche, *Morgenröte*, III, § 187, *KSA*, t. III, p. 160; V, §, 432, p. 266; § 453, p. 274; § 501, p. 294; *Die fröhliche Wissenschaft*, I, §, 51, p. 415-416; III, § 110, p. 471; IV, § 324, p. 552; *Jenseits*, V, § 203, t. V, p. 126.

[950](#) Alexander von Villers, carta a Warsberg, 30.4.1873, *Briefe eines Unbekannten*, ed. M. Gideon, Zürich, Manesse, s.d., p. 245; F. Schult, *Barlach im Gespräch*, Leipzig, Insel, 1990, p. 22 (junio de 1921). Citado sin referencia en Sedlmayr (1948), p. 157.

[951](#) Nietzsche, fragmento 25 [305], primavera de 1884, *KSA*, t. XI, p. 88. La expresión *wohlan!* tiene valor de concepto.

[952](#) Véase Arendt (1958), p. 307; Staorbinski (1964), p. 145; Henry (1987), p. 94-95 - con otro concepto de la vida.

[953](#) Zola, *Le Docteur Pascal* [1893], ed. J.-L. Cabanès, París, Le Livre de Poche, 2004; II, p. 97, 94; VIII, p. 304; IV, p. 159. Aquí = *Pascal*.

[954](#) Zola, *Pascal*, VI, p. 222, 228; véase también VIII, p. 305, y supra, p. 223.

[955](#) Zola, *Pascal*, II, p. 102; la fórmula vuelve idéntica en XIV, p. 497, y XIV, p. 501; mismas fórmulas en un esbozo manuscrito reproducido al final de la edición citada, p. 542-545.

[956](#) Zola, *Pascal*, II, p. 93, 102.

[957](#) *Ibid.*, VIII, p. 305, 307; IX, p. 312, 341; XII, p. 427 y 449.

[958](#) *Ibid.*, II, p. 116; V, p. 214; sobre Renan, véase Brague (2014), p. 310.

[959](#) Zola, *Pascal*, XII, p. 443.

[960](#) *Ibid.*, VI, p. 242; XII, p. 434.

[961](#) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, § 125 [1882], *KSA*, t. V, p. 480-482; *Also sprach Zarathustra*, prólogo, 2, t. IV, p. 14; *Die fröhliche Wissenschaft*, V, § 343 [1887], t. V, p. 573.

[962](#) Véase la interpretación de Carroll (2008), p. 29-34, sobre todo p. 32; sobre *Hamlet* de Shakespeare, p. 43.

[963](#) C.F. Meyer, *Die Versuchung des Pesacara. Novelle* [1886], Stuttgart, Reclam, 1972, cap. 3, p. 72; cap. 4, p. 83, 106; cap. 5, p. 109-110. Véase H. Meier (2003), p. 79-80.

[964](#) Título del tercer volumen del *Apokalypse der deutschen Seele* de H.U. von Balthasar (1939). La misma expresión alfabeto ruso sirve de título de una obra anónima rusa de 1926, inspirada por Fedorov; en ella se le reprocha al cristianismo haber deificado la muerte renunciando a combatirla técnicamente, y cediendo a la fuerza de la naturaleza; véase Scheibert (1967).

[965](#) W. Borchert, *Draussen vor der Tür* [1946], prólogo, *Das Gesamtwerk*, Hamburgo, Rowohlt, 1949, p. 104-105.

[966](#) Wagner, carta dirigida a August Röckel, 25.1.1854; Comte, *Synthèse*, introducción, p. 18; Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, § 276, *KSA*, t. III, p. 521 (*amor fati*).

[967](#) René Viviani, Discurso a la Cámara de los diputados el 8 de noviembre de 1906, en *Journal officiel de la République française*, 9. 11. 1906, p. 2433c (subrayo). Observaciones de Péguy, «De la situation faite au parti intellectuel», en *Oeuvres en prose complètes*, ed. R. Burac, París, Gallimard, t. II, 1988, p. 550-559.

[968](#) Baudelaire, *Théophile Gautier*, vi, *OC*, P; 699-700, Mallarmé, *Hérodiade*, ii, *OC*, p. 47; Friedrich (1967), p. 37, 69, 109.

[969](#) H. Füssli, en J. Knowles, *The Life and Writings of Henry Fuseli [...]*, Londres, Coburn and Bentley, 1831, cap. 15, t. I, p. 404.

