

PROCESO TEORICO DEL INDIVIDUO Y EL ESTADO DEL MEDIEVO AL RENACIMIENTO

I

Si hace cinco siglos hubiéramos ido una tarde por los caminos de Castilla, montados a caballo, dándonos en el rostro el aire de la meseta, seco y esencial, poniéndonos el alma y los nervios vibrantes como cuerdas de arpa y trenzas de ballesta, bajo su cielo alto, hacia la provincia que hoy está bajo la capitalidad de Guadalajara, allá, casi en los límites de la actual provincia de Soria, cuando remontando uno de esos caminos castellanos, ceñido a una ondulación amarilla del terreno, llegáramos a lo alto de la colina, hubiéramos visto también, rodeada por otras colinas desnudas, allá un poco a nuestros pies y recostada sobre una ladera, una ciudad...

Son las últimas horas de la tarde. Nos bajamos del caballo, cansados, y atando el rocín a un lentisco seco, nos recostamos en el suelo «en frente de la tierra de Castilla, que el sol envuelve en la amarilla dulzura de su claro sol poniente. Lento, un arado, paralelamente abre el haza obscura y la sencilla mano abierta derrama la semilla en la tierra partida honradamente». Como glosando a un poeta futuro pensamos «arrancarnos el corazón y echarlo, pleno de su sentir alto y profundo al ancho surco del terruño tierno,

ver si con romperlo y con sembrarlo, la primavera le mostrara al mundo, el árbol puro del amor eterno».

En la ladera que tenemos enfrente se recuesta la ciudad, parda y gris. En lo alto está el castillo-fortaleza, y más abajo, un poco a la izquierda divisamos dos torres medio de castillo, medio eclesiásticas, pues las pirámides de sus almenas están ablandadas por bolas de piedra, y en el espacio que las separa, una fina crestería-balaustrada pone una dulzura a la rudeza de los torreones.

Montamos de nuevo y nos acercamos, bajando hacia la ciudad, donde poco después se oyen, entre las silenciosas casas, el ruido de los cascos de nuestro caballo sobre las piedras del pavimento. Subimos por unas calles estrechas hasta llegar a un atrio rodeado por postes de piedra enlazados por cadenas que cierran la entrada al edificio semi-castillo que hemos visto desde lejos hace un rato. Pero cuando nos acercamos, vemos que no se trata de un castillo: es la catedral con su puerta de finos arcos, no labrados, de medio punto; mitad románica, mitad gótica, coronada por un rosetón entre ambas torres.

Nos encontramos, en la última hora de la tarde, hace ya mucho tiempo, muchas décadas, varios siglos, ante la catedral de esa ciudad castellana en la cual acabamos de entrar y que se llama Sigüenza. Esta catedral que se comenzó en el siglo XII y que, todavía, en este año supuesto en que nos encontramos, está aún sin terminar.

Cansados del viaje, y antes de irnos a recoger, como buenos cristianos, decidimos entrar a rezar una oración en la catedral. Atamos el caballo a uno de los pilares encadenados que hay ante la puerta, y penetramos en el templo.

Una fina penumbra comienza a extenderse por la amplia nave central y las más bajas laterales, en cuyo límite se alzan los finos haces góticos de los pilares que sostienen las bóvedas de arcos cruzados. A un lado y al otro, las capillas se alternan con mausoleos de difuntos ilustres. Avanzamos lentamente, el sombrero en la mano, nuestras botas sonando en el pavimento, de cuyos ruidos se hacen eco las bóvedas, en el silencio íntimo de la tarde, hasta que un momento, ilu-

minado apenas por una fina luz que cae de los ventanales de la altura, algo realmente encantador nos atrae y subyuga. Es allí—al lado de una estatua yacente, vestida con los hábitos de obispo que, colocado sobre una arqueta llena de bajo-relieves y situada en un nicho es el sepulcro de Don Fernando de Arce—, en otro nicho, cuyo medio punto superior se encuentra bordeado de finos dentellones góticos, una estatua de mármol recostada sobre una arqueta y teniendo a los pies un pequeño escudero que acaricia un perro, nos atrae con su singularidad.

Esta estatua no es como las demás. No está tendida ni está de pie; está incorporada. Es un caballero, joven aun, que recostado apoyando el codo en un cojín lee melancólicamente un libro. Sus piernas tendidas y cruzadas están cubiertas por una fina armadura, labrada delicadamente en mármol. Tiene una especie de daga ceñida y la parte superior de su cuerpo se encuentra cubierta por una cota de malla y, sobre ella, tiene una esclavina en cuyo pectoral se encuentra la cruz de Santiago. Su cabeza la cubre un sencillo casco semi-esférico, mientras sus cabellos caen a ambos lados de su rostro.

Parece como si el caballero no se abandonara a la muerte, ni tampoco reclamara la vida. No es que esta estatua de Don Martín Vázquez de Arce, que murió a manos de los moros el año 1486 de este siglo XV en que supuestamente nos encontramos —según reza la lápida que se encuentra detrás de la figura y que mandó poner allí su hermano Don Fernando de Arce— reuna en sí (como varios siglos más tarde ha querido ver nuestro contemporáneo Ortega y Gasset) la dialéctica y el coraje, sino todo lo contrario: lo específico de esta escultura es su espectante perplejidad, su indecisión, éste encontrarse entre dos caminos, el de la vida y el de la muerte, y en tal coyuntura, este «Doncel de Sigüenza» estudia para disipar su duda. La característica de esta estatua es este encontrarse entre dos caminos esta indecisión y duda que acude a los libros, quizás lo más probable a un libro de la Antigüedad clásica, para encontrar en él un apoyo y una base ante el vacío de una serie de con-

vicciones que, poco a poco, calladamente, comienzan a desvanecerse ante él.

Y esta estatua es, además, algo nuevo en España; en esta España que en aquellos años Fernando de Aragón e Isabel de Castilla van construyendo en su unidad, combatiendo a la nobleza feudal, apoyándose en las ciudades e igualando a castellanos y aragoneses, navarros, catalanes, valencianos y andaluces ante los poderes y administración de justicia que el Rey Fernando va haciendo suyos.

Esta estatua de mármol tan finamente labrada e incluso la postura y la situación de nuestro Doncel son obras con toda seguridad —aunque su nombre se desconoce— de algún escultor de esa tierra mediterránea por excelencia y llena de monumentos y recuerdos de la Antigüedad clásica que se llama Italia.

Como el Marqués de Santillana introdujo en tierra española los sonetos «fechos al itálico modo», este nuestro escultor del Doncel introduce también esta fina manera de tratar el mármol, e impregna a toda su obra de este símbolo de la actitud de esta época a la cual pertenecen nuestro Doncel, el autor de su estatua funeraria, venido de esa Italia llena de antiguos monumentos y libros clásicos, y nuestro Marqués de Santillana. Pertenecen los tres, como también Don Fernando y Doña Isabel, a esta época de transición, de perplejidad, de crisis y de deuda, que busca saciar el vacío que va encontrando en su alma por la caída, lenta y callada unas veces, las más, y tormentosas otras, de las convicciones y de las instituciones de la Edad Media y el orden cristiano. Pertenecen al «Renacimiento»...

Pero ahora habría que preguntarse, qué significa esta palabra «Renacimiento» aplicada a una época; por qué denominamos a esta época con esa palabra, cuál es el sentido cultural de este tiempo que denominamos así. Es decir, qué es y qué significa para la historia humana, y para la vida del hombre y de la organización política esta palabra «Renacimiento» y esa época a la cual se aplica y en la cual vivió y murió este Doncel Don Martín Vázquez de Arce, al cual supo perpetuar en mármol finamente labrado y en actitud

tan característica y simbólica de la época, el desconocido autor italiano de su mausoleo funerario.

Esta palabra Renacimiento comenzó a utilizarse, y a tenerse conciencia histórica de su singularidad en pleno siglo XIX, y parece ser que fué Jules Michelet el que, en el tomo VII de su «Historia de Francia» que apareció en 1855 con la denominación de «Historia de Francia en el siglo XVI. «Renacimiento», empleó por primera vez esta palabra en el sentido de designar el contenido de una época histórica, y como el primer acto en el espacio de tiempo que va desde la Edad Media hasta la Revolución Francesa.

Fué luego Jacob Burckhardt el que años más tarde, en 1860, publicó su obra «La Cultura del Renacimiento en Italia», cuya influencia fué extraordinariamente decisiva para el conocimiento del Renacimiento, entendiéndolo primariamente como una nueva concepción del *Estado* «como creación consciente y calculada, como obra de arte», con su «existencia puramente fáctica», y el espíritu estatal «entregado libremente por primera vez a sus propios impulsos»; el *nuevo hombre*, que se convierte en «individuo espiritual» y se conoce como tal, que desgarrar el velo de la Edad Media, tejido —según Burckhardt—, «con la fe, el temor infantil y la superstición» que derriba las barreras de «raza, pueblo, partido, corporación, familia» que se instruye y vive intensamente su vida, lo mismo en lo bueno que en lo malo; la *sociedad moderna*, constitutiva de una comunidad para la cual carecen de relevancia el nacimiento, la posición social, siendo lo decisivo el talento, la riqueza, la instrucción y el mérito: siendo todo ello dominado por un elemento importantísimo: es la decisiva influencia que en los terrenos del arte, de la ciencia, de las formas sociales, de la religión, y de las costumbres tuviera sobre los hombres e instituciones de aquella época, la *Antigüedad Clásica*.

Pero si Burckhardt señaló estas líneas generales del Renacimiento en su gran obra sobre el Renacimiento italiano, otros muchos han intentado también perfilar la realidad de esta época e incluso se ha discutido sobre los límites cronológicos de este período histórico que, naturalmente, te-

nían que hallarse en relación con la idea que se mantuviese sobre la esencia de la Edad Media, del mismo Renacimiento, y de la época inmediatamente subsiguiente. Algunos contrapusieron radicalmente el Renacimiento a la Edad Media, asignando al primero las características radiantes de belleza y libertad, así como de desconocimiento absoluto de la cultura de la Antigüedad y de obscuridad, a la Edad Media. Sin embargo, poco a poco, se han ido señalando cada vez mayor número de elementos renacentistas en la Edad Media, e incluso la influencia decisiva, como no podía ser menos, de elementos medievales en el Renacimiento.

Huizinga, en su libro, aparecido en 1930, «Rutas de la Historia Cultural», ha considerado que el Renacimiento no tiene contornos fijos, ni en cuanto a sus límites cronológicos, ni en relación con la naturaleza y esencia de los fenómenos que lo componen, y ha determinado que el Renacimiento es un período de transición, de unos quinientos años aproximadamente, que se extiende entre los siglos XIII y XVIII —con cuya opinión coincidimos por completo—. Se trata de un período sin unidad, de contenido muy diverso, pudiendo deducirse de todo ello que entre la Edad Media y el Renacimiento no existe una oposición determinable cronológicamente, no ya sólo en Italia, sino en ningún otro país del mundo europeo, sino que —como ha dicho Ernst Walser en sus «Estudios sobre el Renacimiento» publicados después de su muerte en 1932—: «En miles de hebras va tejiéndose lo nuevo de lo viejo».