[970](#) J. J. Winckelmann, *Einnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst* [1759], *Kleine Schriften. Vorreden. Entwürfe*, ed. Rehm, Berlín, De Gruyter, 1968, p. 151; Franz Marc, carta a su mujer del 12. 4. 1915, *Briefe aus dem Feld*, Berlín, Rembrandt Verlag, 1941, p. 63; Sedlmayr (1948), p. 156-159.

[971](#) N. Berdiaev, «Krizis isskustva» [1918], en *Filofofia tvorčestva, kulturny i isskustva*,



Moscú, Iskusstvo, 1994, t. II, p. 408-409 (en Mercadé [2008], p. 567). Véase también S. Bulgakov, *Trup krassoty. Po povody kartin Picasso* [1914], en *Tikhie dumy*, Moscú, Respublika, 1996, p. 26-39; trad. parcial en J. Pain y N. Zernov, *A Bulgakov Anthology*, Londres, *et al.*, Westminster Press, 1976, p. 67-72.

[972](#) Godin (2003), p. 114-116; sobre el contexto neoiconoclasta, véase Besançon (1994), 3ª parte; J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte, Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, t. III, 1950, (2ª ed.), p. 353-386.

[973](#) Weidlé (1954), p. 233-234, y p. 403. Weidlé conoce la obra de Ortega de la que cita las páginas 357-358 (p. 134).

[974](#) G. Apollinaire, «Sur la peinture», en *Méditations esthétiques: les peintres cubistes* [1908]; *Oeuvres en prose complètes*, ed. P. Caizergues y M. Décaudin, París, Hermann, 1991, vii p. 17 y i, p. 5 (subrayo).

[975](#) Véase arriba los textos de Chateaubriand y de Flaubert, p. 256.

[976](#) Henry (1987), p. 85.

[977](#) Pinthus, *MD*, Prefacio (1919), p. 23, 25, 27, 32, y Epílogo (1922), p. 35.

[978](#) Pinthus, *MD*, Nach 40 Jahren (1959), p. 15.

[979](#) A. Blok, *Effondrement*, § 7, p. 114, y véase también § 3, p. 97; Brague (2013), p. 112-130.

[980](#) Heidegger, *Ser*, § 10, p. 46, Brague (2006a), p. 124-126; *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 37, Frankfurt, Klostermann, 1965, p. 188-193. Cita § 41, p. 207.

[981](#) Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, ed. F. W. von Hermann, *GA*, 29/30, p. 31 y 93; *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. H. Tietjen, *GA*, 31, p. 127.

[982](#) Heidegger, «Platons Lehren von der Wahrheit», [1931], *Wegmarken*, p. 142; *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, semestre de invierno de 1934/1935, *GA*, 39, p. 47-48, 50; «Die Zeit des Weltbildes» [1938]: *Holzwege*, p. 86.

[983](#) Heidegger, *Humanismo*, p. 147, 175 y 151-153, 155.

[984](#) *Ibid.*, p. 154-155, 175, 161.

[985](#) Heidegger, *Humanismo*, p. 183, 172; p. 164, 183, 173; p. 162, 172; p. 173.

[986](#) *Ibid.*, p. 176.

[987](#) C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962, . 326-327; L. Althusser, «Marxismo y humanismo», *Cahiers de l'Institut des sciences économiques appliquées*, 20 (1964), p. 109-133; retomado en *Pour Marx*, París, Maspero, 1965; M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Galimard, 1966, p. 396-398 (imagen); fundamentos en Nietzsche, p. 353 y véase p. 232; «¿ha muerto el hombre?», [junio de 1966], *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. I, n° 39, p. 540-544; la interpretación de Taylor (2007), p. 635, (Foucault ataca el lado «civilizador», por tanto represivo del humanismo), me parece demasiado amable; Brague (2013), p. 133-159; J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» [1966], *L'Écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 427.

[988](#) Tenbruck (1984), p. 230-243 et *passim*.

[989](#) Lasaulx, *PG*, 4, p. 73-74; 6, p. 106.

[990](#) Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, IV, libro 44, ed. P. Clarac, París, Le Livre de Poche, 1973, p. 1791; Bossi (2003), p. 7 y 114 («antropolatría»).

[991](#) Flaubert, lettre à Louise Colet, 2. 3. 1854; *Correspondance*, t. II, 1980, p. 529; citado sin referencia en Murray (1999), p. 505; y lettre à Louise Colet, 26. 5. 1853; *ibid.*, p. 334; en Murray (1999), p. 587.

[992](#) Baudelaire, *Fusées*, XI; *OC*, p. 1256.

[993](#) Charles Dodgson (Lewis Carroll), «Vivisection as a Sign of the Times» [1875], *The Works of Lewis Carroll*, ed. citada p. 1091-1092.

[994](#) Donoso Cortés, Carta al Cardenal Fornari, [19.6.1852], *Obras*, t. II, p. 613-630, citado p. 617 y 621, luego p. 623.

[995](#) Trousson (1964), t. II, p. 427.

[996](#) Léon Bloy, *Le Fils de Louis XVI* [1900], cap. 3: «L'absence de Dieu», *Oeuvres*, ed. J. Bollery y J. Petit, París, Mercure de France, 1966, t. V, p. 98-103, citado p. 99.

[997](#) N. Berdiaev, *Noveo Srednevekov'e. Razmyslenie o sud'be Rossii i Evropy*, Berlín, Obelisk, 1924; [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyaev/1924\\_21.html](http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1924_21.html); trad. fr. *Le Nouveau Moyen Âge [...]*, trad. J. C. Marcadé y S. Siger, Lausana, L'Âge d'Homme, 1985, p. 21; Bloy y Berdiaev están citados ambos en Lubac (1944), p. 62.

[998](#) Malraux, *La Tentation de l'Occident* (1926), París, Le Livre de Poche, 1976, p. 128.

[999](#) Gilson (1955), p. 192.

[1000](#) Sartre, *Existentialisme*, p. 20, 22, 52, 67 y 23, 55, 69-70; p. 37.

[1001](#) *Ibid.*, p. 36 y 33-34, luego 94. La palabra atribuida a Dostoievski, bajo la forma «todo está permitido», está puesta por él en boca de Iván Karamazov; véase *Karamazov*, I, ii, 6, p. 73.

[1002](#) Sartre, *EH*, p. 95.

[1003](#) M. Leiris «L'homme et son intérieur», *Documents*, 5 (1930), p. 260-266, citado p. 266; Carrouges (1948), p. 214 y 377.

[1004](#) Shattuck (1968), p. 216-217; Clair (2003), p. 155.

[1005](#) J. Robeck, *Exercitatio philosophica de eulogō exagōgē, sive morte voluntaria philosophorum et bonorum virorum etiam Judaeorum et Christianorum*, Rinteln, 1736, 320, p. [non vidi]; mencionado entre otros por Voltaire, *Candide*, cap. 12 y Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, II, lettre 21, *OC*, p. 378; Croker (1952); Agatopisto Cromaziano (Apiano Buonafede), *Historia critica e filosofica del suicidio*, ragionata da A. C., Lucques, Giuntini, 1761; E. Durkheim, *Le Suicide* [1897].

[1006](#) Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, I; carta del 12 de agosto *W*, t. IV, p. 41-45, citado p. 43; A. Rabbe, *Album d'un pessimiste*, seguido de *Portefeuille d'un pessimiste*, ed. E. Roditi y J. R. Dahan, París, José Corti, 1991, p. 33-59, citado p. 40; A. de Vigny, *Chatterton*, Prefacio, luego II, 5 (Le Quaker), *PC*, p; 205 y 235.

[1007](#) Novalis, *Hermsterhuis und Kant-Studien* [1797], *Fragmentblatt*, § 20, *WTB*, t. II, p. 223; comentario, t. III, p. 330-331. Quizá se trata del pasaje al cual alude J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. 2, *ULRG*, p. 12; F. Schlegel, *Philosophische Fragmente*, Erste Epoche. III [1800.2], n. 585, *Kritische [...]* Ausgabe, ed. E. Behler, t. XVIII, Múnich et

al., Schöningh y Zúrich, Tomas, 1963, p. 174; véase también n° 589 y 592, p. 175; Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, III, 4, *AW*, t. III, p. 413.

[1008](#) Véase *Apotegmas de los Padres del desierto*, Abba Longin, 5, *PG*, 65, 257b; citado en mal sitio por al-Farabi, *On the Perfect State*, ed. R. Walzer, Oxford, Oxford University Press, 1985, VI, 19, § 6, p. 320; comentario p. 500 y Vallat (2005), p. 56 n. 2; Elias, *Prolegomena Philosophiae*, 5, ed. A. Busse (*CAG XVIII-1*), p. 13, 25-27.