Pero «aquí radica la cuestión —señala Werner Naef—: algo viejo se transforma en algo nuevo, y uno tiene que preguntarse que es en sentido propio y verdadero ese algo nuevo». Tendremos, pues, que preguntarnos qué es lo viejo que se pierde y qué es lo nuevo —relativamente nuevo, pues por algo se trata de un renacimiento— que pugna por surgir y perfilarse en esta época que agudamente ha designado Huizinga como «período de transición» que abarca casi cinco siglos.

Según Paul Joachimsen, en su trabajo «El humanismo y el desarrollo del espíritu alemán» publicado en la revista «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft» en 1930, lo decisivo para la determinación conceptual del Rena-

cimiento como época histórica es la aparición del Estado-ciudad, el resurgir de la «Polis»; el nacimiento de un Estado que por primera vez —desde hacía cerca de un milenio— no se siente miembro de «Occidente» —es decir, añadimos, del occidente Cristiano unitario—, sino que vive su existir según su voluntad y de acuerdo con sus intereses particulares; con hombres dentro de él que, por primera vez se atreven a «afirmar su egoísmo y a convertirlo en criterio de vida». Y a esto hay que añadir que, a la constitución de este tipo de Estado que construye su vida desde sí mismo, ya los «ciudadanos» que viven en él, que intentan también afirmarse en su propio interés, desde sí mismos y para sí mismos, colabora de un modo decisivo —como señala Burckhardt— el renacimiento de la *Antigüedad clásica*, naciendo el *humanismo* —luego veremos el sentido inmanente que tiene este humanismo, muy distinto del cristiano—, el cual se constituye filológica, literaria, filosófica, estética y éticamente en la pasión por esa Antigüedad clásica, en la lectura de los autores clásicos, los cuales se toman como ejemplos a seguir y como ideal de vida que sirva para sustituir a aquel otro orden y sentido de la vida —el sentido cristiano medieval que ha entrado en crisis— en esos límites inconcretos cronológicamente que constituyen el final de la Edad Media y la iniciación de un abierto Renacimiento de los ideales de la Antigüedad, pero estos últimos con los ingredientes —ineludibles ya por históricos y por transhistóricos— del Cristianismo y del Medioevo, con los cuales han surgido en contacto inmediato, tanto en el campo del pensamiento, como en el de las instituciones, e incluso con la sensibilidad medieval.

Hay que insistir sobre el problema de en qué consiste el Renacimiento, porque sin ello sería imposible deslindar teóricamente —que es en realidad lo que pretendemos— qué y cómo sea el individuo y el «Estado» de esta época; y por si la imprecisión y la dificultad de delimitar este período de transición que es el Renacimiento fueran pocos, Konrad Burdach, en su libro «Sentido y origen de las palabras Renacimiento y Reforma» (1910) y Ernst Trötsch, en sus

estudios «La significación del protestantismo para el nacimiento del mundo moderno» (1911), y «Renacimiento y Reforma» (1913) han tratado las relaciones existentes entre ambos fenómenos culturales y religiosos.

Burdach ha mantenido el origen común de Renacimiento y Reforma, entendiendo que la Reforma es la noción religiosa del Renacimiento del hombre que intenta «reformarse», «transformarse», en el sentido de volver a su forma primitiva cristiana —naturalmente ello según la interpretación muy parcial de Burdach—, y enlazando esta reforma en el sentido de hacerla sobre la base de la instauración de una antigua Roma, cabeza del mundo cristiano, cuyo símbolo se encuentra en la figura de Rienzi, que enlaza en sus intentos reformadores religiosos y políticos con la Antigüedad clásica. Tröltsch hace derivar el movimiento reformador de la religiosidad católica medieval —en cuya afirmación no anda descaminado, como idea general—, la cual (para él aunque no para nosotros), no sólo no es contradicha por la Reforma, sino, al contrario, rejuvenecida y purificada, interiorizada e intensificada por ella; sosteniendo que solamente más tarde, con la «Ilustración» del XVIII se ha desarrollado la actitud espiritual moderna contrapuesta a la religiosidad existente hasta entonces. Mantiene que la religiosidad medieval pervive, aunque reformada, a través de los siglos XV, XVI y XVII, y considera que la fisura que separa a la nueva época de su pasado ha de situarse, no en el Renacimiento y la Reforma, sino en la «Ilustration».

Consideramos, frente a la idea de Tröltsch, que lo que ocurre efectivamente es que durante el Renacimiento y la Reforma no se produce un estado o situación de *creencias* general distinto del Medieval, cosa que sí ocurrirá en la época de la «Ilustration» y de la «Aufklärung», pero sí, —y ello muy en contra de lo que opina Tröltsch—, en este período de transición y de crisis, de duda interrogante y buscadora del Renacimiento y la Reforma, se estructuran las *ideas* en una serie de mentes señeras que van, con su enseñanza y predicación, a convertirlas en *creencias* en la época inmediata siguiente de la «Ilustration» francesa y la «Aufklärung»

alémana, con sus ramificaciones inglesa y holandesa tan importantes o más que las anteriormente designadas. Y estimamos también que el individualismo que impera (y que es una característica del Renacimiento, en el nuevo sentido específico en que se desarrolla este individualismo) constituye una manifestación completamente distinta del individualismo que Tröltsch considera como una idea cristiana. Este pensamiento de considerarr el individualismo como una idea cristiana es cierto, al entender al hombre «como un destino hacia la plenitud de su personalidad, lograda por el ascenso a Dios, frente al mundo y a toda la vida personal», pero da la coincidencia que el individualismo que comienza a formarse en el Renacimiento es precisamente de signo contrario y consiste en entender la vida personal como puramente terrena y mundana, como centrada en este mundo y en sí mismo.

Así dice Robert F. Arnold en su «Cultura del Renacimiento»: «¡Cuán poderosamente favoreció el humanismo las tendencias que ya existían con anterioridad hacia la liberación de la personalidad! La Edad Media concibió la vida terrestre como una etapa de tránsito, de preparación, cuyo desenlace y finalidad están en la otra vida. El ideal ético de aquellos siglos, una existencia de total renunciamiento y de amor al prójimo, sólo podía tener plena realización, en los frailes mendicantes y en los místicos, pero ese era el ideal. Por el contrario, el humanismo se alimentaba del espíritu de la Antigüedad y, como genuino discípulo de ella, aparecía más o menos arraigado en esta vida, atento, al igual de los helenos, al más substancial aprovechamiento de la vida terrestre. «Se mantiene firme y mira, en torno suyo»; su esfuerzo se encamina a vivir, a desarrollar con pleno conocimiento todas las facultades, a satisfacer todas las necesidades, a disfrutar plenamente con los sentidos; perfección en todo, en lo alto como en lo bajo. La medida de esta perfección sólo puede ser, como es natural, lo que a cada hombre corresponda; también conduce al individualismo la antigua concepción del mundo que considera la fama imperecedera como premio de una vida meritoria, prome-

tiendo, al lado o en lugar de la inmortalidad celestial, una inmortalidad terrestre».

¿En qué momento de la Edad Media —podríamos preguntarnos, y tenemos que preguntárnoslo en razón del tema de este artículo— aparecen las bases de este individualismo, de esta nueva posición del individuo ante la existencia, con cierta —aunque muchas veces no totalmente consciente— negación de la pervivencia trascendente? ¿Cómo y cuándo se rompe aquella armonía que el gran clásico medieval Santo Tomás de Aquino estableciera entre la naturaleza terrenal humana y la pervivencia sobrenatural del hombre? ¿Dónde surge y en qué modo de pensar tiene su origen aquella idea que Giorgio Vasari en su obra «Vidas de pintores, escultores y arquitectos ilustres» manifestara de que «por un encendido deseo de gloria solían los espíritus selectos no escatimar en sus actos esfuerzo alguno, por penoso que fuera, con tal de conseguir que sus obras fueran tan perfectas y estupendas que maravillasen al mundo entero...»? ¿Y aquella otra de que «la mayor perfección corresponde a la obra que más se acerque a la naturaleza» y considerando, en consecuencia, que la pintura es superior a la escultura porque ésta jamás conseguirá imitar a la naturaleza con la perfección que la pintura, y se coloca la idea de la gloria artística y terrena como primera antes de las costumbres honestas y la vida virtuosa, cuando se dice por el propio Vasari que son dignos de elogio «además» del imitar a la naturaleza y perseguir la gloria si llevan costumbres honestas y vida virtuosa, y cómo éstas son tan sólo auxiliares para llegar a la verdadera gloria?

Para contestarnos a estas preguntas debemos remontarnos al conocimiento de cual era la relación del individuo con la naturaleza y la sobrenaturaleza en el período anterior a la época que pretendemos estudiar.

El hombre del mundo anterior a la llamada Edad Media, es decir, el hombre del mundo griego y del mundo romano se hallaba íntimamente inmerso en la naturaleza, en la «physis», e incluso todo fenómeno bueno o malo es la revelación de un sentido religioso que la misma naturaleza

encierra. Tan inmerso está el individuo hombre en la naturaleza, tan disuelto está en ella, que apenas existe la personalidad humana con su singularidad y dignidad inalienables. El mundo del mito, tan ampliamente desarrollado en el período griego y romano de la cultura no tiene más memoria —señala Guardini— que la memoria de la naturaleza, en cuyo conjunto nada se pierde, sino que todo subsiste y sigue operando. Se puede decir que no sólo la naturaleza, sino también el espíritu son dos aspectos de la misma realidad total: dos aspectos del mundo y de la existencia del hombre en el mundo. También cuando en Grecia comiézase a reflexionar sobre la naturaleza, y empieza a penetrarse en ella por medio de la razón, en primer lugar, no existen entonces medios de resistir a sus fuerzas; y en este sentido el hombre se encuentra sometido todavía al poder numinoso de la naturaleza, y ésta se presenta alrededor de él como la gran realidad. Tan sólo el hecho de los primeros indicios del reflexionar sobre la naturaleza y el independizarse de ella lleva al griego a dar un carácter antropomórfico a las fuerzas omnipotentes de la «phisis». El hombre quiere dominar a la naturaleza y el primer procedimiento que inventa es el procedimiento del hombre griego: esto es, dar a las fuerzas omnipotentes de la naturaleza la forma humana, con sus mismos poderes, pero también con sus mismas debilidades. Aunque entre el hombre masa griego y el hombre elevado intelectualmente existen grandes diferencias en Grecia, respecto a la relación con los poderes religioso-naturales concretos, no obstante en todos ellos, masa e individuos destacados, se da la creencia general en la omnipotencia —ante la cual no cabe poder, ni libertad alguna del hombre— del Hado o Destino —la «moira»— que es el nombre religioso y mítico que se da a la naturaleza, a la «phisis». Las divinidades del mundo griego y romano no son más que superlativos de la realidad natural, son los poderes máximos *dentro de la naturaleza*.