[1009](#) Schopenhauer, *Paralipomena*, cap. 13, § 157-160, *W*, t. V, p. 361-367.

[1010](#) Carlyle, *Sartor Resartus* [1836], II, 7, *SRHW*, p. 122, 126; G. Büchner, *Dantons Tod* [1835], II, 1, *Werke und Briefe*, ed. W. R. Lehmann et al., Múnich, Hanser, 1980, p. 30; véase también III, 4, p. 48; Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, cap. 28, y IV, cap. 46, *W*, t. II, p. 457 y 734; F. T. Vischer, «Ein Traum. Mitgeteilt von Robert Scharff», *Briefwechsel zwischen Eduard Mörike und Friedrich Theodor Vischer*, ed. R. Vischer, Múnich, Beck, 1926, p. 259-303.

[1011](#) Renan, *Avenir*, 1, p. 734; 8, p. 848; 17, p. 988; 19, p. 1056. Renan cita el caso de Chatterton, 10, p. 1048.

[1012](#) J. Conrad, *Nostromo. A Tale of the Seaboard*, [1904], III, 10, ed. M. Seymour Smith, Mondres, Penguin, Classics, 1988, p. 412-416; sobre la teoría de la acción implicada aquí, véase I, 6, p. 86; K. Chopin, *The Awakening* [1899], vi, y xxxix y x, *complete Novels and Stories*, ed. S. M. Gilbert, Nueva York, The Library of America, 2002, p. 654-655 y p. 535 y 552.

[1013](#) E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*, C: Metaphysik des Unbewußten, cap. xiii, 3° estado de la ilusión; cito la 11ª ed. Leipzig, Haacke, 1904, t. II, p. 373; V. Soloviev, *Krisis zapadnoy filosofii (Protiv positivistov)*, IV (fin), *RO*, t. I, p. 125, 127; trad. M. Herman, *Crise de la philosophie occidentale*, París, Aubier, 1974, p. 305, 308.

[1014](#) Paperno (1997), p. 123-161.

[1015](#) Véase arriba, p. 180.

[1016](#) Dostoievski, *Diario*, octubre de 1876, I, 4, p. 321-322; trad. fr. G. Aucouturier, *Journal d'un écrivain*, París, Gallimard (Pléiade), 1972, p. 725-728. Sobre el contexto, véase Paperno (1997), p. 162-184; véase los textos citados en Paperno (1997): Kramer, p. 134, ruso p. 285; N. N., p. 168-169, ruso p. 294-295; «El sueño de un hombre ridículo», cap. 4, *Nouvelles et récits russes classiques*, ed. K. Fache et al., París, Pocket, 2005, p. 62; *Journal*, diciembre de 1876, I, 3, p. 387-391; trad. fr. p. 811-815; *Karamazov*, I, ii, 6, p. 73.

[1017](#) F. Le Dantec, *L'Athéisme*, París, Alcan 1907, p. 101 y 106.

[1018](#) Benson, *Lord*, III, iv, 1, p. 260; Rosny el Mayor, *MT* [1910].

[1019](#) Carroll (2008), p. 181.

[1020](#) Camus, *Le Mythe de Sisyphe, Essais*, ed. R. Quilliot y L. Faucon, París, Gallimard, 1965, sobre todo p. 99.

[1021](#) F. H. Jacobi, *Eduard Allwills, Briefsammlung*, iv: Sylli an Clerdon, Königsberg, Nicolovius, 1792, t. I, p. 58; Milton, *PL*, X, 979-991, p. 256; Byron, *Cain: A Mystery* [1821], II, 1, *SP*, p. 356-357; F. M. Klinger, *Der verbannte Göttersohn* [1777], en M. Rieger, *Klinger in der Sturm- und Drangperiode*, Darmstadt, Bergsträsser, 1880, p. 234;

Bonaventura, *Nachtwachen*, *op. cit.*, 14ª vigilia, p. 118; Hof (1970), p. 57; Brague (2012), p. 90-98.

[1022](#) Sartre, *La Nausée*, en *Oeuvres romanesques*, ed. M. Contat y M. Rybalka, París, Gallimard, 1981, p. 187; en Godin (2003), p. 159.

[1023](#) Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*; la oportuna fórmula citada es de Lilla (2007), p. 112; Vico, *Scienza Nuova*, Conclusión, § 1106, *O*, t. I, p. 967, Lilla (1993), p. 209-217. Sobre el fondo, véase Henry (1987).

[1024](#) Ferguson, *Civil Society*, III, 6 y III, 4, p. 149 y 140.

[1025](#) Schabert (1990), p. 43-44.

[1026](#) En Pütz (1987), p. 31-32; Leopardi, *Z*, 21-22 [no datada entre 1817 y 1818], p. 20b; véase también Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* [1851], I, 1; *Obras*, t. II, p. 349.

[1027](#) Brague (2002b), p. 74 y más reciente, Brague (2013).

[1028](#) Gray (1995), p. 144.

[1029](#) Aristóteles, *Física*, II, 2, 194b13; Bonitz, *Index aristotelicus*, 59b40-45; sobre el sentido de la fórmula, véase Oehler (1963), p. 37-65, especialmente p. 55 n. 46; Cervantes, *Don Quijote*, II, 45, p. 887.

[1030](#) Aristóteles, *De la generación y la corrupción*, II, 10, en particular 336b17-18; véase también *Metafísica*, D, 5, 1071a13-17.

[1031](#) Aristóteles, *Política*, citada más arriba, p. 52.

[1032](#) Brague (2008a), p. 184.

[1033](#) Los comentaristas clásicos son poco locuaces, dejando de lado a Najmánides, que sólo parafrasea; *MG*, p. 28b-29a; para los Padres de la Iglesia, *ACCS*, t. III, p. 289 (Ambrosio, *Hexameron*, VI, 8, 53 [PL, 14, 264cd]; Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 18, 96, 4, *SC*, 38, p. 107-108). Paralelos bíblicos: Ezequiel, 28, 4 e Isaías, 10, 13-14.

[1034](#) Maimónides, *Guía*, III, 12, p. 322, 6-7; Brague (2008c), p. 341-342.

[1035](#) Marx, *Manuscritos*, III, p. 97; ver arriba, p. 163-164.

[1036](#) Dante, *Commedia*, Purgatorio, X, 124-125 y Wordsworth, *Prelude*, XI, 251-254.

[1037](#) Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 7, ed. A. Robiner, París, PUF, 1954, p. 45.

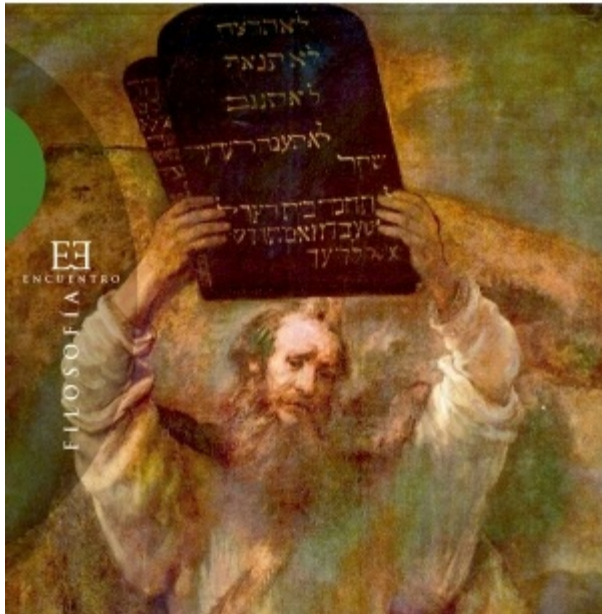
[1038](#) Brague (2008c), p. 434-435.

[1039](#) Sartre, *Existentialisme*, p. 91-92; ver también Russell (1931), cap. 5, p. 122.

[1040](#) Hermanos Sinceros, *E*, II, 8 {22}, t. II, p. 204, y ver supra, p. 40-41.