Incluso es curioso advertir —señala Ortega y Gasset en su curso «En torno a Galileo»— la indecisión de Aristóteles (el más grande racionalista de la época clásica del pensamien-

to griego) respecto a la naturaleza. En su tratado «De adivinatione per somnum» considera que la naturaleza es demónica, no divina; pero en cambio en la «Ética a Nicómaco» dirá: todo lo natural es divino. Es decir, la máxima divinidad es la naturaleza en la cual el hombre mismo está íntimamente inmerso e íntimamente relacionado con ella.

!Pero, ¿qué ocurre con la venida de Cristo a la tierra? ¿Qué transformación se produce en el hombre, en el individuo humano, con el Cristianismo?

Como Ortega y Gasset ha expresado muy bien, por lo pronto, el mundo de antiguo Oriente, opuestamente a lo que ocurre con las primeras grandes culturas occidentales, la griega y la romana, mantiene un punto de vista completamente distinto respecto a la situación de la divinidad en su relación con todo el resto del universo natural, incluso con el hombre mismo. Para el hombre de las antiguas culturas orientales —el hombre judío incluido— lo divino se encuentra en contraposición dialéctica con todo lo natural y con todo lo humano. Lo natural, y con ello también lo humano, es algo que constituye una realidad insuficiente, tanto que, aislada y por sí misma no podría existir, no tendría realidad. El hombre se siente —dice Ortega— como fragmento inválido de otra realidad, suficiente de por sí, que es lo divino. Para quien vive desde esta convicción, la existencia consiste en referir constantemente el propio ser deficiente a la ultra-realidad divina que es la verdadera. Se vive desde Dios, desde la relación del hombre con Dios, no desde sí mismo. Como veremos luego, a la organización política, al «Estado», le ocurre algo semejante.

Cuando el Cristianismo viene al mundo, tras las dos grandes culturas occidentales, griega y romana, de tipo naturalista, de relación del hombre con la naturaleza divinizada, se vuelve, en cierto modo tan solo, —fijarse bien, porque *está en cierto modo tan solo* tiene su importancia— a la antigua contraposición entre la naturaleza, humana o no, y la transnaturaleza. Con el Cristianismo en lugar de creerse que el hombre es de por sí algo suficiente, aunque inmerso en la naturaleza porque ésta también lo es, cosa que ocurre en

Grecia y Roma; en lugar de creerse que el hombre forma parte de la naturaleza y que está íntimamente relacionado con ella, el Cristianismo pone a la luz la verdad que, tanto la existencia de la naturaleza como la del hombre, y no sólo la existencia sino la esencia de ambas realidades entitativas es algo que depende en su ser y en su existir, en su substancia y en su realidad, de *algo* que no está ni en la naturaleza ni en el hombre, sino fuera de ambos, con lo cual se llega a la consecuencia de que el movimiento del mundo y la propia vida del hombre no es un asunto *natural*, no consiste en un moverse, cambiarse, subir o caer, ni tampoco en un ir y venir sobre la tierra, comer o pasar hambre, sufrir o gozar, ni siquiera tan sólo en pensar. Todo esto es mera apariencia de su verdadero asunto fundamental e importante, que es el hecho de que, tanto la esencia como la existencia del mundo y del hombre dependen de lo *sobre-natural*, de lo que está *más allá* de sí mismo y del mundo, esto es, de Dios. «Todas las cuestiones intramundanas flotan como anécdotas en esta cuestión previa que el hombre tiene con Dios.... de suerte que lo que parecía real —la naturaleza y nosotros como parte de ella— resulta ahora irreal, pura fantasmagoría, y lo que parecía irreal, nuestra preocupación por lo absoluto o Dios, eso es la verdadera realidad».

Pero con el Cristianismo ocurre un acontecimiento importantísimo que distingue a esta nueva situación totalmente, lo mismo de la situación del hombre y el mundo en las antiguas culturas orientales, como de la situación de ambas entidades en las dos grandes culturas occidentales, griega y romana.

Con el Cristianismo, con la venida de Cristo a la tierra, se produce nada menos que el acontecimiento de desasirnos a los humanos de todo el ritmo cósmico de la naturaleza, y proyectarnos hacia la eternidad. Por El nuestras actuaciones responsables pueden trascender a un destino eternal liberado de las fuerzas ciegas de la naturaleza, recobrando el hombre, por obra de Cristo, una esencial libertad superadora de la naturaleza. Se establece por primera vez en la historia una relación psicológica y ética entre el hombre y la divinidad;

se establece también, y esto es lo fundamental —fijarse bien— una relación *personal* entre el hombre y la divinidad, comenzándose también con el Cristianismo a desligarse el hombre de la naturaleza, surgiendo por primera vez a la luz de la historia, nada menos que la *persona*, el *individuo humano*.

Si en el mundo oriental antiguo existía un abismo insondable entre el mundo y el hombre por una parte, y la divinidad por otra, y en el mundo griego y romano existía una inmersión del hombre en la naturaleza que se consideraba como divina y que giraba eternamente en un inacabado e infinito retorno sobre sí misma, pero en ambas concepciones de la Antigüedad, tanto de la pre-clásica como de la clásica, la personalidad humana quedaba anulada, en el primer caso ante un inmenso poder que estaba sobre la naturaleza y sobre el hombre, y en el segundo caso el hombre no podía nada ante el supremo poder de la «Phisis», al venir Cristo a la tierra existe un lazo, *no natural*, sino *pneumático-personal* entre el hombre y la divinidad.

Cuando esta idea cristiana se desarrolla en la Edad Media, cuando el Cristianismo, por obra especialmente de San Pablo y San Agustín es estructurado sistemáticamente, se llega a la conclusión de que la única manera y el único camino que existe de realizarse el hombre a sí mismo consiste precisamente en negarse a sí mismo —como naturaleza— y negar el mundo —naturaleza «cósica»—, y anegarse, sumergirse en la divinidad a través de su relación *personal* con Cristo. El hombre es tal si participa en Cristo, si se hace partícipe de El, y en un proceso amoroso se une íntimamente con Cristo, porque El mismo, su persona concreta, es el camino, la verdad y la vida. Esta es la auténtica concepción cristiana del hombre y del mundo, que predomina durante la Edad Media, como muy bien ha visto y agudamente resumido Paul Ludwig Landsberg en su famoso libro «La Edad Media y nosotros». El error radical del que hay que curarse, según la idea cristiana de San Agustín, en su «Civitas Dei» es el de que el hombre con la naturaleza en torno se basta para que su vida sea algo positivo. Creer que él mismo es el principio de su ser y de su hacer en suma, hacerse ilusiones

respecto a que él mismo encierra en sí todo valor es el error radical y el modo de sentir y de pensar característico del pecador. Por el contrario, el hombre es una realidad que no puede valerse por sí —para lograrse totalmente en su máxima posibilidad—; no está tampoco en su mano el sostenerse en su esencia y su existencia por sí mismo. Tanto su esencia como su existencia, para lograrse efectiva y totalmente, consisten en una realidad participada; el hombre como totalidad es una realidad radicalmente en dependencia de un poder superior, de Dios, y para lograrse a sí mismo es necesario disponerse a vivir desde Dios y con Dios en una relación *personal*.

El ideal de la Edad Media, de la Edad Media Clásica fué para el individuo la santidad —lo cual no quiere decir que se lograra más que en una «inmensa minoría»—, y que consiste en vivir esta nuestra vida mundana como si fuera ya otra transmundana. Cada cosa terrena se toma como un pretexto para ocuparnos de Dios y con Dios, reduciendo toda nuestra existencia a un trato con El. Ni la alegría, ni la tristeza, ni el placer ni el dolor tienen un valor en sí, son algo «substantivo», sino que son algo que Dios nos envía; con lo cual se transmuta, se transfigura en algo positivo todo, es decir, se sobre-naturaliza toda la realidad natural, y aun el sufrir tendrá una realidad gozosa porque nos servirá para hacernos cargo de lo imperfecto de este mundo, y nos servirá también, al darnos cuenta de ello, para acercarnos a la suprema perfección que es Dios.

En San Agustín encontramos los dos pensamientos fundamentales de la concepción medieval del mundo: el del amor a Dios como suprema ley de la vida y el de la contemplación de Dios como fin de la misma. En San Agustín la existencia misma de las verdades de la razón son una prueba de la existencia de Dios, y las «ideas», las «ratione aeternae», las eternas verdades a que las ideas se refieren, son consideradas por San Agustín como los pensamientos eternos de Dios, con lo cual sigue aquí el Obispo de Hipona la metafísica platónica, la menos racionalista del pensamiento griego. Para San Agustín «...las ideas son ciertas formas causales o modelos

constantes e incommovibles de las cosas, las cuales no han recibido forma ninguna, y por ello... no pueden nacer ni perecer. Sin embargo, se dice que está formado según ellas todo lo perocédero y todo lo que tiene principio y fin»; para él —gran extremista— sólo es importante el origen y en consecuencia el fin divino de la verdad, y, en cierto modo desatiende el santo medieval ese estado del conocimiento en qué el hombre no se limita a creer por cuenta de Dios, sino que discurre, entiende y razona por cuenta propia. Desatender esta parte, preocuparse sólo de Dios, más bien aún en una *relación amorosa* con El, más que intelectual, era la estructura de la vida cristiana durante el período anterior al siglo XII de la Edad Media. «Para el hombre medieval —dice Paul Ludwig Landsberg— el fin de la vida es la contemplación de Dios después de la muerte; la *visio beatifica* está, por consiguiente, en la eternidad». San Agustín decía: «...sin algo que se mueva y mude no hay tiempo», pero la vida en el tiempo es movimiento y sólo se mueve aquello que no tiene totalmente su sentido en sí mismo. El reposo es la causa final del movimiento y el reposo tiene que ser eterno por propia ley. El fin del alma es un eterno reposo después de la muerte. Pero este reposo del individuo humano más allá de la muerte no era un reposo en su concepto vulgar, sino un movimiento ordenado en sí, según una regla fija y rítmica, ya que el movimiento sosegado es la cualidad de los espíritus puros, la cualidad de Dios. «Dios es amor y espíritu y por tanto movimiento. Pero al propio tiempo y en virtud de su eternidad es sosegado en el movimiento». El alma individual se mueve puesto que *ama* y *contempla* y estará en este reposo, entendido como movimiento sosegado, que es la eternidad.

El alma *por el amor* reposa en Dios sin confundirse con El. Igual ocurre en la tierra, donde la personalidad no aislada, sino formando parte de la comunidad, aunque sin confundirse con ella, es la dicha suprema de las criaturas terrenales; pero sin embargo la verdadera vida no es de este mundo, y por eso ha de ser nuestra vida una vida enderezada hacia Dios. En la Edad Media, aun siendo la vida individual no algo

aislado sino formando parte de comunidades, sin embargo se mantiene siempre ese resquicio a través del cual el individuo humano se escapa siempre hacia la eternidad. Naturaleza y comunidades humanas no son, en último extremo, más que medios posibilitadores de este escaparse del hombre *por el amor personal a Dios-Cristo*, hacia la eternidad, hacia el goce directo de lo absoluto sobre-natural y sobre-humano.