RÉMI BRAGUE  
LA LEY  
DE DIOS

HISTORIA FILOSÓFICA DE UNA ALIANZA





# La Ley de Dios

Brague, Rémi

9788499200859

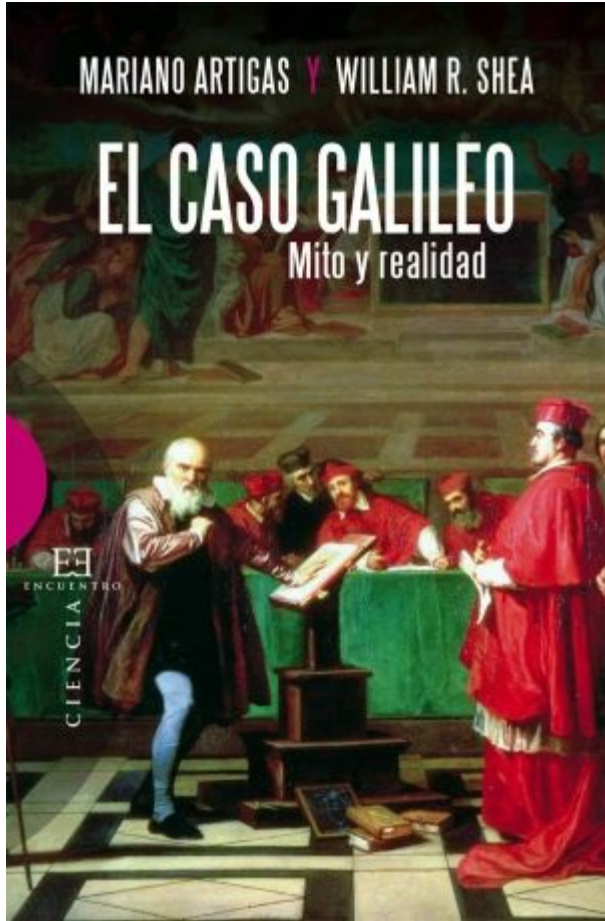
472 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Hoy la idea de ley divina se ha vuelto extraña e incluso, para algunos, ofensiva. Sin embargo, ha dominado las creencias y las costumbres durante casi tres milenios. La alianza entre Dios y la ley, forjada en la Grecia antigua y en la tradición bíblica, ha asumido formas diferentes en el judaísmo, el cristianismo y el islam. Rémi Brague describe en *La ley de Dios* la larga génesis de esta alianza, su desarrollo en cada una de las tres religiones medievales, y finalmente de su disolución con la modernidad europea, a través de la relectura de los textos fuentes de la filosofía y el pensamiento religioso. En el judaísmo de la diáspora, la Ley se erigía como la única presencia de Dios en medio de un pueblo que había perdido su reino y su Templo: coincidía con Dios. Es con el cristianismo cuando nace y se desarrolla su separación. El Dios cristiano ya no es solamente el legislador del tiempo de los judíos, es la fuente de la conciencia humana y comunica la gracia que permite obedecer a la ley. Esta separación dará posteriormente forma a las instituciones políticas de la cristiandad medieval, tanto al Imperio como a la Iglesia. Por el contrario, el islam se convertirá cada vez más en una religión centrada completamente sobre la Ley, que preside el conjunto de las prácticas de los hombres a partir de la caída del califato. A diferencia de las dos religiones bíblicas, aquí es Dios quien debe dictar directamente la Ley. Con la modernidad, la alianza entre Dios y la ley será denunciada y después expulsada de la ciudad: nuestro Dios ya no es legislador, nuestra ley ya no es divina. Pero ¿cómo es un mundo, como el nuestro, en el que el hombre se concibe como único soberano? ¿Cómo una ley sin huella de lo divino puede ofrecer razones para vivir?



[Cómpralo y empieza a leer](#)



# El caso Galileo

Mayayo, Mariano Artigas

9788499206790

400 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Probablemente ningún juicio y veredicto ha suscitado tantas interpretaciones y controversias como el de Galileo Galilei. Historiadores, filósofos, novelistas, dramaturgos, periodistas religiosos y científicos se han aproximado a él acentuando un aspecto de la historia, pero a menudo olvidando (u ocultando) otros. A pesar de ello, el caso Galileo se ha convertido en un auténtico mito en la conciencia colectiva, pero el desconocimiento de lo que realmente ocurrió es alarmante. Este libro, escrito por dos de los mayores especialistas en Galileo, trata de aclarar el proceso en el convencimiento de que la verdad es más satisfactoria y provocadora que la propaganda.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Antonio Martín Puerta

# ORTEGA Y UNAMUNO EN LA ESPAÑA DE FRANCO

EL DEBATE INTELECTUAL  
DURANTE LOS AÑOS  
CUARENTA Y CINCUENTA



# Ortega y Unamuno en la España de Franco

Puerta, Antonio Martín

9788499206806

320 Páginas

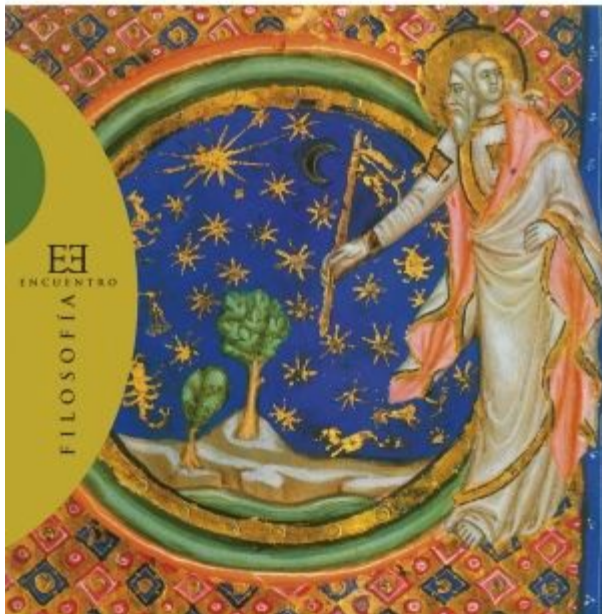
[Cómpralo y empieza a leer](#)

Durante la primera parte del régimen de Franco se desarrolló una fuerte polémica acerca de la apertura cultural, cuestión que fundamentalmente giraba en torno a José Ortega y Gasset y a Miguel de Unamuno. Dos obras de este último acabarían en el Índice de Libros Prohibidos en 1957. La España de la época era un estado confesional, y así una controversia que se inició en ámbitos eclesiásticos concluyó adquiriendo carácter político. Notables personalidades del mundo de la cultura como Julián Marías, Pedro Laín Entralgo, Rafael Calvo Serer, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Gonzalo Fernández de la Mora, José Luis Aranguren o el Padre Ramírez protagonizaron una polémica en la que también intervinieron obispos y miembros de órdenes religiosas (dominicos, jesuitas y agustinos), socios de grupos religiosos (Opus Dei y Asociación Católica Nacional de Propagandistas), e incluso señalados miembros de la política oficial del momento, como Joaquín Ruiz-Giménez y Manuel Fraga. El libro de Antonio Martín Puerta aporta datos nada conocidos y desvela las fuertes tensiones que una polémica intelectual sobre dos personalidades tan relevantes de la cultura española generó a todos los niveles durante casi veinte años.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

RÉMI BRAGUE  
LA SABIDURÍA  
DEL MUNDO

HISTORIA DE LA EXPERIENCIA HUMANA DEL UNIVERSO





# La sabiduría del mundo

Brague, Rémi

9788499207070

424 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo, a pesar del poco tiempo transcurrido desde su publicación original en 1999, ha sido traducido a 5 idiomas. Su intención es ambiciosa: desarrollar la historia filosófica de la representación de la noción del mundo. ¿Cómo imaginar nuestra existencia de hombres, nuestra búsqueda del bien, nuestra presencia en el mundo? Para explorar estas cuestiones, Rémi Brague propone navegar por la historia del pensamiento. Su libro nos restituye a la relación que une el hombre con el universo: indaga los orígenes antiguos y las fuentes bíblicas, recorre las inflexiones medievales y describe el naufragio de la época moderna. Durante dos mil años el hombre se ha visto a sí mismo como un mundo en pequeño: orientado hacia el cielo, hecho para contemplarlo. Ha creído que la sabiduría que buscaba estaba conectada con la que ya gobernaba el universo. El orden y la belleza del mundo eran el modelo que marcaba el bien. Pero esta imagen antigua que sobrevivió durante la Edad Media, se iba a difuminar en el alba de la modernidad. Ha dejado su lugar a "visiones del mundo" donde fragmentos de la concepción antigua se mezclan con nuevos modelos, y el cosmos ha dejado de ser el preceptor del hombre. La sabiduría del mundo se nos ha vuelto invisible. Hoy debemos volver a pensarla de nuevo. Brague va trazando el panorama grandioso de las respuestas antiguas a la cuestión filosófica por excelencia: ¿cómo alcanzar la sabiduría? Su tesis es que todas las respuestas se conciben en relación a una idea que se nos ha vuelto lejana: la idea de cosmos, es decir, de un orden inmutable del universo. Llegar a ser sabio no significa otra cosa, para los antiguos, que observar ese orden e imitar esa sabiduría que es la del mismo mundo. La sabiduría del mundo es el primer título de una ambiciosa trilogía.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

José Jiménez Lozano

SE LLAMABA  
CAROLINA



# Se llamaba Carolina

Lozano, José Jiménez

9788490558058

240 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Esta novela es la evocación de la representación del «Hamlet» shakespeariano por artistas ambulantes y gentes de un pueblo de la meseta en la inmediata postguerra; y la evocación, por parte del narrador, de la figura de una de sus maestras, Carolina Donat, «una señorita maestra que iba a ser actriz y ha hecho de Ofelia en el teatro, y tiene además un Arlequín». Tiempos, vidas y teatro --un teatro que ya muchos piensan condenado por el cine-- se entrecruzan de forma magistral a lo largo de sus páginas.