¿Qué ocurre sin embargo, a través del desarrollo de la edad Media, y especialmente hacia finales del período clásico de esta época, con esa *naturaleza*, y esa *razón* que comenzó a reflexionar sobre aquélla, en aquel gran período cultural de los últimos tiempos antes del Medievo, que se llamó la Antigüedad clásica?

Si en los primeros tiempos del Cristianismo y de la Edad Media pareció que (por la obra de San Pablo y de San Agustín, los cuales habían combatido la introducción y excesiva consideración dentro del Cristianismo de aquellos dos elementos *naturaleza* y *razón humana*, que el arrianismo y el pelagianismo quisieron introducir en la doctrina cristiana pura), habían sido radicalmente eliminados como factores fundamentales del ser humano, al elevarlo de puramente natural y humano a sobre-natural y sobre-humano, y se había dado el supremo valor de verdad, de bondad y de belleza, a este algo que trasciende a la naturaleza, y al hombre que es Dios, poco a poco, comienzan a introducirse de nuevo, a hacer intentos de infiltrarse en el puro concepto cristiano de la existencia aquellos dos elementos, a través de un comienzo del renacer —donde podemos ver cómo el *renacimiento de la Antigüedad* es algo que se inicia dentro mismo de la Edad Media— del pensamiento griego clásico.

En el siglo XI —como ha señalado Ortega— San Anselmo, frente al lema de San Agustín «credo ut intelligam» pondrá el de «fides quaerens intellectum». En San Agustín la inteligencia como perdida y sintiéndose nula, necesita de la fe. En San Anselmo, será la fe la que para completarse, necesita de la inteligencia. «No se trata, conste —dirá Ortega—, de que el hombre una vez que Dios se ha revelado

en la fe pretenda reconstruir todo el contenido de la fe mediante puro razonamiento humano, logrado lo cual, podría, claro está, prescindir de la fe. No: se trata de que el intelecto tiene que trabajar sobre la fe, dentro de la fe, para proporcionarle su peculiar iluminación —en cierto modo tiene que hacer lo que el reactivo que revela una placa. Precisamente porque San Anselmo, cree a pie juntillas que la realidad absoluta es Dios, su Trinidad, su omnipotencia, etc.; se ve obligado a entender como *hombre natural* —subrayamos nosotros— todo eso que le es notificado sobrenaturalmente».

Se vuelve a hablar pues —observad— de *hombre* y de *natural*, comienza a afirmarse de nuevo la realidad de *hombre* y de los *dotes naturales* o *razón humana*, la cual comienza a afirmarse de nuevo la realidad de *hombre* y de los *dotes naturales* o *razón humana*, la cual comienza a incorporarse dentro de la fe. En un intento de armonía —conviene no olvidar que la Edad Media intenta ser sobre todo armonía— se empieza a intentar realizar un pacto entre el hombre y la naturaleza por un lado y lo sobrenatural por otro.

Y ocurre entonces un hecho importantísimo en el occidente cristiano, consistente en que el europeo cristiano, a través de aquel intento de conquista de Tierra Santa, por medio de las Cruzadas, y de la lucha contra los sarracenos de España, y hasta en el sur de Italia, entra en contacto con la civilización árabe que —como indica Ortega y Gasset— llevaba dentro de sí la griega. Cuando los Cruzados vuelven al occidente desde Tierra Santa y otros países dominados por los mahometanos, y cuando se realiza ese contacto fundamental entre cristianos y mahometanos que significa la civilización hispano-árabe —y también judía—, la ciencia arábigo-helénica entra en la Cristiandad occidental. Con ella entra en esas fechas la filosofía de Aristóteles, planteándose al Cristianismo el dilema de dar la batalla a la ciencia aristotélica, aniquilando al enemigo, o tragárselo.

Si en el comienzo del Cristianismo San Agustín se traga al platonismo y al estoicismo, en plena Edad Media el Cristianismo intenta tragarse a la ciencia aristotélica. «El Cristianismo ha tenido, en este orden, un destino trágico

—dice Ortega—. No ha podido hablar en su idioma: en teología —su hablar de Dios— el *theos* es cristiano y el *logos* predominantemente de Grecia. Y mirando las cosas con un poco de rigor se advierte que el *logos* griego traiciona constante e inevitablemente la *intuición* cristiana...» Es este un hecho que Romano Guardini ha observado también en su obra «La esencia del Cristianismo» traducida a nuestro idioma el año 1945, comprobando la deformación que el racionalismo ha realizado del Cristianismo entendido como *personalismo Cristológico* —en expresión nuestra.

Pero sigamos con nuestro tema. Averreos y Avicena arrojan sobre el Occidente la obra de Aristóteles; y San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino intenta compaginar el Cristianismo y el aristotelismo, formando lo que Etienne Gilson ha llamado la *filosofía cristiana*, a diferencia de todo el Cristianismo anterior, el cual tenía muy poco de filosofía y sí mucho de teología y de relación intuitiva amorosa en San Agustín.

Santo Tomás va a dar valor de nuevo a la naturaleza y a la razón humana siguiendo a Aristóteles, e incluso va a dar una potencia substantiva a ambas cosas independientemente de lo sobre-natural, a pesar de que tanto la naturaleza como el hombre tengan su ser y su existencia concretas por participación divina. Si examinamos, por ejemplo, el valor que San Agustín da al cuerpo humano —naturaleza— e incluso al alma —espíritu humano—, y el que le da ambos Santo Tomás de Aquino, encontraremos diferencias importantísimas. Para éste, aun dentro de la única realidad absoluta que es Dios, la naturaleza y el hombre tienen también un valor y una substancia. Al lado del campo de lo teológico y lo amoroso divino, se vuelve a dar importancia a lo físico y a lo lógico.

Incluso nos atrevemos a decir, con Ortega y Gasset, que Santo Tomás fué un tremendo *humanista*, es decir, comenzó a dar valor de nuevo a la *naturaleza* y al *hombre*, aunque creados ambos por lo absoluto sobre-natural. En el pensamiento de Santo Tomás nos encontramos con que, no es que la realidad de Dios se haya reducido y empuñecido,

pero sí es cierto que la *naturaleza* y especialmente el *hombre como razón* han aumentado y enriquecido su valor. Se intenta armonizar los campos de la teología y de la filosofía, y esto se hace —hay que hacerlo notar— en virtud de la admisión en el terreno de la filosofía cristiana de ese elemento importantísimo de la Antigüedad clásica que es Aristóteles, «renacido» en plena Edad Media clásica también.

Pero todavía en Santo Tomás, como ocurría en San Agustín y en San Anselmo existen las *ideas* (San Agustín); los *universalia ante rem* (San Anselmo) y las *causae exemplares* (Santo Tomás). «Todas las cosas han sido hechas por Dios y no por el azar; es pues necesario que pre-existan objetivamente en la mente divina, y todo se ha hecho a su semejanza». Dios es, ante todo, intelecto, razón, en suma, lógica —y aquí vemos plásticamente el aristotelismo de Santo Tomás—. Hay una razón universal que gobierna el mundo, y sólo es inteligible al hombre lo que se obtiene por medio de la inferencia silogística, lógica, lo cual supone que en la realidad existente las substancias universales. Si aplicamos esto a la realidad del hombre, hay que inferir que si no hubiese más que hombres singulares no se podría fraguar un silogismo suficiente, el cual ha de partir siempre de alguna afirmación verdadera sobre el hombre en general. Tiene, pues, que existir en la naturaleza el hombre en general, lo que se llamó el *universal*, lo mismo que respecto a todas las cosas existen las *causae exemplares*, o modelos de todas realidades temporales y especiales.

Y —precisamente en plena Edad Media clásica, en plena *Respublica Christiana*— va a iniciarse la ruptura de este inestable equilibrio que Santo Tomás de Aquino había querido establecer entre el *theos* cristiano y el *logos* griego, entre sobre-naturaleza y naturaleza y espíritu humano.

Va a llegar el momento decisivo en que si el Cristianismo paulino-agustiniano había considerado y dado importancia fundamental a la realidad sobrenatural —lo teológico— antes que a lo natural y lo humano, y como parte de esto último a lo filosófico; en Santo Tomás, a través del primer «renacer» del aristotelismo se había intentado armonizar lo so-

bre-natural con lo natural; ahora, poco a poco, la naturaleza y el hombre —y con ello el ámbito de lo filosófico humanomundano— van a intentar recuperar el antiguo puesto que habían tenido en la «Weltanschauung» de la Antigüedad clásica, y que habían sido colocados en un lugar inferior por el Cristianismo. Se va, a llegar a negar la subordinación de lo natural a lo sobrenatural —aunque esto no ocurre al principio, sino ya en un muy avanzado Renacimiento—, comenzándose por negar la pretendida armonía entre lo natural y lo sobrenatural, considerándose a ambos como ámbitos completamente distintos e incluso opuestos.

En pleno siglo XIII, apenas diez años más tarde de haber nacido Santo Tomás, viene al mundo Siger de Brabant, al cual van a conducirle sus especulaciones a conclusiones contrarias cuando utiliza la fe que cuando utiliza la razón, demostrando la razón, a sus ojos, lo contrario de lo que enseña la fe, y aunque por ser clérigo y maestro en la Universidad de París, en caso de conflicto se decide por la fe, lo cierto es que, aunque no fuera Siger de Brabant un introductor de la teoría de la doble verdad de Averroes, sus errores son los mismos que se condenan el año 1270 —en la misma fecha en que se supone que nace Duns Scott— contra el averroísmo en general. Su teoría de la desarmonía, entre la razón y la fe es condenada por Santo Tomás, y es verdad que la consideración de Siger de Brabant, respecto a la eternidad del mundo y la defensa de una nueva forma de la teoría del eterno retorno, conducen a una especie de vuelta a la consideración griega de la naturaleza, eliminando también en cierto modo la singularidad de la persona individual con la admisión de la teoría averroísta de la unidad del intelecto agente. También en pleno siglo XIII, Roger Bacon —que enseña en Oxford desde 1257 y más tarde en París— comienza a desembarazarse de lo que él llama la superstición de la autoridad; y utilizando el método matemático y experimental —tras las influencias que sobre él ejercieron sus maestros Grosseteste y Adam de Marisco en Oxford, y en París Pierre de Maricourt— comenzará a hablar de que es posible por estos métodos deshojar los secretos de la natura-

jeza, y fundará una nueva ciencia sobre las bases de la experiencia y la razón humanas, anuncio de la nueva ciencia mundana y natural del pleno Renacimiento, e incluso iniciará un intento de religión natural.