Como señala en el prefacio la profesora Carmen Bobes, «el encanto de Se llamaba Carolina es el que tienen otros textos de su autor, como Ronda de noche o Agua de noria, donde la espontaneidad es la norma, a pesar de que los motivos y la historia puedan ser terribles».

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

PRÓLOGO	4
INTRODUCCIÓN	6
Primera parte PREPARACIÓN	12
1. EL MEJOR DE LOS VIVIENTES	13
Un viviente único	13
Valoración	15
El hombre primordial	17
2. DOMINIO	21
El antiguo Oriente	21
Grecia	22
Las tradiciones bíblicas	23
Límites del dominio	26
3. TRES PREFIGURACIONES INCOMPLETAS	29
El mesianismo	29
Divinización	30
El trabajo sobre uno mismo	34
El modelo del dominio	35
4. LOS DOMINIOS METAFÓRICOS	38
La construcción	38
La ficción	39
La invención	41
5. EL NUEVO SEÑOR DE LA CREACIÓN	45
El nuevo concepto de dignidad humana	45
Las fuentes	46
La interpretación renacentista de la dignidad como un reino	48
6. TENTATIVAS Y TENTACIONES	53
El hombre taumaturgo	53
La magia como dominio sobre la naturaleza	55
La alquimia como modificación de la naturaleza	57
El hombre mago	59
Segunda parte DESPLIEGUE	61
7. LA FORMACIÓN DEL PROYECTO MODERNO	62
Incubación medieval	62

Lo nuevo	64
Francis Bacon	67
Descartes	69
8. LAS PRIMICIAS DE LA REALIZACIÓN	72
La posteridad de Bacon	72
Los sueños técnicos	75
La idea de progreso	78
9. EL DUEÑO ESTÁ AHÍ	83
La ciencia del hombre	83
Lo humano como adjetivo laudatorio	85
La inocencia recobrada	86
El culto a la humanidad	89
10. EL DOMINIO MORAL	93
Neutralización de la naturaleza	93
El trabajo	95
La valoración	96
11. EL DEBER DE REINAR	99
El dominio ampliado	99
El idealismo alemán	100
Positivismo y pragmatismo	103
12. EL CETRO DE HIERRO	110
El contexto histórico	110
La embriaguez industrial	112
13. EL NUEVO SENTIDO DEL HUMANISMO	117
Nacimiento del término y del concepto	117
La tierra como reino del hombre	119
El trabajo como humanismo concreto	121
14. UN SOLO SEÑOR	123
El ateísmo como condición del dominio	123
El proyecto de una autonomización de lo humano	126
El hombre, ser supremo	130
Tercera parte FRACASO	133
15. ¿REINO O TIERRA DESOLADA?	134
Las víctimas: esclavos, obreros, animales, hombres	134
El tiempo contado	137



El fin del hombre	139
El final del futuro	142
16. EL HOMBRE HUMILLADO	145
El advenedizo	145
El desprecio por el hombre	148
Dialéctica	150
17. EL SUJETO SOMETIDO	152
El hombre controlado	152
El dominio del hombre sobre el hombre	154
Vencido por su conquista	157
18. EL HOMBRE REHECHO	161
El hombre por rehacer	161
El hombre artificial	163
¡Rehechos!	166
19. EL HOMBRE SUPERADO Y ... REEMPLAZADO	172
¿Realizar o superar?	172
La altura de la tarea	175
El hombre sustituido	177
20. ¿JAQUE MATE?	181
Inversión de los valores	181
¿Experiencia concluyente?	184
En la vida y en la muerte	187
21. LA EXTINCIÓN DE LAS LUCES	190
Del humanismo al antihumanismo	190
¿El drama del humanismo ateo?	193
Suicidio	195
CONCLUSIÓN	200
BIBLIOGRAFÍA	205