Pero una personalidad fundamental que pone bases esenciales para el individuo nuevo que surge en el Renacimiento es la figura de John Duns Scott. En el último cuarto del siglo XIII, hacia 1270 nace el filósofo que va a combatir este a modo de paganización del Cristianismo que es el tomismo, que había dado demasiada importancia a la naturaleza y a la razón «humanas». Mas, desgraciadamente, este intento de lo que pudiéramos llamar «purificación» le lleva a errores mayores. Primero dirá que Dios es pura voluntad —previa a todo— incluso a la razón. También la existencia de Dios no es algo racional, no es un principio, sino un hecho, e igual ocurre con la existencia de la racionalidad, ya que Dios en su auténtico ser es irracional e inteligible, y si ha creado la razón y se ha sometido a ella también pudo haberlo no hecho así. La teología, por otra parte, enseña a los hombres a manejar los dogmas de fe, pero ha de quedar dissociada de la razón. La consecuencia inmediata es que el hombre vuelve a no tener medios racionales propios para habérselas con Dios —lo cual se acerca algo a la esencia de lo cristiano de tratarse ante todo de una relación personal con Cristo— pero el resultado real de este intento de «purificación del Cristianismo» de sus abusos racionalistas es caer en la conclusión ciertamente no ya pagana, sino oriental casi, de alejar al hombre de Dios; mas, por otro lado, la razón humana robustecida tiene un amplio campo de acción mundana.

Al lado de todo esto, para John Duns Scott, la inmortalidad del alma no es cosa demostrable, ni *a priori*, ni *a posteriori*. Es tan sólo algo «probable», pero no hay ninguna demostración que nos lleve a una conclusión necesaria sobre ello. Pero además —y aquí está algo realmente importante— la negación de que Dios sea ante todo inteligencia conduce a Duns Scott a decir que el *universal* es tan sólo un producto de nuestro intelecto, aunque tiene su fundamento en

las cosas; es lo *real* mismo que nos encubre la materia y nos ofrece la ocasión de constituirla. Lo real no es ni pura universalidad, ni pura individualidad, y lo universal de la especie se presenta siempre con la marca o el sello de la individualidad. Al contrario de Santo Tomás —el cual decía que la materia es la que individualiza la forma universal—, John Duns Scott dirá que el principio de individuación está en el interior de la forma misma.

Se puede decir, pues, que en el scottismo la individualidad juega un papel mucho más importante que en el tomismo. La individualidad no se adhiere a la forma como simple accidente exterior, material, accidental, como ocurría en San Agustín y, en parte, en Santo Tomás, sino que la individualidad es la que confiere al ser su perfección última, con lo cual la posición de la individualidad adquiere un relieve desconocido hasta entonces en el pensamiento cristiano.

Nos encontramos ya aquí, en John Duns Scott y todavía en plena Edad Media, con uno de los elementos fundamentales del Renacimiento, y consecuentemente de todo el mundo moderno hasta casi nuestros días: la supervaloración de la individualidad. Por otra parte, esta supervaloración de lo individual aparece en Duns Scott íntimamente ligada con su concepción del primado de la voluntad y su doctrina de la libertad, de gran importancia también en todo el mundo de la llamada Edad Moderna. Para John Duns, es Bien lo que la voluntad quiere y la inteligencia conoce, pero el hecho de que la voluntad pueda mandar los actos de la inteligencia le hace decidirse a favor del primado de la voluntad, considerando que el conocimiento del objeto por el intelecto no es nunca más que la *causa accidental* de nuestra volición. Esta teoría repercute en su idea de la libertad, y, en contra de lo que opinara Santo Tomás, Duns Scott estima que la voluntad es la sola causa total de la volición de la voluntad, es decir, que conocemos un objeto antes que otro porque lo queremos.

Todas estas ideas de John Duns sobre la independización de la razón como algo no propio de Dios sino del hombre, seguido con ello de un alejamiento de Dios que es algo in-

inteligible, infinito y omnipotentemente arbitrario; la supervaloración de lo individual que determina la última perfección del ser real; y la elevación de la voluntad sobre la inteligencia en el hombre, nos dan elementos importantísimos para la construcción del individuo del Renacimiento que entonces se puede decir que se inicia.

En el mismo siglo XIII, Durand de Saint-Pourçain dirá que sólo lo individual es real, y que lo universal solamente puede existir en el pensamiento, y puesto que la realidad se encuentra al lado de lo particular, es evidente que lo universal es una determinación confusa e indeterminada de la realidad. Pierre d'Auriole dirá también que el solo ser verdadero y plenamente real es el de la cosa misma, y que la cosa es siempre un individuo. La cosa que, en tanto que conocida por el intelecto se llama concepto, no tiene existencia más que en él, y este concepto no tiene realidad sino que es tan sólo un producto del espíritu. El término «realidad» es tan sólo por definición el modo de existencia de las cosas, y el conocimiento particular que se da sobre la realidad individual es superior al conocimiento general el cual es imperfecto y confuso. El conocimiento que se realiza sobre un individuo capta la realidad tal como ella es. El objeto de la ciencia no es lo universal o abstracto, sino lo real individual concreto —en cuyas ideas podemos ver hasta un antecedente de los pensamientos filosóficos del siglo XIX en su modo de abordar el estudio de la «realidad»—.

Con los autores citados están ya puestas las premisas para el advenimiento del pensar filosófico de William of Ockham, el cual dirá también: solamente son substancias las cosas individuales y sus propiedades. Lo universal sólo existe en el alma del sujeto cognoscente, y solamente allí. No hay más unidad, para Ockham, que la unidad numérica de un individuo, y las naturalezas individuales que se imaginan están desprovistas de realidad. En las proposiciones, las palabras representan ciertas cosas reales exteriores al individuo que piensa, o simplemente concepciones del espíritu; pero todas ellas —tengan un contenido real o simplemente lógico— no son más que emisiones de voz, palabras, *nómina* o términos, y de

aquí el calificativo de *nominalista* o *terminista* que se da a Ockham y a toda esa filosofía o sistema filosófico que tan radical influencia tuvo sobre el pensamiento de Lutero, y sobre toda la filosofía del XVII y del XVIII, especialmente en Inglaterra.

Por otra parte y en consecuencia, no hay intermediarios entre el intelecto y las cosas particulares. No hay motivo para introducir un intermediario —por ejemplo las «especies»— entre la cosa vista y el acto por el cual nosotros la vemos, de la misma manera que no la hay para introducirle entre Dios creador y la cosa creada. No hay más creador que Dios, y no hay más que la cosa particular. La idea abstracta es —para William de Ockham— un *habitus* que permanece en el intelecto después de la intuición.

Siguiendo este método en el cual el único elemento válido es la intuición sensible, William de Ockham estima tan sólo como probables y no necesarias la mayoría de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, incluso las de la unidad e infinitud, aparte de las de primer motor. Todas las afirmaciones sobre los atributos de Dios son ciertas desde el punto de vista de la fe, y la razón no las contradice de una manera directa, pero, sin embargo, ésta no puede aportar más que probabilidades en su favor, y no podría darnos demostración necesaria. Igual ocurre respecto del alma substancial inmaterial y a su incorruptibilidad e inmortalidad, que son sólo probables, pero no demostrables necesariamente.

Esta separación entre la razón y la fe, entre los objetos de una y otra, y este considerar lo razonable como propio de lo humano, mientras Dios es considerado como voluntad arbitraria, incognoscible e indemostrable, es llevado por Ockham al problema de la moral y de sus preceptos. Todas las leyes morales están sometidas a la pura voluntad de Dios; y superando a Duns Scott dirá que incluso las disposiciones del Decálogo tienen esta categoría voluntaria independiente de una necesidad de razón divina. El robo o el adulterio son malos en razón del precepto de voluntad divina que los prohíbe, pero serían actos meritorios, si la ley de Dios así lo hubieran dispuesto.

Este voluntarismo arbitrario de Dios, iba a traer como consecuencia no un mayor respeto a Dios, sino a alejar al hombre de El. Dios aparece de nuevo en William of Ockham, ciertamente de un modo muy semejante a los dioses de la antigua cultura oriental. Es tan omnipotente, arbitrario y no se somete a ninguna necesidad, que el hombre va a comenzar a dudar ya, en este siglo XIV en el cual vive Ockham, si si le es posible o no comunicarse con un ser cuya constitución es tan radicalmente opuesta a esa cualidad tan característica en el hombre como es la razón. Ello va a producir un progresivo alejamiento de Dios y un centrarse en este mundo y sobre este mundo, el cual sí está sometido a leyes de razón o descubribles por ella.

Y esta razón va a desarrollarse a partir de William de Ockham en un sentido muy concreto.

Habíamos visto que Ockham había defendido la intuición sensible como único conocimiento humano válido y capaz de llegar al conocimiento de las cosas. Nicolás d'Autrecourt, al admitir, como Ockham, una sola clase de conocimientos ciertos, esto es, los inmediatamente evidentes, dirá que la evidencia inmediata sólo se puede obtener por dos fuentes: la constatación experimental o la afirmación de la identidad de una cosa con ella misma. Luego, la constatación de lo que es y la afirmación de que esto que es, no tiene para el hombre ninguna certeza propiamente dicha.

Todos los conocimientos ciertos deben referirse al principio de contradicción. Los contradictorios no pueden ser simultáneamente. Por otra parte en el campo de las existencias, sólo el *experimentalismo* nos conduce a resultados ciertos; sobre todo lo demás, Nicolás d'Autrecourt se muestra escéptico.

El cardenal Pierre d'Ailly (1350-1420) mantendrá ya a finales del siglo XIV y comienzos del XV todas las proposiciones del ockhamismo, además de sus tendencias experimentalistas. Negará la realidad de los universales, criticará la doctrina aristotélica del conocimiento, dará valor de probabilidad tan sólo a las pruebas de la existencia de Dios, añadiendo que la idea de Dios no es evidente de por sí, ni

demostrable *a priori* por una razón humana, ni por la experiencia, y de que tanto los atributos de Dios como la existencia del último fin del hombre son indemostrables. Es imposible demostrar que el hombre tenga otro fin que él mismo y su propia perfección. Y aquí podemos ver cómo en la mente de Pierre d'Ailly se están elaborando ya todas las ideas en que el hombre va a asentar todas sus creencias posteriores, de un marcado y puro inmanentismo humano-mundano.

Nos encontramos ya en este momento a caballo sobre la arista fina y a veces difícilmente determinable en que por una vertiente está la Edad Media Cristiana y por la otra el Mundo de la Modernidad que se va a iniciar —o que está ya realmente iniciado— en el Renacimiento.

Frente a aquella relación personal del individuo hombre con Dios —relación personal amorosa, pero de razonado amor— que San Agustín estableciera, y aun frente a aquella armónica relación entre Dios y la naturaleza y la humanidad que Santo Tomás construyera influido ya por el aristotelismo griego renacido, nos encontramos con que, por obra de Siger de Brabant, Grosseteste, Adam de Marisco, Roger Bacon, John Duns Scott, William de Ockham, Nicolás d'Autrecourt, Pierre d'Ailly, y otros, entre los cuales se encuentran Pierre d'Oresme y Buridan, se han producido dos hechos teóricos fundamentales respecto a la relación del hombre y de la naturaleza con Dios, con una nueva situación intelectual del hombre distinta de la existente en las Antiguas culturas orientales, en la Antigüedad clásica, y también de la existente durante la Edad Media Cristiana clásica.

Por lo pronto en virtud de las doctrinas que defienden la separación entre la razón y la fe, y las de considerar a Dios como indemostrable racionalmente y constituido íntimamente como voluntad omnipotente y poder arbitrario, el hombre de esta época crítica de final de la Edad Media y comienzos de la Moderna, que es el Renacimiento, se encontrará en una situación muy parecida a la del hombre de las culturas orientales de la Antigüedad: ante un Dios incognoscible racionalmente y omnipotente. Se encontrará empequeñecido

ante el poder de Dios y con muy pocos medios de comunicarse con El. Tan sólo el lenguaje místico, irracionalmente amoroso de entrega absoluta, incluso incomprensiva, que en la Alemania de la época utilizará el Magister Eckhardt.

Pero este alejamiento de Dios, voluntad arbitraria, se acentúa aún más porque el hombre y el mundo se entienden entonces como *razón*; pero esta razón ha de enfrentarse directamente con las cosas, con las cosas de este mundo natural y de este universo en el cual vive el hombre; ha de enfrentarse con las cosas particulares, individuales ---las únicas reales--- puesto que hemos visto que los *universales*, las *ideas*, las *ratione aeternae*, etc., no tienen realidad, son sólo palabras *nomina*. Y el hombre alejado de Dios por incognoscible racionalmente, se volverá a las cosas del mundo, a la naturaleza mundana, y fundará una nueva ciencia: la ciencia de la razón experimental. Desesperado de poder comprender a Dios, se decide por intentar comprender a este mundo y a él mismo como parte de este mundo en el cual vive. Va intentar *comprender* al mundo y a sí mismo sin intentar en la mayoría de los casos *justificarse* o *juzgarse* respecto de una realidad superior que trasciende a ambos.

Va estudiar también experimentalmente, inmanentemente, las realidades sociales de este mundo: sin referirlas a nada que las trascienda ---acordémonos un momento de Machiavelli, que luego estudiaremos, el cual hará sencillamente esto que estamos refiriendo con esa realidad social que se llama el Estado.

Pero, naturalmente todo este cambio no se produce de un modo fulminante. Por el contrario, habrá miles de intentos, de tanteos, en los que el hombre desligado de la trascendencia, y enfrente de la naturaleza y de sí mismo, no sabrá qué camino tomar. Como aquel Don Martín Vázquez de Arce, del que hablábamos al principio de este artículo, en su funeraria y simbólica estatua, estudia, dubitativo, razonante y reflexivo, recubierto aún con la armadura medieval de la fe todavía, pero con un vacío en el fondo de su corazón, se recostará, abrirá un libro y leerá las razones experimentales de los hombres de su época, a ver qué verdad,

camino y vida llenará el corazón vacío y el alma dudosa de los hombres de su época «renacentista».

Y en esta época, el hombre de acción se convertirá auténticamente en acción pura, sin limitación trascendente alguna, y sin más fe que la fe en sí mismo y en su acción, y surgirá la figura de un Ezzelino da Romano, o de un César Borgia, conquistadores del poder, de las riquezas y de los goces sensuales a cualquier precio y sin ninguna limitación trascendente.

Y en esta situación ocurre nada menos que ese hecho importantísimo que ha dado el nombre a la época.

Se ha visto que el hombre de esta crisis del Cristianismo medieval se aleja de Dios y se centra en sí mismo y en la naturaleza; poco a poco comienza a satisfacerse de su propia excelencia y de la de la naturaleza, y además utiliza cada vez más su inteligencia y razón para la consecución de un mayor poder a su servicio particular, apartándose con ello cada vez más de Dios y de las reglas para acercarse a El. Y como dice acertadamente Ludwig von Pastor en su conocida «Historia de los Papas» se produce en aquel tiempo un fenómeno interesantísimo: «...en aquel triste período de casi universal efervescencia y entibiamiento de la vida cristiana, que se anunció desde el principio del siglo XV, con la debilitación de la autoridad pontificia, el aseglaramiento del clero, la decadencia de la filosofía y de la teología escolástica, y la horrible confusión de la vida civil y política» se produce lo que se llama el Renacimiento, esto es, el renacimiento de la Antigüedad clásica. Y sigue diciendo von Pastor: «Los perniciosos elementos que contiene sin duda la antigua literatura, se brindaban a una generación sobreexcitada espiritual y sentimentalmente, y por muchos conceptos desequilibraba; a lo cual se agregó que la reacción contra la negligencia de la forma en los últimos tiempos de la Edad Media fué tan lejos que, al desechar su forma descuidada, se envolvió en un común desprecio a su contenido; ante todo a la escolástica peripatética que se había entretejido con el dogma».

Son dos hechos muy fundamentales e importantes: un

particular clima, y una particular confusión; y además, no era que la Edad Media no hubiera cultivado y estudiado el pensamiento antiguo, y sí lo hiciera en los nuevos tiempos el Renacimiento. Lo que ocurre es que el Renacimiento da un nuevo sentido completamente distinto al cultivo y estudio de la Antigüedad.

El Cristianismo y la organización eclesiástica fueron precisamente los transmisores más importantes de la cultura antigua en occidente, a través de toda la Edad Media, pero sabiamente, no se admitió sin *valorarlos* todos los elementos que la Antigüedad transmitió, pues sus puntos de vista sobre la eterna salvación imponían lógicamente una selección; aunque hay que reconocer que muchas obras griegas permanecieron totalmente desconocidas durante toda la Edad Media.

El Renacimiento da un nuevo sentido al estudio de los antiguos. El *humanista* que es el hombre renacentista que se dedica al cultivo de la Antigüedad, interés por su cultura y respetuosa admiración hacia ella, la mayoría de las veces intenta buscar en aquellas fuentes un camino y una solución al vacío que se presenta ante su vida ante la crisis del pensar y de las instituciones cristiano medievales, y en la mayoría de los casos --como señala Arnold-- simboliza la ausencia de toda preocupación por la vida de ultratumba y la placentera inclinación hacia todo lo humano, y a lo natural --añadimos-- características de la cultura antigua clásica.

Una semi-divinización de los escritos antiguos que se colocan en una admiración un poco muchas veces de «nuevos ricos», por encima de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, desemboca rápidamente en el hombre renacentista en una concepción del mundo naturalista y semipagana que llegará hasta afirmar que el estudio de las letras antiguas hará a la humanidad más civilizada, más noble, más dichosa, idea que aparece por primera vez en Petrarca --como observa Hauser en sus «Estudios sobre la Reforma francesa».

El hombre de esta época, como el de todas las épocas de crisis, tiene la nostalgia de un supuesto estado primitivo o antiguo de la humanidad, al cual considera como más bueno

v mejor. Tanto el hombre del Renacimiento como el de la Reforma sintió esta sensación nostálgica. «La conciencia.—dice Burdach— de que la antigua, eterna e inagotable fuente de la vida, de que del estado primitivo de la humanidad del cual el hombre se había apartado mucho, debía venir una nueva grandeza, una valoración más elevada de las cosas, una transformación; esta convicción, decimos, es lo que constituye la raíz del movimiento de cultura que llamamos Renacimiento y Reforma». Y por otra parte, era natural que el renacimiento de la Antigüedad tuviera la cuna de este su renacer en Italia. Los italianos se consideraban como continuadores de los romanos, y en aquellos pequeños Estados —las ciudades italianas de la época, cuna de la burguesía dineraria moderna en el sur de Europa— llenos de luchas interiores, de partidismos —especialmente a partir de la caída del Imperio Germano-Románico— existe la nostalgia y la impresión de sentirse los herederos, aunque degenerados, de aquel gran Imperio de los Augustos, señalando el pasado romano como el ideal, no sólo en el terreno político, sino en otros muchos también, y el hombre del 400 y del 500 veía a los antiguos destacarse como la cima de la ciencia y del arte y como los supremos maestros, casi inimitables por aquellos pobres residuos de aquella cultura infinitamente rica que eran los hombres de la época suya.

Pero, ante las convicciones e instituciones medievales que decaen, no se construyen inmediatamente grandes sistemas o un sistema que los sustituya, ni un repertorio humano claro y logrado sobre el modelo de la Antigüedad. Por el contrario, «todos son barruntos, entre-visiones torpes, amagos, tendencias, ensayos; en suma, transición». Al lado de esta falta de sistemas totales, existen diversos intentos de compaginar opiniones opuestas —las tendencias anteriores medievales y las nuevas renacidas, un principio y su contrario, etc.—, es decir, intentos sincretísticos, cuyo ejemplo más típico es el de Picco della Mirándola.

Sin embargo, se inician claramente en las mentes más señeras del tiempo dos tendencias fundamentales: la de encerrarse el hombre en sí mismo, y la de la explicación in-

manente de la naturaleza, de los hombres teóricos; la de la entrega a la pura acción en los hombres vitalmente caracterizados, especialmente a la acción política, por la pura acción política o deseo de poder. En realidad estas son las dos posturas características también de la época romana más significativa: la posición de los filósofos estoicos greco-romanos, y la de los grandes emperadores. En el Renacimiento, allá al fondo, existe un Dios omnipotente y casi incognoscible e inalcanzable a la antigua manera oriental.

El centrarse el hombre en sí mismo a través de su razón se aprécia, por ejemplo, en Pietro Pomponacci que afirma que la negación de la inmortalidad individual no aporta a la ética ningún peligro, sino que impulsa a la realización del bien por el bien. El alejamiento del Dios personal, es decir, una especie de religión mundana, iniciación de lo que va a ser más tarde en el XVIII la «religión natural» se aprecia en el cardenal Nicolo di Cusa. Y en el intento sincretístico del conde della Mirandola e Concordia, Giovanni Picco, se considera al hombre como un *interpres naturae, oculus mundi*, endiosándose el hombre a través de su razón la cual se eleva al mismo sentido que la divina, cuando se considera por el filósofo italiano que en el *cogitare*, por medio del cual la mente se aferra a sí misma, el hombre toma en sí la raíz unitaria de lo real, el *ens unum*, unidad que perennemente actúa. Y aun más: en el acto en el cual la determinación individual pensando reúne en sí, de nuevo, la razón que la anima, entiende aquella raíz una en la cual se asienta, y comprende a la vez a la cosa y a sí mismo. «Anima se ipsam semper intelligit et se intelligendo quodammodo omnia entia intelligit»; el *cogito*, entendiendo en la *cogitatio*, entiende todo. Alcanzando el pensamiento absoluto nuestra alma se encuentra a sí misma, y viceversa, el *verbum* se actualiza *in mente*, la *mens* en el alma, siendo así perfecta la circularidad. Y la fórmula que Santo Tomás usaba a propósito del conocimiento divino —*intelligendo se intelligit omnia alia*— viene, en un sentido muy significativo, usada para el conocimiento humano. El hombre se encuentra con que con el pensamiento puede abarcar el todo, elevándose al Uno, tras-

ciende lo múltiple, supera al ángel y se hace Dios. Y es curioso observar cómo en este endiosamiento del hombre realizado por el conde della Mirandola, acude a Oriente, a la Kabbala, precisamente porque —como señala con gran agudeza Ernst Cassirer—, el hombre del Renacimiento acude a la astrología kabbalística como sustitutivo de su creciente irreligiosidad.

El mismo Ernst Cassirer ha sabido examinar en su obra «Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento» este fenómeno, y nos dice: «...Ficino desenvolvió un sistema de las formas de vida, según las determinaciones y las fuerzas de los astros, perfecto hasta en sus últimos detalles. Un ejemplo es este que puede hacernos ver con particular claridad que eran dos las fuerzas esenciales contra las que debían luchar el nuevo sentido de la vida y el concepto e ideal de la humanidad del Renacimiento. A cada tentativa de liberación del yo, se contraponen una necesidad de doble especie y carácter: si por una parte está el *regnum gratiae*, por otra está el *regnum naturae* que pretende que aquél lo reconozca y se le someta. Y cuanto más enérgicamente era rechazada la pretensión primera tanto más poderosa se torna la segunda, considerándose la única valiosa. A la coerción trascendente se contraponen ahora la inmanente, a la religiosa y teológica, la naturalista. Y ésta era difícil de superar y de vencer, porque en último análisis también el «concepto de naturaleza» del Renacimiento estaba alimentado por las mismas fuerzas espirituales sobre las que había crecido su concepto del espíritu y del hombre. Se pedía ahora nada menos que esto: que tales fuerzas se volvieran, en cierto modo, contra sí mismas, y que espontáneamente se fijaran sus propios límites. Si la lucha contra la escolástica y contra la dogmática medieval se dirigía hacia el exterior, ahora en cambio, la lucha debía dirigirse hacia el interior; se comprende entonces, cuán áspera y obstinada debió tornarse. De hecho, toda la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, tal como surgió en el siglo XV, y aún hasta los comienzos del siglo XVII, estaba íntimamente ligada a la concepción mágico-astroológica de la causalidad. Concebir la naturaleza «según sus propios princi-

pios» (*iuxta propria principia*) parece equivaler solamente a explicarla según las fuerzas innatas que en ella existen. Pero, ¿dónde aparecerían estas fuerzas más claramente, dónde se mostraban como más fácilmente perceptibles y en forma más general, sino en el movimiento de los cuerpos celestes? Si en alguna parte es posible descubrir la ley inmanente del cosmos, y también la regla universal del acontecer particular, el lugar debe ser ciertamente éste. Astrología y magia en la época del Renacimiento están tan poco en desacuerdo con el concepto «moderno» de naturaleza, que, por el contrario, vienen a constituir ambas su más favorable vehículo. La astrología y la nueva «ciencia» empírica de la naturaleza están ligadas, efectivamente, o en la persona de sus cultivadores».

Esta explicación inmanente de la naturaleza se inicia también en el cardenal de Cusa, el cual considera que la evolución, en cierto modo, es el mundo, y cada cosa refleja en su lugar el universo entero, siendo él hombre reflejo del todo, una especie de espejo o «pequeño mundo» (*parvus mundus, microcosmus*). En Giordano Bruno se acentúa esta idea al considerar que el mundo tiene un alma que es la causa influyente sobre el principio interno que obra según fines, y que reside en la materia. La divinidad no hay que buscarla fuera y sobre la naturaleza, como querían los teólogos, sino que el verdadero filósofo la encuentra en la naturaleza misma. La materia no es opuesta a la forma, sino que es un ser divino que se desenvuelve en sí mismo hacia formas superiores, y, en el fondo, no es sino la madre naturaleza.

Pero en estos intentos en que tanto el hombre como la naturaleza pugnan por independizarse de un Dios personal creador alcanzable por parte del hombre por un amor racional hacia El, la postura más curiosa en el Renacimiento es la del Conde Picco della Mirandola, ya citado, según el cual el hombre es una especie de unidad unificante, aunque un hombre entendido no como éste o aquél, sino como el eterno espíritu viviendo en nosotros, especie de alma intelectual que a todo el ámbito del cielo y a todo el decurso de los tiempos excede, en cuya teoría se puede apreciar bien claramente la del intelecto agente de tan perceptible origen averroista..

En este corto estudio sobre la nueva postura del hombre del Renacimiento hay que examinar también la influencia que el experimentalismo matemático alcanza, para acabar de perfilar el campo, y deslindar el camino que, centrado en una concepción inmanente de la naturaleza y un hombre entendido como razón, conducen hacia el hombre de la Edad Moderna.

La ciencia experimental, tal como ya hemos visto, había tenido un desarrollo especialmente teórico a finales del siglo XII y en el XIII, pero en el Renacimiento adquiere un nuevo esplendor por obra de los descubrimientos, nuevas muestras de la ciencia experimental, que se realizan durante los siglos XIV y XV. El compás, la brújula, la pólvora, los anteojos y los relojes de bolsillo, lentes, telescopios, microscopios, fundiciones de hierro y altos hornos, grabado en madera y en cobre, la trascendental imprenta, juntamente con los descubrimientos geográficos y astronómicos, el perfeccionamiento del ejército y las armas, juntamente con el impulso que Nicolo de Cusa, Peurbach y Regio Montano dan a la matemática conducen directamente a la ciencia nueva que iba a culminar con el sistema heliocéntrico del famosísimo Copernico, con el cual todo el pensar geocéntrico de la Antigüedad y la Edad Media quedan destruidos. Con la construcción copernicana la dilatación casi infinita del universo aleja también casi infinitamente al hombre de Dios en cuanto que apenas cabe imaginar la existencia, a partir de entonces, de un ser personal capaz de haber creado de la nada aquella inmensidad, y, por otra parte, a pesar de no ser la tierra ya el centro del universo, el hombre se encierra más y más en su propia inmanencia, única manera de hacer frente al mundo, tiempo y espacio que le rodean. Con la construcción copernicana, a una evidencia de los sentidos reconocida por la masa, se opone una construcción racional que echa por tierra todas las ideas cósmicas que se habían sustentado hasta el día.

Va a ser Galileo Galilei el que defenderá con éxito la teoría reconociendo en los movimientos de la tierra algo trascendente, en tanto en cuanto la nueva teoría viene a admitir que con la razón se puede hacer violencia y

oponerse a lo que muestran los sentidos. Y hay que prestar atención a estos hechos fundamentales, ya que, tras los tanteos y búsquedas preliminares, nos encontramos aquí en el momento, crítico y trascendental a la vez, del Renacimiento, en el cual el hombre además de comenzar a tener un concepto del mundo y del universo como algo que se gobierna y se mueve por sí, comienza a creer también en la fuerza omnipotente de la razón humana. Para Galileo hay que someter a la razón no sólo los sentidos, sino la fantasía y el sentido común; y con su ley de la inercia, que hace de la dinámica una ciencia, se opondrá a la física de Aristóteles, introduciendo el pensamiento decisivo que hace desaparecer la distinción esencial entre reposo y movimiento, considerando al movimiento tan natural como el reposo, sin necesidad de un motor inmóvil, en contra de todas las ideas físicas de la Edad Media. El peligro, que señaló la Iglesia entonces, era el que estas ideas o hipótesis de la ciencia natural, del universo, creado, de la física y la astronomía, se elevaran a supuestos metafísico-religiosos, como efectivamente llegó a ocurrir dos siglos más tarde.

Acordémonos que la concepción cristiana consideraba a Dios como el eterno reposo. Si se elevaba el movimiento a una categoría metafísica igual a la del motor inmóvil se entraba de lleno en una concepción inmanente de la naturaleza eliminando a aquel creador inmóvil. Por otra parte, la construcción racional del campo de lo natural, y la idea de que el movimiento más simple no es el circular, sino el rectilíneo pero dotado de una determinada velocidad que no tiende a ningún fin, sino que marcha en su regularidad general accidentalmente empírica sin finalidad e infinitamente, ello traía consigo una imagen puramente inmanente del mundo y del universo. Es curioso también que aplicaciones de la dinámica y mecánica de Galileo ejerzan su influencia sobre la biología, siendo el más importante de los descubrimientos de entonces el de carácter fisiológico del contemporáneo de Galileo, William Harvey, el cual considerando al corazón como una especie de bomba mecánica, influyó decisivamente además sobre él, a su vez, contemporáneo René Descartes:

en la idea de este último de explicar todos los organismos animales como máquinas; y aunque —como indica Ferdinand Tönnies—, Harvey considerara todavía a la sangre como la sede de un alma vegetativa, sensitiva y motora, ya Descartes hará la afirmación decisiva de que «es un error creer que el alma presta calor y movimiento al cuerpo». Y he aquí que nos encontramos en este momento con la figura culminante del Renacimiento —está en el borde del paso claro a la Edad Moderna plena— que nos va a dar la construcción —lo mismo que Copernico y Galileo la dieron del mundo en su immanencia— del hombre como ser racional, pues Descartes va a ser el perfilador del hombre como razón, el iniciador del racionalismo y también nada menos que del idealismo, frente al realismo hasta entonces imperante.

La nueva concepción del hombre realizada por Descartes está en íntima conexión con los descubrimientos realizados por Copernico, Galileo y Kepler. Por obra de estos últimos la física de Aristóteles y de Santo Tomás se resquebraja, así como toda la ciencia medieval. Y de estas crisis de la física saldrá también una postura completamente nueva del hombre ante la realidad. Hay que tener en cuenta que, hasta este momento del Renacimiento, el hombre, el individuo pensador, basaba su modo de vida reflexiva sobre la gran autoridad de Aristóteles y Santo Tomás, los cuales consideraban que el conocimiento reflejaba en la mente la mismísima realidad. El conocimiento era para el realista eso: reflejo; y de esa manera entre el pensamiento del que conoce y la realidad no existe discrepancia alguna. El pensamiento es verdadero, y esto quiere decir que entre él y la cosa —objeto del pensamiento— existe una perfecta adecuación. La verdad es la adecuación entre el pensamiento y la cosa y ello se consigue mediante los que se llaman «conceptos». El trato con las cosas hace que la mente forme los conceptos, los cuales si están bien formados reflejan exactamente la realidad, y si, por el contrario, no están bien formados, hay que corregirlos. El realismo parte de la inteligibilidad de las cosas mismas.

Pero cuando la física aristotélica-tomista se viene abajo por obra de Galileo y Copernico y de los descubrimientos

geográfico-astronómicos, el hombre del Renacimiento comienza a dudar sobre si aquella relación del realismo aristotélico-tomista entre el hombre y la realidad será exacta, o no, y si aquellos dos grandes directores del pensamiento hasta entonces estarán también equivocados en esta cuestión, como lo estuvieron en el campo de la ciencia físico-astronómica, y entonces lo primero que hace ante esta duda es buscar la manera de no equivocarse, siendo su investigación preliminar el pensar minuciosamente un método que le permita evitar el error.

Esto es justamente lo que hará Descartes. Si el pensamiento realista creía ante todo en la realidad de las cosas y se hacía las preguntas ontológicas: ¿Quién existe? y ¿Qué existe?, contestándose que existen las cosas y que éstas *son* inteligibles, y el *yo* entre ellas, el pensamiento moderno, por obra del más grande pensador del Renacimiento René Descartes, en vez de debutar por la ontología, lo hará por una epistemología, por una teoría del conocimiento, —como creo que decía, si mal no recuerdo sus palabras, Manuel García Morrente—. Se va a preguntar: ¿Cómo descubrir la verdad? Y el criterio para buscar la certidumbre va a ser precisamente el valerse de la actitud típica del Renacimiento —y que estaba simbolizada en la estatua de nuestro Doncel de Sigüenza—: de la duda justamente para descubrir una proposición que no sea dudosa, ni dudable.

Va a utilizar Descartes el método analítico de la matemática —utilizado ampliamente por la ciencia natural— de llegar a las naturalezas más simples, y ello no solamente en el campo de la lógica, sino también en el de la metafísica, la física y la psicología. Y en el buscar un conocimiento que no ofrezca frente alguno a la duda, y en el que se le presenta el dilema de fracasar y caer en el excepticismo absoluto, o llegar a un conocimiento que no sea mediato —cosa que ocurría con el *concepto* aristotélico-tomista que era el *medio* entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido—, Descartes retrotrayendo el interés y la mirada desde la relación entre el pensamiento y la cosa, y haciéndola incidir en la relación entre el pensamiento y el *yo*, es decir, tomando el pensamiento

mismo como objeto, hace surgir la idea fundamental, en la cual no puede ya morder la duda, es decir, la idea de que el pensamiento mismo es indubitable. Con ello sitúa el centro de gravedad de la filosofía no en las cosas, sino en los pensamientos, que son lo único inmediato para el hombre, y por eso no se pueden poner en duda. Por el contrario, lo que es posible poner en duda es lo que está más allá del pensamiento; lo que es alcanzable *mediante* el pensamiento. La base primera de la filosofía de René Descartes es el *cogito, ergo sum*: pienso, luego soy: en donde el *cogito* no es un razonamiento silogístico, sino una intuición del *yo* como primera realidad —y hay que hacer notar esta idea significativa en todo el mundo moderno desde entonces: el *yo* como primera realidad— y como realidad pensante. El *yo* es la naturaleza simple, anterior a todas, que se presenta al conocimiento; y el acto por el cual el espíritu conoce las naturalezas simples es una intuición, no un silogismo en el sentido de: todo lo que piensa existe; yo pienso, luego yo existo. No hay nada de esto último, sino la intuición del *yo* como realidad primera, y como realidad pensante.

Por otra parte, al poner Descartes el fundamento de su filosofía en el *yo*, da satisfacción a la tendencia reflexiva del hombre del Renacimiento. «Trátase de explicar racionalmente el universo, es decir, de explicarlo en función del hombre, en función del *yo* —realidad capital del nuevo tiempo que se inicia—. Era, pues, preciso empezar definiendo el hombre, el *yo*, y definiéndolo de suerte que en él se hallaran los elementos bastantes para edificar un sistema del mundo. La filosofía moderna, con Descartes, entra en su fase idealista y racionalista. Los sucesores de nuestro filósofo se ocuparán fundamentalmente de desenvolver estos gérmenes del idealismo; es decir, en definir la razón, como conjunto de principios y axiomas lógicos necesarios y suficientes para dar cuenta de la experiencia» —tal como expresó agudamente el profesor García Morente en su Prólogo al «Discurso del Método».

En esta posición cartesiana nos encontramos en el borde del Renacimiento hacia la Edad Moderna: el universo en función del hombre. El cómo explicarse el mundo exterior, la

existencia de las cosas, partiendo de este yo, entendido como realidad primera, va a ser el tema de las diversas tendencias de la filosofía del hombre moderno, pero de una serie de filosofías centradas en el hombre y en el mundo exterior visto y explicado a través del hombre, realidad primera.

La posición, pues, es bien distinta de la idea cristiana. Estamos otra vez en la naturaleza y en la humanidad mundana, y en torno a hombre y naturaleza exterior gira de nuevo el interés y la vida reflexiva. Allí lejos, un poco a la manera oriental entendido, como omnipotente y arbitrario, incomprendible e irracional, está Dios. Ya no hay relación personal amorosa con Él, ya que está lejano y es incomprendible e inabordable. El hombre se tiene más cerca de sí mismo, a su yo, realidad primera, y a partir de *él mismo* va a intentar explicarse racionalmente la *naturaleza* que le rodea.

Si este es el hombre reflexivo del final del Renacimiento —cuyo símbolo es Descartes—, del hombre que busca una convicción en que apoyarse; al lado de éste se encuentra el hombre de acción, el que no necesita ni pide esta convicción intuitiva o racional a que asirse, sino que busca simplemente *vivir* en aquel momento de crisis y duda. En esta situación crítica del Renacimiento, el hombre de acción sin convicciones utilizará a su favor todos los elementos para conseguir lo que él busca efectivamente: carne, Jujo o poderío, o todas a la vez.

El orden y el espíritu de consecución de una vida, no acá, sino en el más allá se ha venido abajo. Frente a esto, y desaparecido o, al menos muy debilitado, el fin cristiano de la contemplación de Dios tras la muerte, y quedando en su lugar el goce especulativo, estético o puramente vital del mundo natural, derivado de los ideales de la Antigüedad clásica, aparece un principio característico del hombre renacentista que va a ser también el ideal de la burguesía dineraria moderna que entonces se inicia: el ansia de ser más que los demás; idea radicalmente contraria a la medieval de «cada uno en su esfera».

¿Qué significa esto? Veámoslo en unas palabras realmente certeras de Max Scheler en «El resentimiento en la

moral]. «El ansioso es aquel para quien el ser más, el valer más, etc., en la posible comparación con otro, llega a constituir el *fin* de su ansia *antes* que todo valor objetivo especial; es aquel para quien toda «cosa» es sólo una ocasión —en sí indiferente— para poner término al opresivo sentimiento de «ser menos», sentimiento que se produce en esta manera de comparar. Cuando esta manera de aprehender los valores se convierte en el tipo dominante en una sociedad, entonces el «sistema de la concurrencia» es el alma de esta sociedad. Este sistema se da tanto más «puro» cuanto menos se mueve la comparación en esferas determinadas, que corresponden, por ejemplo a las clases sociales y a las ideas de una «congrua de clase» o de un género de vida adecuado a la clase, etc. El labrador medieval anterior al siglo XIII no se compara con el señor feudal, ni el artesano con el caballero, etc. Se compara a lo sumo, con otro labrador más rico o más considerado; y así todos, cada uno dentro de la esfera de su clase. La idea de que cada clase tiene una misión peculiar, mantiene la comparación dentro de los límites de los grupos totales, los cuales, por su parte, pueden a lo sumo ser comparados entre sí. Así, en estos tiempos, la idea del «puesto» determinado por Dios y por la naturaleza y en el que cada cual se siente «colocado» y en el que cada cual ha de cumplir su particular deber, domina todas las circunstancias de la vida. El sentimiento del propio valor y de las aspiraciones de cada uno giran dentro del puesto que le está asignado. Desde el rey hasta la ramera y el verdugo, todos tienen esa «distinción» formal en la actitud que consiste en sentirse insustituible en su «puesto». Por el contrario en el sistema de la concurrencia, las ideas relativas a las funciones y sus valores se despliegan en los principios sobre la base de la actitud que consiste en querer ser todos más y valer más en todo. Todo «puesto» es un puro tránsito... La interna *ilimitación* del ansia surge como consecuencia de haber suprimido toda primordial sugestión de los afanes a valores y cosas definidas».

Este tipo de individuos se van a iniciar en el Renacimiento y van a ser masa ingente en toda la Edad Moderna.

El deseo de gloria y de grandeza son metas infinitas de este ansia de ser más, deseo que acude muchas veces a la magia y a la astrología para prever el resultado y ajustar a él la conducta. Si a esto se une el hecho de que —como dice Rudolf Eucken en «Los grandes pensadores»—: «...faltan poderes morales concentrados que se pongan frente al individuo, que midan y frenen sus impulsos, que le formen interiormente» en esa época, de tal manera que los individuos se encuentran abandonados a su propio impulso de ser más que todos los demás, ello hace que se desarrollen en este tiempo renacentista tipos excepcionales, como bestias con figura humana, que ejecutaban delitos como si fueran obras de arte mezclándose de un modo extraordinario en ellos elevación y baja, nobleza y villanía; y aunque el deseo de gloria y el sentimiento de la honra aten un poco la inmoralidad, no obstante «la atmósfera del Renacimiento es absolutamente impura y toda la belleza de las obras artísticas no pueden disimular el abismo moral que ante este tiempo se abre y que, al cabo, él mismo empieza a sentir. El realizar alguna cosa grande cualquiera que fuese es característica de los hombres de la época y —como dice Burckhardt, en su famosa y ya citada obra sobre el renacimiento italiano— «aquí se ve no sólo una simple veneración de la vanidad ordinaria, sino fenómenos verdaderamente monstruosos, es decir, la acción brutal, el empleo de los medios más violentos y la indiferencia completa respecto a la moralidad del resultado. Es así como Machiavelli concibe, por ejemplo el carácter de Stefani Porcaro; los documentos oficiales dicen casi lo mismo de los asesinos de María Galeas Sforza; Bachi mismo —en el libro V— atribuye la muerte del duque de Florencia Alessandro a la ambición de Lorenzino di Medici, Paul Jove hace resurgir con este motivo con más fuerza todavía lo siguiente: Lorenzino, puesto en la picota por un panfleto de Molzar por haber mutilado estatuas antiguas en Roma, medita una acción en la cual la «novedad» está destinada a hacer olvidar este castigo infamante, y entonces asesina a su pariente y a su soberano».

Y entre estos hombres de acción, cuya ansia se dirige

especialmente a los goces de la carne, el lujo y sobre todo al poderío, ocupan el primer lugar los *condottieri* políticos, que ejercen todos ellos un poder de origen ilegal, hasta el punto que Philippe de Comines dice de ellos que «la mayoría poseen sus tierras sin título, y si no se las ha donado el cielo no hay medio de que podamos adivinarlo». Así por ejemplo ocurre con Ezzelino da Romano, que funda su usurpación, no ya en el pretexto de un derecho hereditario real o presunto, u otro derecho, sino que ensaya fundar su reinado sobre asesinatos en masa y crueldades sin fin, sin otra consideración que la meta a conseguir; y Gabrino Fondolo, el tirano local de Cremona, pensó incluso, en 1414, tirar al emperador Segismundo y al Papa desde lo alto de la torre de la ciudad.

La vanidad, la ambición, el poder, lujo o goce, o incluso la pura acción impulsiva sin ningún control social o moral tal como ocurre con el gran escultor Sandro Bötticelli, es lo que conduce a estos hombres, y así los lleva a los más disparadas actitudes y resultados.

Y así también, por un lado el individuo centrado en sí mismo y en la pesquisa racional del mundo que le rodea, y el hombre de acción sin fines morales objetivos, buscador de carne, lujo o poderío, por otro lado, son los dos tipos del individuo del Renacimiento, precursores del hombre de la Edad Moderna, que sustituyen al individuo del Medievo.

Si este es el individuo del Renacimiento: ¿qué ocurre con el Estado renacentista frente a la organización política medieval?

El paso teórico de la una al otro va a constituir el desarrollo de la segunda parte de este artículo.

JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ RUBIO

CATEDRÁTICO
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA