
EL FIRME SISTEMA DE CREENCIAS EN LA EDAD MEDIA

El cristianismo ha sido uno de los sistemas de creencias más firmes que haya habido nunca en lo visible del pasado, solo comparable en su firmeza con los de los pueblos primitivos, que, por otra parte, son incomparablemente más simples.

El cristianismo surgió en el siglo I d.C. en Judea, como una secta judía centrada en la figura de Jesús de Nazaret. Durante siglos, su origen fue explicado principalmente desde la teología y la tradición eclesiástica, sin cuestionamientos externos, hasta el siglo XVIII (Ilustración) en el que filósofos y eruditos como Voltaire (1694–1778) y Reimarus (1694–1768) comenzaron a aplicar la crítica racional a los Evangelios, preguntándose por la historicidad de los relatos.

En el siglo XIX se consolidó la “crítica bíblica” en Alemania, con figuras como David Strauss y Ernest Renan, quienes analizaron la vida de Jesús desde una perspectiva histórica y no sobrenatural. Estos estudios marcaron el inicio de una separación entre fe y ciencia histórica, planteando que los textos cristianos debían leerse como documentos humanos, sujetos a errores, reinterpretaciones y contextos culturales.

En el siglo XX, la investigación se amplió con métodos arqueológicos, filológicos y sociológicos. Se estudió el cristianismo como parte del mundo judío helenístico y del Imperio Romano, más que como una religión aislada. Hoy, la investigación histórica reconoce que el cristianismo primitivo fue un movimiento diverso, con múltiples comunidades y doctrinas antes de consolidarse en la ortodoxia.

«Bultmann defendía que no era posible que la ciencia histórica y filológica tuviera acceso a la tradición sobre Jesús antes de su muerte (“prepascual y teñida por la fe en un hecho sobrenatural, la resurrección de un muerto”). Y, es más: aunque se mantuviera que sí, que es posible acceder a ella, nada de lo encontrado ayudaría a la fe cristiana.

¿Por qué? Porque Jesús, su vida y sus ideas son puramente judías; no cristianas. Jesús no fue un cristiano. El cristianismo había comenzado solo con la proclamación no de un hecho histórico, sino de un hecho ciertamente (la muerte de Jesús en cruz) más una interpretación teológica, de pura fe en algo que no pertenece a la historia sino a la fe: la proclamación de que Jesús había resucitado.

Por tanto, y aquí viene lo importante, el único fundamento de la fe no es la historia, sino lo proclamado por los primeros seguidores de Jesús, que eran los mesianistas = “cristianos”. Y se insiste en que mucho o casi todo de lo proclamado por estos, guardado en las comunidades o grupos de las primeras iglesias, no era más que una especulación de fe sobre hechos en sí no relevantes para la fe. La fe no depende de la historia real, sino de lo que pensaban y transmitieron los primeros cristianos.»
[Antonio Piñero cita a Santiago Guijarro]

LA FILOSOFÍA DESPUÉS DE LA EDAD MEDIA

La ruptura con la filosofía medieval se suele situar entre finales del siglo XIV y el siglo XV, siendo el momento clave el tránsito hacia el Renacimiento y el humanismo. Esta ruptura tiene causas filosóficas, culturales y sociales:

Se posiciona generalmente en el cambio de los siglos XIV al XV, coincidiendo con la crisis de la escolástica medieval y el auge del humanismo renacentista que se consolida en el siglo XV.

Este proceso se extiende hasta el siglo XVI con la Reforma y la Revolución Científica, que completan la separación entre fe y razón, y establecen nuevos paradigmas filosóficos y científicos.

La ruptura se fundamenta en la ruptura del acuerdo medieval entre razón y fe. Mientras la filosofía medieval buscaba armonizar creencias cristianas con la razón, la filosofía renacentista separa ambos ámbitos.

Humanistas y renovadores rechazan la escolástica como método excesivamente formalista y dogmático, demandando una búsqueda del conocimiento basada en la experiencia, la filología, y la conexión con los textos clásicos grecolatinos.

El ideal antropocéntrico del Renacimiento, que pone al ser humano en el centro de la reflexión y valora su razón como autónoma, rompe con la visión teocéntrica incluida en la filosofía medieval.

Cambios sociales, políticos y culturales como la crisis de Imperios, el auge de los nacionalismos, los avances en ciencias naturales, y los conflictos eclesiásticos también contribuyeron a esta ruptura.

En resumen, la ruptura con la filosofía medieval ocurre entre los siglos XIV y XV, motivada por el abandono de la unidad entre fe y razón, el rechazo de la escolástica formalista, la recuperación del humanismo clásico y el cambio cultural y social hacia la modernidad.

«Si la filosofía consiste en la pregunta *tí tó ón* (τί τό ὄν – "¿qué es el ser?" o "¿qué es lo que existe?") y dentro del cristianismo el ὄν (ser) es creación, la filosofía de la Edad Media es una *teología* de la creación. ¿En qué consiste ser creado frente al poder de la creación?

Punto en que **San Agustín** concibe a Dios como un *lógos* (λόγος). Dentro de esa vía, **San Anselmo** en el siglo XI y **San Buenaventura** en el siglo XIII no hacen más que reproducir con una modificación esencial el pensamiento de San Agustín.

Frente a la infinitud de lo divino, la creación es pura forma. Lo que las cosas son son su *éidos* (εἶδος – 'forma', 'aspecto', 'idea'), y este *éidos* está en Dios.

Pero esta idea ha vuelto a decaer. La creación entera tiende con los brazos abiertos al *éidos* (εἶδος), a la mente divina, por tanto, el *éidos* (εἶδος) es una raíz divina a través de la mente humana. De ahí que San Anselmo quiera probar la existencia de Dios, y sea esta una prueba ontológica.

San Anselmo de Canterbury quiere encontrar en sí mismo la existencia divina. En este tipo de argumento ontológico hay algo que es lo que le ha dado una vida sempiterna: implica una relación del hombre con Dios distinta de la fundada en un conocimiento causal.

En el argumento ontológico se han recluso los pensamientos. El misticismo no tiene más contacto con el pensamiento de la Edad Media que el ontologismo. San Anselmo y San Buenaventura plantean el problema de su propia filosofía. Igual que la creación se compone de seres que van a la infinitud divina, análogamente los distintos tipos de ciencias van eslabonados hacia la mente divina. La posibilidad del eslabón inferior se encuentra en el superior, en el *credo (ut intelligam)*. La filosofía será sierva de la teología. Frente a la divinidad, la creación es pura sombra.

Santo Tomás de Aquino (1224-1274), que discutió con San Buenaventura, introduce por vez primera el elemento aristotélico y consume con él el aplastamiento del específico pensamiento cristiano con una mala interpretación de la filosofía griega.

A la pregunta: ¿qué es el ser creado?, la metafísica de San Agustín contesta diciendo que es sombra de la Divinidad. Así le compete a la creación una entidad mínima. Con Santo Tomás se incorpora el punto de vista aristotélico. Santo Tomás piensa debajo de los conceptos aristotélicos, deformados por los filósofos árabes, diciendo que Dios es acto puro.

Pero con una diferencia fundamental: que mientras para Aristóteles el acto puro era pensarse a sí mismo sin reflexividad, en Santo Tomás, aunque no tenga tampoco la dimensión de reflexividad, tiene la de *poseerse a sí mismo*. Y en esta su posesión plena consiste su atributo de eternidad.

Enfrente del acto puro, ¿qué género de entidad compete a la creación? Santo Tomás da un paso en el aristotelismo con impulso neoplatónico. Para Santo Tomás, formalmente considerado, el ser creado no es la divinidad. Hay una independencia que compete a la formalidad del ser, a su esencia.

La respuesta de Santo Tomás a la pregunta *tí τό όν* (τί τό όν – "¿qué es el ser?" o "¿qué es lo que existe?") es un paso más sobre Aristóteles, no dado por un movimiento aristotélico sino neoplatónico, porque por extrema coincidencia tiene Santo Tomás una analogía con Plotino.

Para Santo Tomás la mente divina conoce los individuos. Pero este conocimiento difiere del de la especie: conocer ideas o esencias es conocerse a sí misma la mente divina. Y el individuo es conocido por el intelecto divino en el decreto de su voluntad que lo crea.

La individuación ha sido en la metafísica tomista algo que adviene de fuera, sin emerger de su propia raíz. ¿Qué es el hombre? Para Santo Tomás es una naturaleza intelectual. Queda en penumbra la autonomía del individuo en cuanto tal.

Esta la afianza **Duns Escoto** (1266-1308), da el tercer paso en la teoría de la Creación. La realidad de la creación, su autonomía primaria arranca de la especie de atribución que queda en el pensamiento, la índole del hombre. Afirmarla es el paso que da Escoto, el tercero para afirmar la autonomía del individuo frente a la Divinidad.

Escoto no se libra de que la autonomía encuentre su ser en la especie. Al afirmar la autonomía del individuo, la incluye en la forma específica, de ahí que sea algo así como una *especie* distinta. Siendo la creación producción de individuos y no de especies intelectuales, la raíz primaria del ser se encuentra en la acción creadora, en la *voluntad de divinidad*.

La voluntad infinita que goza de una infinita libertad, uno de cuyos momentos es el *intelecto*. *Entender* es realizar una acción intelectual. Todas las facultades son voluntades, había dicho San Agustín, y Escoto lo repite. Todas las facultades del alma son *voluntad*. *Voluntarius* y *liber* es el contenido divino. Bien es verdad que por ser perfecto el ente divino, esta libertad es absolutamente racional. Lleva en sí incluso la razón del *lógos* (λόγος). Oscila la metafísica medieval en este momento.

Guillermo de Ockham (1285-1347), fiel a Escoto, da un paso más, el menos filosófico y el más decisivo para la filosofía moderna. La esencia divina es voluntad infinita y la creación una emergencia de individuos. Pero si la libertad divina es infinita, no puede coartarse ni por las necesidades lógicas. De ahí que la libertad es para Ockham indeterminación, libertad más allá de la razón. Y su atributo es el espíritu. Libertad es independencia más allá de la razón.

De esa irracionalidad primaria emerge la independencia de la creación. Y la necesidad del *lógos* (λόγος) es propia del individuo y no original del ser. De ahí que podría verse cómo en la historia de la metafísica de la Edad Media el *lógos* (λόγος) que era de la esencia divina termina por ser del individuo. La pregunta ¿qué es el ser? no es radical para Ockham, pues su respuesta no se da en el *lógos* (λόγος). Termina la humanidad por estar segregada de la Divinidad. Queda el hombre solo, sin mundo y sin Dios. De aquí surge el hombre moderno. Solo, sin mundo y sin Dios, ve Ockham al *lógos* (λόγος). Dentro de esta posición atea, nominalista, surge la filosofía individualista.

Hay un momento positivo en Ockham que adquiere vitalidad al margen de esta teología positivista, dentro de la mística, especulación que culmina en Eckhart, Bruno y Nicolás de Cusa. [...] El cristianismo se ha presentado con su *pneûma tês alēthês* (πνεῦμα τῆς ἀληθῆς – ‘espíritu de la verdad’). El espíritu humano en tanto lo es en cuanto gravita en la verdad, es decir, en la Divinidad. El cristianismo se ha expresado a través de conceptos griegos. Pero estos no eran capaces de contener la realidad profunda de aquel: el individuo, que es lo decisivo. Y saber en el individuo la individualidad. La teología especulativa ha permanecido extraña a la auténtica vida cristiana. [...]

Solamente cuando Ockham deja al individuo consigo mismo, se ha encontrado con que el individuo místico sirve para el encuentro del espíritu consigo mismo, segregado del mundo y de Dios. En Ockham empieza el encuentro del espíritu consigo mismo. Por eso hay coincidencia entre Eckhart y Ockham.

Al estar fuera del mundo, adquiere rango central el problema del método. La física necesita inventarse el método. Sin la situación vital del cristianismo, habría sido imposible la física moderna. Galileo para hacer su física necesita inventar un método para llegar al universo. Ese es la matemática.

También comienza el Estado a adoptar estructura distinta. Junto a la nueva ciencia hay una nueva política. Comienza el individuo a sentir el rango que ocupa en el

universo. Toda la nueva Europa ha nacido de la Iglesia y ha constituido para ella un problema: la Reforma. La Iglesia frente a ella ha tenido que presentar un nuevo modo de ser: la Contrarreforma, en la cual lo que hay de nuevo es justamente aquello que hay de común en la Reforma.

En el Concilio de Trento (1545-1563), *la gracia* adquiere una dimensión insospechada dentro de la Iglesia. El abandono del individuo por parte de la teología especulativa que caracteriza a la Edad Media se encuentra sobre todo en la Iglesia del siglo XVI. Surge una cuestión: la concordia entre la libertad y la causa dentro de la gracia adquiere en la Iglesia una dimensión insospechada. [...]

El individuo se le había escapado de las manos a la teología. No es igual vivir y filosofar *desde* que *sobre* el espíritu. Solo **René Descartes** (1596-1650) ha tenido clara visión de ello. La palanca intelectual del cristianismo no ha movido el pensamiento hasta Descartes. [...] El cristianismo no ha podido resolver por sí mismo el problema del espíritu, por eso le aplasta la filosofía griega. No es esto azaroso. No lo ha sido el que haya echado mano del pensamiento griego, sino el que haya sido posible que se dejara aplastar.

Este aplastamiento no consiste en pensar el espíritu con categorías griegas, sino el no haberlo pensado *überhaupt*, absolutamente. Al paso que Descartes, al preguntarse qué es el *ego*, se ha hecho cuestión, se ha planteado cuál es el modo de ser del espíritu. Por eso ocupa el hombre un lugar central en la filosofía moderna. El espíritu no se había encontrado a sí mismo. [...]

Descartes quiere el encontrarse en sí mismo, pero no para huir a la Divinidad, sino justamente *para encontrarse*. Empieza en él la filosofía a filosofar sobre el espíritu.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 357 ss.]

HUMANISMO Y RENACIMIENTO

El siglo XIV (1301–1400) fue un período de crisis y transformación cultural en Europa: marcado por la Peste Negra, guerras y hambrunas, pero también por el inicio del Renacimiento en Italia. El siglo XIV es considerado el último siglo completo de la Edad Media. Fue conocido como el siglo de la peste debido a la devastadora epidemia de la Peste Negra (1347–1353), que acabó con un tercio de la población europea.

Se vivió una crisis demográfica, económica y social, con hambrunas provocadas por la llamada Pequeña Edad de Hielo (1315–1317), que redujo las cosechas y generó miseria. A nivel político, Europa estuvo marcada por conflictos como la Guerra de los Cien Años (1337–1453) entre Francia e Inglaterra.

A pesar de las crisis, el siglo XIV fue también un momento de transición hacia el Renacimiento. El siglo XIV fue un tiempo de transición filosófica, donde la escolástica entró en crisis, el nominalismo ofreció nuevas perspectivas racionales y el Humanismo emergió como la base del Renacimiento.

En Italia, especialmente en Florencia, comenzó un renacer cultural y científico que recuperaba los ideales clásicos grecorromanos. Se desarrolló el Humanismo, corriente intelectual que ponía al ser humano en el centro del pensamiento, en

contraste con la visión teocéntrica medieval. El siglo XIV es conocido como el “siglo de Petrarca”, símbolo del inicio del humanismo europeo y la transición intelectual hacia el Renacimiento.

En las artes, se observa un cambio hacia mayor realismo y expresividad. Pintores como Giotto di Bondone introdujeron nuevas técnicas de perspectiva y representación espacial, anticipando el arte renacentista. La literatura floreció con autores como Dante Alighieri (*Divina Comedia*), Giovanni Boccaccio (*Decamerón*) y Geoffrey Chaucer (*Los cuentos de Canterbury*), quienes reflejaron tanto la crisis social como nuevas formas de narrar la experiencia humana.

Hubo avances en la astronomía, medicina y filosofía, aunque limitados por las crisis sanitarias y religiosas. Las universidades medievales siguieron siendo centros de saber, pero el pensamiento comenzó a abrirse hacia la experimentación y la observación, preludio de la ciencia moderna.

El siglo XIV es llamado el “siglo de los contrastes”: mientras Europa sufría guerras, pestes y hambrunas, también se gestaban las bases de la modernidad. La tensión entre el cristianismo medieval y el renacer del paganismo clásico dio lugar a nuevas formas de arte, filosofía y sensibilidad. El siglo XIV fue un puente entre la Edad Media y la modernidad filosófica, con el Humanismo como semilla.

El Humanismo y el Renacimiento son dos conceptos históricos estrechamente relacionados, pero con diferencias claras.

El **Humanismo** surge en Italia hacia 1350 con figuras como Francesco Petrarca (1304–1374), considerado uno de los padres del humanismo y se desarrolló principalmente durante los siglos XV y XVI en Europa, vinculado al Renacimiento. El humanismo alcanza su auge con pensadores como Erasmo de Rotterdam (1466–1536) y Pico della Mirandola (1463–1494). Se integra con la Reforma y con nuevas corrientes filosóficas y científicas. Inicia el interés por recuperar manuscritos clásicos grecolatinos y consolida los estudios de gramática, retórica, historia, poesía y filosofía inspirados en la Antigüedad.

La corriente humanista centra su interés en el ser humano, promoviendo el uso de la razón y la inteligencia, y el redescubrimiento de la cultura clásica grecolatina. Este movimiento puso énfasis en la dignidad y el valor del individuo, desplazando el foco desde Dios hacia el hombre, y se extendió a áreas como la filosofía, la educación, la política y la cultura, sentando las bases del pensamiento moderno. Es considerado una doctrina que sobrevivió más allá de su época inicial, influyendo en varias corrientes de pensamiento posteriores.

«La ideología del llamado Humanismo tiene una dualidad o multiplicidad de sentidos. Por un lado, es un movimiento de recuperación del mundo clásico como modelo humano, en buena medida perdido en la Edad Media: se estudian las lenguas clásicas con especial interés por el estilo elegante, por la preceptiva que regía las letras. Pero, a pesar de lo mucho que recupera la entonces creciente filología, el interés por el legado propiamente filosófico de la Antigüedad no es tan grande como el que había mostrado la escolástica medieval.

Y es que el Humanismo toma el mundo clásico como estímulo y presunto modelo para otra cosa, dentro de una dinámica social que no tiene nada que ver con la fijeza

del mundo antiguo. La apelación a la cultura clásica sirve como instrumento de legitimación: los nuevos poderosos se quieren ennoblecer apareciendo como mecenas e incluso como hombres cultos y refinados, si es que no poetas ellos mismos.

Y, en el mundo de los *palazzi* de los nuevos grandes hombres, el humanista es el que garantiza que se está en continuidad con los clásicos: más que un maestro teórico, es un educador que enseña las buenas maneras intelectuales e incluso de etiqueta – *El Cortesano*, de Castiglione, traducido por Boscán, es uno de los libros clave de la época–, aparte de proveer de saberes para cualquier consulta.

De ahí cierta ambigüedad conservadora en todos los humanistas, todavía con largo ropón oscuro –aun cuando no fueran clérigos– entre la elegancia de los palacios: inseguros y tímidos entre una época audaz y optimista; anticuados en su perfecto latín al lado de la maduración de las literaturas nacionales, ahora ya escritas incluso en una prosa a la vez viva y sabia.

El humanismo perderá su papel específico al convertirse en factor de la cultura general universitaria, pero en el terreno religioso quedará triturado entre Reforma y Contrarreforma (eso es lo que personifica Erasmo).» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 92-93]

El **Renacimiento**, por otro lado, fue un movimiento artístico, cultural y científico que se desarrolló principalmente en los siglos XV y XVI, marcando el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. Termina a principios del siglo XVII, cuando el Barroco se impone. Su epicentro fue Italia, especialmente Florencia, y consistió en una renovación de las artes y la ciencia inspirada en la antigüedad clásica. El Renacimiento abarcó la pintura, escultura, arquitectura, música, ciencias naturales y matemáticas. Fue un período de auge científico con figuras como Galileo y Kepler.

Ambos movimientos conforman dos caras de una misma moneda histórica: el humanismo difundió las ideas que inspiraron el Renacimiento, y el Renacimiento impulsó la expansión del humanismo por Europa, siendo juntos fundamentales para el nacimiento del mundo moderno. Mientras que el Humanismo es un movimiento filosófico e intelectual, el Renacimiento es un movimiento artístico y científico.

«El Renacimiento es un proceso que durante largo tiempo va madurando en medio del mundo medieval, sin tener todavía conciencia de su originalidad: en el orden de las ideas, van apareciendo tardíamente y sin mucha nitidez teórica. El espíritu del Renacimiento, vital y unificador, no quería decantarse en pensamiento abstracto, por más que impusiera un racionalismo creativo incluso en su organización comercial y en su fundación de las técnicas financieras modernas.

La mente del Renacimiento se mueve a partir de una creencia optimista en la unidad del todo (mundo, hombre y Dios), que aparece y crece en el desarrollo dinámico de una oscura vitalidad de la que no se habla: “Todo puede ser uno”, dicho de un personaje de Lope de Vega, que puede tomarse como clave del Renacimiento.

Todo se reúne en la *Idea*, que es, a la vez, Dios como idea del mundo, Dios como ámbito de las ideas platónicas de las cosas, el ideal de la mente artística, la idea matemática, a la vez orden en sí y ordenadora de las cosas. Este ánimo confiado, que espera poseerlo todo y sentirlo crecer en la posesión, tiene su símbolo en la

posesión del planeta hasta empezar a dominar y clasificar todas sus razas y especies vivas.

Lo que hace que la mente renacentista nos parezca superficial y diletantesca, es la confiada unidad de su lenguaje, donde no se distinguen bien el poeta, el humanista, el filósofo, el científico, el religioso, el retórico: porque todos lo son todo. Se citan las más variadas autoridades para cualquier tema.

Nuestra mente actual, buscadora de límites y separaciones, apenas puede simpatizar con aquella mente sintética, acumulativa y ecléctica, confiadamente entregada a una última totalidad positiva, y abrazado por ella. La mente renacentista, aunque no muy específicamente cristiana, es, sin embargo, radicalmente religiosa, en cuanto cree captar a Dios en lo natural y lo humano, para verle desde ahí extenderse más allá de toda formalización teológica. Por eso su teología es, más aún que en la Baja Edad Media, teología negativa: hablar de lo que no es Dios.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 87 ss.]

SIGLO XV

En 1600, al través de la crisis renacentista, se edifica un nuevo mundo sobre los escombros de la Edad Media. El gran drama humano empieza en 1400 y concluye en 1650, que va a poner sobre el planeta un hombre nuevo – el hombre moderno. “Si no se entiende bien el siglo XV, no se entiende bien nada de lo que ha pasado después.

El siglo XV es el más complicado y enigmático de toda la historia europea hasta el día. Es el siglo de la crisis histórica que han sufrido los pueblos nuevos de Occidente, los que surgieron y brotaron de la otra crisis mucho más grave, catastrófica en que sucumbió la cultura antigua” (Ortega y Gasset).

El siglo XV fue un periodo de transición entre la filosofía medieval y la filosofía renacentista, marcado por la irrupción del humanismo y la revaloración de las fuentes clásicas grecolatinas.

Durante este siglo, Europa experimentó el declive del orden feudal y el surgimiento de estados modernos, lo que afectó la vida intelectual y favoreció el desarrollo de nuevas ideas filosóficas y científicas. El énfasis teocéntrico medieval comenzó a ser desplazado por el interés por la dignidad y potencialidad del ser humano: este giro humanista se convirtió en la principal corriente del Renacimiento.

Muchas ideas y métodos medievales, especialmente el legado escolástico y el aristotelismo, siguieron siendo influyentes durante el siglo XV. La tradición intelectual basada en la síntesis entre fe y razón no desaparece de golpe; de hecho, pensadores como Nicolás de Cusa combinan elementos de la tradición medieval (teológica, especulativa) con una nueva apertura hacia las matemáticas, la antropología y la pluralidad de saberes.

La discusión en torno a la naturaleza de Dios, el alma, el libre albedrío y la relación entre fe y razón sigue siendo central, pero se enriquece con la recuperación de fuentes clásicas y la mirada hacia la experiencia humana. El renacimiento de textos de Platón y los neoplatónicos, impulsado por la llegada de sabios bizantinos, da lugar

a un nuevo humanismo que no rechaza del todo la herencia medieval, sino que la reinterpreta.

La principal ruptura la aporta el humanismo renacentista, que impugna el teocentrismo medieval y centra su interés en el ser humano, la cultura grecolatina, la educación y la vida cívica. Los humanistas rechazan la pedantería escolástica y el excesivo apego a las disputas lógicas, apostando por una claridad expresiva y por el estudio de las "humanidades": gramática, retórica, filosofía moral e historia.

El ideal antropocéntrico y la admiración por lo clásico lleva a una revaloración de la naturaleza, la dignidad y la libertad del ser humano, dejando atrás la preeminencia de la teología como única vía de acceso a la verdad. El método dialéctico medieval es desplazado por una investigación más libre e interdisciplinar, lo que prepara el camino para la filosofía moderna.

La historiografía discute si el paso del medievo al Renacimiento es una ruptura radical o una transición paulatina: autores como Karl Löwith defienden la continuidad y la presencia de múltiples "Renacimientos" dentro de la misma Edad Media, mientras que Hans Blumenberg enfatiza la discontinuidad y el surgimiento de la autolegitimación de la modernidad en reacción al absolutismo teológico medieval.

En definitiva, el siglo XV funciona de puente: preserva y reinterpreta las grandes cuestiones y métodos de la filosofía medieval, pero a la vez abre el horizonte a la filosofía renacentista mediante el rescate de la Antigüedad, el giro humanista y la emergencia de nuevos paradigmas del saber.

DIFERENCIA ENTRE LA FE MEDIEVAL Y LA MODERNA – SIGLO XV

«El Renacimiento fue un tiempo de lenta, arrastrada crisis, intercalado entre la vida medieval –cristiana y "gótica"– y la vida moderna –naturalista y "barroca". Dante (1300) representa el hombre instalado aún plenamente en el sistema de creencias medievales –cristianismo y escolasticismo. En 1630, Descartes va a instalar de nuevo la humanidad occidental en su nueva y sólida mansión, la "modernidad".

Durante el Renacimiento se da un gran paso en el abandono de la concepción teocéntrica y sobrenaturalista, cuya única fuente de verdad de la revelación, una concepción que rigió a la Edad Media, y que supone la nulificación del hombre. Lo humano es reconocido como un valor negativo, no es nada; solo puede salvarle un auxilio trascendente.

El Renacimiento significa el comienzo de la reafirmación humana, la exaltación del hombre y el intramundo: del mundo *este* frente o al lado del *otro*. Frente a la creencia de que Dios creó y mundo y de que el mundo necesita que Dios lo siga manteniendo, el Renacimiento supone que el hombre está en posesión de un arsenal nativo de medios *que le bastan*. Se basta a sí mismo. Se cree otra vez suficiente, y no como al fin del mundo antiguo, indigente. Huelga Dios. [...]

No puede darse una creencia, en la plenitud del término, si no es colectiva. Una creencia auténtica, en la cual de verdad *estamos*, no se funda en razones ni en motivos. Cuando creemos de verdad en algo, no se nos ocurre buscar razones para esa fe. Ello significaría hacérselo cuestión, y la creencia es lo incuestionable. Mas

parece sumamente difícil que nos sea incuestionable lo que en nuestro derredor vemos cuestionado. Una creencia plenaria solo es posible cuando nuestro contorno social participa de ella y tiene en su ámbito plena vigencia.

Al comenzar a vivir nos es inyectada por la sociedad a la que pertenecemos, y cuando empezamos a ser persona la tenemos ya dentro; en rigor, la somos. Esto explica que no necesite de razones y que no sepamos por qué vías mentales –pruebas, motivaciones, experiencias– hemos llegado a ella.

En una creencia no se entra, sino que mágicamente se encuentra uno en ella desde siempre. La fe, al menos el prototipo de una fe, es siempre “la fe de nuestros padres”, es decir, algo que estaba ya ahí antes de que nosotros llegáramos. De las meras ideas se entra y se sale, tienen puertas y ventanas. Pero la creencia es algo, en efecto, mágico: se está en ella, y entonces es para nosotros la realidad misma. Un buen día nos despertamos, y no menos mágicamente se ha volatilizado sin dejar rastro. Una idea superada, en cambio, deja indeleble huella en la nueva idea con que la sustituimos.

Pues bien: en los tiempos del Renacimiento el sistema de creencias medievales ha entrado en un proceso que llevará a su volatilización *como tal fe plenaria y colectiva*. Ha sido uno de los sistemas de creencias más firmes que haya habido nunca en lo visible del pasado, solo comparable en su firmeza con los de los pueblos primitivos, que, por otra parte, son incomparablemente más simples. ¿Cómo, no obstante, es esta la hora en que los historiadores no han explicado a fondo qué es lo que pasó para que aquel magnífico sistema de creencias se evaporase? Sin que haya alguna claridad sobre esto, es vano querer entender las existencias de los europeos entre 1400 y 1500.

Porque ese es el acontecimiento más grave del pasado occidental y su consideración lo más importante para el futuro. Y ello es así no porque el contenido particular de aquella fe fuera el cristianismo. La cuestión a que me refiero no es de doctrinas, no versa sobre la importancia mayor o menor que se atribuya a determinadas ideas, en este caso las cristianas, sino sobre el estado de creencia consolidada y plena de que gozaron esas doctrinas o ideas. Más aún es falso reducir la fe medieval a cristianismo.

En primer lugar, el cristianismo traía dentro de sí una dosis enorme de cultura grecorromana, y al inundar el Occidente, como Nilo abundoso, fue impregnando las glebas europeas de légamo clásico.

Pero, además, la fe medieval tiene muchas dimensiones: es todo un sistema de creencias en el cual se creía pro indiviso. Hay primero la fe en el Dios de la Biblia y del dogma. Sobre ese estrato, sin duda el más profundo y sustentador del resto, soldado con él por soldadura autógena, hay todo un inmenso repertorio de creencias extrarreligiosas sobre el mundo, una «ciencia», cuya armazón principal constituye el escolasticismo. A pesar de ser «ciencia», la verdad es que sobre sus temas decisivos no existía la duda.

En el escolasticismo había innumerables *cuestiones*, puntos sobre los que se disputaba. Es más: la forma del pensamiento activo en aquella época era precisamente la disputa y no, como en la época moderna, la investigación. De aquí que todas aquellas famosas «cuestiones» se parecen muy poco a los «problemas»

de nuestra ciencia actual. Surgían y se multiplicaban con un sobrecrecimiento vegetativo, dentro del marco intangible de lo incuestionado. La cultura moderna, en cambio, ha nacido y vivido de la duda. En ello consiste su gran paradoja.

Es la moderna cultura, como toda cultura, una fe: la fe en la razón. Pero la razón en que se ha creído desde 1600 hasta la fecha es una extraña cosa que lleva dentro la duda. Razonar implica dudar, y es, constitutivamente, reacción elástica de nuestra mente ante lo dudoso, cuestionable y cuestionado.

Esta extraña, acrobática e inverosímil fe en la razón parte, como creencia fundamental, de que existe la duda sobre todo, que todo es, en principio, dubitable, pero cree al mismo tiempo en que el hombre posee una facultad y una técnica para moverse y afianzarse en el fluctuante elemento de lo dudoso –una aguja para marear en el «mar de dudas». Esa facultad, esa técnica, son la razón, que incluye en sí conciencia de lo problemático y confianza en la prueba, en poder «dar razón» de lo que al pronto parece carecer de ella.

Hay, pues, una diferencia radical en el carácter mismo de fe entre la medieval y la moderna. Es evidente que vivir significa una tarea muy distinta cuando consiste en hallarse instalado dentro de un universo cuyas facciones principales son algo sobre lo que ni se tiene ni cabe la menor duda, y cuando equivale a encontrarse en un mundo donde no solamente todo es cuestionable, sino que ese mundo existe solo en la medida en que lo hacemos cuestión.

Cuando pasen algunas centurias y a distancia suficientemente depuradora se contemple la figura de vida que llamamos «modernidad», las gentes se restregarán los ojos para cerciorarse de que no deliran, de que, en efecto, hubo un tiempo en que los hombres acertaron a existir con impetuosidad y entusiasmo sin par sobre una tierra firme que ellos mismos se quitaban constantemente de so los pies, porque esto es, estrictamente, lo que significa ser «europeo» desde 1600.

Platonismo y aristotelismo no fueron nunca en Grecia objeto de fe. Fueron meras ideas o, en mi terminología, ocurrencias. Pero en la Edad Media entran en las almas fundidas con las creencias religiosas y adquieren una solidez de efectivas creencias.

Ahora bien: ambas filosofías, que en última instancia son dos caras de la misma, son una interpretación del mundo que hace de este una pluralidad de realidades inmóviles. Pluralidad e invariabilidad última son, en efecto, los dos rasgos decisivos del universo medieval.

La *Imago mundi* del siglo XIII y primera mitad del XIV –el mundo que oprimía la persona de Dante– estaba compuesta de un número crecidísimo de realidades independientes – las formas – que eran inmutables o, si se quiere, que no podían cambiar sino para desaparecer, aniquiladas por la divina omnipotencia.

Hay en el cielo cincuenta y cinco esferas, y en la sublunar, que es la habitada por los hombres, hay innumerables especies de seres. Cada especie es inmutable, indestructible e independiente. El perro es y será siempre perro, y caballo, el caballo, y el elefante, elefante. Lo propio acontece en el mundo social, que está compuesto de rangos indestructibles también. Hay los reyes, los nobles, los sacerdotes, los mercaderes, los campesinos, los artesanos. Hay el obispo, y el archidíacono y el canónigo, el pastor, el estudiante, la casada, la viuda, la doncella. Son modos de

humanidad no creados por el hombre, sino moldes perennes, dentro de los cuales se alojará siempre la humana vida.

La imagen moderna del mundo tiene los atributos contrapuestos. La realidad física es homogénea y unitaria. De un extremo del orbe al otro los átomos y las fuerzas son idénticos y operan del mismo modo. Con poquísimos principios, la ciencia gobierna el conocimiento de esos enormes espacios y esa mole inmensa de materia. En cambio, cree que la realidad es, en su esencia misma, transformación. No hay, propiamente hablando, perro ni caballo, ni elefante, sino cosas que van a ser casi perros para dejarlo luego de ser y convertirse en casi caballos, y así sucesivamente.

Todo está en danza: nada persevera en su ser. El transformismo es la constante mutación. A la realidad de hoy seguirá irremediamente otra distinta. Todo es provisional. Por eso el hombre moderno vive asomado al mañana para ver llegar la novedad. He aquí cómo un mundo mucho más homogéneo que el medieval resulta ser infinitamente más rico; tan rico que no acaba nunca de agotar su posible riqueza.

El hombre medieval está prisionero en un mundo paralítico, sin dimensión de futuro. En él hay muchas cosas distintas, pero no hay más que las que ya hay. No es posible la in-novación. De un mundo dado como este, cabe hacer un inventario completo. Es un cosmos de «habas contadas».

Como en 1400 hace ya muchas generaciones que habita en ese mundo inmóvil, está demasiado habituado a él. Es siempre lo mismo. Ha contado y recontado todas las habas. ¿Cómo sacar gusto a la vida en un mundo así que no permite ni en idea siquiera la transformación?

Subrayando todo eso que irremediable e inmodificablemente hay con complicaciones adjetivas, con ritualidades, con formalismos, con ornamentos, con morbosa complicación de regulaciones superfluas. En suma, ya que no puede vivirse hacia el porvenir se construyen sobre ese mundo, dado de una vez para siempre, duplicaciones y reduplicaciones de carácter formalista. Así en la «ciencia» como en la vida civil y en el trato social. Así también en la religión misma. Las formas sempiternas quedan envueltas en una selva tropical de fórmulas y formulismos.

De aquí que la Edad Media se convirtiese desde 1350 en una de las épocas más amaneradas que han existido. Para todo hay una norma y una sentencia. Se piensa en refrán, en adagio, en emblema. No hay poro a través del cual quepa vivir con espontaneidad.

Todo está previsto y no hay movimiento que no se vea obligado a inscribirse en alguna convención preexistente. Mientras la existencia moderna ha sido radical provisoriedad, incesante marcha y sorpresa, descubrimiento tras descubrimiento, en 1400 todo era, desde hacía mucho, definitivo. No había más que un modo de ser las cosas humanas. No se concebía auténtico cambio. El cambio era solo lo monstruoso, lo enorme y fuera de norma y ser, lo antinatural.

El mundo, dice Erasmo, está sobrecargado de «valoraciones humanas», de opiniones y dogmas eclesiásticos; pesa sobre él la autoridad tiránica de las órdenes religiosas, y bajo toda esa balumba «cultural» está debilitado el vigor de la doctrina evangélica. Y Petrarca está convencido de que el mundo agoniza y va a la total ruina. Pues en esta cultura sin futuro, sigue creyéndose que la historia está ya toda a la espalda.

Los profetas habían hablado de las cuatro monarquías universales. La última es la romana, y toda la Edad Media se vio a sí misma como continuación de esta. No había, pues, en el programa ningún número para mañana.

¿Qué pueden hacer en tal situación los hombres mejores? A su espalda tienen un cristianismo inerte, anquilosado, formulista, sin fe viva. Delante tienen el acantilado de un mundo intransformable. Si no es posible la transformación, ni la in-novación – el único cambio posible es volver atrás, retornar a las formas primarias y puras de la religión, del saber, de la poesía–, a los evangelios, a la ciencia clásica, a los poetas romanos.

La solución será la reformatión y la re-novación, la *restitutio*, la *re-nascencia*. Humanismo, Renacimiento y Reforma fueron movimientos hacia atrás, recobro en la simplicidad primitiva de la complicación presente. La asfixia cultural provoca la rebelión. Y la rebelión, toda rebelión, comienza por ser salvajismo.» [Ortega y Gasset, José: "Vives. Humanismo y Renacimiento" (1940-1941). *Obras Completas*. Madrid, 1964, vol. V, p. 497 y 501 ss.]

EL HOMBRE DEL SIGLO XV ANTE LA FE CRISTIANA

«La complicación peculiar de este siglo proviene de estas dos causas:

La vida en él es dual en su misma raíz: por un lado, es persistencia de la vida medieval o supervivencia. Por otro, es germinación oscura de vida nueva. Este hombre del siglo XV es constitucionalmente antítesis, es en todo instante lo contrario de sí mismo. Está perdido en sí mismo, desarraigado de un sistema de convicciones y aún no instalado en otro, sin tierra firme en que apoyarse.

Aún cree en el mundo medieval, en el trasmundo sobrenatural de Dios, pero cree sin fe viva. Su fe es ya habitual, inerte: lo cual no quiere decir que fuese insincera. Pero junto a esa fe consuetudinaria en lo sobrenatural, siente una confianza nueva en este mundo y en sí mismo. Empiezan a interesarle las cosas, las tareas sociales, los hombres; en suma, la naturaleza por sí misma.

La posición de este hombre del siglo XV con respecto a aquello de donde viene es clara, porque el cristianismo puro se ha agotado, ha dado de sí cuanto podía dar y el rebrote de la Reforma no va a ser un avance, una nueva fórmula del cristianismo medieval, sino algo ya mundano, moderno.

Pero él mismo no sabe qué hacer con su circunstancia mundanal, aún no tiene cuajado un sistema de creencias precisas respecto a él. En todo el siglo XV no hay un solo pensamiento que haya merecido quedar estabilizado en el repertorio humano de lo claro y logrado. Todos son barruntos, entrevisiones torpes, amagos, tendencias, ensayos; en suma, transición.

La otra causa que hace complicado el estudio de este siglo XV es conexas con la expuesta. Al ser una época no de instalación en un mundo, sino de peregrinación hacia uno nuevo aún no alcanzado, los diferentes pueblos que forman la gran convivencia histórica de Europa se hallaban en distintos tramos de camino, unos aventajados, otros zagueros. Así en el XV vemos destacarse tres pueblos que representan estaciones emisoras de soluciones a los problemas que la situación europea planteaba: Italia, los Países Bajos, España.

Imaginémonos que hemos nacido en torno a 1400. ¿Cómo se presenta para nosotros el asunto que es vivir? Creemos en la religión cristiana, creemos que nuestra vida depende en definitiva de un ser infinito que exige de nosotros durante nuestro breve paso por ese mundo un determinado comportamiento intelectual y moral o, lo que es igual, tenemos que pensar ciertas cosas y cumplir ciertos actos u omitir otros.

El repertorio de eso que tenemos que pensar sobre Dios y eso que tenemos que hacer u omitir no podemos averiguarlo por nuestra cuenta y medios. No es cuestión de razonamiento. Dios lo ha revelado a la Iglesia. Los dogmas y los mandamientos son absurdos, pero con un hecho bruto con que tenemos que contar. Contar con estos hechos irracionales, aceptarlos cuanto más absurdos nos parezcan, eso es la fe para nosotros que hemos estudiado en las cátedras de los ockamistas, los cuales van a subrayar más radicalmente que en ninguna otra época del cristianismo el *credo quia absurdum*.

Con los dogmas y los mandamientos no tenemos nada que hacer, sino reconocerlos como se reconocen los hemos nudos. Nuestra fe es, pues, muy distinta de la de San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás. Nosotros somos en cuestiones de fe, positivistas. La Iglesia dice que hay que creer o hacer tal cosa como de *fide*, y no hay más que hablar. Todo lo sobrenatural es irracional, porque Dios es una potencia absoluta que no se somete a nada salvo a no hacer lo que es en sí mismo contradictorio.

Otra cosa sería racionalizar a Dios y la razón es cosa puramente humana. Así, por ejemplo, Dios podía muy bien tomar la forma de un asno, porque ser asno no es, como ser cuadrado redondo, una contradicción. El maestro de nuestros profesores, el genial Ockam, aunque con protestas de muchos, lo había sostenido textualmente en su *Centiloquium theologicum*: *Non includit contradictionem Deum assumere naturam asininam*. Y sería una gran tontería cree que Ockam no era un sincerísimo cristiano. Claro es que, si aquello es posible, no lo será menos *quod ignis de potencia dei absoluta potest recipere frigiditatem*.

Salvo lo contradictorio, todo es posible si se piensa en absoluto. Para existir lo que existe y ser como parece ser, no hay ninguna razón absoluta. Eso que llamamos naturaleza es una pura contingencia: podía no existir y podía, aun existiendo, ser de otra manera. Nuestra única firmeza es confiar en Dios, confiar sin pretender conocer su ser ni sus designios.

Fe es eso: fiducia, confianza en una persona. Este es nuestro positivismo religioso. Se lo que Dios quiera, porque Dios es eso: querer, voluntad omnímoda. Nuestra fe es un poco triste, melancólica. Es el siglo de los melancólicos.

Santo Tomás y San Buenaventura, como estaban en la creencia de que Dios es en buena parte inteligible porque es racional, podían pretender deducir las cosas de este mundo, su peculiar figura y comportamiento de los atributos divinos. Pero nosotros estamos ciertos de que Dios ha hecho el mundo, pero ahí acaba todo, porque, al mismo tiempo, estamos ciertos de que no lo ha hecho por ninguna razón.

Esto de la razón es ya cosa creada, humana y un instrumento que poseemos para habérmolas con la naturaleza, con la sobrenaturaleza. Empezamos a sospechar vagamente algo tremendo que los siglos anteriores no entrevieron: que es preciso

explicar las cosas del mundo desde dentro de lo mundano y separar radicalmente la fe y la razón, este y el otro mundo. El hombre ya no puede ser solo cristiano. Dios, precisamente porque es Dios, no nos sirva para andar por el mundo. Este, en cambio, al cobrar esta súbita independencia cobra nuevo atractivo: el de tener un secreto propio y parta del secreto divino.

Ya no podemos llenar nuestra vida ocupándonos con Dios, porque hemos llegado a la creencia de que Dios es inasequible directamente, es el más allá como tal, es lo que hay tras el horizonte. Consecuencia de esa actitud es que el hombre en este positivismo religioso se desinteresa de los dogmas.

En el siglo XV, nadie se ocupa de teología dogmática. Se ha secado su fuente. Ya no volverá a manar hasta un siglo después de la Reforma (1517) y la reacción contra esta en el Concilio de Trento (1545-1563), un concilio ecuménico de la Iglesia Católica que se convocó en respuesta a la Reforma Protestante para aclarar la doctrina, reformar los abusos y reafirmar la autoridad de la Iglesia.

Mas ahora la religión va a consistir en una cosa muy curiosa. Una nueva forma de santidad que ya es una forma intramundana de la santidad, de una religión que no va a ser teología, dogma, en suma, fe vive, sino conducta en el mundo como tal. La expresión es *Imitación de Cristo*.

La vida va a consistir en imitar a Cristo. No interesa si Dios es de este o del otro modo, en su propio ser, en su más allá. De la Trinidad el creyente segrega una sola persona: Cristo y de Cristo toma, no lo que tiene de persona trinitaria, sino lo que tiene de hombre ejemplar, llegando a una forma de religión secularizada, subrayando de Dios su única vertiente humana intramundana. No es que el hombre se vaya fuera del cristianismo: es lo contrario, que el hombre trae el cristianismo al punto de vista y de acción humano: secularización.

Y, en efecto, surge en toda Europa un enérgico desdén religioso –irreligioso!– contra la antigua figura de la santidad, de la vida perfecta, a saber: contra los frailes y, en general, eclesiásticos. La nueva religión que ha inspirado a Tomás de Kempis (1380-1471) comenzó por ser laica y de laicos, de seglares, seculares, los llamados “Hermanos de la vida común”, de Deventer, en Holanda, que derramaron su influjo sobre Alemania y Francia y fueron germen de la Reforma.

Esta es la *devotio moderna*. Dios es para ellos, ante todo, el hombre Cristo. Y lo más notable del caso es que el título primitivo de la *Imitación de Cristo* era: *De contemptu mundi* (Sobre el desprecio del mundo).

La *devotio moderna* era ya una mundanización de la fe, era vivir desde Dios, pero cara al mundo. Por uno u otro camino, aun sin salirnos del lado formalmente religioso de estos siglos XV, XVI y XVII, veríamos que siempre se va a lo mismo: siempre se acaba por afirmar este mundo.

Resulta curioso que lo que separa a Martín Lutero (1483-1546) de la Iglesia es el carácter mundano de esta: por eso rechaza la vida eclesiástica como verdadera vida cristiana y en su lugar afirma el carácter formalmente religioso de la vida seglar y sin mundanos quehaceres bajo la especie de trabajo y profesión. Servimos a Dios precisamente cuando servimos a este mundo, en el oficio y vocación en que Dios nos ha puesto. Y el enemigo del protestantismo, San Ignacio de Loyola (1491-1556),

creará para combatirlo una Orden, la Compañía de Jesús (1534), al revés que las tradicionales, que se proponían llevar al hombre de esta vida a la otra por el camino más corto. Parten, pues, de esta vida y apuntan a la otra.

La Orden de los jesuitas, al revés, parte de la otra vida para ocuparse de esta, para batallar en la mundanidad y con preferencia allí donde lo mundano es más denso – las cortes, las escuelas, la política. Es la primera Orden moderna y trae todos los síntomas de la nueva vida cismundana.

Por eso, su organización toma como modelo precisamente el instituto más secular que existe, el más remoto del misticismo: el ejército. La vida antigua fue cosmocéntrica; la medieval, teocéntrica; la moderna, antropocéntrica. La religión de todo el siglo XV se nos ha hecho devoción –nada más.

El seglar, el hombre que vive en el mundo está asqueado, aburrido de frailes y eclesiásticos. Quiere tratar con Dios a su modo y como su modo es mundano, consistirá en cierto ascetismo y pulcritud de conducta, en oraciones, en meditaciones muy sencillas de contenido, pero que mantienen el alma en un como permanente enternecimiento.

Es una religión sensiblera –en rigor, es cuando se inventa la beatería, desconocida en la Edad Media. El, seglar, aun dentro del circuito religioso, se subleva contra el clérigo, contra el teólogo sabio. Desprecia la sabiduría. Simplicidad ante todo. El hombre se ahogaba en la selva teológica y eclesiástica –*sacra ignorantia*, repiten una y otra vez estos laicos devotos.

Y como deciden ser ignorantes, no necesitan de los clérigos como intermediarios en su trato con Dios. El dogma, que es el más allá divino no interesa, se busca la lágrima, el estado emotivo que es de este mundo. Mientras tanto, los frailes no se ocupaban apenas de nada divino. Su desprestigio es universal. [...]

Esta centuria de transición (siglo XV) puede dividirse en dos tramos: una primera etapa en que perdura el goticismo, y otra en que llega a pleamar el llamado Humanismo. Llamo goticismo a lo siguiente: resten ustedes de lo que era el mundo para la Edad Media cuanto se refiere a Dios y quédense solo con lo que procedía del pensamiento en cuanto actividad profana. Eso que queda es lo que llamo goticismo. Es el mundo medieval mismo, pero ahora puesto como independiente de Dios. [...]

En el sentir de los mejores hombres de entonces, la vida presente, formularia, insincera, sobrecargada, no merece ser afirmada y aceptada. Por otra parte, no cabe una transformación verdadera, una nueva vida.

Las formas reales son perennes. Pero sí cabe reducirlas a su pureza originaria, limpiarlas de excrecencias, añadidos, adjetivos. En sume, ya que no se pueda transformar, volvamos a las formas puras.

Esta es la re-forma –a diferencia del espíritu revolucionario–, es el retorno a la forma primitiva. Y esto significan todos los nombres de batalla y de anhelo que entonces corren por los labios mejores: *re-formatio*, *restitutio*, *renasci*, *renovatio*. La renovación no es innovación sino, al revés, volver a ser con toda pureza lo que al principio fue.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). *Obras Completas*. Madrid, 1964, vol. V, p. 141 ss.]

HUMANISMO RENACENTISTA

El humanismo fue el movimiento intelectual más importante dentro del Renacimiento; recuperó y reinterpretó los textos griegos y latinos, valorando al individuo y su capacidad racional por encima de la subordinación teológica.

En la Edad Media el griego había llegado a olvidarse casi por completo. Fuera de escasas excepciones (Escoto Eriúgena, Roberto Grosseteste, Roger Bacon), apenas había nadie capaz de leer los autores en su lengua original, teniendo que valerse de traducciones y retraducciones, casi siempre muy deficientes. Los concilios recomendaban que se fundasen en París, Oxford, Bolonia y Salamanca cátedras de lenguas orientales, pero estas recomendaciones apenas dieron resultados apreciables.

Justiniano clausuró la escuela platónica de Atenas en 529 y creó en Constantinopla una escuela palatina (οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον - "escuela universal" o "enseñanza ecuménica"), cuyos profesores eran nombrados por el emperador. Pero el desarrollo escolar en Oriente siguió una trayectoria muy distinta de la de Occidente. Hubo escuelas de estudios superiores, pero no llegó a existir una organización equivalente a las universidades latinas a partir del siglo XIII.

Los bizantinos tienen el mérito de haber conservado los textos literarios y filosóficos de la antigüedad griega. Pero, fuera del efímero contacto con las Cruzadas, la ciencia bizantina –siempre poco original– permaneció aislada y sin comunicación eficaz con el Occidente latino.

En el siglo XV, la amenaza otomana obligó a los emperadores bizantinos a solicitar ayuda de Occidente. Poco antes de la caída de Constantinopla, florece un movimiento de estudios clásicos, que coincide con el despertar del humanismo en Italia, aunque este, en su primera fase, es anterior e independiente del influjo bizantino, si bien algunos italianos hicieron viajes a Bizancio.

Los italianos carecían casi por completo de cultura helénica y volvieron los ojos a Constantinopla. Se inició un fecundo intercambio, que comienza ya antes del concilio de Ferrara-Florenia (1438). Después del concilio y, sobre todo, después de la caída de Constantinopla, aumentó la afluencia de refugiados bizantinos, y el centro cultural se traslada a Italia.

En 1400 comenzó el intercambio cultural con Bizancio. Muchos italianos fueron a Constantinopla a estudiar griego y regresaron cargados de códices. Pero fue determinante el encuentro de Oriente y Occidente en el concilio unionista de Ferrara y Florenia (1438–1445), que fue un intento decisivo de unir la Iglesia católica romana con las Iglesias orientales, especialmente la ortodoxa griega.

Se buscaba superar el Cisma de Oriente (1054) y lograr la reconciliación entre la Iglesia católica y la ortodoxa. Bizancio, debilitado y amenazado por los turcos, necesitaba apoyo militar de Occidente, lo que incentivó la negociación. También se discutieron temas de disciplina eclesiástica y herejías como la husita.

Aunque logró acuerdos doctrinales temporales, la unión no se consolidó de manera duradera, ya que la mayoría del clero y fieles ortodoxos en Constantinopla rechazaron la unión.

Después del concilio de Ferrara-Florenia (1438), muchos eruditos bizantinos se quedaron en Italia y se dedicaron a enseñar griego y filosofía en diversas ciudades italianas. La caída de Constantinopla en 1453, cuando el Imperio Otomano, bajo el mando del sultán Mehmed II, conquistó la capital bizantina, marcó el fin del Imperio Romano de Oriente y suele considerarse el cierre simbólico de la Edad Media.

La caída de Constantinopla provocó la llegada a Italia de numerosos sabios griegos fugitivos, quienes trajeron consigo en su hato de libros el preciado tesoro de nuevos textos de la antigüedad y, justamente, su personal inteligencia y erudición para descifrarlos. Esto facilitó el redescubrimiento del griego y el resurgimiento de estudios sobre Platón, Aristóteles y otros clásicos. En este ambiente, las artes liberales – gramática, retórica, filosofía moral e historia – se revitalizaron frente al predominio escolástico de la Edad Media.

Gran mérito de los humanistas fue el esfuerzo que desplegaron en realizar traducciones exactas y elegantes de obras griegas. La Edad Media occidental no poseyó las obras de Platón. Apenas conoció más que el *Timeo* en la versión fragmentaria y con el comentario de Calcidio (1-52).

El platonismo, o más bien el neoplatonismo, se transmite indirectamente y de segunda mano a través de Boecio, San Agustín, el Pseudo-Dionisio y otras fuentes. Lo mismo sucedió a los primeros humanistas. Algunos, como Petrarca, se inclinaron al neoplatonismo, o más bien al agustinismo, más bien por motivos literarios y sentimentales, escandalizados ante el aristotelismo de los averroístas de Padua.

El estudio de Aristóteles, floreciente en la alta escolástica, había llevado a discusiones cada vez más agrias y sutiles en torno a muchos de sus conceptos y opiniones. Las expresiones de Aristóteles, extremadamente concisas o excesivamente ambiguas, incluso a veces contradictorias, daban pie a largos debates y discusiones. Las interpretaciones varias no tenían fin.

Era cada vez más evidente que por los métodos puramente dialécticos, hasta entonces empleados, no había manera de resolver las cuestiones que planteaba la filosofía aristotélica. Había que volver a las fuentes mismas para poner en claro la genuina doctrina aristotélica, frente a las contradicciones y malentendidos de los comentaristas del estagirita.

Con el intercambio de eruditos italianos y bizantinos se difundió el conocimiento del griego y se emprendió la labor de traducir no solo Platón y Aristóteles, sino otra multitud de obras, que de esta manera comienzan a conocerse en sus textos auténticos y en su genuina pureza. Los bizantinos realizaron numerosas versiones de obras griegas al latín.

Los humanistas criticaron los defectos de la escolástica de su tiempo: su descuido del estudio de las fuentes auténticas del pensamiento filosófico. El deseo positivo de autenticidad, purificación, simplificación y verdadera reforma fomentó el anhelo de retorno a las fuentes.

De este retorno humanista a las fuentes se beneficiaron no solo los autores profanos, sino también la Sagrada Escritura y los escritores cristianos de la antigüedad. Se revisaron las variantes del texto griego del Nuevo Testamento y se las comparó con la versión de San Jerónimo, la Vulgata. Aparecieron numerosas ediciones y versiones

de la Sagrada Escritura y ediciones cuidadosas de los Padres de la Iglesia. Debe destacarse la labor de Erasmo, que llevó a cabo ediciones admirables.

Mérito indiscutible de los humanistas fue la renovación y depuración de la forma literaria, el cuidado del estilo, el buen gusto frente a la barbarie del latín de las escuelas. Fomentaron el cultivo de las lenguas clásicas orientales. Escribieron gramáticas y diccionarios.

No solo buscaron códices, sino que los estudiaron, comparándolos, clasificándolos y anotando sus variantes. De esta labor nacieron ciencias nuevas: la filología, la paleología, la epigrafía, la arqueología, la numismática, la crítica textual y literaria, la geografía y la historia de la antigüedad.

Los humanistas desplegaron una actividad prodigiosa en la recuperación de textos de la antigüedad, primero latina y después griega. Hicieron versiones esmeradas y excelentes ediciones, pero no hallamos en ellos nada que signifique preocupación filosófica. Sus preocupaciones son ante todo de orden estético, literario, gramatical, filológico, sin rozar apenas temas del pensamiento.

No sintieron interés por los grandes temas del pensamiento. Los pocos que abordaron los trataron con la misma elegante frivolidad que cualquier asunto ligero de la literatura. Más que el fondo les interesaba la belleza de la forma. Amaban la pureza de la buena latinidad. Les encantaban las frases felices y paladeaban la gracia de un soneto. Pero sus escritos suenan irremediablemente a retórica un poco hueca.

Sin embargo, la recuperación de los textos filosóficos de la antigüedad no podía menos de despertar el interés por su contenido. En el aspecto literario, el Renacimiento se presenta como un "retorno hacia las bellas letras del pasado". En el filosófico, tuvo también el carácter de un "retorno" a los grandes sistemas filosóficos de la antigüedad: vuelven a resurgir el platonismo, el aristotelismo y otras filosofías más o menos olvidadas o desconocidas en la Edad Media, como la estoica, la epicúrea, la atomista, la académica y, junto con ellas, la cábala, la magia y la teosofía.

En el Renacimiento se recupera Platón, cuyas obras habían sido desconocidas en la Edad Media, y se adquiere un conocimiento directo de Aristóteles en sus obras originales. Se recuperan también los textos neoplatónicos. De aquí se origina un fuerte choque entre las dos corrientes clásicas: el platonismo, o más bien el neoplatonismo, y el aristotelismo.

Ambas coinciden en apartarse de la escolástica y en tratar de retomar el pensamiento auténtico de Platón y de Aristóteles. Pero a la vez chocan entre sí: los platónicos centran su interés en el aspecto religioso, mientras que los aristotélicos adoptan una actitud más racionalista y se interesan más por la dialéctica y la investigación de la naturaleza.

Primeramente, se desarrolla la controversia entre los platónicos y aristotélicos bizantinos. Petrarca y Marsilio Ficino oponen su agustinismo, o su neoplatonismo, al aristotelismo averroísta. Chocan después los aristotélicos de Padua y Bolonia. En Cusa, Telesio, Patrizzi y Giordano Bruno aparecen las primeras tentativas sistemáticas de fondo neoplatonizante. La filosofía del derecho y del Estado es uno de los capítulos más interesantes y positivos del Renacimiento.

Apareció un invento muy oportuno para la difusión de toda esta actividad cultural: la imprenta de Juan Gutenberg, entre 1450-1455. Hasta entonces la difusión de la cultura había sido por vía oral o difundida por los copistas de manuscritos. La imprenta significó una profunda revolución, pues permitía la rápida multiplicación de numerosos ejemplares a precios asequibles.

En manos de los humanistas, la imprenta se convirtió en un instrumento eficazísimo para la difusión de la cultura. Empezaron a aparecer ediciones maravillosas de los grandes autores de la antigüedad. Típicamente renacentista fue la pasión por los libros. Papas, reyes, universidades, magnates, erigen suntuosas bibliotecas para dar alojamiento a los tesoros literarios rescatados del olvido.

Muestra de la difusión de la cultura es la multiplicación de centros docentes superiores. Solamente en España se fundan 20 universidades nuevas entre 1400 y 1500. Alemania tenía en el siglo XIV cuatro grandes universidades: Viena (1365), Heidelberg (1386), Colonia (1388), Erfurt (1388). En el siglo XV se fundan las de Leipzig (1409), Greifswald (1456), Freiburg (1456), Basilea (1460), Tubinga (1477), Maguncia (1477), Wittenberg (1502) y Frankfurt (1506).

Papas, prelados y nobles, unas veces por amor al arte y a la ciencia y otras por necesitar sus servicios para la redacción de documentos en bello latín, tuvieron a gala rodearse de artistas y literatos como el ornato más brillante de sus cortes y palacios. Surgen los grandes mecenas, protectores de las artes y de las letras. Humanistas y artistas se beneficiaron del mecenazgo de los Médicis de Florencia, los Gonzagas de Mantua, los duques de Este en Ferrara, los Viscoti de Milán, los príncipes de la casa de Carrara en Padua.

España tuvo también grandes mecenas, entre los que destaca el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517), uno de los grandes mecenas del Renacimiento español, que impulsó la educación, la imprenta, la música y las artes desde su posición como arzobispo de Toledo y fundador de la Universidad de Alcalá.

El Humanismo, más que en las universidades, se desarrolló en numerosas asociaciones y academias, con los nombres más pintorescos, en que se agrupaban los aficionados al arte, a las bellas letras y a la filosofía. El Humanismo floreció en ciudades como Florencia, Venecia y Roma, donde se redescubrieron los textos clásicos grecolatinos y se impulsó una visión antropocéntrica del mundo. A través de universidades, imprentas y redes intelectuales, el Humanismo se extendió hacia Francia, Alemania, Inglaterra, España y los Países Bajos.

El Humanismo renacentista impulsó el uso de las lenguas vernáculas porque buscaba acercar el conocimiento y la cultura a un público más amplio, más allá del latín académico. La imprenta y la traducción fueron claves en este proceso, permitiendo que obras filosóficas, religiosas y literarias se difundieran en las lenguas propias de cada región.

Los humanistas promovieron que el saber no debía quedar restringido al latín, sino expresarse también en castellano, alemán, francés, italiano, etc. Esto fortaleció las identidades culturales y nacionales. La invención de la imprenta multiplicó la circulación de textos en lenguas vernáculas, lo que democratizó el acceso al conocimiento. Autores como Antonio de Nebrija en España (con su *Gramática*

castellana de 1492) y Valentin Ickelsamer en Alemania elaboraron las primeras gramáticas de lenguas vernáculas, consolidando su prestigio. La traducción de la Biblia a lenguas vernáculas (como la de Lutero al alemán) fue decisiva para la Reforma protestante.

Como autores clave del humanismo renacentista se incluyen a Dante, Petrarca, Boccaccio, Lorenzo Valla, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y Pico della Mirandola. Fueron pensadores que recuperaron la tradición clásica grecolatina y pusieron al ser humano en el centro de la reflexión intelectual. Entre los pensadores clave del humanismo renacentista destacan:

- **Dante Alighieri** (1265–1321): Considerado precursor del humanismo, su *Divina Comedia* muestra una transición entre la cosmovisión medieval y el nuevo enfoque antropocéntrico.
- **Francesco Petrarca** (1304–1374): Padre del humanismo renacentista. Buscó manuscritos clásicos y defendió el estudio de la literatura antigua como base de la educación.
- **Giovanni Boccaccio** (1313–1375): Autor del *Decamerón*, aportó una visión más realista de la vida humana y contribuyó a la difusión de la cultura clásica.
- **Lorenzo Valla** (1407–1457) Filólogo que demostró la falsedad de la Donación de Constantino mediante análisis lingüístico, iniciando la crítica textual moderna.
- **Nicolás de Cusa** (1401–1464): Filósofo, teólogo y matemático alemán, abogó por la “docta ignorancia”, reconociendo los límites del conocimiento humano.
- **Giovanni Pico della Mirandola** (1463–1494): filósofo mejor conocido por su *Oración sobre la dignidad del hombre*, un texto fundamental del Humanismo que celebra la libertad y el potencial ilimitado del ser humano.
- **Erasmo de Rotterdam** (1466–1536): Figura central del humanismo cristiano. Promovió la educación, la crítica a la corrupción eclesiástica y la vuelta a las fuentes bíblicas.
- **Juan Luis Vives** (1493–1540): Humanista español considerado precursor de la psicología moderna y defensor de una educación práctica y útil para la vida. Destacó en pedagogía y filosofía moral

Aún pervivían las últimas escuelas medievales como la escolástica, pero el humanismo ya orientaba la búsqueda filosófica hacia la reconciliación entre fe y razón, la dignificación del individuo y el valor del conocimiento clásico. Estas tendencias sentaron las bases para la filosofía moderna de los siglos XVI y XVII.

NICOLÁS DE CUSA (1401–1464)

Nicolás de Cusa, también conocido como Nicolás de Kues o Nicolaus Cusanus, fue un destacado filósofo, teólogo, cardenal y reformador eclesiástico alemán, considerado una figura clave en la transición del pensamiento medieval al renacentista.

Nació en Kues, cerca de Tréveris (en alemán: Trier), en el suroeste de Alemania, en el estado federado de Renania-Palatinado, muy cerca de la frontera con Luxemburgo.

Estudió en Heidelberg, Padua y Colonia. Participó activamente en el Concilio de Basilea y defendió inicialmente el conciliarismo, aunque posteriormente se reconcilió con el papado y se convirtió en uno de sus principales apoyos intelectuales.

Fue nombrado cardenal en 1448 y obispo de Bressanone (Brixen en alemán), en el norte de Italia, en la región de Trentino-Alto Adige/Südtirol. Destacó como legado papal y mediador en conflictos eclesiásticos y políticos. Tuvo que afrontar duros conflictos con el duque Segismundo de Tirol, el cual llegó a encarcelarlo. En 1460 regresó a Roma, donde fue nombrado vicario general de Roma y los Estados de la Iglesia; el papa le encomendó la predicación de la cruzada contra los turcos. Murió en Todi (Umbría).

Nicolás de Cusa es conocido por su originalidad y por introducir conceptos como la *coincidentia oppositorum* (coincidencia de opuestos), según la cual Dios es la síntesis de todos los contrarios y, por tanto, incomprensible para la razón humana. Fue uno de los primeros en cuestionar el modelo geocéntrico del universo, anticipando ideas de la cosmología moderna y sosteniendo que el universo es infinito y no tiene centro. También realizó importantes aportes en matemáticas y astronomía, y fue pionero en la crítica textual, identificando la falsedad de la Donación de Constantino y los Decretos Pseudo-Isidorianos.

Obras:

De Concordantia Catholica (Sobre la concordancia católica).

De docta ignorantia (1440): su obra más influyente, donde expone la idea de que el hombre tiene un conocimiento finito y debe aceptar la ignorancia como parte del camino para acercarse a Dios. La obra está dividida en tres partes: Dios, o el infinito (*máximum absolutum*); el universo y el hombre (*máximum contractum* o *relativo*); Jesucristo, Dios-hombre, vínculo de unión entre el Máximo absoluto y el máximo relativo (*máximum simul absolutum et contractum*), a través de cuya redención se realiza el retorno del universo a Dios.

De Coniecturis (Sobre las conjeturas – 1441-1442): profundiza en la epistemología y el conocimiento humano a través de conjeturas.

De Pace Fidei (Sobre la paz de la fe – 1453): escrito en el contexto del fin de la Edad Media, expresa una visión de tolerancia y unidad religiosa.

Idiotae libri (Libros del profano – 1450): Diálogos filosóficos entre un “idiota” (hombre sencillo) y un sabio, sobre temas como la mente, la sabiduría y la visión del mundo.

Apologia Doctae Ignorantiae (defensa de la doctrina de la docta ignorancia – 1449): Defensa y aclaración de su primera obra frente a críticas.

Desde Ockam (1285–1347) hasta Descartes (1596–1650) transcurren cerca de trescientos años. En este espacio de tiempo se encuentran unas cuantas mentes en las que se mantiene el auténtico espíritu filosófico: una de ellas es la del cardenal Cusano. Nicolás de Cusa parte de la mística del Meister Eckhart, de la mística especulativa, aunque muestra un extraordinario interés por el mundo y un hábito de manejar conceptos metafísicos: Dios es infinito; el mundo y el hombre son finitos;

Dios es redentor porque es la unión de lo finito y lo infinito (tema central de su filosofía).

Cusa es un espíritu amplio, abierto a todas las corrientes de su tiempo. Se halla a caballo entre dos mundos, en la intersección de las corrientes de pensamiento que provienen de la Edad Media y las nuevas aportaciones del Humanismo y el espíritu de los nuevos tiempos.

En su permanencia en Deventer (Países Bajos) con los *Hermanos de la Vida Común*, comunidad religiosa fundada en el siglo XIV por Gerardo Groote y vinculada al movimiento espiritual de la *devotio moderna*, asimiló el ambiente de misticismo neoplatonizante, con tendencia a la negatividad del conocimiento humano de lo trascendente y a la iluminación directa de Dios, a la manera del Pseudo-Dionisio.

En Heidelberg conoció el nominalismo, con su fondo de agnosticismo y matematicismo. En Padua entró en contacto con el aristotelismo averroísta. En Colonia pudo apreciar la filosofía de Alberto Magno y Tomás de Aquino. En Roma y Constantinopla, el Humanismo y el resurgir de los estudios literarios y filológicos.

El Cusano no es humanista más que en aspectos secundarios: su estima de la antigüedad, su admiración por el latín de los humanistas, su interés por adquirir códices, que acumuló en su biblioteca. Tampoco es un filósofo puro, sino ante todo un místico, que emplea términos filosóficos y simbolismos matemáticos, que hay que interpretar en función de su mística: *Cum omne Nostrum studium ad hoc tantum tendat, ut Deum quaeramus, inventumque no perdamos*. Prolonga así la corriente cristiana y neoplatónica de la Edad Media, y sirve como medio para transmitirla a la Moderna.

La estructura del pensamiento cusano es típicamente neoplatónica, es un edificio construido de arriba abajo y sostenido desde arriba: todo depende del Uno-Dios; Dios es absolutamente trascendente e incognoscible, pero la ciencia de Dios precede a todo conocimiento, porque Dios es el ejemplar de todas las cosas. Su máxima aspiración es llegar a un punto en que todas las cosas opuestas que percibimos en la pluralidad del universo sensible se armonicen, concilien y unifiquen en la Unidad (*coincidentia oppositorum*).

El universo fue creado por Dios *ex nihilo*. La creación divina es un despliegue (*explicatio*) de la esencia divina, de lo cual resulta el universo, que es una teofanía divina (*apparitio Dei*), imagen y manifestación de Dios. La primera creación de Dios es el *Universo*, como totalidad contracta de todas las cosas posibles que habrían de venir sucesivamente a la existencia.

Este universo *total* es la imagen perfecta de Dios, viene a ser una realidad intermedia entre Dios y la pluralidad de las cosas. Es un "universal" con realidad ontológica, distinto de los individuos particulares, que participan de él: la *Humanidad* no es ni Sócrates ni Platón, pero está en Sócrates y en Platón. Cusa utiliza aquí términos dialécticos tomados de Escoto y los nominalistas.

El concepto universal *se contrae* en géneros, especies e individuos. Así también el universo *se contrae* y se individualiza en los seres particulares del mundo sensible. Los individuos resultarían de la participación de la contracción de la forma única del universo en cada caso particular. Individuación platónica: los individuos se

multiplican participando todos de una misma forma. El universo se contrapone a Dios como la pluralidad a la unidad.

El número es lo contrario de la unidad, pero resulta de la unidad: *Sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero, cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia, atque ipsa entium pluralitas*. El universo, por razón de su pluralidad y multiplicidad, es el lugar de la oposición de contrarios (*oppositio contrariorum*). Esta es la propiedad fundamental que lo distingue de Dios.

Cusa cierra su sistema con una cristología. El universo es una manifestación, el despliegue de Dios. Pero la distancia entre Dios y el universo es infinita. Para salvarla solo cabe un medio: que el mismo Dios asuma la naturaleza humana. Así, Cristo, como Dios-hombre, queda constituido en Mediador entre el hombre, el universo y Dios, en principio y fin (*Alpha et Omega*) de todas las criaturas. La finalidad de la encarnación es que todas las cosas consigan a través de Cristo el fin para que fueron creadas.

«El mundo de Cusano es el mejor de los mundos, idea que había de ser recogida por el optimismo metafísico de Leibniz. Por otra parte, es orden y razón, principio que también profesará Hegel. El universo es infinito en el espacio y en el tiempo, pero no como Dios, con positiva y total infinitud y eternidad, sino como una indeterminación o ilimitación.

Con esto se afirma netamente la posición moderna respecto al infinito. Para un griego, ser infinitivo era un defecto; justamente, la falta de límites; lo positivo era tener límites, ser algo determinado.

El cristianismo pone la infinitud en Dios, en cambio, como el más alto valor; la finitud se siente como una limitación, como algo negativo; pero se subraya siempre la finitud del ser creado, del hombre y del mundo. Ahora, Nicolás Cusa extiende esta "casi infinitud" al mundo, en un sentido físico y matemático. Este sentido infinitista domina en toda la metafísica moderna, desde Giordano Bruno hasta los idealistas alemanes. La influencia de Nicolás en Spinoza es muy profunda.

El cardenal Cusano afirma un individualismo dentro del universo. Cada cosa es una concentración individual del cosmos, una unidad que refleja, como un espejo, el universo; en especial los hombres, que reflejan el mundo, cada uno de modo distinto, y son verdaderos *microcosmos*. Hay una absoluta variedad en estas unidades, porque Dios no se repite nunca.

Es un primer bosquejo de la teoría leibniziana de las *mónadas*. La mente es "una medida viva, que alcanza su capacidad midiendo otras cosas". La *mens* se interpreta como *mensura*. Y el conocimiento del mundo mensurable nos da de rechazo el conocimiento del hombre. Aquí vemos la semilla de la física y del humanismo, que nacen juntos. Y la mente, si es un espejo, es un espejo *vivo*, que consiste en actividad. Si la mente divina es *vis entificativa*, la humana es *vis assimilativa*; de aquí a la "fuerza de representación" de Leibniz no hay más que un paso.

Al comenzar, pues, el siglo XV, en la inmediata tradición de los filósofos nominalistas y de la mística especulativa, aparecen uno tras otro los grandes motivos de la metafísica moderna. En Nicolás de Cusa está, germinalmente, toda la filosofía que se ha de desarrollar en Europa, desde Giordano Bruno, de un modo impreciso y confuso,

hasta la espléndida madurez hegeliana. Pero esta filosofía solo empieza a tener verdadera realidad en el siglo XVII, en el pensamiento cartesiano.» [J. María: *Historia de la filosofía*. Madrid, 1965, p. 195-196]

ERASMO DE ROTTERDAM (1466–1536)

Erasmus de Rotterdam (Desiderius Erasmus) fue un humanista neerlandés, teólogo y filólogo, considerado el “Príncipe de los Humanistas”. Nació en Rotterdam y murió en Basilea. Fue una figura clave en el Renacimiento y la Reforma.

Destacó por su pensamiento crítico, su erudición y su influencia como reformador de la Iglesia, haciendo hincapié en la renovación del cristianismo basada en las fuentes originales de la Biblia y la antigüedad clásica. Defendió un cristianismo más espiritual y crítico frente a la corrupción eclesiástica, pero rechazó la ruptura radical realizada por Lutero. Promovió la educación, la paz y la tolerancia. Consideraba que la verdadera religión debía ser interior y ética, más que ritualista.

Erasmus es conocido como el «Príncipe de los Humanistas» y precursor de la Ilustración europea. Sus ideas influyeron en la Reforma protestante y en la Contrarreforma católica. Fue un puente entre la tradición medieval y la modernidad, precursor de la Ilustración. Su estilo irónico y crítico lo convirtió en uno de los autores más leídos de su tiempo.

Entre sus contribuciones más significativas se encuentra una edición crítica del Nuevo Testamento en griego original junto con una traducción latina, que corrigió errores de la entonces autorizada *Vulgata* latina: traducción de la Biblia al latín realizada principalmente por San Jerónimo a finales del siglo IV, y se convirtió en el texto bíblico oficial de la Iglesia católica durante más de mil años. Fomentó la erudición bíblica basada en los textos originales. Publicó esta edición en 1516.

Erasmus buscó reconciliar a las facciones religiosas enfrentadas y evitar un cisma en la Iglesia, abogando por la reforma sin romper con la Iglesia católica. Se opuso a los extremos tanto de los reformadores protestantes como de las autoridades eclesiásticas conservadoras. Sus obras fueron ampliamente leídas en toda Europa y utilizadas en la educación.

Comprometido con la reforma pacífica, hacía hincapié en la piedad cristiana, el saber y el estudio filológico de las Escrituras en sus lenguas originales (latín, griego y hebreo). Si bien simpatizaba con algunas ideas reformistas, Erasmus rechazó las reformas radicales y la violencia de Lutero, prefiriendo una vía moderada basada en el humanismo.

El legado de Erasmus es el de un erudito que allanó el camino para los estudios bíblicos críticos modernos, la educación humanista y la reforma gradual de la Iglesia, influyendo tanto en el pensamiento protestante como en el católico sin alinearse completamente con ninguno de los dos bandos durante la Reforma.

Con el tiempo, la obra y algunas ideas de Erasmus fueron consideradas peligrosas o sospechosas porque cuestionaban la autoridad eclesiástica y promovían un cristianismo más interior y menos dependiente de ceremonias y rituales vacíos. Los teólogos y conservadores vieron en Erasmus una amenaza potencial por acercarse a ideas que influyeron en la Reforma protestante, aunque él mismo se mantuvo crítico

tanto con esto como con la rigidez eclesiástica. No fue condenado formalmente, pero algunas obras de Erasmo, incluido "El elogio de la locura", terminaron en el índice de libros prohibidos después de su muerte.

"Erasmo es el europeo por excelencia, espíritu libre frente a dogmas y nacionalismos." (Ortega y Gasset: "Cosas de Europa" – 1929).

Obras

Moriae encomium (*Elogio de la locura* – 1509): sátira que utiliza el humor, la ironía y la paradoja para cuestionar la necesidad y los vicios presentes en todos los estratos sociales, desde los burgueses y el clero hasta los mismos filósofos y teólogos. Erasmo percibía que la razón tenía poco poder en el mundo y que predominaba una confusión insensata, por lo que decidió atacar esta situación de manera moderada pero efectiva a través de esta obra.

El objetivo de esta obra no era solo criticar y escandalizar, sino también provocar la reflexión en sus lectores para motivar cambios personales y sociales. Erasmo empleó un enfoque humorístico y satírico para hacer accesibles y digeribles sus críticas, evitando ofender directamente y usando referencias mitológicas y clásicas para dar profundidad a su mensaje. Escribió la obra para denunciar la estupidez humana y los errores de la época, mientras proponía una visión en la que la locura, paradójicamente, también es vista como fuente de felicidad y vida, y como un medio para enfrentar las contradicciones del mundo y la rigidez social y religiosa.

La obra también se puede entender como una invitación a la renovación espiritual cristiana, alejada del fanatismo, el ritualismo vacío y las supersticiones, en un momento histórico de tensiones religiosas y sociales que preludiaban la Reforma. Erasmo buscaba mediar en los conflictos de su tiempo con una crítica constructiva y un llamado a la moderación y al estudio profundo de las fuentes originales del cristianismo.

El público humanista y erudito recibió con gran interés y admiración "El elogio de la locura" y otras obras de Erasmo, valorando su crítica y su renovada aproximación a las fuentes originales del cristianismo y el pensamiento clásico. Pero, aunque Erasmo no rompió con la Iglesia ni apoyó la Reforma protestante radical, sus ideas sobre reforma interna, educación y crítica a la corrupción incomodaron a ciertos sectores que veían su obra como potencialmente subversiva. La postura oficial de la Iglesia fue de vigilancia y cierto rechazo hacia sus críticas, especialmente cuando la Reforma protestante comenzó a tomar fuerza y algunas de sus críticas similares se relacionaron con los reformadores radicales.

Adagia (1500): recopilación de proverbios clásicos comentados.

Coloquios (1518): diálogos sobre temas morales y religiosos.

Edición crítica del Nuevo Testamento en griego (1516): influyó en Lutero y otros reformadores.

De libero arbitrio (1524), en defensa del libre albedrío humano frente a las doctrinas de Martín Lutero.

Las diferencias entre el humanismo de Erasmo de Rotterdam y el humanismo renacentista italiano pueden resumirse en varios puntos clave:

El humanismo de Erasmo está marcado por un profundo cristianismo humanista, donde el énfasis está en la reforma espiritual y ética dentro de la tradición cristiana. Busca purificar la religión y promover una espiritualidad interior, crítica y devota, sin romper con el cristianismo.

El humanismo renacentista italiano, en cambio, adopta una actitud más secular o incluso pagana, con fuerte inspiración en los valores clásicos grecorromanos. Tiende a poner énfasis en la libertad, vitalidad, esplendor artístico y en una visión antropocéntrica menos vinculada a la religión.

Erasmo mantiene una postura que busca reformar y actualizar el legado medieval y cristiano, no rechaza la tradición, sino que la critica constructivamente. Por su parte, el humanismo renacentista italiano plantea una ruptura más radical con la Edad Media, valorando principalmente la cultura clásica antigua y el redescubrimiento de los modelos grecorromanos, a menudo con un idealismo estético y filosófico que desvincula o minimiza lo medieval.

El erasmismo promueve la paz, la ética cristiana y la reforma moral como fuentes de transformación personal y social. El renacimiento italiano es más diverso, incluye la exaltación del individuo y la política de poder (como en Maquiavelo), la valoración de las artes, las letras y la ciencia en una visión más humanista integral y menudo individualista.

Erasmo sostiene al ser humano dentro de una relación simbiótica con Dios y la fe, enfatizando la moralidad y la devoción. El renacimiento italiano pone al hombre en el centro del universo (antropocentrismo), muchas veces con una visión autónoma, secular y optimista sobre la capacidad humana para el conocimiento y la creación.

JUAN LUIS VIVES (1492–1540)

Así resume Ortega y Gasset la vida y la obra de Luis Vives:

«Nace Juan Luis Vives en Valencia, en el año 1492, del linaje de los Vives del Vergel, que llevaba en el blasón una siempreviva. Dos meses antes los Reyes Católicos habían ganado Granada y forjado la unidad de España. Siete meses después Colón ponía el pie en América.

Vives estudió en la Universidad de Valencia, creada hacia 1500. Sus profesores fueron gente vulgar. En 1509 fue a París, como era uso, para aumentar su aprendizaje. En la Universidad de París no encontró, tampoco, más que un profesorado nulo. La luz venía de más al Norte, de los Países Bajos, donde Erasmo fulgía. Vives fue allá para conseguir olvidar no poco de lo aprendido en Valencia y París. Se acomodó en Brujas, de la que hizo su lugar de elección y donde pasó la mayor parte de su vida.

Había en Brujas una amplia colonia de valencianos, entre ellos algunos de su parentela. Vives a los veinte años es uno de los más consumados humanistas de Europa. En 1512 pasa a Lovaina como preceptor de Guillermo de Croy, sobrino del primer ministro de Carlos V, el señor de Chievres.

En 1514 publica su primera obra de religiosa elocuencia. En 1517 sus Meditaciones sobre los Salmos penitenciales, su Introducción a las Geórgicas de Virgilio y sus Declamaciones. Vives flota en su tiempo y las corrientes de este empujan

entreverados los temas teológicos y los del profano clasicismo. Es tiempo revuelto. Crisis profunda de creencias y de pensamientos en la gran unidad moral de Europa.

En 1519, en su tratado *Contra los pseudo-dialécticos*, ataca, a los escolásticos. Vives es, por ahora, un primer lancero en las huestes de Erasmo. En 1520 da a la imprenta un estudio sobre el trozo clásico de Cicerón, el *Sueño de Escipión*, donde ya se entrevé que acabarán por interesarle más la filosofía y la moral que el humanismo declamatorio. Se ocupa de cuestiones jurídicas, en las que es muy versado.

En 1521 escribe sus famosos *Comentarios a la Ciudad de Dios* de San Agustín, que fueron, no mucho después, puestos en el índice por motivos menores. Catalina de Aragón, mujer del inglés Enrique VIII, le otorga una pensión. En 1522 muere Antonio de Nebrija y le es ofrecida su cátedra de latinidad en Alcalá. Vives es en esta época el primer latinista del mundo.

En 1523 permanece cierto tiempo en Valencia por motivos familiares. El mismo año pasa por Inglaterra: es promovido doctor en la Universidad de Oxford y se le nombra profesor de Humanidades en el colegio del Corpus Christi. En 1524 contrae nupcias en Brujas con Margarita Valdaura, parienta suya. En 1525 publica su original libro *Sobre el socorro a los pobres*. Europa, sacudida en sus senos profundos por el protestantismo, se estremece en su superficie con guerras políticas. Batalla de Pavía.

Vives, que es uno de los primeros pacifistas, escribe por la paz dos opúsculos dirigidos a Enrique VIII. En 1528 repudia este a Catalina. Vives toma el partido de la reina, pero se niega a actuar y pierde la protección de ambos. Nueva época de penuria económica extrema. Vives fue siempre pobre. (En 1532, por fin, le otorga Carlos V una muy reducida pensión.) En 1531 publica su obra magna: la enciclopedia *Sobre las enseñanzas*, que es el antecedente de la Gran enciclopedia de Bacon.

Entre Brujas, Bruselas y Lovaina continúa viviendo. En esta última ciudad universitaria da cursos de Humanidades. Está enfermo. Vives es gotoso, como tantos otros hombres de su tiempo. En 1534 muere Erasmo, su maestro y su primer entusiasmo intelectual. Desde hacía años se habían distanciado un poco por la insolidaridad congénita de Erasmo con todos y con todo.

Los temblores públicos prosiguen en Europa, cuyo suelo no se serena. Ahora son las revoluciones del comunismo místico en Mülhausen, en Zürich, en Münster y la «guerra de los labriegos» en Franconia.

En 1535 escribe Vives contra estos comunistas su tratado *Sobre la comunidad de los bienes*. En 1538 publica su innovador libro de psicología *Sobre el alma y los Coloquios*, ejercicios escolares para aprender el latín que se han seguido imprimiendo durante tres siglos. Cálculos renales. Fiebre. Muere Juan Luis Vives el 6 de mayo de 1540. Tenía cuarenta y ocho años. En su vida, como se advierte, no le había pasado nada.

Fue dulce y de gran mansedumbre. Sintió todos los conflictos de su tiempo, pero no hizo sino estudiar y escribir, como otros hacen otras cosas no menos aunque tampoco más valiosas.

«Vives no fue un hombre genial, pero poseyó dos virtudes maravillosas. Es una de ellas el iniciador de la seriedad. Por aquellos tiempos hubo varios hombres de letras y ciencias mucho más geniales que Vives, pero no vacilo en aseverar que Vives es el

primer intelectual serio que aparece desde el siglo XIV. Y como en el siglo XIV, o antes, no tiene sentido hablar de seriedad –porque la forma de aquella vida excluía o hacía innecesaria esa virtud–, puede exagerarse más y decirse que es Vives el primer intelectual *serio* que hay en Occidente. [...]

Su biografía carece en absoluto de interés. Su vida no es nada: es un deslizarse jornada en jornada, sentado encima de una mesa, pasando folios de librotres y haciendo volar cotidianamente sobre el área blanca del papel la pluma de ala de un ave. Se dice, pues, muy pronto la biografía de Vives. Bastan cuatro palabras: nació, estudió, escribió, murió.

Para definir al hombre Vives lo primero, pues, que sería forzoso filiar son sus creencias. Pero ahí está: las creencias, en el tiempo de Vives, son materia confusa que solo con métodos de gran precisión se pueden definir. Vives es cristiano, pero con esta palabra se ha dicho muy poco. ¡Ha habido tantas maneras profundamente distintas de ser cristiano, es decir, de creer en el Dios de la Biblia y del Dogma!

Vives es cristiano, pero era erasmista. ¿Es cristiano un erasmista? ¿Un erasmista es cristiano? Desde luego no lo es como lo era Santo Tomás de Aquino, ni como lo fue San Agustín, ni siquiera como lo va a ser Ignacio de Loyola.

Un día del año 1531-32 Vives convida a comer en su modesta casa de Brujas a Iñigo Yáñez de Azpeitia, que luego se llamará Ignacio de Loyola. Convida el humanista Vives al soldado español que ha arrojado la espada y se dispone a crear una milicia que conquiste este mundo; fíjense bien, porque es algo esencial: una milicia que conquiste este mundo a pesar de ser una orden religiosa. Durante la refacción el humanista y el místico, el tremendo vasco y el tibio valenciano, hablaron de Dios. No sabemos lo que dijeron; solo sabemos que a Vives le hizo fuerte impresión lo que oyó a Ignacio de Loyola.

¿Se entendería el cristiano erasmista que fue Vives –lo cual significa un mínimo de cristianismo– con este hombre en quien la vieja fe rebrota con nuevo vigor, pero, claro está, con nueva forma, porque el pasado es irreversible y no vuelve nunca? Porque es bien seguro que Ignacio de Loyola, en quien se reafirma la fe tradicional, no es cristiano como San Agustín, no cree en Dios en la misma forma precisa en que creía San Agustín. Ni lo creído por él, Dios, es para él exactamente lo mismo que para San Agustín, ni su creer posee los mismos quilates y la misma textura. Es irremediable que así sea.

Salvo los protestantes, no era fácil encontrar en aquella fecha dos hombres más distintos, más distantes que Ignacio y Vives; pero ambos pertenecían a la misma generación y cualquiera que fuera su discrepancia en lo visible sobre el haz de la tierra, estaban inexorablemente fundidos por debajo, soterráneamente, en no pocas inadvertidas y radicales creencias. Hemos dicho que Vives es cristiano. Vives es incuestionablemente cristiano, como todo su tiempo; incluso los contados, muy contados personajes –es curioso: casi siempre insignes botarates– que se las daban de ateos.

Lo cuestionable no es si Vives fue cristiano, sino cómo lo fue. En el estrato más profundo de su vida actúa la plena, incuestionada fe en el Dios de la Biblia. Podemos precisar más: desde tres generaciones antes se advierte un desplazamiento del

centro gravitatorio de la fe desde el Viejo Testamento hacia el Nuevo Testamento. No es el Dios del Sinaí, el Dios trascendente, el Dios del cristianismo oriental y agustiniano, que es, ante todo, el ultra ser misterioso de la Trinidad, el Dios que interesa, que adora el siglo xv, sino el Dios que baja al mundo. Por tanto, si se me entiende bien, más que Dios, Jesús, Cristo.

Pero junto a esta creencia firme, al fin y al cabo, con toda pureza cristiana, opera en el fondo de la vida de Vives otra fe contrapuesta menos compacta, menos precisa, pero, por ser más reciente, también más vivaz: la fe en la concepción del mundo que tuvieron los clásicos grecorromanos, por tanto, en el paganismo. No se olvide que Vives nace en las generaciones humanistas, y ese mundo pagano es, en verdad, un mundo sin dioses auténticos, sin orbe trascendente, es el mundo natural sin nada de sobrenatural.

Vives es, y en ello consiste lo más importante de su aportación al tesoro de las ideas, el primer antropólogo que ha existido, se entiende, como un primer albor de ello. Con sorprendente clarividencia, ya en 1531 –piensen ustedes que en 1531 tenía treinta y nueve años Vives– un estudioso de Brunswick toma a Vives como tema de una tesis académica y le llama, en el título de su estudio «philosopho praesertim Anthropologo», «Filósofo y sobre todo antropólogo».

Todo el famoso y demasiado decantado erasmismo no es sino un movimiento como el de Rousseau: una vuelta a la naturaleza, a la pureza y simplicidad primitivas... La cultura medieval, sobrecargada de vegetaciones superfluas y excrecencias de toda índole, de cosas demasiado dichas, de demasiadas fórmulas, de tópicos y letra muerta, asfixiaba a los hombres del tiempo. La cultura gótica se les había convertido en hojarasca de frases y en puro mamotreto. Precisamente de entonces data este vocablo: *Mammothreptos* o *Mammetrectus* era el título de un libro voluminoso de gramática.

En esta óptica histórica está sumergido nuestro Vives. Todavía no tiene la vista franca hacia el futuro. No ve la vida humana en función de su posible mejora sustantiva en el porvenir. Es precisamente el primer hombre en quien despierta ligerísimamente la sospecha de que más allá de la cultura medieval y de la seudocultura de su tiempo renovada en la antigüedad, hay otra cosa.

Y entrevé, o más bien, a ciegas palpa que esa cosa, esa posible futura cultura, es decir, todo eso que va a haber tras lo actual estará centrado en el hombre y el mundo, ambos como pura naturaleza; que será una cultura inspirada en la utilidad de los saberes y no por una inútil contemplación; en fin, que su método consistirá en la experiencia.

Estos son, en efecto, los tres imperativos nuevos de la cultura que débil, pero claramente, va a insinuarnos Vives y que constituyen su más auténtica e importante originalidad: la cultura tiene que ser sobria, útil y empírica. Todo Bacon está en simiente en estos tres términos.

Nada de esto se halla propiamente antes de Vives, conste. Y con aparecer en él solo germinalmente, es una grande anticipación. Pero la anticipación general de Vives tiene que fermentar aún subterránea, hasta la última generación del siglo XVI en que juntos brotan los tres instauradores de la nueva ciencia natural: Galileo, Kepler y

Bacon. Dos generaciones más allá y ya estamos en lo que ha sido nuestra casa: en la mansión moderna, con el padre de la absoluta modernidad, Renato Descartes.

Temperamento tranquilo, por su pulcritud y sentido de la responsabilidad se detiene en la carrera loca que fue el Renacimiento y se pregunta qué es lo que estamos haciendo, adonde van todos estos esfuerzos, estos trabajos, libros, discursos; qué es, en suma, todo esto que tanto enaltecemos: las letras, las ciencias, lo que entonces se llamaban «las artes»; para qué están ahí, qué debemos hacer con ellos. La palabra contemporánea con que designaríamos eso que entonces se llamaba «las artes» es la palabra «cultura».

La obra de Vives es, en efecto, la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura; y la justa transcripción de su título, una vez hecha esta advertencia, debía sonar así: Tratado de la cultura. ¿Quieren más precisión? Vives es el inventor de la palabra «cultura» en el sentido actual del vocablo: *cultura animi*, cultivo del espíritu, «cultura del alma».

Ya en Vives, pues, hay una cierta retirada en este entusiasmo por los antiguos. Mas será preciso esperar hasta la generación de Bacon: Bacon será el primer hombre libre, en absoluto, de beatería grecorromana y llegará a decir literalmente que, para él, haber dicho «algo» un griego prejuzga ya que es una falsedad.

Notorio es asimismo el menosprecio de Descartes hacia todo lo clásico, incluso hacia los matemáticos helénicos. Son ambos los primeros hombres radicalmente futuristas que confían más en los modernos y esperan de ellos más que de los antiguos.» [Ortega y Gasset: "Juan Vives y su mundo", en *Obras completas*. Madrid, 1962, vol. IX, p. 507 ss.]

EL (NEO)PLATONISMO EN EL RENACIMIENTO

Los humanistas y los pensadores platonizantes o aristotélicos, empapados del caudal clásico procedente sobre todo del Imperio bizantino en ruinas, se proponen, en primer término, desechar la escolástica medieval y renovar la filosofía de los antiguos, olvidando que la filosofía escolástica estaba fundada en buena parte en los escritos platónicos y neoplatónicos y, sobre todo, en Aristóteles.

Pero el Aristóteles de la escolástica no interesaba mucho por estar muy latinizado en un impuro latín medieval y, además, estaba pasado por la teología cristiana. El aristotelismo medieval estaba, además, lleno de silogismos y distinciones, que se habían multiplicado en manos de los frailes medievales (Ockam con su "navaja" ya había protestado contra esta multiplicación de distinciones).

Para los humanistas renacentistas, no era Aristóteles lo más interesante del mundo antiguo. Había en la antigüedad algo mejor: Platón, que hablaba del alma y del amor y escribía un estupendo griego. Había incluso algo mejor: los estoicos, que se preocupaban preferentemente del hombre, que era la preocupación general del humanismo renacentista.

Los estoicos mostraban ejemplos de dignidad y de nobleza, de vida sosegada y serena, llena de mesura, sin el frenesí de los últimos tiempos medievales. Y, sobre todo, su filosofía se centraba en una actitud fundamental: vivir según la naturaleza.

Es cierto que el concepto estoico de naturaleza, la *phýsis*, se parecía bien poco al renacentista, pero esto no tenía importancia para los humanistas.

Pero la interpretación renacentista y humanista de los pensadores antiguos es sobremanera superficial y falsa. Citan como grandes filósofos a Cicerón y a Quintiliano, emparejándolos con Platón, sin distinguir diferencias de calidad y jerarquías. La visión del platonismo es fundamentalmente neoplatónica y la de Aristóteles carece de sentido filosófico e histórico.

En el Renacimiento el hombre no se ha hecho cuestión seriamente de su nueva situación intelectual, lo que ocurrirá en los primeros decenios del siglo XVII con Descartes, que retomará la tradición metafísica, aparentemente interrumpida en el Renacimiento. Comenzará una nueva etapa: la filosofía moderna que alcanzará desde Descartes (1596-1650) a Hegel (1770-1831).

LA ACADEMIA PLATÓNICA DE FLORENCIA (1440)

La Academia Platónica de Florencia fue una institución humanista fundada en 1459 por el mecenas Cosme de Médicis. Su propósito principal fue promover la traducción, estudio y difusión de las obras de Platón y su filosofía, especialmente el neoplatonismo, en contraposición al aristotelismo escolástico y el averroísmo.

Hacia el año 1440, nace en Florencia la renombrada Academia Platónica de Florencia, un círculo humanista fundado en el siglo XV por Cosme de Médici, inspirado por la llegada y las enseñanzas del filósofo bizantino Georgios Gemistos Pletón, y dirigido principalmente por Marsilio Ficino.

Su objetivo era revivir y difundir la filosofía de Platón y el neoplatonismo en el Renacimiento italiano. Sus representantes pretendían hacer una síntesis de Grecia y cristianismo, una síntesis que resumaba un exagerado optimismo empapado de belleza, con un incondicional sí al mundo. Ya en los Padres de la Iglesia se puede descubrir el platonismo, pero en ellos predominaba el tono cristiano. En la síntesis renacentista entre neoplatonismo y cristianismo el tono es lo pagano renacido.

El nuevo platonismo señala el momento de máximo esplendor de la filosofía del Renacimiento. No es un platonismo puro y auténtico, pero es Platón uno de los luminares que destacan con su brillo en el firmamento renacentista. Foco del movimiento platónico es la Florencia de los Médici, sobre todo bajo el gobierno de Cosme el Viejo (hasta 1464) y de Lorenzo el Magnífico (hasta 1492).

Las enseñanzas de Georgios Gemisto Pletón que influyeron en la fundación de la Academia Platónica de Florencia se centraron en su restauración y defensa del platonismo frente al aristotelismo.

Pletón promovió la pureza del pensamiento platónico, rechazando las interpretaciones neoplatónicas que mezclaban a Platón con otras corrientes, y criticó duramente la hegemonía de Aristóteles en la filosofía medieval. Asimismo, propuso una visión sincretista de la religión basada en principios platónicos, buscando superar las divisiones entre judaísmo, cristianismo e islam.

Entre sus ideas clave destacan su defensa de la superioridad del platonismo, la propuesta de un renacimiento espiritual basado en la unidad del hombre con lo divino,

y su visión de una sociedad utópica fundada en la justicia y la armonía social inspiradas en Platón. Pletón estableció una escuela filosófico-religiosa en Mistra, que sirvió como antecedente directo de la Academia florentina, donde, durante su estancia en Italia, inspiró a figuras como Cosme de Médicis y Marsilio Ficino para fundar una institución dedicada a la traducción, estudio y difusión del pensamiento platónico.

Estas enseñanzas sobre la recuperación del legado griego, el rechazo del aristotelismo y la fusión entre filosofía y religión motivaron la creación de la Academia Platónica de Florencia, que se convirtió en el principal centro del neoplatonismo renacentista y en un motor para el humanismo europeo.

A través de Pletón estableció Italia, por primera vez, contacto con Platón. Durante siglos fue muy escaso el conocimiento que se tuvo de la filosofía platónica en Occidente. La Edad Media conoció solo el *Timeo*, el *Fedón* y el *Menón*. Petrarca veneraba a Platón, y poseía de él dieciséis obras, pero no pudo sacar gran partido de ellas, dado que su manejo del griego era tan inseguro como el de sus contemporáneos. Circulaban traducciones, pero faltaba la íntima inteligencia de los temas tratados por Platón.

A hacer frente a esto vino la obra de Pletón, quien ya en Mistra (Grecia, junto a la antigua Esparta) había reunido en torno a sí una academia según el modelo de la academia platónica, donde explicaba las ideas de Platón. Lo propio hizo ahora en Florencia, adonde había llegado como asesor y acompañando al penúltimo emperador bizantino Juan Paleólogo (1425 y 1448) para asistir al Concilio de Ferrara-Florencia (1438–1445), que buscaba la unión de las iglesias ortodoxa y romana.

Las enseñanzas de Pletón despertaron el interés de los humanistas, y el resultado fue el despertar de una nueva y auténtica vida espiritual. Pletón soñaba con un renacimiento de la religiosidad griega bajo el signo del platonismo.

Aristóteles quedaba descartado, por sostener la eternidad del mundo y negar la inmortalidad personal del alma y la providencia divina. Platón, en cambio, admitía un mundo del más allá y, sobre todo, un Dios creador. Pletón fijó expresamente en un escrito esta *Diferencia entre la filosofía aristotélica y la platónica*.

Pletón se marchó de Florencia en 1439. Su temprana marcha dejó en suspenso toda su empresa. A ello se añadió el ataque de Jorge de Trebisonda, que en su escrito *Comparación de los filósofos Platón y Aristóteles* (1455) probaba todo lo contrario: que todas las herejías tenían su origen en Platón, mientras que Aristóteles concordaba totalmente con la doctrina cristiana, y aun se le podía colocar entre los santos de la Iglesia. Nadie hubo allí que le pudiera rebatir; tan débil era aún la joven semilla.

Es el momento en el que entra en escena al más tarde cardenal Bessarión (1403–1472), humanista bizantino, teólogo y filósofo neoplatónico que desempeñó un papel clave en el Concilio de Ferrara-Florencia y en el diálogo entre Oriente y Occidente. Bessarión era también griego de nacimiento y también discípulo de Pletón en Mistra. Bessarión junto a su alrededor una especie de academia, en la que defendió la causa de su maestro Pletón y la doctrina de Platón.

De esta academia salió la obra, escrita primero en griego e impresa luego en latín: *In calumniatorem Platinis*, contra la tesis de Jorge de Trebisonda. Es el primer trabajo serio sobre Platón que abrió al conocimiento de Occidente el mundo y el pensamiento de Platón. Pero Bessarión no era unilateral ni extremista: conocía y apreciaba igualmente a Aristóteles; había hecho una traducción perfecta de su *Metafísica*, y tenía la íntima persuasión de que los dos grandes pensadores griegos en el fondo concordaban. En todo caso, Bessarión había salvado a Platón para el Renacimiento y para la edad moderna.

Marsilio Ficino, filósofo, sacerdote católico, filólogo y médico, elegido por Cosme de Médicis, su protector, fue la figura clave de la Academia. Es considerado el artífice del renacimiento del neoplatonismo en Occidente. Ficino fundó en 1459 la Academia Platónica de Florencia, con el apoyo de Cosme de Médici, quien le proporcionó una casa y acceso a manuscritos griegos para que tradujera al latín las obras de Platón y otros autores neoplatónicos.

Se dedicó intensamente a aprender griego para poder realizar estas traducciones directamente de las fuentes originales. Tradujo al latín las obras de Platón y otros textos platónicos y herméticos, y fue el alma espiritual y dirigente de esta comunidad. La Academia funcionaba también como una comunidad espiritual donde se celebraban banquetes para conmemorar a Platón y se impartían lecturas y conferencias sobre filosofía platónica y neoplatónica.

Entre sus miembros destacados estuvieron importantes humanistas del Renacimiento como Pico della Mirandola (segunda gloria de la Academia de Florencia), el poeta Poliziano y el arquitecto León Battista Alberti. La Academia buscaba, además, una conciliación del platonismo con el cristianismo y una búsqueda humanista del Dios verdadero en todas las religiones, valorando la dignidad humana y la elocuencia filosófica. La institución, protegida por los Médicis, fue un centro espiritual y cultural clave del Renacimiento florentino hasta la expulsión de ellos en 1494.

La obra de Bessarión se leyó con avidez. Bajo su influjo Marsilio Ficino, jefe ahora de la Academia Platónica de Florencia, emprendió la tarea de traducir al latín los diálogos de Platón; cosa que realizó de modo ejemplar. Ficino tradujo los diálogos de Platón, las Enéadas de Plotino, el Corpus Hermeticum y otros textos relacionados. Con ello se echaron los cimientos para el resurgir del platonismo en la edad moderna.

Ficino escribió también importantes obras propias como un *Comentario al Banquete de Platón* y la *Teología Platónica*. Fue mentor y amigo de otros humanistas renacentistas como Pico della Mirandola y contribuyó a la integración del platonismo con el cristianismo, buscando una fusión filosófica y espiritual entre ambas tradiciones.

Su papel en la Academia Platónica de Florencia fue el de su líder y alma espiritual. La Academia no solo era un centro de estudios y traducción, sino también una comunidad espiritual que promovía la filosofía platónica, la elocuencia, y la búsqueda de un Dios verdadero a través del pensamiento humanista y platónico.

Gracias a Ficino, la Academia Florentina se convirtió en un influyente foco cultural que dejó una huella profunda en el Renacimiento y en la historia de la filosofía occidental.

GEORGIOS GEMISTOS PLETHON (1355–1452)

Jorge Gemisto Pletón fue un filósofo bizantino y uno de los grandes humanistas del Renacimiento griego, conocido por revitalizar el platonismo en Europa. Natural de Constantinopla, adoptó el sobrenombre de *Plethon* porque solamente se distinguía en una letra del nombre de su admirado Platón.

Plethonem quasi Platonem alterum, dice Ficino. Pletón fue uno de los principales impulsores del estudio del griego clásico en el mundo latino, contribuyendo a que el Renacimiento europeo redescubriera la filosofía helénica. Fue considerado por sus contemporáneos como un “segundo Platón” por su ferviente defensa del pensamiento platónico. Pletón fue un seguidor apasionado de Platón y del neoplatonismo, además de influencias neopitagóricas y orientales.

La ciudad de Mistra (en Grecia, cerca de Esparta, ciudad fortificada bizantina, fundada en el siglo XIII por Guillermo II de Villehardouin) se había convertido en el último centro de la cultura bizantina.

Allí fundó Pletón una escuela filosófico-religiosa donde enseñaba una visión renovada del platonismo, mezclada con elementos de los Oráculos Caldeos y otras corrientes espirituales. Junto a él estaban otros importantes personajes de la filosofía y la teología como Bessarión y Jorge Escolario.

Pletón defendía a Platón frente a Aristóteles en su concepción de Dios. Más tarde Jorge Escolario, defendió a Aristóteles y convenció al emperador Manuel II Paleólogo que el apoyo de Pletón a Platón conducía a la herejía. Manuel II confinó a Pletón en Mistra, donde el filósofo se convirtió en una celebridad.

En 1438 un grupo de sabios bizantinos viajaba hacia Ferrara en Italia, para asistir al Concilio de Ferrara y luego a Florencia (1438–1439), que buscaba la unión de las iglesias ortodoxa y romana.

En aquella comitiva viajaba, como asesor y acompañando al penúltimo emperador bizantino Juan VIII Paleólogo (1425 y 1448), un filósofo nacido en Constantinopla y conocedor de las enseñanzas platónicas desde su juventud: Jorge Gemisto Pletón. Allí sus enseñanzas sobre Platón impactaron profundamente en figuras como Cosme de Médici y Marsilio Ficino.

Pletón sugirió a Cosme de Médici la idea de fundar una academia platónica, proyecto que no llegó a realizarse hasta años después, por Marsilio Ficino.

Volvió a Mistra después del Concilio, donde fundó una escuela que enseñaba el politeísmo, en abierta confrontación con el monoteísmo cristiano. Su objetivo era restablecer la antigua religión, pero con bases filosófica fundamentadas en las enseñanzas platónicas.

Pletón murió en Mistra en 1452 a los 97 años.

Su pensamiento influyó en la transición cultural que llevó del mundo bizantino al Renacimiento italiano, dejando huella en la filosofía, la teología y el humanismo europeo. Defendió la idea de una religión helénica renovada, en oposición al cristianismo ortodoxo dominante, lo que lo convirtió en una figura polémica en su tiempo.

Sus escritos y enseñanzas ayudaron a rescatar el platonismo en una época en que Aristóteles dominaba la filosofía medieval. Fue maestro de importantes intelectuales bizantinos y occidentales, como Juan Argirópulo, Basilio Besarión y Marsilio Ficino, quienes difundieron sus ideas en Europa.

Pletón fue el puente entre el final del Imperio Bizantino y el auge del Renacimiento europeo, un filósofo que reintrodujo el platonismo y marcó profundamente la cultura occidental.

Obras

De Differentiis ("Sobre las diferencias entre Platón y Aristóteles"): Tratado detallado donde compara las concepciones filosóficas de Platón y Aristóteles, defendiendo la superioridad del platonismo.

Esta obra fue la chispa que encendió la controversia entre platónicos y aristotélicos y provocó respuestas de filósofos aristotélicos como Jorge Escolario. Sostiene la superioridad del platonismo sobre el aristotelismo, aspirando al retorno a la filosofía antigua.

De legibus (Tratado sobre las leyes): Obra política en la que Pletón propone un programa para organizar el Imperio Bizantino conforme a principios platónicos, inspirada en "La República" de Platón. Fue escrita durante toda su vida y confiscada y escondida tras su muerte, aunque fragmentos sobrevivieron.

Zoroastrorum et Platoniorum dogmatum compendium (Resumen de las doctrinas de Zoroastro y Platón): Muestra su eclecticismo y su intento de integrar enseñanzas antiguas, incluyendo la influencia de Zoroastro y la filosofía platónica, con una inclinación hacia el politeísmo.

Oracula mágica Zoroastri: Una colección de oráculos caldeos que atribuyó a Zoroastro, con los que introdujo la afición a la literatura neoplatónica y hermética.

De gestis graecorum post pugnam ad Mantineam: Obra histórica basada en Diodoro y Plutarco, editada en 1503, que refleja su erudición en historia griega.

Oración al Dios Único es un texto breve y solemne en el que el filósofo bizantino invoca a un Dios supremo, principio universal y fuente de todo orden, más allá de las divisiones religiosas. Reconoce a un Dios supremo, eterno e incorruptible, principio de todo lo existente. Lo describe como fuente de orden y armonía en el cosmos. Invoca su guía para que los hombres vivan en justicia y virtud. Se aparta del lenguaje cristiano tradicional, usando un tono más filosófico y universalista, cercano al neoplatonismo.

Otros escritos incluyen tratados sobre teología, música, retórica, oraciones fúnebres, geografía y filosofía política, como *De fato*, *De virtutibus*.

La *Oración al Dios único* (1440) refleja el intento de Pletón de reconciliar la filosofía griega clásica con la espiritualidad de su tiempo. Fue polémica, pues algunos la interpretaron como un retorno al paganismo helénico: "un verdadero himno pagano". Sin embargo, influyó en el humanismo renacentista y en pensadores como Bessarión, su discípulo, que transmitió la herencia griega a Italia.

Pletón negaba la Trinidad y los milagros. El Dios supremo es Jesús, y debajo de él estarían el Padre y el Espíritu Santo, como dioses subalternos. El alma humana es inmortal, pero no retorna a Dios, sino que queda ligada al ciclo de las transmigraciones.

Jorge de Trebisonda (1395–1486) le atribuye haber anunciado la sustitución del cristianismo por una religión natural de fondo neoplatónico, distinta del cristianismo y el mahometismo, que acabaría por imponerse en todo el mundo.

MARSILIO FICINO (1433–1499)

Marsilio Ficino, sacerdote italiano, humanista, filósofo, teólogo, médico y traductor, nació en Figline Valdarno (cerca de Florencia). Fue hijo del médico de Cosme de Médicis. Nació tan enclenque que el sacerdote que lo bautizó dijo que “podía caber en el escarpín de una dama florentina”. Sus amigos decían que era “un alma platónica en un cuerpo socrático”.

Estudió medicina en Pisa, se licenció en Bolonia. En su juventud tuvo unos años de crisis escéptica y religiosa, que superó con los consejos de San Antonino de Florencia, que le recomendó la lectura de la *Summa Contra Gentiles* de Tomás de Aquino.

En 1459 fundó la Academia platónica en la villa Careggi, cedida por Cosme de Médicis. Asistió a la muerte de su protector, a quien consideraba como un padre, leyéndole los diálogos platónicos (1464).

En 1473, se ordenó sacerdote a sus cuarenta años, quizá por influencia de Savaranola, fraile dominico, predicador y reformador, conocido por su feroz crítica a la Iglesia católica y a la oligarquía florentina gobernante de su época y ejecutado en 1498 en Florencia.

Ficino fue una figura central del Renacimiento italiano, mejor conocido por traducir a Platón al latín y dar forma al neoplatonismo renacentista. Unió la filosofía clásica con la teología cristiana, influyendo profundamente en el pensamiento europeo durante siglos.

Obras

Theologia Platonica de immortalitate animorum (1482): Obra central en la que Ficino defiende la inmortalidad del alma desde una perspectiva neoplatónica, integrando filosofía griega y teología cristiana. El libro 15 lo dedica a refutar a Averroes. *Graecae linguae ignarus, aristotélicos libros in linguam barbaran e graeco perversos potius quam conversos legisse traditur* (ignorante de la lengua griega, se dice que leyó los libros aristotélicos en una lengua bárbara, más pervertidos que traducidos del griego).

De vita libri tres (1489): Texto médico-filosófico que trata sobre la salud del cuerpo y del alma, incluyendo reflexiones sobre astrología y la influencia de los astros en la vida humana.

De amore (Comentario al *Banquete* de Platón, 1469): Ficino interpreta el diálogo platónico en clave cristiana y neoplatónica, convirtiéndose en una referencia para la teoría del amor en el Renacimiento.

De Christiana religione (1474): Obra apologética en la que Ficino defiende la religión cristiana frente a críticas filosóficas y busca armonizarla con el platonismo.

Epistolae (Cartas): Amplia correspondencia con intelectuales de su tiempo, que constituye una fuente esencial para comprender el ambiente cultural de la Florencia renacentista.

Marsilio Ficino, con sus numerosas versiones puso en circulación un enorme *corpus neoplatonicum*, que ejerció profunda influencia en el Renacimiento. Sus obras fueron durante un siglo la puerta obligada del platonismo. Tradujo al latín todas las obras de Platón, lo que permitió su difusión en Europa. Tradujo y comentó los escritos de Plotino (*Enéadas*), así como textos de otros neoplatónicos y herméticos. También trabajó sobre Dionisio Areopagita, integrando su mística con el pensamiento platónico.

Su obra buscó unir filosofía griega y revelación cristiana, influyendo en pensadores como Pico della Mirandola y en el desarrollo del humanismo renacentista. Sus escritos sobre el amor, la inmortalidad del alma y la armonía cósmica marcaron profundamente la cultura intelectual de los siglos XV y XVI.

Frente a los aristotélicos averroístas Ficino centró su ideal filosófico en Platón, ante cuya estatua, según la leyenda, tenía una lámpara encendida. Estimaba a Aristóteles, pero lo consideraba inferior a Platón.

Aristóteles miraba a la tierra y Platón al cielo. Aristóteles es un medio, pero Platón un término, aunque no absoluto, sino a su vez ordenado al cristianismo. Ficino se propone realizar un "platonismo repensado en función del cristianismo". Considera a Platón como un precursor de Cristo y su filosofía como preparación para el cristianismo.

El platonismo de Ficino es más bien un sincretismo: junto con Platón, entran el neoplatonismo de Plotino, Jámbico, Proclo, los "libros herméticos" y Cicerón, todo ello armonizado con el cristianismo de San Pablo y San Agustín, Boecio y el Pseudo-Dionisio. Prescinde de la teoría platónica de las ideas, solo le interesan las doctrinas platónicas sobre el sumo bien, el amor, la inmoralidad y la providencia. Junto con Pico della Mirandola y otros neoplatónicos, Ficino contribuyó a ir creando un ambiente de naturalismo religioso y de tendencias deístas.

Ficino tiene un concepto netamente neoplatónico de la realidad. Rechaza la eternidad del mundo de los averroístas, aunque no acierta a formular una idea clara de la creación. En la cumbre de todos los seres está Dios, primer principio, primera unidad y primera inteligencia. Cuando habla de la iluminación de Dios emplea frases con un poco de sabor iluminista e innatista.

Fuera de Dios has tres órdenes descendentes de seres: las inteligencias (esfera de la Providencia); las almas (esfera del hado); los cuerpos (esfera de la naturaleza). La materia es lo más lejano a Dios en el orden de los seres y próxima a la nada (*a primo esse distat longissime, atque est próxima nihilo*). Es incorruptible, y solamente podría ser destruida por aniquilación. Las plantas y animales que se dicen proceder de la putrefacción de la materia no nacen de esta, sino del alma del mundo.

«Para Marsilio Ficino, el hombre es "el vicario de Dios en la Tierra", que usa y cultiva todo lo de este mundo: incluso a los animales que se rebelen los domina con su

inteligencia; es, pues, “una especie de Dios”. El hombre, nacido para regir, no soporta la esclavitud, y es capaz de morir por el bien común: puede despreciar el cuerpo y los bienes materiales, dando promesa así de una vida solo del alma.

El hombre “pretende todas las cosas”, se transforma en todas las cosas, incluso en Dios mismo. El hombre está puesto para poseer el mundo y para asimilarse a Dios, como cabeza y alma del universo.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 90]

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494)

Pico de la Mirandola, Conde de la Mirándola y Príncipe de la Concordia, “Fénix de los ingenios”, fue filósofo y humanista italiano del Renacimiento, célebre por su defensa de la dignidad y libertad del ser humano. Estudió derecho canónico en Boloña y letras clásicas en Ferrara. En Pavía estudió filosofía y griego. En 1484, residió en Florencia, donde Marsilio Ficino lo ganó para el neoplatonismo. En París estudió lenguas orientales: hebreo, caldeo y árabe.

Regresó a Italia con veinticuatro años y en 1486 publicó en Fratta, cerca de Perusa, novecientas tesis “de omni re scibili”: *Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum. Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* y ofreció costear el viaje a todos los sabios que quisieran ir a Roma a discutir las con él.

Trece de sus tesis fueron censuradas por una comisión nombrada por Inocencio VIII. Pico se sometió, pero cuando más tarde el papa condenó todas las demás tesis, Pico escribió una *Apología tredecim quaestionum* (1489) y huyó a Francia. Fue arrestado y llevado preso, luego fue puesto en libertad por orden del rey y volvió a Florencia, donde fue recibido por Lorenzo del Magnífico, Ficino y Poliziano.

Fascinado por la elocuencia del fraile dominico Girolamo Savonarola, fraile dominico, famoso por sus sermones encendidos contra el pecado, la corrupción del clero y la vida mundana de Florencia, y por haber instaurado un régimen teocrático en Florencia entre 1494 y 1498.

Pico abandonó sus bienes y su familia y comenzó a frecuentar el convento de San Marcos, con intención de entrar en la Orden dominicana.

Sus últimos años fueron ejemplares. Alejandro VI lo declaró absuelto en 1493, aunque mantuvo la prohibición de las tesis que habían sido condenadas. Murió, quizás envenenado por su secretario. Escribió su vida Tomás Moro en 1510.

Obras

Oratio de hominis dignitate (Discurso sobre la dignidad del hombre – 1486): Su obra más famosa, conocida como el “Manifiesto del Renacimiento”. Es un texto fundamental del humanismo renacentista que ensalza la libertad y la dignidad del hombre, y su lugar central en el universo. Afirma que el ser humano no tiene un lugar fijo en la jerarquía del universo, sino que posee la libertad de decidir su propio destino.

Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae nongentae (900 tesis): Redactadas en 1486, estas tesis abarcan religión, filosofía, filosofía de la naturaleza y magia, y fueron presentadas para ser discutidas en Roma. Pico buscaba una

síntesis entre diversas doctrinas. Intentó demostrar que todas las tradiciones filosóficas y religiosas –desde Platón y Aristóteles hasta la Cábala y la magia– podían reconciliarse en el cristianismo. La Iglesia condenó primero 13 de estas tesis como heréticas y luego el resto.

Heptaplus (1489): Comentario expositivo sobre los primeros versículos del Génesis, con una interpretación filosófica y cabalística.

Sobre el ser y el uno (1491): Obra filosófica donde explora temas metafísicos centrales.

Disputaciones contra la astrología adivinatoria (1496): Crítica a la astrología adivinatoria desde presupuestos aristotélicos y la libertad humana.

Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni (1486): Comentario sobre el amor influido por el neoplatonismo.

Las preferencias de Pico de la Mirándola iban hacia el platonismo, pero con espíritu ecléctico estima asimismo las doctrinas de las demás escuelas, y se propone conciliarlas todas, no solamente Platón con Aristóteles, sino otras más dispersas: Avicena y Averroes, Escoto y Tomás de Aquino.

Fue llamado "Príncipe de la Concordia" por intentar lograr una especie de síntesis que integrara armónicamente la religión y la filosofía, el platonismo y el aristotelismo, el escotismo y el tomismo, el judaísmo y la cábala, todo ello dentro de un dogma cristiano.

Con este propósito estudió con ahínco las lenguas orientales y la cábala. Se trata de una actitud que corresponde a la idea de los primeros apologistas cristianos: toda verdad y la sabiduría provienen en último término de Dios como de una fuente única.

Siguiendo el esquema neoplatónico, Pico distribuye los seres en tres grandes regiones: *Supraceleste* (el Uno = Dios; el entendimiento y los Inteligibles, inteligencias angélicas); *Celeste* (las esferas creadas y los astros animados), regida por el número y la armonía, pero se opuso a los averroístas y a los astrólogos, que sometían la libertad humana a la influencia de los astros; *Terrestre* o corpórea, que es la región de los seres materiales y del movimiento, donde reina el desorden.

En su concepto de Dios, Pico refleja la teología negativa (apofática) del Pseudo-Dionisio: Dios es el Uno trascendente que está fuera y por encima de todas las cosas; es la luz y perfección absolutas, pero respecto a los seres humanos está envuelto en una profunda oscuridad.

Solo podemos conocerlo acumulando negaciones de las perfecciones que conocemos de las cosas, de modo que Dios es lo que resta al final de este proceso negativo.

La creación es una emanación natural, eterna y necesaria de Dios. Dios obra por necesidad, y la creación es eterna. El mundo es eterno: *Secundum omnes philosophos dicendum est, Deum necessario agere quidquid agit*. El hombre es la última creatura salida de las manos de Dios.

No pertenece a ninguna de las tres regiones, sino que se encuentra en medio de la terrestre y la celeste. Es una obra maestra de Dios, un microcosmos. Su dignidad

consiste en la prerrogativa de la libertad: poder elegir su destino y ser (*suipsius plastor et fitor*).

Su fin consiste en retornar a la región supraceleste, donde residen el Uno-Dios, y los inteligibles o inteligencias angélicas. Los medios para ello son el ascetismo, la filosofía y la visión interior. El hombre que no conoce la filosofía no es verdaderamente hombre (*non est homo qui sit expers philosophiae*).

Pico desarrolló una nueva concepción del hombre: la concepción del hombre infinito. En su obra *De dignitate hominis* ve Pico la esencia y la grandeza del hombre en la capacidad que tiene para una ilimitada metamorfosis. El hombre debe crear siempre algo nuevo en un proceso infinito, y, mediante ello, realizarse a sí mismo.

Para Cusa existe aún el mundo de los eternos arquetipos: el hombre tiende hacia ellos en un indefinido proceso de acercamiento; pero los modelos ejemplares están allí y solo por ser ellos inagotablemente ricos; el camino del hombre hacia ellos es un caminar infinito.

En Pico, por el contrario, se desplaza el valor de los tipos ejemplares al hombre mismo y el valor del fin al camino de acceso. El imperturbable esfuerzo del hombre es ahora lo infinito. Importan ya menos las verdades eternas e inmutables, lo importante es el dinamismo infinito.

La infinitud, otrora atributo exclusivo de la divinidad, se transporta ahora al hombre. El hombre se siente demiurgo: un *Deus in Terris*. Son tonos típicamente modernos los que aquí se perciben.

«Dios, al crear el mundo con seres de todas las alturas y especies –según la visión neoplatónica de un mundo escalonado–, sintió al final la necesidad de un espectador para su obra. Pero todos los grados y posibilidades del mundo estaban ya realizados y ocupados; entonces Dios decidió crear un ser aparte, el hombre, que no tendría sitio propio, pero que estaría en todos los sitios.

“El hombre, a quien Dios no le podía dar nada que le perteneciera so a él, debía compartir todas las propiedades de todas las demás criaturas”. Y entonces, “colocándole en medio del universo”, le dijo: “Tú, que no estás sujeto a ningún límite, determinarás por ti mismo tu propia naturaleza, según tu libre voluntad, en cuya mano te he puesto.

El hombre, así, puede renacer –el toque platónico es evidente– transformado en otra clase de ser –animal, ser racional o ángel–, pero le cabe otro destino aún más alto: ser él mismo plenamente, en abrazo con Dios:

“Y si, no contento con el destino de ningún ser creado, se retira al centro de su propia unicidad, con su espíritu unificado con Dios en la solitaria oscuridad del Pare, que está por encima de todas las cosas, entonces sobrepasará todas las cosas”.

¿Una idea religiosa casi mística o una ambición excesiva de hacerse como Dios? Pico alude al mito de Prometeo.

El discurso, incluso en su arrebatada vaguedad, nos hace pensar ya en la mente de los románticos.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 90-91]

LEÓN HEBRERO (1460-1521)

León Hebreo fue Judá Abravanel, un filósofo, médico y poeta judío-portugués del Renacimiento, célebre por su obra *Diálogos de amor*, escrita en Italia a comienzos del siglo XVI. Su padre, un influyente pensador y político judío, era consejero de Alfonso V de Portugal.

Pertenecía a la familia Abravanel, una de las más destacadas de la nobleza judía. Pasó a Castilla y fue proveedor de los Reyes Católicos. Tras la expulsión de los judíos de España en 1492, se estableció en Italia, primero en Génova y luego en Nápoles, hasta que fue ocupada por los franceses (1495). Fue médico de Gonzalo de Córdoba. Vivió en un tiempo de transición entre la Edad Media y el Renacimiento, lo que marcó profundamente su pensamiento. Murió en Venecia o Ferrara.

Obras

Dialoghi d'amore: Escrita entre 1501 y 1502 en italiano. Considerada una de las obras filosóficas más influyentes del Renacimiento. En ella, el amor se presenta como principio universal que rige el cosmos, con raíces divinas y capaz de explicar el movimiento y la finalidad de los seres. Fue traducida al español por Garcilaso de la Vega en 1590 y ejerció influencia en filósofos posteriores como Baruch Spinoza.

Los *Diálogos de amor* fueron muy leídos y traducidos varias veces. Menéndez y Pelayo los califica de "el monumento más notable de la filosofía platónica en el siglo XVI, y aun lo más bello que esa filosofía produjo desde Plotino acá".

Los *Diálogos* discuten cuestiones fundamentales de psicología, moral, metafísica y cosmología, aunque el eje central es el amor entendido como fuerza vital, principio creador y vínculo universal. El amor es para León Hebreo la cohesión cósmica: desde el deseo elemental hasta el amor intelectual dirigido a la belleza y a Dios, fuente de toda forma y perfección.

El amor como inclinación de todo ser al bien y a la belleza encuentra su raíz en Dios, comprendido como suprema Belleza y Sabiduría, donde toda criatura tiende a unirse con su fuente a través de grados de amor.

Los *Diálogos* de amor tuvieron una inmensa influencia en la literatura y la filosofía europeas, dejando huella en autores como Giordano Bruno, Spinoza y también en la poesía de Miguel Ángel. Su impacto trascendió lo judío e italiano, llegando a ser una referencia común en el ámbito hispano y europeo del Renacimiento.

León Hebreo se distingue por no preocuparse del conflicto entre fe y razón, utilizando indistintamente mitos griegos y pasajes bíblicos para fundamentar sus ideas, y prescindiendo del esoterismo habitual en pensadores medievales. En cuestiones cosmológicas, oscila entre modelos neoplatónicos y aristotélicos, pero mantiene la tesis de un amor primordial, que mueve el universo y vincula lo divino con lo creado desde una perspectiva dinámica y relacional.

León Hebreo es recordado como un puente entre la filosofía medieval y el humanismo renacentista. Su obra contribuyó a la difusión de ideas filosóficas en Europa y a la integración de la tradición judía en el pensamiento renacentista. Además de filósofo, fue médico y poeta, lo que refleja la amplitud de su formación y su espíritu humanista. Su pensamiento combina neoplatonismo, aristotelismo, tradiciones judías y

cristianas. León Hebreo retoma la tradición platónica a través de figuras como Marsilio Ficino, pero da al platonismo una expresión original centrada en la noción de amor como principio universal, cohesionador del cosmos y puente entre lo humano y lo divino. La obra está impregnada de influencias de la Cábala, el neoplatonismo (especialmente de Plotino) y pensadores como Maimónides, Ghazali y Avicena, aunque León Hebreo tiende a superar el antagonismo medieval entre fe y razón, fundiendo elementos míticos, filosóficos y bíblicos sin conflicto.

El pensamiento de León Hebreo hay que colocarlo en el ambiente neoplatonizante de Ficino y Pico de la Mirándola. Intenta reconciliar a Platón con Aristóteles, o más bien con el peripatetismo árabe, bajo los auspicios de la cábala y el neoplatonismo. Aspira a conciliar la filosofía con la Biblia, tomando o rechazando de Platón y Aristóteles lo que conviene para sus fines.

Como dice Menéndez y Pelayo: "A esta nueva ciencia que en rigor abraza un sistema metafísico total, la llama el autor *Philographia*, y en ella vienen a fundirse la filosofía de Platón y la de Aristóteles con el misticismo judaico y con la Cábala."

El origen de las cosas, producidas por Dios por amor, es el fundamento de un retorno del universo a Dios, al cual tiende por la atracción que sobre las cosas ejercen la hermosura y el amor.

El Universo está sometido a un proceso circular, que parte de Dios, ser trascendente, fuente y cumbre de la belleza y la perfección, creador del mundo, y que desciende a través de las inteligencias puras (ángeles), el hombre y los seres vivos, hasta llegar a la materia prima, que es el grado más ínfimo e imperfecto del ser.

A partir de aquí, el círculo vuelve nuevamente a ascender desde la materia prima hasta Dios. De esta manera aparece toda la realidad como un inmenso círculo de amor, que es como su motor interno y la causa de su dinamismo descendente y ascendente.

La belleza es ante todo espiritual. No consiste simplemente en la proporción de las partes, porque esta solo puede darse en los seres materiales. Los seres espirituales, que no tienen cuerpo ni partes, son los más hermosos. La belleza reside, sobre todo, en la forma, que es reflejo y participación de la Idea ejemplar subsistente. Las formas provienen del entendimiento divino y el Alma del mundo.

Al unirse con la materia, la actúan, ennoblecen y le comunican algo de su hermosura. Para que una cosa pueda ser objeto de amor son necesarias tres condiciones: ser, verdad y bondad: que exista realmente, en acto o en potencia, que sea verdadera y buena. Por eso, según Aristóteles se convierten el ser, la verdad y la bondad. En Aristóteles el ser ($\tau\omicron\ \delta\upsilon\upsilon$), la verdad ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) y el bien ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) están íntimamente relacionados.

El amor que desciende de Dios a los seres es la fuerza primaria y causa del origen del mundo. Es el vínculo profundo que enlaza a Dios con el mundo y a los seres creados entre sí. Es como el motor de todo el proceso de la creación y el retorno de todas las cosas a Dios. Dios es el amor eterno. Amó su propia hermosura y quiso crear el mundo por amor. Es el principio universal que preside el movimiento de los seres. El universo es un gran todo ligado por el amor, y así reina la armonía más sublime entre todos los seres que lo constituyen.

En medio de este círculo amoroso universal está el alma, que viene a ser como la intermediaria entre los dos mundos, el superior espiritual y el inferior material. El alma es el reflejo de la infinita hermosura de Dios. Cuando lo conoce, se inflama en su amor de tal manera, que busca la unión con Él.

El alma humana está unida, pero no compenetrada con el cuerpo. Cuando se concentra en la contemplación de Dios, Belleza suprema, se retira hacia el cerebro y corazón. Esta absorción puede llegar a producir la muerte, como sucedió a Moisés y Aarón.

León Hebreo admite la idea judía de la creación. Según Aristóteles, el mundo es eterno. Según Platón, el caos es eterno, pero el mundo es temporal y creado por Dios. La verdad es que el mundo ha sido creado por Dios en el tiempo, pero será eterno en su duración, porque no tendrá fin.

Las ciencias disponen el alma para la contemplación. El acto propio de la felicidad consiste en la intelección, que es el acto más perfecto del hombre. En el acto de la unión del entendimiento con Dios van estrechamente unidos el entendimiento y el amor. Es un *amor intelectual*, que brota de la unión del alma con Dios.

El hombre en la vida no puede conocer todas las cosas en particular. Pero como todas están en el entendimiento divino, conociendo ese entendimiento, en él conoceremos todas las cosas. Pero esto solamente será posible en la otra vida, cuando el alma, separada del cuerpo, pueda contemplar a Dios en el cielo.

MIGUEL SERVET (1511-1553)

Miguel Serveto y Reves, también conocido como Michael Servetus o Michel Servet, fue un médico, teólogo y humanista español, célebre por descubrir la circulación pulmonar de la sangre y por sus ideas antitrinitarias, que lo llevaron a ser condenado y quemado en la hoguera en Ginebra bajo la influencia de Juan Calvino. Su pensamiento combinaba teología, filosofía y ciencia médica, reflejando el espíritu renacentista.

Natural de Villanueva de Sijena (Aragón, España), estudió latín, griego, hebreo, matemáticas, filosofía y teología en Zaragoza, y derecho, medicina y teología en Toulouse. Viajó por Italia y Alemania en el séquito de Carlos V, como secretario de fray Juan de Quintana, confesor de Carlos V, que lo introdujo en el humanismo.

Tras la muerte de Quintana se instaló en Basilea y publicó su primera obra antitrinitaria y al año siguiente otras dos. Ante el revuelo ocasionado por estas obras, se trasladó a París, donde conoció a Calvino, de quien al principio fue amigo. Terminó sus estudios de medicina. Fue procesado por enseñar astrología.

Se estableció en Vienne (Delfinado) como médico del obispo Pedro Palmier. Allí compuso su *Christianismi Restitutio*. Calvino, con quien había mantenido una violenta polémica epístolas, hizo que fuera denunciado a la Inquisición. Servet fue encarcelado (1553) y su libro quemado en Vienne.

Huyó de la cárcel y pensó refugiarse en Nápoles. No se sabe cómo fue a parar a Ginebra, feudo de Calvino, y tuvo la ocurrencia de entrar en un templo mientras

estaba predicando su mortal enemigo, que lo reconoció y denunció a las autoridades. Fue condenado a la hoguera y quemado vivo, con leña verde, en Ginebra en 1553.

Calvino, no contento con haberle hecho perecer en la hoguera, se hace aprobar su conducta por todas las demás iglesias reformadas. Melancton aprobó el crimen, calificándolo de “*pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum*”.

Obras

De Trinitatis erroribus libri septem (1531): Critica el dogma de la Trinidad, argumentando que no tiene base bíblica y es un invento filosófico posterior, y cuestiona la ortodoxia cristiana: defiende una visión unitaria de Dios, lo que lo enfrentó tanto a la Iglesia católica como a los reformadores protestantes. Fue una obra escandalosa para su época y causó problemas con la Inquisición.

Dialogorum de Trinitate libre duo (1532): Diálogos ficticios donde Servet aclara y amplía las ideas de su obra anterior, respondiendo a críticas y dudas.

De Iustitia Regni Christi (1532): Combate a Lutero y Bucero. Complementa sus escritos teológicos, abordando temas como la justificación, el reino de Cristo, la ley y el Evangelio, y la caridad.

Christianismi Restitutio (1546): Es su obra cumbre teológica donde desarrolla un pensamiento renovador, incluyendo una descripción pionera en Occidente de la circulación pulmonar de la sangre. En el libro quinto, donde menos se podía esperar, hablando de la Trinidad y del Espíritu Santo, describe por primera vez la circulación pulmonar de la sangre, adelantándose a William Harvey en más de 70 años.

Estas obras reflejan tanto su pensamiento teológico herético para la época como sus aportes a la medicina y ciencia del Renacimiento. Como filósofo, su interés se reduce al fondo neoplatonizante que late en la teología antitrinitaria del *Christianismo Restitutio*. Niega la trinidad de las Personas divinas, y desemboca en una especie de panteísmo o *pancristianismo*, influido por el neoplatonismo y la literatura hermética: Dios es la luz y esta luz irradiada por Dios es la esencia de todas las cosas.

No hay tres Personas, sino una sola esencia divina, que del padre se comunica al Hijo y de este al Espíritu Santo. Todas las cosas proceden de Cristo (*omnia ortum habent ex Christi in Deo personali existentia, nam Christus est Elohim. Et Christus ipse Elohim erat essentiae fons, a quo omnes rei mundi emanarunt*).

Cristo es el alma del mundo. El cuerpo de Cristo es la plenitud en que están contenidos y recapitulados todos los seres. El alma humana emana de la sustancia del espíritu de Cristo. Las almas de los brutos se derivan de la potencia de la luz creada, por esto son mortales.

GIORDANO BRUNO (1545-1600)

Giordano Bruno fue un filósofo, astrónomo y matemático italiano del Renacimiento, conocido por sus teorías cosmológicas y su defensa de la infinitud del universo, así como por su enfrentamiento con la Iglesia católica, que culminó con su ejecución por herejía en 1600.

Bruno nació en Nola, cerca de Nápoles, entonces bajo el dominio español. Estudió en Nápoles y a los quince años entró en la Orden de los Dominicos. Cambió su nombre de pila, Felipe, por Giordano.

Su entrada sin vocación en una orden religiosa decidió tristemente el destino de su vida; como él mismo dijo: "cuando se ha abrochado mal el primer botón de una sotana, ya no se pueden abrochar bien los demás". En el convento ya comenzó a mostrar su carácter rebelde e indisciplinado, lo que despertó sospechas sobre su ortodoxia. Quitó de su celda las imágenes de la Virgen y de los santos, dejando solo un crucifijo.

En 1575 fue trasladado al convento de la Minerva de Roma, donde fue ordenado de sacerdote. Sus opiniones suscitaron un escándalo, y se formularon 130 artículos de acusación contra él. Fue acusado de herejía por sus ideas teológicas y cosmológicas, entre ellas la negación de la divinidad de Cristo, la salvación del diablo y la afirmación de un universo infinito sin centro, lo que contradecía la doctrina cristiana.

Por temor a la Inquisición, a los veintiocho años abandonó la "prisión angosta y negra del convento" y huyó a Roma (1576), comenzando una vida errante y aventurera. Viajó por el norte de Italia enseñando gramática y cosmografía a los niños para ganarse la vida. Al mismo tiempo estudió intensamente las obras de Nicolás de Cusa, Telesio y adoptó el sistema de Copérnico, lo que le valió ser combatido tanto por los católicos como por los protestantes.

Pasó a Ginebra en 1579, porque no se sentía seguro en Italia. Parece que allí se adhirió al calvinismo, por ser condición previa para enseñar en la universidad. Escribió un libelo contra el profesor de filosofía, y fue procesado y expulsado de la ciudad. Pasó luego a Lyon.

En la universidad de Toulouse se doctoró en teología y enseñó allí dos años. Escribió la *Clavis magna* (lulista) y explicó el tratado *De Anima*. Fue este un periodo de tranquilidad. Pensó incluso reconciliarse con la Iglesia y regularizar su vida. Pero se negó a aceptar la condición de regresar a su convento.

Cuando en 1581 estalló la guerra civil, se refugió en París y se dedicó a enseñar mnemotecnia y el *Ars Magna* de Raimundo Lulio. Publicó varias obras. Fue protegido por Enrique III, que lo envió a Inglaterra como agregado de embajada con el marqués Miguel Castelnau de Mauvissière (1583).

En la Universidad de Oxford explicó tres meses sus doctrinas acerca de la inmortalidad del alma. Pero ante el escándalo que provocaron tuvo que suspender las clases. Calificó a los ingleses de bárbaros. Se estableció en Londres, donde escribió varias obras. En 1585 regresó a París, volviendo a intentar en vano arreglar su situación con la Iglesia.

Una revuelta política le obligó a escapar, y pasó a Alemania. Escribió dos años en Wittenberg (1586-1588). Allí compuso varias obras. Fue expulsado en 1589 y anduvo errante por Praga. Pasó después a Marburgo, Fráncfort y Zúrich. En estos años siguió escribiendo varias obras.

Al fin se decidió a volver a Italia, invitado por el patricio veneciano Juan Mocénigo, que deseaba ser introducido en magia y mnemotecnia. Fijó su residencia en Venecia en 1592. Explicó tres meses en Padua, pero Mocénigo, defraudado ante la negativa

de Buro de revelar sus secretos, lo denunció a la Inquisición de Venecia, que lo encarceló en 1600.

Fue reclamado por Roma y pasó siete años en la cárcel. Finalmente fue condenado por la Inquisición romana y quemado vivo en la hoguera en la Plaza de Campo de' Fiori en Roma el 17 de febrero de 1600. Murió estoicamente, sin exhalar un grito. Rechazó al sacerdote que quería darle a besar el crucifijo. Sus cenizas fueron esparcidas al viento.

En 1889, los librepensadores de todo el mundo erigieron por suscripción internacional una estatua en el lugar de su muerte, exaltando su figura como mártir de la libertad de pensamiento y de los nuevos ideales.

La "Italia libre" le erigió otra estatua en Nápoles en 1865, ante la cual un grupo de estudiantes quemó la encíclica de Pío IX de 1864 que se titula "Quanta Cura". En ella, el Papa condena los principales errores y falsas doctrinas de su época, especialmente las ideas relacionadas con el naturalismo, la libertad de conciencia y cultos, y otras doctrinas que consideraba contrarias a la doctrina católica. El documento insiste en que tales opiniones son perniciosas y deben ser rechazadas por todos los fieles católicos.

El texto de la encíclica también se acompaña con el "Syllabus", un listado de doctrinas condenadas, que incluye, entre otros puntos, la afirmación de que la razón humana es el único juez de lo verdadero y falso, el bien y el mal, con independencia de Dios, y que Dios no ejerce ninguna acción directa sobre el mundo ni sobre los hombres, ideas que Pío IX reprobaba categóricamente.

Tras su muerte, Bruno se convirtió en un símbolo de la libertad de pensamiento y la lucha contra la censura religiosa. Sus ideas influyeron en el desarrollo de la ciencia moderna y en el pensamiento filosófico posterior, siendo considerado un precursor de la Revolución científica. Su figura sigue siendo objeto de estudio y debate, especialmente en relación con la relación entre ciencia y religión en la historia de la filosofía.

Obras

De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (1582): Reelaboración de la combinatoria luliana.

Explicatio triginta sigillorum (1583):

La cena de las cenizas (1584): Diálogo donde ridiculiza a los maestros de Oxford y defiende la teoría copernicana y critica la visión aristotélica. Admira a Copérnico, pero lo presenta como precursor suyo. Él habría de ser el "sol que se levanta, haciendo revivir la antigua filosofía sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega ignorancia.

De la Causa, principio et Uno (1584): cinco diálogos. Expone su concepción del universo como unidad infinita. Influencia de Platón y Plotino en su visión del Uno y la unidad cósmica.

Del universo infinito y los mundos (1584): Desarrolla su teoría del universo infinito y la existencia de múltiples mundos.

Spaccio de la bestia trionfante (1584): Sátira moral y filosófica sobre la reforma de los valores humanos.

Gli eroici furori (Los furores heroicos – 1585): Colección de poemas filosóficos sobre el amor intelectual y la búsqueda de la verdad.

Cabala del cavallo Pegaseo (1585): Obra alegórica y crítica sobre la religión y la superstición.

En estas obras, Bruno desarrolló su visión de un universo homogéneo, compuesto por los mismos elementos y regido por las mismas leyes físicas, anticipando ideas posteriores de la ciencia moderna.

Su pensamiento se caracterizó por una audaz combinación de filosofía, ciencia y elementos místicos, influenciado por el hermetismo y el neoplatonismo. Rechazó el modelo geocéntrico y amplió la teoría copernicana, proponiendo que el Sol era solo una estrella más y que el universo era infinito, con innumerables mundos habitados.

La lectura de Aristóteles provoca en Bruno una crisis de juventud. Rechaza de Aristóteles su concepto de un Dios eterno, finito, separado del mundo, que ni es creador, ni tiene providencia sobre las cosas. Critica la concepción aristotélica de la materia prima como principio primero y único de las cosas, de cuya potencia saldrían todas las formas y todos los seres.

Bruno se esfuerza por liberarse de la “maga Circe” (la materia), desmaterializando el universo todo lo posible y buscando en Dios el único principio creador y la causa única de los seres. El mundo y las cosas no son producto de la materia prima, sino el resultado del Espíritu de Dios, eterno, infinito, que lo crea y vivifica, informa, sostiene y gobierna. El Espíritu es antes que la materia.

Copérnico había publicado en 1543 su obra *De revolutionibus orbium coelestium*, demostrando que la Tierra, al revés de lo que se creía desde siglos en el sistema ptolemaico, gira en torno al Sol. Y no está quieta como supuesto centro del universo.

Mientras que para otros no adquirió relieve especial lo que la concepción de Copérnico traía de nuevo, Bruno penetró al punto la trascendencia de la nueva situación y precipitando el desarrollo histórico de los hechos y de las ideas, echa por tierra la esfera de las estrellas fijas, respetadas aún por Copérnico.

El Sol era todavía para Copérnico un centro dentro de aquella última y más exterior envoltura del universo. Para Bruno el universo es infinito. El sistema solar es solo una parte a su vez englobada en otro sistema más amplio, y este en otro, y así sucesivamente, hasta los espacios infinitos en que se extiende el universo.

Con ello inaugura Bruno la vía hacia la concepción del mundo de la moderna ciencia natural. Sin ser él mismo un investigador científico, creó, no obstante, el cuadro en el que organizará sus conocimientos la física moderna.

Para Bruno el espacio es infinito y debe llenarse con un universo infinito y con infinitos mundos. En el mundo, el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.

Ya el Cusano había hablado de un mundo ilimitado, cuyo centro y límites no se encontraban en ninguna parte y, consiguientemente, había también mirado la tierra simplemente como un astro más. Pero esta “infinitud” no fue en Nicolás de Cusa sino

el conato irrealizable de acercamiento de la copia al modelo, único verdaderamente infinito: Dios.

Movimiento hacia la riqueza de perfección divina que contempló Cusa, como contemplara Platón la inagotable riqueza interna de la idea del bien. En Giordano Bruno, en cambio, es el mundo mismo el infinito, la última realidad.

El mundo no es ya la copia de Dios, sino que ocupa el lugar de Dios. La naturaleza misma es para Bruno el más glorioso Dios, y solo la plebe indocta cree en la oposición entre un Dios del más allá y el mundo de acá.

Este Dios visible no necesita, como necesitó el mundo de Aristóteles, un primer motor inmóvil. Todos los cuerpos del cosmos están como suspendido, sostenidos en equilibrio por su propio peso, en el infinito campo de fuerza del espacio etéreo.

La materia es ella misma principio de movimiento y hace emanar de sí todas las formas de aquello que en algún momento ha de llegar a ser con una determinada configuración.

Bruno habla de un "alma del mundo" y de un "interno artífice", pero está claro que toma estos conceptos del neoplatonismo y estoicismo, lo que no altera su fundamental punto de vista.

Uno-Todo. El universo es el Todo siendo Uno: infinito, inmóvil (los predicados del Dios de Aristóteles), posible, real, forma, alma, materia, causa, esencia, fin. Lo individual no es algo propio y recordado en su ser, sino tan solo modificación de aquello que lo es todo y es uno.

Para el Cusano, la ilimitación del mundo fue un canto de alabanza al Creador; para Bruno es el nuevo dios, el dios de una fe y de una piedad cósmicas. Bruno es panteísta. Su tesis capital es la inmanencia de Dios en el mundo. Dios es, como en el Cusano, *complicatio ómnium, coincidentia oppositorum*. Dios es, además, alma del mundo, *causa immanens*.

Esto fue interpretado como panteísmo, pero Bruno no se considera panteísta en sentido estricto. Apela al concepto de *natura naturans*, la naturaleza creadora, el alma divina del mundo, en oposición a la *natura naturata*, el mundo de las cosas producidas.

Para Bruno el Dios trascendente es solo objeto de la adoración y del culto, pero el Dios de la filosofía es causa inmanente y armonía del Universo; de ahí su tendencia a resucitar la idea averroísta de la doble verdad: "la fe religiosa muestra a Dios fuera de este mundo, y esta es su misión.

La filosofía debe mostrarlo en las formas y las existencias del universo, en que Él se refleja con todas sus perfecciones. Debe comenzarse por reconocer el agente universal en la creación, antes de lanzarse a las alturas en que la teología hace residir al arquetipo de los seres" (*De Causa, Principio et Uno*). Dios cae fuera del campo de la filosofía y solamente entra en el de la teología.

La fe es necesaria para la instrucción de los rústicos que no saben discurrir por sí mismos: "La fede si richiede per l'istituzione di rozzi popoli che denno esser governati, e la dimostrazione per gli contemplativi che sanno governar sé ed altri". La fe es útil como herramienta social y política, mientras que la razón y la demostración son

esenciales para quienes buscan comprender y dirigir. “El verdadero filósofo no busca la divinidad fuera del mundo infinito y de las infinitas cosas, sino dentro de aquel y de estas”.

Bruno afirma terminantemente la existencia de Dios como unidad, primer Principio y Fuente de todas las cosas. Pero el único medio de salvar del panteísmo, de establecer la distinción del mundo respecto de Dios, es una noción exacta de la creación.

Bruno emplea raras veces la palabra *crear* y *creación*, y nunca en el sentido tomista de “productio rei ex nihilo sui et subiecti”. Tampoco le agrada la idea de *emanación*. Los términos más frecuentes son *explicare*, *exprimere*, *effundere*, *disperdere*, *distinguere*, *communicare*.

La creación no aparece en Bruno más que como el despliegue (*explicatio*) o la manifestación de Dios. La “creación” es eterna, porque Dios no puede permanecer inactivo. Su pensar es crear.

Obra desde siempre y ha creado desde toda la eternidad. También son eternos los principios de las cosas: el especio, la forma universal y la materia, de los cuales resulta el universo, que es la *explicación* o despliegue de la divinidad.

Dios es la Unidad, pero necesita desplegar toda la virtualidad de su potencia, y no puede permanecer sin crear a la vez la infinita multiplicidad en la infinita sucesión del tiempo. Cada mónada es el resultado de la infinita energía divina. Dios debe obrar siempre e infinitamente, porque una causa infinita debe tener un efecto infinito.

El uno-todo no se extiende solamente a lo grande y a lo total, hacia afuera, sino también hacia adentro. El *máximum* coincide con el *minimum*, con la *mónada*. Lo más pequeño contiene en sí lo más grande, como complicado y como anticipándolo. Lo grande, a su vez, repite lo pequeño y lo total, siendo lo que es de sí y por sí, en una eterna inmanencia.

Son los términos del Cusano: el *quodlibet in quolibet* y sus expresiones del *máximum* y *mínimum*. Así como también las expresiones de Paracelso: *madres* y *matriz*. Bruno recoge la teoría monádica de Nicolás de Cusa. Las unidades vitales individuales son indivisibles e indestructibles, y sus infinitas combinaciones producen la armonía universal.

La *monas monadum*, la mónada fundamental, es el alma del mundo. La sustancia es una, y las cosas individuales no son más que particularizaciones de la sustancia divina (*circonstanzie*). La influencia de esta idea vuelve a aparecer en Leibniz y, especialmente, en Spinoza y en Schelling.

Tras el silencio de un siglo que siguió a su condena, Bruno ejerce su influjo a través de Spinoza y de Leibniz en la filosofía alemana: Hamann y Goethe se interesan por él; Jacobi crea en torno a él un clima de atención, y Schelling se deja inspirar por él.

Los problemas de lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, lo finito y lo infinito, inmanencia y trascendencia, estos problemas ocuparán de nuevo el primer plano en el idealismo alemán, pero sin el recto sentido realista y la perceptible inteligibilidad que revistieron en Cusa, aunque en Bruno esta problemática no rebasa la línea de un bello “pathos” poético.

PLATÓNICOS CONTRA ARISTOTÉLICOS EN EL RENACIMIENTO

El Renacimiento mostró un debate vivo entre platónicos y aristotélicos, con enfoques diferentes sobre la realidad, el alma y el conocimiento, pero también con intentos de síntesis y mutua influencia dentro del contexto humanista y cristiano renacentista.

Entre los griegos llegados de Constantinopla se encendió una áspera controversia a propósito de la supremacía entre la filosofía platónica y la aristotélica. El fondo doctrinal del debate fue más bien pretexto para airear rivalidades personales. Es posible incluso que se tratara al principio de una cuestión política: rivalidad entre los Médicis de Florencia contras sus rivales de Padua y Venecia, con el pretexto del averroísmo.

La discusión se centró en un pasaje de la *Física* de Aristóteles, en el que el estagirita dice que la naturaleza tiene siempre un fin particular en todo cuanto hace, pero no obra con intención, por raciocinio y conocimiento de causa.

La cuestión es si la finalidad que existe en la naturaleza es consciente o no. Los aristotélicos de Padua, a los que ya se había opuesto Petrarca, interpretaban el texto en el sentido de Averroes: en la naturaleza existe una especie de indeterminismo.

Pletón había escrito un opúsculo titulado *De las diferencias entre la filosofía de Platón y Aristóteles* (1440), a petición de Cosme de Médicis.

Pletón decía que, según Platón, la naturaleza lo ha hecho todo con razón y sabiduría, y atacaba a Aristóteles llamándolo ignorante, falto de originalidad y defensor de un Dios impersonal e inactivo, reprochando a Aristóteles su demasiado apego a las realidades físicas.

Salió en defensa de Aristóteles Gennadio con su libro *Argumenta pro Aristotele*, que replicó Pletón con otro escrito. Tras la muerte de Pletón en 1450, siguió la contienda: Teodoro Gaza contra Bessarion. La lucha culminó en 1464 con un escrito del irascible Jorge de Trebisonda (*Comparatio Platonis et Aristotelis*), que presentaba a Platón como un impío de costumbres depravadas, llegando a afirmar que no sabía escribir griego.

Aristóteles no era originario de Atenas ni se le puede considerar griego ateniense. Había nacido en Estagira, una ciudad del reino de Macedonia, por tanto, aunque era griego, no era ateniense. Aristóteles era un meteco, es decir, un extranjero sin derecho a participar en la vida pública ateniense.

Responde de nuevo Bessarión con su libro *In calumniatorem Platonis libro quatuor* (1464), escrito con espíritu conciliador: "Amo a Platón y amo a Aristóteles, venerándolos a ambos como dos hombres sapientísimos". Bessarión trata de armonizar el platonismo con el aristotelismo, aunque da preferencia a Platón, al que ve un precursor del cristianismo.

Esta será la aptitud que adoptarán Pico de la Mirándola, Hermolao Bárbaro (humanista veneciano, diplomático y patriarca de Aquilea) y Lefèvre d'Etaples (humanista francés, teólogo y traductor de la Biblia, considerado precursor de la Reforma en Francia). Con la muerte de Bessarión en 1472, terminó la controversia.

Durante el Renacimiento, la disputa o contraste entre platónicos y aristotélicos fue relevante, aunque no siempre fue una oposición estricta o absoluta. El platonismo y el aristotelismo renacentistas llegaron transformados por la tradición, especialmente a través del neoplatonismo agustiniano y el aristotelismo tomista, siendo a veces compatibles y otras enfrentados.

El platonismo asumido en el Renacimiento tiene un fuerte componente neoplatónico, centrado en la esfera espiritual, la inmortalidad del alma y una realidad inteligible separada del mundo sensible.

Los platónicos renacentistas, como la Academia de Florencia, se enfocaron en la estética y la teoría de lo bello, siguiendo tendencias que valoraban la matemática y la realidad inteligible como base del conocimiento y el arte.

Por otro lado, el aristotelismo renacentista se basó en la observación empírica, la unión natural de alma y cuerpo, y una comprensión del mundo sensible como el mundo real. La Universidad de Padua, centro del aristotelismo, enfatizó la teoría del arte en términos prácticos, como la poesía, más que la estética platónica abstracta.

Para Platón, la esencia de las cosas está en un mundo independiente y eterno de las Ideas o Formas, mientras que Aristóteles sitúa la esencia dentro de las cosas mismas, en la unión de materia y forma.

Platón defiende la inmortalidad del alma como una entidad separada, mientras Aristóteles sostiene que el alma es mortal, integrándose con el cuerpo. El método platónico es apriorístico, basado en ideas innatas, el aristotélico es empírico, basado en la experiencia y observación.

A pesar de las diferencias, muchos humanistas renacentistas intentaron reconciliar ambas filosofías con el cristianismo, sosteniendo que Aristóteles complementaba a Platón y que sus contradicciones eran superficiales o aparentes. Este pluralismo era parte del interés renacentista por el conocimiento clásico en su totalidad, apuntando a valorar el hombre y el mundo desde perspectivas tanto espirituales como científicas.

Las discusiones entre las dos tendencias filosóficas en el Renacimiento, aunque revistieron tonos de bastante acaloramiento, delatan en muchas ocasiones una penetración profunda en las intenciones de los dos grandes filósofos griegos.

Ocasionalmente se presiente ya la moderna interpretación histórica, según la cual la concordia entre ambos filósofos sería mayor que la desavenencia.

Las críticas contemporáneas a la lectura tradicional de la relación entre Platón y Aristóteles cuestionan la visión lineal y jerárquica que ve a Aristóteles solo como un discípulo que corrigió a su maestro Platón. Esta lectura tradicional, que subraya el rechazo de Aristóteles a la teoría de las Ideas y su propuesta de una metafísica "más realista", es vista como simplista y a menudo omite la complejidad dialógica entre ambos.

La relación entre Platón y Aristóteles es más dialéctica y menos antagonista: Aristóteles reinterpreta y desarrolla aspectos del pensamiento platónico más de lo que lo niega.

Se resalta la importancia del contexto histórico, filosófico y político que moldeó sus posturas, evitando entender a Aristóteles solo como un crítico directo de Platón sino como parte de una tradición filosófica común.

Se problematiza la división rígida entre dualismo e hilemorfismo (materia y forma), mostrando que Platón también tuvo conceptos más complejos y que Aristóteles fue menos radical en cuanto a negar las Ideas separadas.

La crítica contemporánea aboga por un enfoque que reconozca la pluralidad interpretativa, los matices y la interdependencia de sus filosofías, rechazando reduccionismos y simplificaciones que han dominado la historiografía filosófica tradicional.

Se entiende la relación Platón-Aristóteles como una interacción filosófica dinámica que va más allá de oposición directa y exclusiva crítica.

EL ARISTOTELISMO EN EL RENACIMIENTO

El aristotelismo en el Renacimiento fue un fenómeno complejo y multifacético que marcó un punto de inflexión en la filosofía occidental, caracterizado por una revitalización y reinterpretación de las ideas aristotélicas en un contexto cultural y científico distinto al medieval.

Durante este período, que abarcó aproximadamente desde mediados del siglo XV hasta el siglo XVII, Aristóteles dejó de estar restringido al ámbito de la escolástica medieval para convertirse en una fuente fundamental para los debates filosóficos, científicos y teológicos.

Las versiones del pensamiento aristotélico que llegaron a Europa en el Renacimiento también fueron moldeadas por las traducciones y comentarios de pensadores árabes como Avicena y Averroes, que tuvieron un papel decisivo en la transmisión y en la interpretación aristotélica.

La figura de Averroes, en particular, fue importante por su interpretación averroísta del entendimiento y la naturaleza, lo que genera debates sobre su influencia en la recepción aristotélica en Europa.

El aristotelismo renacentista se caracterizó por un alejamiento de algunas interpretaciones tradicionales, especialmente las relacionadas con el aristotelismo escolástico y averroísta, y por una reafirmación de aspectos filosóficos que posibilitaron una visión más naturalista y humanista. Por ejemplo, se cuestionó la eternidad del mundo y la inmortalidad del alma, temas que en la escolástica eran defendidos con vigor.

Entre las figuras emblemáticas del renacimiento aristotélico resaltan Leonardo Bruni y P. Pomponazzi, quienes reformularon aspectos del aristotelismo en clave humanista y criticaron ciertos aspectos impostados por la escolástica medieval. La renovación también estuvo marcada por la reacción contra el escolasticismo tardío y las condenas de las tesis averroístas en los siglos XIII y XIV.

El siglo XVI y XVII vieron un proceso de renovación y también de críticas, en un contexto en que la revolución científica y el avance en el conocimiento empírico cuestionan la metafísica aristotélica tradicional y su filosofía de la naturaleza. La física

aristotélica fue particularmente atacada, y el aristotelismo en su forma clásica quedó en crisis, aunque su influencia todavía se percibía en algunos ámbitos académicos y filosóficos.

Aristotelismo averroísta y aristotelismo puro

La derivación hacia un aristotelismo heterodoxo tiene lugar a fines del siglo XIII, después de la condenación del averroísmo en París (1277). Primeramente, penetra en Bolonia y después se difunde por Padua, Venecia, Mantua y Ferrara, dando origen a un tenaz movimiento que perdura más de dos siglos y cuyos representantes se mantienen impertérritos, a pesar de las invectivas de los humanistas, la oposición de los platónicos florentinos, las impugnaciones de los escolásticos y las condenaciones eclesiásticas.

Los averroístas pretenden seguir el aristotelismo genuino tal como lo había interpretado Averroes, en contraposición al cristianizado por Tomás de Aquino: *Ipsium obscurum, ieiunum barbare et horride Omnia scribentem refugiendum putant* (creen que debe evitarse al que escribe todo de manera oscura, árida, bárbara y horrible).

El averroísmo italiano no es un movimiento homogéneo, sino con notables diferencias entre sus seguidores. De las doscientas trece tesis averroístas condenadas en París, pocas son mantenidas por los averroístas italianos.

La cuestión en la que se fijaron principalmente fue la de la unidad del entendimiento agente, con sus repercusiones sobre la libertad y la inmortalidad personal de cada ser humano. Pero ninguno sostuvo la unidad del entendimiento en el sentido de Averroes.

En cuanto a la *doble verdad*, es difícil precisar el sentido concreto de esta expresión en el pensamiento de los averroístas y alejandristas del Renacimiento. No es fácil determinar el grado de "averroísmo" de algunos autores renacentistas.

Algunos lo fueron ciertamente, en la cuestión de la unidad de entendimiento. Es posible que otros velaran un poco su pensamiento, en vista de las condenaciones vigentes. Otros intentan conciliar el averroísmo con la ortodoxia.

La influencia del averroísmo en filósofos renacentistas italianos fue especialmente notable en las escuelas filosóficas de Padua, donde esta corriente aristotélica encontró un nuevo y último florecimiento durante el Renacimiento. Filósofos como Elías del Medigo, maestro de Pico della Mirandola, representaron importantes exponentes del averroísmo en Italia, consolidando profundas raíces de este sistema en el ámbito académico.

El averroísmo italiano retomó las doctrinas de Averroes, subrayando la separación entre el intelecto común y las almas individuales, una concepción que chocaba con la visión cristiana de inmortalidad personal.

Esta lectura radical de Aristóteles impulsó el debate sobre la autonomía de la filosofía frente a la teología y el papel de la razón en el conocimiento natural y metafísico.

A pesar de las condenas eclesiásticas, las ideas averroístas influyeron en importantes pensadores y corrientes renacentistas, que debatieron y criticaron nociones como el

intelecto único y la eternidad del mundo, cuestionando dogmas teológicos y ofreciendo una base para el desarrollo de una explicación filosófica y científica más autónoma.

Las tendencias averroístas encontraron fuerte oposición en Petrarca, Pletón, Marsilio Ficino, Bessarión, Luis Vives y Erasmo de Róterdam.

El aristotelismo en España

En España la filosofía aristotélica predomina ampliamente sobre la platónica, no solo entre los escolásticos, sino también entre los humanistas. Los españoles no se alinean entre los averroístas ni lo alejandristas, sino que tienden a un aristotelismo puro o crítico, interpretado a base del estudio de los textos originales. Italia misma no posee un grupo de aristotélicos puros tan compacto y brillante como el español.

El aristotelismo en España durante el Renacimiento fue la corriente filosófica dominante en las universidades y centros intelectuales, especialmente a través de la Escuela de Salamanca, que reinterpreto las ideas de Aristóteles en diálogo con la escolástica medieval y el humanismo renacentista. Salamanca, Alcalá y Valladolid fueron centros clave donde se enseñaba filosofía aristotélica como base de la formación intelectual.

El aristotelismo español del Renacimiento fue punto de partida para el derecho internacional moderno (Vitoria). Influyó en la filosofía política y moral europea, especialmente en debates sobre la conquista de América y los derechos de los pueblos indígenas.

Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), humanista, filósofo y teólogo español, es conocido por su defensa de la conquista y sometimiento de los pueblos indígenas de América, en oposición a Bartolomé de las Casas en la célebre Controversia de Valladolid.

Sepúlveda fue un firme seguidor de Aristóteles. Tradujo su *Política* y comentó la *Metafísica* de Alejandro de Afrodisias. En su obra *Demócrates alter* (1544/45) justificó la guerra contra los indígenas americanos. Argumentaba que eran “por naturaleza esclavos” y que la dominación española era legítima y beneficiosa.

Aristotelismo protestante

La importancia de Martín Lutero (1483-1543) en filosofía es escasa. Lutero no era un temperamento científico, sino un hombre religioso que obraba movido siempre por impulsos emotivos. Su formación y mentalidad es teológica y esencialmente nominalista.

En su asombrosa producción literaria apenas hay nada de interés para la filosofía, fuera de sus invectivas contra Aristóteles (*tota fere Aristotelis Ethica pessima est, gratiae inimica*), sus ataques a Tomás de Aquino y su repulsa absoluta de la escolástica.

Lutero descalifica rotundamente la razón humana, contraponiéndola a la fe. Protestó contra la declaración de la Sorbona que repudiaba la tesis averroísta de la doble verdad. La razón es una “prostituta diabólica” enemiga de la gracia. Por encima de

la razón está la fe, que es la única que justifica. “El luteranismo no ha puesto en circulación ninguna idea filosófica nueva” (A. Rivaud).

Sin embargo, el desarrollo del movimiento desencadenado por Lutero hacia necesaria la fijación y sistematización de sus principios. Esta fue la labor de Felipe Melanchthon (1497–1560), conocido como el “Maestro de Alemania” y la mano derecha de Martín Lutero.

Fue clave en la Reforma protestante y en la reforma de la educación universitaria en Wittenberg. Fue el principal aliado intelectual de Martín Lutero, aportando un estilo más conciliador y sistemático.

Melanchthon redactó la *Confesión de Augsburgo* (1530), documento fundamental que definió la doctrina luterana ante el Sacro Imperio Romano Germánico. Aunque crítico con la escolástica, defendió el uso de Aristóteles en ética y lógica. Reformó los planes de estudio universitarios, promoviendo el aprendizaje de griego, latín y hebreo, y consolidando la enseñanza de Aristóteles en lógica y ética

El aristotelismo protestante fue la recepción y adaptación de la filosofía de Aristóteles en los territorios reformados durante el Renacimiento y la primera modernidad. Aunque la Reforma cuestionó la escolástica católica, muchos pensadores protestantes siguieron usando a Aristóteles como base para la enseñanza universitaria, especialmente en ética, lógica y filosofía natural. Mientras la escolástica católica mantenía una lectura tomista, los protestantes tendieron a usar Aristóteles de manera más instrumental, subordinando su filosofía a la teología reformada.

Antiaristotelismo

El estudio de Aristóteles fue intenso y extenso en todo el Renacimiento, no solo dentro, sino fuera de la escolástica. Se multiplican las ediciones, traducciones y comentarios. Pero al mismo tiempo va tomando cuerpo una fuerte oposición, unas veces directa contra el mismo Aristóteles y otras englobando en su nombre a la escolástica.

Los primeros en iniciar la ofensiva fueron los humanistas, pero más que por motivos de fondo, por razones externas de forma. Critican el mal latín de los escolásticos, la barbarie de su lenguaje, sus sutilezas e inútiles verbalismos, su extrema dependencia de Aristóteles y sus doctrinas desligadas de la realidad.

Las controversias entre los mismos escolásticos, entre los averroístas y los alejandristas provocaron una reacción de cansancio y aburrimiento de la filosofía aristotélica. Petrarca combatió a los averroístas y a los dialécticos con fórmulas que quedaron estereotipadas en sus sucesores. Erasmo y Lutero ampliaron la ofensiva a toda la escolástica, considerada como filosofía de la Iglesia católica. Más tarde la oposición se centra sobre la física de Aristóteles.

Pedro Ramus (1515–1572)

Pedro Ramus, también conocido como Petrus Ramus o Pierre de la Ramée, fue un filósofo, humanista y lógico francés del Renacimiento, célebre por su crítica al aristotelismo y por sus reformas en la enseñanza de la lógica y la retórica.

Enseñó en varios colegios de París y en 1551 fue nombrado profesor en el Collège de France. En 1562 se convirtió al calvinismo, lo que le generó persecuciones y exilios. Fue asesinado en París durante la masacre de San Bartolomé (24 de agosto de 1572), uno de los episodios más sangrientos de las guerras de religión francesas.

Ramus atacó la escolástica medieval y la lógica aristotélica, considerándolas excesivamente rígidas y poco útiles para la enseñanza. Propuso una lógica más simple y práctica, centrada en la claridad y la utilidad pedagógica al estilo de los humanistas, inspirada en Cicerón, Quintiliano y Lorenzo Valla.

Esta labor tenía un doble aspecto: uno negativo, que consistía en una crítica a fondo de la lógica aristotélica, y otro positivo, exponiendo otra lógica que se alejara del "scholasticus morbus". Califica a Aristóteles de sofista, impostor y sacrílego: *¿Puede admitirse una física que enseña la eternidad del mundo, una metafísica llena de impiedad?* Dice que Aristóteles es más amigo de los sofismas que de la lógica, que su filosofía se reduce a puras tautologías.

Ramus reorganizó la retórica siguiendo principios similares, influyendo en la enseñanza humanista. La dialéctica de Ramus no supera la aristotélica, sin embargo, su influencia fue considerable, más que por su valor intrínseco, por su tendencia humanista a la claridad, sencillez y simplificación, y por repudio del principio de autoridad.

Ramus es recordado como un reformador intelectual que buscó liberar la enseñanza de la rigidez escolástica. Su crítica al aristotelismo abrió camino a nuevas formas de pensar en la filosofía y la educación. Aunque polémico en su tiempo, su impacto fue duradero en la historia de la lógica y la pedagogía.

ESTOICOS, EPICÚREOS, HUMANISTAS EN EL RENACIMIENTO

Fuera muy extraño que dentro del entusiasmo general del Renacimiento por el mundo antiguo no hubiera también una recepción de las demás filosofías de la antigüedad fuera del platonismo y del aristotelismo. Menos espectacular, pero de consecuencias inmediatas y profundas en la filosofía moderna, es la corriente estoica que comienza a difundirse a mediados del siglo XVI.

Se inicia en Francia hacia 1560 con las traducciones de Epicteto de Coras y el poeta Rivadeau. Toma cuerpo con los *Essais* de Montaigne (1582), que combina el estoicismo con el escepticismo, y después en la *Sagesse* de su amigo Charron (1601). La influencia del estoicismo penetra en el siglo XVII en Corneille, Descartes y Spinoza.

Es explicable la buena acogida que este tipo de filosofía, fácilmente comprensible y esencialmente práctica, halló en el ambiente cultural de fines del Renacimiento

Los temas estoicos, combinados con ideas cristianas, fueron aprovechados por los apologistas en su lucha contra los libertinos que atacaban las bases de la religión, utilizándolos para demostrar la existencia y providencia de Dios, la inmortalidad del alma y para salvar los principios fundamentales de moralidad.

El interés se centra en la consideración del hombre ante la vida, en su autodomínio –*sustine, abstine*–, sobreponiéndose con serena dignidad a los vaivenes de las cosas exteriores.

El estoicismo influyó en el Renacimiento principalmente a través de su integración con el humanismo y el cristianismo, originando el movimiento llamado neoestoicismo encabezado por Justo Lipsio, influyendo tanto en la ética como en la formación moral de pensadores y escritores renacentistas.

La doctrina moral estoica fue siempre muy apreciada, ya desde el tiempo de la patrística. Ahora la explotan también los humanistas, y pronto cuentan las ideas estoicas entre las sentencias éticas más repetidas en los siglos XVI y XVII. Basta recordar nombres como Montaigne, Charron, Bacon, Descartes, Spinoza.

Durante el Renacimiento, el estoicismo fue revitalizado como el “neoestoicismo”, especialmente por el humanista belga Justo Lipsio (1547-1606), quien en 1584 publicó *De constantia* para sentar las bases de una nueva síntesis filosófica entre el estoicismo clásico y el dogma cristiano. Esta corriente buscaba reconciliar el materialismo y determinismo estoico con las exigencias teológicas de la época, como la inmortalidad del alma y la providencia.

En el Renacimiento, diversos pensadores abrazaron doctrinas como el autodomínio emocional, la aceptación racional de los sucesos inevitables, la vida guiada por la razón y la virtud, y la serenidad espiritual frente a la adversidad.

Se puso especial énfasis en el control de los juicios, la imperturbabilidad (*ataraxía* – ἀταραξία – imperturbabilidad, serenidad, calma, tranquilidad, frialdad, impassibilidad, impavidez, insensibilidad), y la libertad interior como ideales morales, difundiendo estos principios tanto en escritos filosóficos como literarios. Cervantes, por ejemplo, absorbió elementos del neoestoicismo en su pensamiento moral.

El estoicismo renacentista influyó especialmente en Italia y España, integrándose en el humanismo y el pensamiento moral de autores literarios y filosóficos. Más allá de Justo Lipsio, otros pensadores como Montaigne y Descartes fueron inspirados por el arsenal conceptual estoico. Los ideales estoicos también dialogaron con doctrinas clásicas de Platón y Aristóteles, y con teogonías orientales.

El resurgimiento estoico acompañó el proceso de secularización y racionalización ética del Renacimiento, estableciendo un puente entre la antigüedad clásica y la modernidad filosófica. La capacidad del estoicismo para integrarse y dialogar con otras tradiciones permitió su pervivencia y expansión en la Europa renacentista y moderna.

El neoestoicismo configuró un marco moral para muchos escritores y poetas, aportando un ideal de sabiduría práctica y ética frente a la incertidumbre y la adversidad presentes en la época. Esta corriente facilitó además el diálogo entre las antiguas filosofías clásicas y la doctrina cristiana predominante, lo que favoreció su integración en la cultura literaria europea renacentista y barroca.

Justo Lipsio (1547-1606)

Justo Lipsio nació en Overijse, cerca de Bruselas, en el seno de una familia acomodada. Estudió primero con los jesuitas en Colonia y luego en la Universidad de Lovaina, donde se interesó por el derecho y las humanidades. Fue profesor en varias universidades europeas, incluyendo Leiden y Lovaina, y mantuvo correspondencia con grandes humanistas de su tiempo. Fue un gran humanista y un elegante escritor.

Fue considerado el mayor erudito renacentista de los Países Bajos después de Erasmo. Su pensamiento tuvo impacto en la teoría política, la ética y la educación de príncipes y gobernantes. El edificio del Consejo de la Unión Europea en Bruselas lleva su nombre: Justus Lipsius Building, símbolo de su legado cultural

Obras

De Constantia (1584) es su obra más influyente; en ella defiende la idea de la constancia frente a las adversidades, inspirada en el estoicismo, pero adaptada a la fe cristiana. Es un diálogo neoestoico y una de sus obras más célebres. Su doctrina es poco original. Consiste en una renovación del estoicismo de Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, acomodándolo al cristianismo.

El orden de las cosas está basado en la necesidad que impone la providencia divina que preside el universo. Todo sucede como debe suceder, y el sabio debe aceptar las cosas como son, sometiéndose a la necesidad cósmica. Mediante la virtud de la constancia no debe dejarse alterar por ningún acontecimiento exterior, sino conservar el equilibrio, la serenidad y la paz interior en medio de las luchas y dificultades.

Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex (Los seis libros de la política o doctrina civil), obra de 1592 que aborda temas políticos y de doctrina civil.

De Cruce, una obra que une historia sagrada y profana en torno a la cruz.

Justo Lipsio difundió el neoestoicismo en Europa principalmente a través de su obra y su papel como humanista respetado en el siglo XVI.

En 1584 publicó *De constantia*, un diálogo fundamental que sentó las bases del neoestoicismo, uniendo la filosofía estoica clásica con la doctrina cristiana para adaptarla al contexto europeo de su tiempo.

Lipsio combinó la tradición estoica con una interpretación cristiana, haciendo que el estoicismo resultara aceptable y relevante para la Europa católica y su crisis espiritual de la época.

Además, Lipsio fue un prominente filólogo y editor que trabajó en la recuperación y edición de textos estoicos clásicos, como las obras de Séneca, lo que facilitó su difusión entre los eruditos.

La imprenta de Plantino en Amberes fue clave para la publicación y distribución de sus textos, que llegaron a toda Europa, especialmente a España, donde Lipsio tuvo una estrecha relación con la Corona y los humanistas españoles, entre ellos Francisco de Quevedo, con quien mantuvo correspondencia.

Justo Lipsio ejerció también una función de mediador cultural, ya que sus ideas fueron difundidas y adaptadas por círculos intelectuales y humanistas europeos, influyendo en la moralidad, la política, la literatura y la filosofía renacentista y barroca.

Su neoestoicismo sirvió para articular un lenguaje moral que armonizaba con el cristianismo imperante, siendo un modelo a seguir por los escritores y pensadores de la época, y contribuyendo al renacer del estoicismo en el siglo XVI y XVII.

Justo Lipsio tuvo varios discípulos directos e influyentes, principalmente en Europa del Norte, pero también su influencia alcanzó a España e Italia a través de sus seguidores y la difusión de sus obras.

En Lovaina, Lipsio tuvo discípulos cercanos como Johannes Woverius y Philip Rubens, quienes fueron sus albaceas y defensores intelectuales tras su muerte, ayudando a consolidar su legado filosófico.

En España, Lipsio influyó directamente a Francisco de Quevedo, quien mantuvo correspondencia con él y adoptó muchos principios del neoestoicismo en su obra literaria y moral.

Quevedo fue uno de los seguidores más destacados y refleja claramente la influencia neoestoica en su obra literaria y moral.

El influjo del humanista de Lovaina suplantó algunos años al de Erasmo de Róterdam.

Otros destacados transmisores de las ideas de Lipsio en España fueron profesores de griego y traductores como Francisco Sánchez de las Brozas y Gonzalo Correas, quienes llevaron al castellano textos clave del estoicismo cristiano.

Aunque Lipsio no tuvo alumnos tan reconocidos en Italia como en Flandes o España, el humanismo italiano adoptó sus ideas a través de la difusión de sus textos impresos y la circulación del neoestoicismo en círculos intelectuales vinculados al humanismo renacentista, con algunos humanistas italianos siendo lectores y traductores de Lipsio.

El epicureísmo en el Renacimiento

También resucitan en el Renacimiento los epicúreos y revive con ellos a su vez con incontenible empuje el viejo atomismo.

El epicureísmo en el Renacimiento se caracterizó por un resurgimiento y reapropiación de las ideas de Epicuro, especialmente a través de la difusión y lectura del poema *De rerum natura* de Lucrecio, que tuvo gran circulación gracias a la imprenta. Su influencia fue profunda y multifacética.

El poema, redescubierto en 1417 por Poggio Bracciolini en un monasterio alemán, permitió la reintroducción de la filosofía atomista y materialista en Europa, basada en las ideas de Leucipo, Demócrito y Epicuro.

Lucrecio expone en su poema que el mundo está compuesto por átomos y vacío, sin necesidad de un creador ni intervención divina en los procesos naturales, lo que supuso una visión radicalmente naturalista y científica frente al paradigma teológico dominante en la Edad Media.

Este redescubrimiento tuvo un impacto decisivo en el pensamiento renacentista, al liberar a los lectores del miedo a los dioses y a la muerte, contribuyendo a un pensamiento más laico y empírico.

Fue fundamental para la formación de un "novus ordo naturae" (nuevo orden de la naturaleza) que inspiró a figuras como Giordano Bruno, Galileo Galilei, Francis Bacon, Copérnico y Montaigne.

Su influencia se extendió también a la filosofía política moderna y a la ciencia emergente, impulsando la idea de un cosmos regido por leyes naturales y el azar, más que por designios divinos.

Además, Lucrecio afectó la cultura del Renacimiento en la medida en que temas de su poemario, como la física atomista, la naturaleza del alma, y la explicación naturalista del universo, se convirtieron en un punto de referencia para el desarrollo del método científico y la filosofía moderna, a la vez que influían en algunos poetas y pensadores humanistas, generando un cambio paradigmático en la comprensión del mundo y del ser humano.

Durante el Renacimiento, el epicureísmo fue visto como una escuela filosófica que promovía la búsqueda de un placer moderado y duradero, más enfocado en el placer mental que en el físico, y en la eliminación de miedos como el temor a los dioses y a la muerte para alcanzar una vida feliz. Esta filosofía se contrapuso en parte al aristotelismo vigente y fue retomada por algunos humanistas renacentistas como Lorenzo Valla.

Además, el epicureísmo renacentista mantuvo su crítica a la superstición y defensa de una visión materialista del mundo, en la que los fenómenos naturales no eran obra de los dioses sino procesos naturales explicables, lo que implicó una visión laica y científica adelantada para su tiempo.

Sin embargo, no estuvo exento de críticas y denuestos, enfrentándose principalmente a doctrinas neoplatónicas y cristianas. Este renacer de la doctrina epicúrea contribuiría luego a su influencia en épocas posteriores, como el siglo XVII y la Ilustración.

El epicureísmo tuvo una relación importante con la ciencia temprana en el Renacimiento, especialmente por su énfasis en una visión materialista y naturalista del mundo, la cual influyó en la transformación del pensamiento científico de la época.

La filosofía epicúrea, basada en la teoría atomista de Demócrito y difundida principalmente a través del poema *De rerum natura* de Lucrecio, impulsó la idea de que el universo y sus fenómenos podían explicarse mediante causas naturales y leyes físicas, sin recurrir a explicaciones divinas o sobrenaturales.

Durante el Renacimiento, este pensamiento atomista y materialista inspiró a varios científicos y filósofos que comenzaron a cuestionar el paradigma escolástico aristotélico y a desarrollar una ciencia teórico-experimental basada en la observación y la matemática, como Galileo Galilei y Francis Bacon.

La noción epicúrea de que los sentidos son la fuente principal del conocimiento también contribuyó a una epistemología empírica que fundó las bases del método científico moderno.

Además, el epicureísmo promovió una ética de búsqueda de la tranquilidad y la libertad del miedo, lo que incluía la desmitificación de conceptos religiosos que limitaban la investigación científica y la autonomía del pensamiento. Por ejemplo, la libertad del alma y la ausencia de castigos divinos en la muerte alentaron una actitud crítica frente a las autoridades religiosas y una mayor independencia intelectual.

El epicureísmo en el Renacimiento fue un componente filosófico clave que facilitó el paso hacia la ciencia moderna al proporcionar una cosmovisión basada en el atomismo, el empirismo y el naturalismo, y ayudó a fomentar un ambiente intelectual más libre y crítico, esencial para la Revolución Científica temprana.

Además, personajes como Lorenzo Valla y Giordano Bruno ejemplifican esta conexión directa entre ideas epicúreas y el desarrollo científico y filosófico renacentista.

Pedro Gassendi (1592-1655)

Pedro Gassendi fue un filósofo, astrónomo y sacerdote católico francés que recuperó y reformuló el atomismo de Demócrito y Epicuro dentro del contexto del pensamiento moderno. Pedro Gassendi es el auténtico renovador del atomismo. Con ello pone en circulación la nueva teoría filosófica del mundo físico, que ha podido ser considerada como la base ontológica de la moderna ciencia mecanicista.

Pierre Gassendi provenía de un entorno campesino de la Provenza. Su tío, sacerdote, le dio las primeras lecciones. A los 16 años ya enseñaba retórica en Digne. Cursó griego, hebreo, filosofía y teología en la universidad de Aix. Se doctoró en teología en la Universidad de Aviñón en 1614 y fue ordenado sacerdote.

En 1616 fue nombrado profesor de filosofía en Aix-en-Provence. En 1645 fue nombrado profesor de matemáticas en París, en el Collège de France.

Se interesó por las teorías de Copérnico, Kepler y Galileo, a la vez que se convencía de la insuficiencia de las teorías de Aristóteles. Gassendi mantuvo correspondencia con Galileo Galilei y Christoph Scheiner; realizó observaciones astronómicas y defendió la teoría heliocéntrica. En París conoció a Descartes y otras celebridades de su tiempo. En Inglaterra conoció a Hobbes.

Obras

Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos (1624) es un violento ataque al aristotelismo y la escolástica, en un tono que no volverá a emplear en sus posteriores polémicas.

De vita, moribus et doctrina Epicuri libri octo (1647): sobre la doctrina de Epicuro, adoptándola en contraposición con el aristotelismo.

Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri, seu Animadversiones in librum decimum Diogenis Laertii (1849): para prevenir posibles ataques de los teólogos.

Gassendi convierte la física materialista y mecanicista de Epicuro en una física espiritualista y finalista, en que da cabida, a su manera, a todas las tesis cristianas. Los átomos no son eternos, sino creados por Dios. Rechaza de lleno la escolástica y los “torbellinos” de Descartes. Para que haya una naturaleza es necesario que existan el espacio vacío y la materia.

Los principios constitutivos de los cuerpos son los átomos, el espacio y el movimiento. El espacio no es una ficción de nuestro espíritu, sino una entidad real, inmóvil, dotada de las tres dimensiones. El tiempo es asimismo una entidad real ilimitada, que se desenvuelve uniformemente.

Nada sale de la nada y nada vuelve a la nada. Para que existan los cuerpos es necesario que haya una materia prima común e idéntica en todos los cuerpos. La materia ha sido creada por Dios en el espacio vacío. No tiene ninguna determinación ni cualidad. De la materia se forman los átomos, que son unos corpúsculos pequeñísimos, sólidos, indivisibles, pero con magnitud y peso.

Entre los átomos existe el vacío, sin el cual sería imposible el movimiento, y de su agrupación resultan los cuerpos. EL mundo no es eterno. Ha sido creado por Dios de la nada, sin materia preexistente, y tendrá fin, como nos dice la revelación. La finalidad de la naturaleza manifiesta la intervención divina.

El pensamiento de Gassendi se caracteriza por una crítica escéptica y racional a la filosofía escolástica, especialmente a la lógica y metafísica aristotélicas, defendiendo un conocimiento basado en la experiencia sensorial como fuente principal y rechazando métodos apriorísticos.

Sostuvo que el conocimiento es falible y relativo a cada disciplina, negando un método universal para todas las ciencias, pero afirmando que la razón humana es suficiente para alcanzar verdades probables y claras.

Gassendi defendió un atomismo materialista para explicar los fenómenos naturales, aunque también mantuvo una dimensión espiritual para el alma racional, distinta del alma animal material, y consideró esta alma racional inmortal.

En la moral, retomó y corrigió el epicureísmo, proponiendo que la felicidad radica en la armonía entre cuerpo y alma, entendida como la ausencia de dolor y la tranquilidad, pero rechazó el materialismo moral estricto de Epicuro al afirmar la libertad del alma espiritual.

Su pensamiento marcó una reforma en la filosofía natural del siglo XVII, defendiendo la libertad del espíritu frente al dogmatismo escolástico, y estableciendo una crítica ilustrada que evaluaba el alcance y los límites de la razón, haciendo hincapié en el método experimental y la experiencia para entender la naturaleza, más allá de las abstracciones escolásticas.

Pedro Gassendi puede ser visto como un renovador del atomismo clásico, crítico escéptico del escolasticismo y precursor del empirismo moderno, con una síntesis entre materialismo natural y espiritualismo filosófico, y una ética inspirada en el epicureísmo, pero corregida en sus fundamentos metafísicos y morales.

EL ESCEPTICISMO EN EL RENACIMIENTO

En el umbral del Renacimiento registramos un celebrado opúsculo, la *Docta ignorantia* (1440) de Nicolás de Cusa, que sostiene que el ser humano solo puede conocer lo infinito y absoluto reconociendo la propia ignorancia. Es decir, el conocimiento verdadero consiste en admitir que no se puede conocer plenamente a Dios ni la verdad absoluta, sino que la mente humana se aproxima a ellos a través de una ignorancia ilustrada o docta que reconoce sus límites.

Esta obra del Cusano preludiaba un tema que se hace oír de nuevo en múltiples manifestaciones del espíritu del Renacimiento, aunque con modulaciones fundamentalmente distintas.

En el Cusano no se encuentra una profesión de escepticismo, sino de humilde modestia ante los insondables fondos de la divina y eterna verdad. Se da la verdad, pero nosotros solo nos acercamos a ella con conatos siempre repetidos y siempre inadecuados. Esta actitud se seculariza en el Renacimiento. Ahora el mundo todo, no solo para nosotros, es en sí mismo un enigma paradójico, lleno de misterios.

El viraje de la *Docta ignorantia* al auténtico escepticismo se concreta en tres célebres pensadores: Montaigne, Charron y Sánchez. No se trata de un escepticismo absoluto que ponga en litigio el poder de la razón, sino más bien de un sentimiento de cansancio, desengaño y desconfianza en los sistemas concretos que se desarrollan en ese tiempo.

El escepticismo en el Renacimiento resurgió con fuerza tras un largo letargo medieval, cobrando un papel fundamental en la evolución del pensamiento y de la ciencia moderna. Esta recuperación del escepticismo, influenciada por el redescubrimiento de textos clásicos como los de Sexto Empírico, impulsó la duda metódica y la crítica radical a los dogmas y certezas hasta entonces aceptados, obligando a la ciencia a justificar y validar sus proposiciones para poder ser reconocida como legítima.

En particular, el escepticismo renacentista tuvo un marcado carácter pirrónico y fue clave en la denominada "revolución escéptica" de los siglos XVI y XVII. Su influencia se manifestó en la formulación del método científico, acuñado como *methodus sciendi* por el escéptico español Francisco Sánchez, y fue un factor determinante para el desarrollo de la ciencia y el pensamiento crítico.

El escepticismo renacentista sirvió también para socavar la autoridad ideológica medieval, especialmente la de la Iglesia, y para fomentar una actitud de duda y reflexión que encontró eco en figuras clave como Montaigne, Bayle, Pascal, Hume y Kant.

Este movimiento renovó la filosofía al centrar la duda como principio y promover la suspensión del juicio (ἐποχή – epoché – ‘suspensión del juicio’), llevando a una actitud de imperturbabilidad (ἀταραξία – ataraxia – ‘ausencia de turbación’ o ‘imperturbabilidad’). La duda escéptica aportó un importante elemento fiscalizador que contribuyó a la consolidación de la ciencia empírica y al cuestionamiento de las verdades absolutas de la época medieval.

El escepticismo renacentista nos revela algo del sentir íntimo de sí mismo que vive el hombre del Renacimiento; es, por tanto, de altísimo valor para caracterizar esta época. Constituye el fondo espiritual sobre el que se levantará la filosofía moderna con Descartes. Estamos ya en su horizonte; más aún, en el horizonte de la Ilustración francesa. Y, si miramos más adelante, vemos ya dibujarse en alguno de sus trazos el mundo de la razón práctica de Kant.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535)

En sus últimos años y después de terribles crisis de desaliento, Agrippa de Nettesheim compuso el libro *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* (1530), un texto crítico y escéptico sobre las ciencias y saberes humanos, donde denuncia la vanidad de la erudición sin verdadera sabiduría. Reproduce los argumentos de los

escépticos, tomándolos principalmente de Cicerón, en el sentido de la necesidad de purificar el entendimiento para disponerlo a recibir la luz de la revelación.

Todas las ramas de las ciencias y de las artes profanas son un conjunto de errores, y tan nocivos al cuerpo como al espíritu. La gramática, la retórica y la dialéctica solo sirven para engañar mejor. La observación es incierta porque nuestros sentidos nos engañan.

Las matemáticas no son más que opiniones. La ciencia de los números es vana y supersticiosa. Las ciencias adivinatorias, la cábala y las ciencias ocultas son vanas y supersticiosas. La alquimia es una impostura. La medicina no se apoya más que en el fraude de los médicos y la credulidad de los enfermos. La jurisprudencia es una consagración de la fuerza.

Hay una teología verdadera, pero desde Alberto Magno y Tomás de Aquino, la Sorbona ha fabricado una escolástica que no es más que pura sofística y juegos de palabras (*logomachia*). La única teología es la palabra de Dios, pero tampoco en ella hay certeza, porque solamente puede interpretarla el Espíritu Santo. El resultado de todo es un escepticismo completo acerca de todas las ciencias humanas. No queda más refugio que la fe en la palabra de Dios manifestada en la Sagrada Escritura.

Miguel de Montaigne (1533-1592)

Michel Eyquem de Montaigne, fundador del género ensayístico y figura central del Renacimiento humanista francés, nació en el castillo de Montaigne, cerca de Burdeos, en el seno de una familia acomodada y noble. Sus padres eran de ascendencia judía y procedían de Portugal, de donde había salido huyendo de la persecución.

Su educación fue muy rigurosa y humanista; su padre contrató a un tutor que le hablaba en latín desde la cuna, hasta los seis años sus maestros no le permitieron hablar más que en latín, lo que le permitió dominar los clásicos antiguos desde muy pequeño. Después aprendió francés, griego y lenguas extranjeras.

A los trece años había leído a Virgilio, Ovidio, Plauto, Terencio y demás autores clásicos. Estudió Derecho y ejerció como magistrado antes de dedicarse a la filosofía y la escritura.

En 1571 se retiró a su castillo de Montaigne, dedicándose al estudio. Aunque se retiró de la vida política a los 38 años, Montaigne retomó el servicio público más adelante, siendo alcalde de Burdeos entre 1581 y 1585, donde actuó como mediador político en tiempos de guerras religiosas y civiles en Francia. Murió en 1592 en el mismo castillo donde había nacido.

Obras

Essays (Ensayos – 1582-1588) es una autobiografía cuyo principal personaje es el mismo autor, con sus gustos, sus costumbres, sus estudios y su manera de vivir: *Yo mismo soy la materia de mi libro. Yo me estudio a mí mismo más que a cualquier otro objeto, esta es mi metafísica y mi física.*

Están escritos en lenguaje sencillo, directo, espontáneo, con una sinceridad que constituye su mayor atractivo. Va pasando revista a sus conocimientos adquiridos por experiencias o lecturas, y llega a la conclusión de que los hombres no están de

acuerdo en ninguna cosa. Se mueven en un círculo de sistemas incoherentes y contradictorios. Cada argumento que se alega en apoyo de una opinión necesita a su vez de otro, y así hasta el infinito.

El hombre es el más miserable, pero, a la vez, la más orgullosa de las criaturas. Su enfermedad innata es el orgullo. Se siente superior al resto de la creación, y, sin embargo, la distancia que lo separa del animal no es tan grande como él se imagina. Para probarlo enumera los rasgos que demuestran que los animales tienen sentimientos y hasta inteligencia.

Debemos adoptar este precepto antiguo: Nunca nos equivocaremos siguiendo a la naturaleza. Yo me dejo ir tal como soy y no combato contra nada.

En cuanto a la religión: todas las religiones son buenas, cada una para su país. En cada lugar debe adorarse a la divinidad según sus costumbres y tradiciones. Aunque lo mejor sería una religión universal que uniera a todos los hombres, cualquiera que fuese su concepto de la divinidad. De esta manera se evitarían las guerras religiosas, en que intervienen las pasiones tanto como las costumbres y la tradición. Su amigo Charrón irá más lejos: todas las religiones son igualmente "estranges et horribles au sens commun".

El ensayo más famoso de Michel de Montaigne es "Filosofar es aprender a morir" (*Philosopher, c'est apprendre à mourir*). Este ensayo es emblemático porque aborda la relación esencial entre la filosofía y la muerte, retomando la máxima de Cicerón de que meditar sobre la mortalidad es el camino para vivir sin miedo. Montaigne sostiene que aceptar y asimilar la inevitabilidad de la muerte libera al ser humano de temores inútiles y vanidades, otorgándole una libertad interior profunda.

La influencia de este ensayo radica en su originalidad, profundidad humana y en cómo ejemplifica la finalidad del género del ensayo como búsqueda honesta y personal de sabiduría. Montaigne integra la filosofía antigua con la experiencia personal. Su obra es una aportación al pensamiento humanista y escéptico del Renacimiento.

Montaigne es considerado el creador del ensayo moderno gracias a su obra principal, "Ensayos". Su filosofía giraba en torno a la idea de conocerse a sí mismo y examinar la condición humana, todo ello desde una postura crítica, escéptica y personal, sin pretensión de sistemas cerrados. Sus textos marcan un nuevo género literario en la Edad Moderna, el ensayo, y han influido en innumerables escritores y pensadores occidentales.

«El joven Montaigne se hace muy famoso gracias a sus pulidos ensayos, enraizados en una tradición humanista clásica. Al viejo Montaigne, con sus libros cada vez más parlanchines, como dicen sus contemporáneos, se lo tolera. Pues es un hombre acomodado, y es independiente; es alcalde de la ciudad; es alguien que puede permitirse llevar una vida de excéntrico, mientras al mismo tiempo desempeña una vida pública.

Él escribe todo lo que ve desde su habitación, anota todo, cualquier cosa. Algunas de las anotaciones últimas ya no son construcciones coherentes, sino protocolos de algo que está ocurriendo en ese mismo momento.

Como él dice: lo esencial de esta realidad es su fluctuación, es su mezcla; irreales, en cierto modo, son las estructuras fijas, esenciales, que se cree haber extraído. Escribe que en las observaciones de cada vida humana puede realizarse toda la especie, siempre que se la capte lo suficientemente en profundidad –y eso significa: entrando lo bastante en lo particular.

La profundidad ya no es el contraste con la superficie, sino que la profundidad es la superficie observada como aquello que da enunciado y únicamente puede dar enunciados sobre la esencia.

Y desde este punto de vista constata que incluso los últimos opuestos –aunque uno siga temiendo la muerte–, como la vida y la muerte, como el ser y el no ser, en último término no tienen realmente realidad si se mantienen como opuestos, sino que la realidad la tiene un hombre vivo o moribundo. La realidad no la tiene la vida ni la muerte, la realidad la tiene la particularidad de lo real, es decir, el ser de las cosas, no algo abstracto que fuese común a todas ellas.

Por eso ofrece catálogos enteros que se leen casi como si estuviera preparando materiales para un diccionario; quiere asegurarse de cómo algo huele, cómo se ve, cómo se toca, y no lo hace para extraer de ello una fenomenología general, sino en interés de una fenomenología que expulse lo general como enemigo de lo particular; afirma que, en lo singular, en lo contradictorio singular y solo en él puede captarse la realidad.

La frase de que la existencia precede a la esencia –tal como más tarde la formulará una determinada corriente del existencialismo– es una frase sobre la esencia, no una frase sobre una existencia sin importancia.

Lo accidental no es aquello que quedaría más allá de lo digno de notar o de atender, sino que en lo accidental se realiza lo que una teoría opuesta llamaría “fatalidad”. El azar aquí no es en realidad otra cosa que un sinónimo de destino.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 140-142]

Pierre Charron (1541-1603)

Pierre Charron, filósofo y teólogo francés, continúa en su obra *De la sagesse* (1601) el escepticismo de su amigo Montaigne. Inicialmente fue abogado y luego se ordenó sacerdote católico. Es conocido por ser uno de los representantes del escepticismo en la filosofía renacentista. Charron trabajó como capellán de la reina Margarita de Navarra y fue canónigo de Condom.

Obras

De la sagesse (De la sabiduría - 1601) es su obra más conocida. En ella expone sus ideas filosóficas y escépticas sobre el conocimiento y la vida moral. Defiende la idea de vivir sin temor a las desgracias externas ni a las amenazas de castigos post mortem, y propone cinco pruebas en favor de la existencia de Dios y la religión verdadera, mostrando una postura fideísta y escéptica a la vez.

Charron expone el escepticismo de una manera mucho más radical y sistemática que Montaigne.

La verdad no es una posesión, ni una cosa que se deje tomar y manejar, y menos poseer por el espíritu humano. Ella habita en el espíritu de Dios, y allí tiene su alojamiento y su retiro.

Los errores penetran en nuestra alma por el mismo camino que la verdad, y el espíritu no tiene medio de distinguirlos ni discernirlos. Todo conocimiento entra en nosotros por los sentidos, que son nuestros primeros maestros, el principio y el fin de todo.

Montaigne se limitaba a exclamar: *Que sçay je?* (*Que sais-je?* – ¿Qué sé yo?). Charrón concluye: *Je ne sais rien*. Percibimos aquí el eco de la actitud y de la terminología estoicas con el rasgo ético fundamental de los escépticos antiguos.

Francisco Sánchez (1552-1623)

Francisco Sánchez “el Escéptico” (1550–1623) fue un filósofo y médico renacentista, nacido en Tuy (Galicia, España) o posiblemente en Braga (Portugal), y fallecido en Toulouse (Francia). Hijo de padre español y madre portuguesa; de ascendencia judía sefardí converso.

Estudió en Braga y más tarde en universidades europeas, destacando Toulouse, donde se estableció. Ejerció de médico y profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad de Toulouse desde 1585. Escéptico radical y antiaristotélico, es considerado uno de los grandes representantes del escepticismo moderno.

Obras

Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur (“Tratado sobre la muy noble y primera ciencia universal, que nada se sabe”), su obra más representativa, representa una crítica profunda y riguroso cuestionamiento del conocimiento humano, defendiendo la imposibilidad de alcanzar certezas absolutas. Sánchez instó a examinar las cosas con criterio propio, sin aceptar sin cuestionamiento la autoridad de los maestros o doctrinas establecidas.

Es independiente de Montaigne y de Charron y en su escepticismo concurren dos aspectos de interés. Por un lado, su duda escéptica va de primera intención contra la escolástica tradicional, a la que objeta que no es verdadera ciencia, porque su método es avanzar desde las definiciones, a través de deducciones silogísticas, hasta sus conclusiones doctrinales.

Ahora bien, las definiciones son solo explicaciones de palabras, y las deducciones silogísticas se basan en premisas mayores que no se prueban. Por otro lado, no quiere Sánchez presentar su duda sino como punto de partida para una nueva fundamentación más segura de la ciencia. Sería, pues, una duda metódica al estilo de Descartes.

Fue una figura controvertida, situada entre el escepticismo académico y el pirrónico, y tuvo un gran impacto en la renovación filosófica del Renacimiento, influyendo en pensadores posteriores que valoraron su rigor crítico y su lucha contra el dogmatismo. Se opuso al aristotelismo y al uso del argumento de autoridad, proponiendo un examen directo de la realidad. Su pensamiento anticipó la duda metódica de Descartes y fue admirado por autores como Francisco de Quevedo.

MISTERIOS Y OCULTISMO EN EL RENACIMIENTO

En el Renacimiento, los misterios y el ocultismo florecieron como parte de un movimiento cultural que buscaba unir el saber clásico con tradiciones esotéricas como la alquimia, la astrología, la cábala y la magia hermética. Frente al dogmatismo medieval, muchos pensadores exploraron saberes secretos que prometían revelar la estructura del cosmos y la naturaleza humana. El ocultismo se convirtió en un puente entre fe y razón, entre religión y ciencia.

El ocultismo renacentista no fue mera superstición: influyó en el desarrollo de la ciencia moderna, al estimular la observación de la naturaleza y la búsqueda de leyes universales. Su mezcla de misticismo y racionalidad preparó el terreno para pensadores como Descartes, Newton y Leibniz, que heredaron tanto la curiosidad científica como la fascinación por lo invisible.

La época entera del Renacimiento se halla transida de un anhelo profundo hacia lo oculto y lo recóndito que el mundo encierra en su más secreta intimidad. La melancolía de Durero es la tónica espiritual del tiempo. La debilidad por todo lo misterioso es nota característica del Renacimiento como el entusiasmo por lo antiguo.

Paracelso, por ejemplo, es un místico y un mago de la naturaleza. Los alumbrados de las sectas luteranas tienen su propia sabiduría, la teosofía, y en Jacobo Böhme esta sabiduría se convierte en una pansofía.

Los misterios y el ocultismo en el Renacimiento fueron un crisol de saberes esotéricos y científicos, donde la magia, la religión y la filosofía se entrelazaron para explorar los secretos del universo.

El interés renacentista en el misterio y el ocultismo se manifestó en diversas formas como la alquimia, la astrología, la magia astral y la cábala, con una mezcla peculiar de pensamiento esotérico, neoplatónico y hermético.

Figuras como Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola tradujeron y difundieron textos herméticos y neoplatónicos, integrando ideas paganas y cristianas en una búsqueda de sabiduría oculta reservada a iniciados. La magia renacentista se distinguió de la brujería popular y se enfocó en la manipulación de fuerzas naturales y espirituales para el conocimiento y la transformación personal y social.

En ciudades como Florencia, la arquitectura y el arte reflejaron esa fascinación por lo oculto mediante símbolos alquímicos y astrológicos. Se desarrollaron prácticas de curanderismo basadas en hierbas y conjuros que coexistieron con la medicina tradicional.

Sin embargo, este ambiente también estuvo marcado por la persecución, con juicios y castigos a quienes eran acusados de brujería, influenciados por manuales como el *Malleus Maleficarum* ("El martillo de las brujas" o "Hexenhammer" en alemán), un tratado publicado en 1486 por el dominico Heinrich Kramer (Henricus Institoris), que convirtió en el manual más influyente para justificar y guiar la persecución de la brujería en Europa.

Fue uno de los textos más difundidos de su tiempo, con 29 ediciones y unos 30.000 ejemplares hasta el siglo XVII. Legitimó la caza de brujas en Europa, especialmente

en Alemania, Suiza y Francia. Contribuyó a que la brujería se considerara un crimen contra la fe y el orden social.

El Renacimiento estuvo marcado por un renovado interés en el misterio y el ocultismo, que se manifestó en diversas formas como la alquimia, la astrología, la magia astral y la cábala, con una mezcla peculiar de pensamiento esotérico, neoplatónico y hermético.

Figuras como Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola tradujeron y difundieron textos herméticos y neoplatónicos, integrando ideas paganas y cristianas en una búsqueda de sabiduría oculta reservada a iniciados.

La magia renacentista se distinguió de la brujería popular y se enfocó en la manipulación de fuerzas naturales y espirituales para el conocimiento y la transformación personal y social.

El neoplatonismo influyó profundamente en la magia renacentista al proporcionar un marco filosófico que integraba el pensamiento antiguo con una visión espiritual del cosmos como un organismo vivo y jerarquizado.

Marsilio Ficino, una figura clave, tradujo y difundió textos neoplatónicos y herméticos, considerándolos un saber sagrado que conectaba lo divino con el mundo natural.

En esta visión, el universo está animado por una fuerza metafísica que emana de Dios y penetra los cielos, generando correspondencias entre los cuerpos celestes, los elementos y las fuerzas espirituales, lo que justificaba la práctica de la magia natural como medio para influir en el mundo mediante estas correspondencias.

En ciudades como Florencia, la arquitectura y el arte reflejaron esa fascinación por lo oculto mediante símbolos alquímicos y astrológicos. Se desarrollaron prácticas de curanderismo basadas en hierbas y conjuros que coexistieron con la medicina tradicional. Sin embargo, este ambiente también estuvo marcado por la persecución, con juicios y castigos a quienes eran acusados de brujería, influenciados por manuales como el "Malleus Maleficarum".

El neoplatonismo renacentista fusionó las ideas platónicas con el cristianismo, creando un sistema donde la magia, la astrología, la alquimia y la cábala eran entendidas como conocimientos secretos y espirituales, capaces de revelar verdades ocultas y transformar al iniciado.

Esta concepción dignificó la magia, alejándola de la superstición y acercándola a una ciencia espiritual y simbólica. La idea del "genio" saturnino o espíritu inspirador, derivada de la astrología y la filosofía neoplatónica, ejemplifica cómo se concebía la inspiración divina y la creación mágica como frutos de la conexión con fuerzas superiores.

Además, el neoplatonismo otorgó una estructura simbólico-hermética a la magia, haciendo uso de la numerología, geometría sagrada y símbolos que reflejaban la unidad y armonía del cosmos, subrayando la contemplación y el conocimiento trascendente como caminos para acceder a poderes ocultos.

Así, la magia renacentista no solo fue una práctica esotérica sino una filosofía completa que buscaba la reconciliación entre el conocimiento racional, la espiritualidad y la experiencia mística.

Paracelso (1493-1541) – místico y mago de la naturaleza

Paracelso, cuyo nombre completo fue Theophrastus Philippus Aureolus Bombastus von Hohenheim, nació en Einsiedeln (Suiza) y murió en Salzburgo (Austria). Fue hijo de Wilhelm Bombast von Hohenheim, médico y alquimista suabo, y de madre suiza. Desde joven mostró un interés por las ciencias naturales y la medicina, influenciado por su padre.

A los 16 años comenzó sus estudios en la Universidad de Basilea y luego continuó en Viena y Ferrara, donde se doctoró. Durante su juventud trabajó como analista en minas, lo que fortaleció su interés en la mineralogía y la alquimia.

Fue cirujano militar y viajó por varios países europeos y del cercano Oriente buscando conocimiento. Establecido en Basilea en 1526, se convirtió en un maestro influyente y polémico, famoso por integrar la alquimia, la medicina y la astrología. Es famoso su principio fundamental de la toxicología: *Nada es veneno, todo es veneno: la diferencia está en la dosis.*

Obras

Opus Paramirum (1530–1531): Texto fundamental donde expone su teoría de las enfermedades y los principios de la medicina. Propone que las dolencias se originan en cinco causas: astrales, venenos, espirituales, naturales y divinas. La salud depende del equilibrio entre cuerpo, espíritu y universo, y el conocimiento médico debía incluir filosofía, astronomía, alquimia y virtudes morales como pilares fundamentales.

Astronomia Magna (también llamada *Philosophia Sagax*): Integra astrología, alquimia y filosofía natural. Explica la relación entre el microcosmos (el hombre) y el macrocosmos (el universo).

De natura rerum: Tratado sobre la naturaleza de las cosas, donde combina alquimia y filosofía. Explora la transformación de la materia y la energía vital.

De generatione rerum naturalium: Sobre la generación y transformación de los seres naturales.

Lo primero que hay que señalar en Paracelso es su decidida vuelta a la experiencia, en vez de huir de ellas a los libros y a una especulación que se quiebra en sutilezas:

No los libros, en los que anida el polvo, y que dan pasto a las cucarachas, ni las bibliotecas amarradas con cadenas, sino los elementos mismos en su propio ser son los libros. La filosofía toma su origen de la experiencia.

Este es el estribillo que resuena en los albores de la Edad Moderna: Basta de Aristóteles, de Galeno, de Avicena; hay que volver a las cosas mismas.

Paracelso distingue en el conocer tres grados: el conocer del hombre vulgar, el conocer de la *philosophia adepta* y el conocer de la *philosophia caelestis*. El conocer vulgar se limita a lo material, es un conocer insulso y afilosófico.

Philosophia caelestis necesita de la luz sobrenatural de la revelación y de la gracia. Se ocupa de Dios y de las obras de Dios. A esta filosofía solo se llega por la gracia, que solo se puede formular cuando “hay una experiencia de ella” en el otro mundo.

Philosophia adepta es la filosofía “adquirida”, es un conocer con la luz natural. No todos alcanzan este conocimiento, solo aquel que se ha hecho un hombre del espíritu “firmamental”: espíritu sidéreo, estelar, que corresponde al cuerpo astral del hombre, el lugar del conocimiento superior.

En su obra *Philosophia sagax*, también conocida como *Astronomia Magna*, expone su visión holística del universo y la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos: la filosofía es el conocimiento de los misterios naturales; la magia; la nigromancia, el conocimiento del cuerpo sidéreo; la nectromancia, el descubrimiento de las cosas ocultas y de los secretos del hombre.

No se trata de magia negra, sino de un puro orden natural de las cosas. “Es ilícito cavilar sobre lo que no arranca de un orden natural”. Pero la *philosophia adepta* nos lleva a Dios por la investigación de los misterios de la naturaleza, pues la sabiduría de Dios es la que lo cimienta todo. La palabra “aprended de mí” debe ser cumplida; o no se encontrará ningún fundamento a la verdad, pues lo que sin él se encuentra, es todo ciego, tinieblas sin luz.

La doctrina del microcosmos y macrocosmos postula que el ser humano (microcosmos) es un reflejo en pequeño del universo o cosmos en su totalidad (macrocosmos). Esta analogía sostiene que tanto el microcosmos como el macrocosmos comparten una estructura y principios similares, siendo el microcosmos una versión diminuta del macrocosmos, reflejando en su composición y funcionamiento los mismos elementos y fuerzas que rigen el universo.

Desde esta perspectiva, el cosmos es visto como un organismo vivo con alma o mente universal (*Anima mundi*), y el hombre, como microcosmos, está interconectado y en correspondencia directa con el universo, reflejando sus leyes y cualidades.

La doctrina implica que entendiendo al universo en su conjunto se puede comprender mejor al ser humano y viceversa. Además, en tradiciones que incorporan esta doctrina, se considera que influyendo en el microcosmos se puede afectar el macrocosmos, y que la salud, la armonía y la espiritualidad del individuo dependen de esa correspondencia.

Esta idea tiene raíces en la filosofía clásica, el pensamiento hermético, la alquimia, y está presente en diversas culturas y épocas, incluyendo la filosofía hindú, china y occidental, así como en el Renacimiento y el pensamiento esotérico.

Los elementos son para Paracelso como “madres”. Son creadores. Son como un matriz, son algo hacedor, *Archeus*, fuerza y espíritu. Lo que hacen no es ciego ni sin sentido, sino determinado desde la forma del todo. El todo es anterior a las partes:

“Si su círculo se rompiera, el sol y la tierra se pararían; porque la naturaleza se goza con el todo íntegro y se aflige con lo roto. Cada uno debe de lo pequeño deducir la cosa grande. Una flor es bastante para da a conocer la creación entera; una sola lo declara todo”. Con esta concepción estamos a las puertas de la concepción monadológica de Leibniz. Se ha apuntado que esa concepción organológica del ser es una específica manera de pensar alemana, pues la filosofía alemana se ha ocupado de ella con especial intensidad.

Según Paracelso, los principios elementales son como fuerzas y espíritus, lo que recuerda las *dynámeis* (δυνάμεις, el plural de δύναμις – *dýnamis*: ‘fuerzas’, ‘potencias’

o 'capacidades'), inteligencias, ángeles o *dáimones* (δαίμονες – 'espíritus', 'potencias invisibles', 'seres intermedios') neoplatónicos.

Los espíritus de Paracelso son causas segundas. Estas fuerzas ocultas de la naturaleza son jerarquías establecidas por la central sabiduría divina, de modo que cada cosa ocupe su lugar. Hay un orden universal de conjunto del que todos los procesos en detalle dependen. Este es un pensamiento de impronta neoplatónico-hermética, que es el que constituye la estructura íntima de la filosofía de Paracelso.

Paracelso rechaza los libros para ir a los hombres, a la vida, a las cosas de la naturaleza, a las que quiere contemplar directamente, pero las contempla, de hecho, con los ojos platónicos: todo lo inferior a partir de lo superior. También él, como el Cusano, piensa que "quodlibet est in quolibet" (todo está presente en todo): todo es igualmente un despliegue del poder de Dios. En realidad, la estructura neoplatónico-hermética del conjunto doctrinal de Paracelso es patente.

Cábala y ocultismo

La cábala es una escuela de pensamiento esotérico dentro del judaísmo que busca explicar la relación entre Dios, el infinito, y el universo finito creado por Él. La palabra "cábala" proviene del hebreo קַבָּלָה (Qabbaláh), que significa 'tradición', 'recibir' o 'correspondencia'. Su objetivo es revelar enseñanzas ocultas en la Torá mediante métodos místicos y simbólicos para comprender la naturaleza de Dios, la creación, el propósito del ser humano y el universo.

La cábala no es solo una doctrina religiosa sino también un sistema complejo de interpretación mística que proporciona conocimiento espiritual profundo. Se considera una sabiduría ancestral revelada por Dios a figuras como Adán, Abraham y Moisés. En la tradición judía, se transmite oralmente y requiere una fe mística para acceder a su "secreto exegético". Además, incluye técnicas meditativas y es fundamental para algunas prácticas religiosas y espirituales dentro del judaísmo.

La cábala ha influido también en corrientes esotéricas no judías, como la cristiana cabalística y el ocultismo occidental, especialmente durante el Renacimiento, donde se integró con otras tradiciones herméticas y mágicas.

La cábala es un misticismo judío que busca desvelar las verdades profundas y ocultas sobre Dios y el universo a través de la interpretación simbólica y esotérica de la Torá y otros textos sagrados. La cábala y el ocultismo en el Renacimiento estuvieron profundamente entrelazados con el pensamiento filosófico y religioso de la época, formando parte de una cultura esotérica que buscaba integrar la sabiduría antigua, la magia natural, y las tradiciones místicas en un sistema coherente de conocimiento.

A la verdadera ciencia de la naturaleza le costará trabajo desalojar numerosas reminiscencias árabes y judías que perduran a lo largo del Renacimiento. En Damte, influido por Alfarabí, se aprecia una preocupación por las propiedades y virtudes secretas de los números (el 2, el 3, el 9 y el 20.000). El judío converso Pablo de Heredia considera la Cábala como la fuente primitiva de la sabiduría, de la cual proceden los principales dogmas del cristianismo.

Pico de la Mirándola fue iniciado en la Cábala por Elías del Medigo; piensa que, "además de la ley que Dios dio a Moisés en el monte Sinaí y que dejó escrita en cinco

libros, le fue revelada la verdadera exposición de la Ley, con la manifestación de todos los misterios y secretos que se contienen bajo la corteza y la ruda faz de las palabras”.

Durante el Renacimiento, la cábala judía fue redescubierta y cristianizada principalmente por pensadores como Giovanni Pico della Mirandola, quien estudió la cábala mística hebrea y la incorporó a la filosofía hermética. Esta integración buscaba confirmar la verdad del cristianismo al unificar doctrinas religiosas y filosóficas diversas en un marco esotérico.

La cábala cristiana se convirtió en parte central del esoterismo occidental moderno temprano, influyendo en la filosofía, la teología y las prácticas ocultas del periodo. Pico fue influenciado y formado por el rabino Johannon Alemanno, un importante transmisor de la cábala y la magia como etapas avanzadas de la educación espiritual e intelectual.

El ocultismo renacentista incluyó la magia astral, la magia natural y la alquimia, todas ellas influenciadas por sistemas como la cábala y el hermetismo. Marsilio Ficino y Cornelius Agrippa fueron figuras claves en la difusión de esta filosofía oculta, que consideraba los elementos naturales, seres elementales y astros como manifestaciones interconectadas del cosmos espiritual. Se dio una fuerte revalorización mística de la naturaleza y de la relación entre lo material y lo espiritual, apoyándose en textos herméticos, cabalísticos y neoplatónicos.

Este tipo de prácticas y conocimientos, a pesar de su atracción entre las élites culturales y algunos sectores religiosos, sufrieron persecuciones y censuras por parte de sectores ortodoxos de la Iglesia, quienes veían en la magia y el ocultismo una amenaza espiritual y social. Sin embargo, estas ideas continuaron circulando en círculos intelectuales, influyendo en la filosofía, la medicina y la astrología renacentistas.

Giovanni Pico della Mirandola fue el fundador de la cábala cristiana, integrador del hermetismo y la mística judía con el cristianismo. Pico no solo era versado en lo griego y lo cristiano; se había interesado, no solo por el neoplatonismo, sino por la cábala judía, que era una defensa de la religión contra la racionalización de la religión por la filosofía.

La cábala se fiaba más de la misteriosa ciencia recibida y transmitida en los libros sagrado que del humano saber y filosofar. En estos círculos apuntaban ya desde muy temprano tendencias panteístas, místicas y mágicas.

Paracelso, alquimista y médico, incorporó elementos del cosmos espiritual y seres elementales en su medicina oculta, pero se desinteresa de la cábala, aunque no la desconoce. Sus misterios y sus secretos significan originariamente una “cábala (*gabalia*) que no proviene de espíritus ni de hechicerías, sino del curso natural de la naturaleza sutil”.

Johannes Reuchlin, discípulo de Pico, desplazó de Italia a Alemania una variante del neoplatonismo, en la que predominio del elemento cabalístico llega casi a sofocar el primitivo sentido neoplatónico. Reuchlin fue el gran promotor de los estudios hebraicos y cabalísticos en Alemania. En *De arte cabbalistica* y el *De verbo mirifico* sustituyen la experiencia de orden natural, por un juego de simbolismos de números,

letras y palabras tomadas de la Sagrada Escritura, donde la lógica de las cosas y del pensamiento queda sofocada por la mística de los signos.

Marsilio Ficino revitalizó el neoplatonismo y la magia astral, fundando un marco filosófico para el ocultismo renacentista.

En Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) la magia entra de modo todavía más masivo. Su vida está llena de aventura: intelectual, soldado, político, alquimista, cabalista, nigromante; un auténtico hombre del Renacimiento. Sistematizó y popularizó la magia cabalística y hermética en Europa.

En su obra *De occulta philosophia* (1509) muestra el afán de ir tras los misterios de la naturaleza y del arcano espíritu de la tierra (*spiritus mudi*), pero con palabras de sortilegio, números sagrados, fórmulas astrológicas y con ayuda de poderes mágicos vinculados a las letras del nombre de Dios, el “tetragrámaton”. La alquimia se convierte en nigromancia o magia negra y la filosofía en conjuro de espíritus.

La cábala en el Renacimiento no fue simplemente una tradición mística judía aislada, sino un núcleo crucial del ocultismo y la filosofía esotérica renacentista, que sirvió para articular una visión universal y profunda del cosmos como un sistema espiritual interrelacionado. Este conocimiento oculto buscó armonizar la ciencia, la teología y la magia, influyendo en la cultura europea durante y después de esa época.

Teosofía de los alumbrados protestantes

Dentro del protestantismo se desarrolla una fuerte corriente mística y teosófica, inspirada en el neoplatonismo y los místicos alemanes.

Formas de religiosidad excéntrica reaparecen continuamente en la historia de las religiones. No podía faltar en el abigarrado cuadro del Renacimiento, tan abierto y sensible a todo lo raro y emotivo. Se ha denominado a esta actitud “teosofía” (denominación que se da a diversas doctrinas religiosas y místicas, que creen estar iluminadas por la divinidad e íntimamente unidas con ella).

No es ciertamente un término feliz, pues hay muchas maneras de saber acerca de Dios. Pero es una convención designar como teosofía al camino hacia Dios que excluye todo lo racional y espera la salvación solamente de una misteriosa inspiración, obra de la gracia. Es una exaltación religiosa, un dejarse arrebatar de una pasión, perdiendo la moderación y la calma.

Estos alumbrados protestantes han despertado siempre particular atención desde el punto de vista de la historia de la Iglesia. Esta nueva forma de religiosidad fue una reacción al cambio de orientación de Lutero, que comenzó originariamente como gran reformador cerca de la mística y del individualismo religioso sentimental, terminando por dar prescripciones a su Iglesia, erigir instituciones externas y formular la fe en conceptos generales. Ahora le echaban en cara estos alumbrados lo mismo que él había achacado al principio a la Iglesia de Roma.

A ello se juntó la renovación del aristotelismo por Melanchthon, con lo que había surgido una escolástica protestante, que amenazaba igualmente la primitiva emotividad de la reforma inspirada en la mística. Se ha querido ver en este grupo de iluminados protestantes un adelanto de la idea del Kant: eliminación del saber

especulativo para dar lugar a la fe, así como por la identificación de la religión y la moral.

Sebastian Franck (1499–1542), teólogo, escritor y pensador radical alemán de la época de la Reforma, pertenece a estos espíritus exaltados. Ordenado sacerdote católico en Augsburgo (1516), posteriormente, se unió a la Reforma luterana alrededor de 1525, pero pronto se distanció de las posturas dogmáticas de Martín Lutero.

Excluye de la religión todo lo que él denomina exterior, histórico, conceptual, reglamentado, incluso la palabra de la Biblia. Religión es lo inefable. Lo mejor que se puede decir de la religión es que consiste en una interna conversión, no en asentimiento a género alguno de profesiones de fe.

Franck combinó los ideales humanistas de libertad con la religiosidad mística. Rechazó las confesiones de fe rígidas, argumentando que la verdadera religión era un asunto interior y espiritual, más que institucional.

Su pensamiento consiste en una especie de panteísmo. Hay un Dios único, eterno, inmóvil e inconcebible, que es el Bien y la fuente del amor universal. Es el Creador del mundo, pero está presente en todas las cosas, en las cuales actúa de suerte que ninguna puede obrar más que por Dios: "Dios es el que vuela y canta en el pájaro". Las consecuencias del pecado de Adán se transmiten a todos sus descendientes.

El hombre necesita redención, pero no puede redimirse a sí mismo, solo puede ser redimido por Dios. La redención de Cristo no fue un acontecimiento histórico, sino el símbolo de una realidad eterna.

La redención se realiza en cada uno. Para alcanzarla hay que disponerse a recibirla con fe, humildad y silencio, en el abandono pasivo a la voluntad de Dios. La verdadera Iglesia es la unión espiritual de todas las cosas, en las cuales está presente y obra Dios. Frank predicaba un nuevo orden social y el comunismo de bienes.

Gaspar Schwenckfeld (1489-1561) fue un espiritista reformado, contemporáneo de Lutero, que defendió un interior religioso. Rechaza toda fe en hechos históricos y toda Iglesia. Todo esto es demasiado conceptual. Cada uno es para sí mismo su sacerdote.

Critica a Lutero, que renunció a esta interioridad por la que había luchado en un principio, acabando por introducir también una religión de pastores. Fue considerado "entusiasta" o "visionario" y perseguido por todas las confesiones, tanto por católicos como por protestantes. Sus seguidores, llamados Schwenckfeldianos, emigraron en el siglo XVIII a Pensilvania (EE. UU.), donde aún existe la Schwenkfelder Church.

Valentín Weigel (1533-1588), teólogo, filósofo y escritor místico alemán, es considerado un precursor de la teosofía y el pensamiento espiritualista en la Europa del siglo XVI. En 1567 fue nombrado pastor luterano en Zschopau, donde ejerció hasta su muerte.

Allí cumplió con sus deberes parroquiales y mantuvo un perfil bajo y discreto, difundiendo sus ideas solo en círculos privados para evitar conflictos con la ortodoxia luterana.

Simpatizó algún tiempo con Lutero, cuya *Teología germánica* le hizo entrar por “el buen camino”. Siguió leyendo obras de Platón, Plotino, Proclo, Hermes Trismegisto, Pseudo-Dionisio, Hugo de San Víctor, Eckhart, Taulero, Nicolás de Cusa y, sobre todo, Paracelso, del que toma su filosofía de la naturaleza. Con esta mezcolanza formó un sistema místico-panteísta.

Subrayaba la importancia de la experiencia personal de Dios por encima de la teología y los dogmas académicos. Afirma que todo conocimiento va de dentro a fuera y que cada uno debe recorrer su camino hacia Dios totalmente a solas, sin que desde fuera se le pueda ayudar.

Aspira a la unión del hombre con Dios, en lo cual consiste el retorno del alma a su principio. Dios se ha revelado de dos maneras: en el mundo invisible y en visible. Por lo tanto, hay dos ciencias inseparables: una que estudia a Dios en sí mismo (teología), y otra que lo busca en sus manifestaciones en la naturaleza (astrología). El fin de la ciencia no es conocer las cosas sensibles, sino a Dios, y se le conoce, no por enseñanzas exteriores, sino por la participación o la apropiación individual del Espíritu Santo.

El espíritu divino lo contiene todo y está en todas las cosas, lo mismo que el Uno está en todos los números. La creación es necesaria. Dios, al crear el mundo, se crea a sí mismo. Se hace personal mediante la creación, y adquiere conciencia de sí mismo a través del hombre. Dios creó todas las cosas sacándolas de la nada, por esto la nada es la esencia íntima de todas las cosas. Lo único que tienen de ser proviene de Dios. Las criaturas son los pensamientos de Dios. El tiempo es el complemento de la eternidad.

El misterio de la encarnación consiste en la unión de Dios con el hombre, el cual es una encarnación de Dios. El individuo no es su yo, sino el de Dios. La fe es interior y espiritual. Consiste en que el Espíritu Santo, que es la Palabra viviente de Dios, desciende directamente a cada uno de nosotros. El que tiene fe y sabe recogerse y orar puede conseguir su salvación en cualquier religión, como la consiguieron Platón y los neoplatónicos.

Pansofía de Jacobo Böhme (1575-1642)

Jacobo Böhm, “Philosophus teutonicus”, fue un místico, teósofo y pensador luterano alemán cuya obra tuvo influencia duradera en la filosofía y la teología occidental. Nació en Alt Seidenberg, cerca de Görlitz (Alta Silesia), en una familia campesina luterana.

De joven, trabajó en la tierra y se formó como zapatero ambulante. La Alemania de su época estaba marcada por el conflicto religioso, y muchos buscaban consuelo en doctrinas herméticas y teosóficas. A los 18 años, Böhme tuvo una experiencia mística intensa: afirmó haber pasado siete días rodeado por la luz divina, lo que marcó de manera decisiva su vida interior.

Se casó a los 19 años con la hija de un rico carnicero, lo que le permitió dedicarse a especular y escribir, aunque siguió ejerciendo como zapatero. En 1599, se estableció definitivamente en Görlitz, donde adquirió la ciudadanía, montó su negocio de zapatería y formó una familia con cuatro hijos. Creyó escuchar una voz celestial, y

fue anotando sus “revelaciones íntimas” en un tratado (*Morgenröthe in Aufgang*), titulado más tarde por sus discípulos *Aurora*. Convencido de que tenía una misión divina especial, se consagró a ella: “He renunciado a mi oficio para servir a Dios y a mis hermanos en esta misión y para recibir después mi recompensa en el cielo”.

El pastor Gregorius Richter, autoridad eclesiástica en Görlitz, lo acusó de herejía y le prohibió seguir escribiendo, amenaza que Böhme acató durante siete años, pero arrebatado por el impulso interior, a partir de 1619 retomó la escritura y publicó hasta 21 obras adicionales, de modo clandestino, incluyendo *De tribus principiis* (1619), *Mysterium Magnum* (1623), y *Camino a Cristo* (1624).

Durante este periodo, se dedicaba también al comercio de hilos con su esposa. Las nuevas publicaciones le acarrearón nuevas y terribles persecuciones. La hostilidad eclesiástica lo obligó a exiliarse temporalmente a Dresde en 1624, pero absuelto por el tribunal, tras la muerte de Richter, regresa a Görlitz, donde, moribundo, fue sometido a un interrogatorio religioso. Sus últimas palabras fueron: “Oh tú, fuerte Señor Sabaoth, sálvame según tu voluntad. Oh tú, Jesucristo crucificado, ten piedad de mí. Ahora voy al paraíso”. Cuando murió, al principio se le negó el funeral cristiano. Su tumba fue profanada por la indignación pública.

Obras

Aurora (*Morgenröthe in Aufgang* – 1612): Su primera obra, escrita tras una experiencia mística, donde describe la revelación divina y la estructura espiritual del universo.

Descripción de los tres principios del ser divino (1619): Expone la idea de una tríada fundamental que organiza la realidad, distinta de la Trinidad cristiana: la triplicidad del mundo como parte esencial del Ser divino.

Del triple estado de la vida humana (1620): Reflexiona sobre la condición del hombre y su relación con lo divino.

De la encarnación de Cristo (1620): Trata sobre el misterio de la unión entre lo divino y lo humano.

De la vida suprasensible (1621): Explora la dimensión espiritual más allá de lo material.

De la verdadera fe (1622): Texto teológico sobre la esencia de la fe auténtica.

De la regeneración (1622): Describe el proceso espiritual de transformación interior.

Mysterium Magnum (1623): Su obra más extensa, comentario al Génesis, donde desarrolla su visión cosmológica y teosófica.

De la predestinación (1623): Reflexiona sobre la libertad, la gracia y el destino humano.

De la comunión cristiana (1624): Última obra, centrada en la vida comunitaria y la unión espiritual.

Böhme es un escritor muy fecundo, pero su pensamiento es pobre y monótono. Sus conceptos son muy limitados. Se vanagloria de ignorar la filosofía. Su formación de

autodidacta se reduce a la lectura de la Biblia, de algunos místicos, como Eckhart, Weigel, Schwenckfeld, y, sobre todo, Paracelso.

En sus escritos no hace más que dar vueltas una y otra vez a unos mismos conceptos. Sus temas se reducen al esfuerzo para explicar cómo todas las cosas –incluso Dios– salen de la nada primordial, que es el principio de todo; a la relación del hombre con Dios, y al problema del origen del mal. Todo ello envuelto en una fronda de símbolos, metáforas y parábolas en una abundante verbosidad.

Dios es el Abismo sin fondo, la Nada eterna. “Es en sí como una inmensa profundidad, como una nada eterna”. Es la Unidad eterna, la Nada y el Todo, la quietud absoluta, el silencio total que reposa en su eterna nulidad.

“Dios es la unidad frente a las criaturas, como una Nada eterna. No tiene fundamento (*Grund*) ni principio, ni lugar; no posee nada fuera de sí mismo. Es la voluntad (*Wille*) de la profundidad del Abismo (*Abgrund*). Es en sí mismo siempre uno, no tiene necesidad de espacio ni de lugar. Se produce (*gebäret*) a sí mismo de eternidad en eternidad”.

Dios procede de la Nada, grávida de una voluntad deseosa de desarrollarse en una multitud de seres. Así, pues, la Nada es la causa y el origen del Todo. Eckhart habla del “desierto silencioso”, Enrique Susón de la “nada eterna”, Paracelso del “gran misterio”. Hegel se esforzará por sacar todas las cosas del Ser-No-Ser, Schopenhauer intentará la misma aventura con su Voluntad.

Al principio y desde la eternidad existe la Nada absoluta. Dentro de esta Nada existe y actúa una Voluntad inmanente (*Wille, Begierde*). “Esta voluntad es eterna, no tiene origen en nada si no es en sí misma. Si ella no existiera, todo sería nada, ni oscuridad ni luz, y, si existe alguna cosa, esto es la Voluntad eterna”. La Nada se convierte en Divinidad, mediante una división de la Unidad, que se realiza en tres etapas. La Unidad se multiplica en tres personas divinas:

El Padre. El impulso de la Voluntad produce en primer lugar el Padre, es cual es la misma Voluntad, que en el principio es indiferente, ni buena ni mala. Es una Voluntad puta, que sale de la Nada y permanece siendo Nada. Por esto el Padre conserva todavía la unidad de la Nada.

El Hijo. Pero la Voluntad-Padre produce necesariamente otra segunda Voluntad que es el Hijo, el cual se orienta hacia el Bien. En virtud de esto surge una contraposición, y la indiferencia del Padre se convierte en antagonismo con el Hijo. El Padre se convierte en fuerza del mal, en fuego, oscuridad y odio, mientras que el Hijo es bien, luz, claridad y amor. El nacimiento del Hijo se realiza por medio de la *Virgen eterna*, que es la Sabiduría divina.

Dios-Voluntad se contempla a sí mismo en el espejo de su propio abismo. Esta contemplación es la Virgen, la cual es la imagen perfecta de Dios, que consiste en la imaginación de la Nada.

La Nada es potencia pura, pero la Virgen es acto ideal, imaginación. El Padre se inflama de amor a sí mismo al contemplarse en esta imagen, y la Nada divina queda grávida, y da a luz al Hijo.

La Palabra divina nace, pues, de la sabiduría divina contemplando la Nada. El Padre adquiere conciencia de sí mismo en el Hijo. De esta manera, la Voluntad viene a ser la Madre, y la "Virgen", el padre del Hijo divino. "La preñez (*die Schwängerung*) no tiene lugar en el Espejo, sino en la Voluntad, eso es, en la imaginación de la Voluntad.

El espejo permanece eternamente como una Virgen sin parto, pero la Voluntad se hace grávida por medio de la contemplación del espejo, así que la Voluntad es el padre y la preñez en el Padre o en la Voluntad es el Señor o el Hijo".

Todo el universo vivía en Dios antes de la creación. Pero era una nada sin esencia. En el nacimiento del mundo intervienen la Virgen y el Espíritu Santo, que influyen sobre el Padre, el cual se contempla en la Virgen, y, por voluntad del Padre y por medio del Espíritu Santo, nace el mundo en el seno del Hijo.

La Virgen no produce el mundo, pero es la imagen en el espejo de la Sabiduría divina. "No es una madre, sino una reveladora de los milagros que se encuentran en su Sabiduría". No es una esencia, pero por medio de ella nacen todas las esencias. La Virgen causa el nacimiento del Hijo en el seno del Padre, y a su vez influye en el Hijo para que en él germine el mundo fenoménico.

Dios y el universo está contenidos de una manera oscura en la Virgen eterna. Pero adquieren su esencia y su apariencia (fenomenalidad) por medio del Espíritu Santo, el cual tiene una función importantísima en la formación del universo. Es el Alma del mundo (*Weltseele, Weltgeist*), pero no se identifica con el Padre, sino que es una fuerza pura que actúa sobre el mundo.

Es el que da esencialidad a la Nada del Padre. El nacimiento del Mundo procede de la fuerza inmanente del Espíritu Santo, que actúa primeramente sobre el Padre y la fuerza a producir el "centrum naturae". Después actúa sobre el "centrum naturae" y lo hace manifestarse en los fenómenos del universo. Es el revelador de la Naturaleza.

El universo no es más que la expresión visible del Dios invisible. Es imagen, símbolo y mito de Dios. Todo es "mítico". El Mundo es la expresión fenoménica, aparente, la aparición o revelación del Verbo, como la planta que nace de la semilla. El Verbo divino, por medio del Espíritu Santo, se revela y adquiere conciencia de sí mismo en la Naturaleza.

"El Verbo concebido se ha revelado en el mundo visibles". El mundo no se identifica con Dios, pero participa de la vida divina. Todo vive con la vida de Dios. Ninguna cosa particular tiene sentido en el universo sino en relación con las demás, y todas con Dios.

"Todas las cosas hechas son una sola. Si nombro un hombre, un león, un oso, un lobo, una liebre, u otros animales, una raíz, una hierba, un leño, o todo cuanto puede ser, siempre es la misma sola cosa".

En el mundo triunfan los malos sobre los buenos. ¿Por qué esta lucha entre el bien y el mal? En la unidad divina no existe dualismo, ni afirmación, ni negación, ni dualidad entre el sí y el no.

La esencia de Dios consiste en el sí y el no simultáneos. En Dios no hay afirmación, negación ni oposición. Dios y el universo forman una sola cosa. Todos los seres están perfectamente concatenados unos con otros en una identidad universal.

El mal consiste en querer apartarse de esa unidad y ese encadenamiento dentro del Todo. La voluntad "libre" pretende ser totalidad, en lugar de contentarse con ser *parte* del Todo dentro de la unidad.

Böhme rechaza con indignación la presciencia divina y la predestinación. "Aunque San Pedro y San Pablo hubieran escrito esas cosas, yo no las creería".

[Fuente de la exposición de las ideas de Böhme: Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía*, Madrid: BAC, 1966, vol. III, p. 213 ss.]

EL NUEVO CONCEPTO DE CIENCIA –EL DOMINIO DE LA NATURALEZA

Los presocráticos abrieron el camino de las ciencias de la naturaleza: física, astronomía, matemáticas, etc. Ante estos ensayos primitivos, Sócrates adopta una actitud escéptica, desplazando el interés del estudio de la Naturaleza hacia los temas morales y políticos. Platón orienta su preocupación hacia la política y hacia las realidades trascendentes ideales.

En el *Timeo* estima las matemáticas y expone una idea de la física, pero sin considerarla como ciencia, ya que versa sobre objetos móviles y contingentes.

Aristóteles revaloriza la física como ciencia en su sentido experimental. Sus discípulos en el Liceo de Atenas y el Museo de Alejandría desarrollaron la biología, la botánica, la historia natural, la medicina y las matemáticas. Pero todo este impulso aristotélico retrocedió en los últimos siglos del helenismo, ante el predominio del eclecticismo y el escepticismo.

Tras la entrada de la filosofía griega en Roma, la investigación de las realidades físicas no encontró continuación, fue suplantada por las disciplinas gramaticales y retóricas, junto con los temas morales y jurídicos. El triunfo del neoplatonismo llevó al abandono de las ciencias de la naturaleza durante largos siglos.

El neoplatonismo centra, mucho más que Platón, su interés en las realidades trascendentes. Las realidades físicas son vistas como cosa despreciable: lo importante es explicar por qué no todo es Uno, y de dónde emana la diversidad de las cosas particulares. La "filosofía" adquiere un giro como ciencia de la trascendente y absoluto, perdiendo su amplitud enciclopédica y convirtiéndose en teología, en moral, en mística. Un matiz con que, siglos más tarde, resurgirá en el idealismo alemán.

Pero los restos de las investigaciones griegas en el campo de las ciencias físicas se irán transmitiendo de manera parcial y fragmentaria como herencia inerte, en sentido de simple repetición sin continuidad alguna. Los medievales no hicieron más que recuperar los restos de las enseñanzas de los griegos, transmitidos al Occidente latino.

Los medievales cultivaron más el libro y la erudición, el respeto a la letra escrita y la veneración hacia la "autoridad": Hipócrates, Galeno, Ptolomeo, Euclides.

La curiosidad medieval por la naturaleza se reducía a buscar cosas raras y maravillosas. Su curiosidad infantil se satisfacía con los pintorescos relatos de Plinio y los "bestiarios" de procedencia árabe y bizantina. Los bestiarios eran colecciones o compendios ilustrados que describían animales reales y fantásticos acompañados de

relatos y lecciones morales. No se trataba de textos científicos en sentido moderno, sino de obras pseudocientíficas que combinaban zoología con simbolismos místico-cristianos para transmitir enseñanzas religiosas y valores morales.

El predominio de los temas teológicos y jurídicos en las universidades y la urgencia de los problemas que planteaban fue causa de que se estudiaran las Artes de paso, como disciplinas auxiliares o como simple preparación para la ciencia sagrada y el derecho: *No est consensendum in artibus*.

Sin embargo, el interés por las ciencias de la naturaleza sigue vigente en la Edad Media y se despierta desde mediados del siglo XII en varios autores. Teólogos como Alberto Magno y Tomás de Aquino se interesaron por las ciencias físicas y las biológicas.

Comentaron los libros de Aristóteles y las aportaciones de los árabes, proclamaron la necesidad del método experimental para el estudio de la naturaleza física: *Sine experientia nihil sufficienter scire potest* (Roger Bacon). *Oportet experimentum, non uno modo, se secundum omnes circumstantias probare* (Alberto Magno).

«Los físicos medievales querían explicar todas las formas del cambio en la naturaleza, no solo el cambio de la posición de los cuerpos celestes. Así, pues, creían que podía desarrollarse un conjunto de leyes para el movimiento físico, el calentamiento y el enfriamiento, la maduración y el envejecimiento, etc. (Toulmin, 1972).

El progreso fue tan solo posible cuando se abandonó esta gran ambición, y la filosofía natural fue sustituida por ciencias distintas, cada una de ellas definida en torno a su propio objeto de conocimiento, método, teoría y objetivo.

Cada ciencia era diferente; no competían entre sí. Por lo tanto, Newton no intentó explicar el cambio en general, viejo ideal de los medievales, sino un tipo específico de cambio: el movimiento de los objetos físicos.» [Leahey, Thomas: *Historia de la psicología*. Madrid: Debate, 1982, p. 338-340]

«Las relaciones entre ciencia y filosofía han sido siempre difíciles. Durante toda la época clásica y medieval, la filosofía anuló a la ciencia como actividad autónoma, al definirla como *epistème* o saber apodíctico y deductivo. Ciencia venía a confundirse, de ese modo, con filosofía.

Ello impidió el desarrollo de la ciencia experimental hasta bien entrado el mundo moderno. Cuando, a partir del siglo XVII, irrumpe con fuerza la ciencia moderna, se inicia un nuevo proceso que culminaría en el siglo XIX, al convertirse la filosofía en teoría de la ciencia. Ahora es la ciencia la que anula a la filosofía. Tal fue la obra del positivismo” (X. Zubiri).

«En la descripción medieval se habla sólo de cualidades sensibles, pero no de su momento de realidad; y se habla de las cosas como sujetos, siendo así que, a mi modo de ver, no son sujetos sino sistemas. Desde la segunda mitad del siglo pasado, se entiende por realidad la mera objetividad. Y esto es falso.

Objetividad la hay también en el estímulo del animal, pero no hay en él realidad. El animal, cuanto más perfecto, es más objetivista; pero jamás es el más modesto realista. Durante los siglos medievales, nunca se dudó de que las cualidades fueran reales, esto es, de que fueran propiedades de las cosas. Pero esto, dicho así sin más,

es falso. Esta idea de la realidad de las cualidades sensibles está en contradicción con lo que la ciencia y la filosofía vienen afirmando de consuno desde hace tres siglos.

Las cualidades sensibles, se nos dice, no son sino impresiones subjetivas. ¿Cómo se va a pretender, en efecto, que los cuerpos tienen color, sonido, etc.? Afirmar la realidad de las cualidades sensibles sería un inadmisibles realismo ingenuo.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 333-339]

Sn embargo, en la corriente medieval, y no en el Humanismo, es donde hay que buscar la continuidad del desarrollo de las ciencias físicas. Los humanistas describen la Naturaleza como objeto estético, aunque muy pronto va a pasar a ser objeto de investigación y aprovechamiento por parte de los filósofos.

El hombre del Renacimiento considera la Naturaleza no solo como objeto de contemplación, sino también como algo que hay que utilizar; hay que estudiar la naturaleza porque "solo obedeciéndola se la domina" (Bacon).

El Pierre Duhem (1861–1916), historiador de la ciencia francés, ha hecho notar la importancia de los nominalistas del siglo XIV como precursores inmediatos que preparan el nacimiento de las ciencias experimentales. Copérnico, Kepler y Galileo no significan un comienzo absoluto.

Copérnico y Galileo estudiaron en Padua, donde, en medio de las doctrinas averroístas y las sutilezas terministas, existí un vivo interés por las matemáticas y las ciencias de la naturaleza. Su Universidad tenía jardín botánico y un observatorio astronómico.

Pero en la fase humanista del Renacimiento predomina aún el espíritu de veneración hacia la "autores" griegos y latinos, la confianza en la letra escrita y la idolatría hacia los códices.

El estudio de las lenguas clásicas y orientales era la panacea que abría las puertas de los tesoros de la sabiduría, guardados en los libros de los antiguos como depósitos totales del saber. Es un momento de euforia gramatical y literaria, pero no se aprecia interés alguno por las ciencias físicas.

El interés por las ciencias físicas viene en una fase más tardía, en la que algunos investigadores no se contentan con leer lo que dicen los libros antiguos, e inician un método de observación directa, poniéndose en contacto con la naturaleza. Es cuando ramas del saber, hasta entonces abandonadas y no desarrolladas, se adelantan al primer plano del interés científico.

Ahora, saber física no es comentar los libros de Aristóteles, sino el resultado del estudio directo de la naturaleza. Esto, en realidad, equivalía a volver a empalmar con el espíritu de los griegos y de Aristóteles, que proclamó la *empeiría* (ἐμπειρία) como medio de llegar al conocimiento científico de las realidades materiales.

Al mismo tiempo que Copérnico, Kepler, Vinci y Galileo revolucionan las ciencias físicas, matemáticas y astronómicas, se desarrollan otras corrientes que intentan penetrar en los misterios ocultos de la naturaleza por otros medios distintos a la ciencia experimental.

Los alquimistas siguen buscando la piedra filosofal: panacea universal, sustancia que los alquimistas creían capaz de transformar metales comunes en oro y otorgar la

inmortalidad o ser elixir de larga vida. Los astrólogos seguían pensando que la Tierra y sus habitantes estaban sometidos a la influencia de los astros y que haciendo horóscopos se podía predecir los acontecimientos futuros.

Los ocultistas creían que en el mundo existían fuerzas oscuras y misteriosas, que se podían dominar con la magia, la quiromancia, la fisiognomía y las fórmulas cabalísticas. Todas estas corrientes, que perduran más allá del Renacimiento, tratan de suplir la falta de verdadera ciencia física con fantasías envueltas en pintoresca palabrería. Tienen más de metafísicos que de científicos, y más de poetas que de metafísicos.

Pero la ciencia moderna comenzó a desarrollarse cuando se creó el instrumental necesario para ampliar la observación. El descubrimiento del telescopio y el microscopio en el siglo XVII permitió ampliar inmensurablemente el campo de la observación, dando origen a una verdadera revolución en astronomía, biología, física y todas las demás ciencias naturales.

Por otra parte, los escolásticos de ese tiempo renovaron a fondo la teología, la dialéctica, la moral, el derecho, la política e incluso las matemáticas, pero en cuanto a las ciencias físicas quedaron rezagados. Durante más de dos siglos continuarán multiplicando comentarios a los libros de Aristóteles, sin darse cuenta de la revolución iniciada en el terreno de las ciencias naturales.

A las ciencias de la naturaleza les costará trabajo eliminar las reminiscencias árabes y judías a lo largo del Renacimiento. Los cabalistas consideraban la Cábala como la fuente primitiva de la sabiduría, de la que proceden los principios y dogmas cristianos.

El interés en el Renacimiento por conocer los secretos de la naturaleza lleva al cultivo de la magia, no en el sentido de brujería ni de comunicación con los poderes ocultos, sino de una aspiración a conocer las cualidades ocultas de las cosas, los arcanos. Es una actitud en la que se mezclan la curiosidad, la ignorancia y el ansia de explicación. Aunque este espíritu de curiosidad contribuyó también al nacimiento de las ciencias modernas.

NATURALISMO ANIMISTA – PANPSIQUISMO

Pasada la efervescencia de las luchas especulativas, a principio del siglo XVI decae la filosofía abstracta y se inicia el auge del método experimental, proclamado por Telesio, Campanella y Francis Bacon, aunque en forma muy poco científica y escasamente práctica.

Estos pensadores pretenden abandonar la filosofía teórica y se dedican a la observación de la naturaleza misma, para conocerla, dominarla y utilizar sus fuerzas y propiedades. Se desinteresan de las esencias y de las formas, pasan de lo abstracto a lo concreto y particular, observando los “fenómenos y las cosas tal como aparecen en la observación sensible.

Pero, aunque proclaman la necesidad de un método analítico, experimental e inductivo, contra el deductivismo escolástico, muchos de ellos mantienen todavía un concepto platónico o estoico del mundo, visto como un animal inmenso informado por un alma universal que vive y siente: *Omnia sentiunt*.

La armonía de todas las cosas proviene de un alma única universal. Si bien el valor científico de estos pensadores es escaso, contribuyeron de algún modo a la formación de la nueva ciencia física.

En los comienzos de la filosofía de la naturaleza en Italia predomina todavía la fundamental posición neoplatónica con su lenguaje sobre los espíritus elementales y la animación universal.

Bernardo Telesio (1509-1588)

Bernardino Telesio nació en Cosenza, Calabria, y fallecido en la misma ciudad. Provenía de una familia noble y fue educado inicialmente por su tío Antonio Telesio, un destacado humanista.

Estudió filosofía y ciencias naturales en varias ciudades como Milán, Roma y en la Universidad de Padua.

En 1535 se retiró a un convento benedictino sin tomar votos para dedicarse a la investigación y meditación, evitando una carrera universitaria tradicional. Se casó en 1553 con Diana Sersale, con quien tuvo cuatro hijos.

Tras la muerte de su esposa en 1561, vivió bajo el mecenazgo de varios protectores, incluidos algunos papas, y rechazó el arzobispado de Cosenza que le ofreció el Papa Pío IV.

Telesio fue el líder del movimiento antiaristotélico en su época en el sur de Italia y fundó la Academia de Cosenza. Fue alcalde de Cosenza en 1554 y vivió entre su ciudad natal y Nápoles durante su vida.

Su obra fue polémica y fue incluida en el Índice de libros prohibidos tras su muerte, aunque fue retirada de este índice solo en 1990. Fue reconocido como un precursor del empirismo moderno y es considerado un crítico destacado de la metafísica durante el Renacimiento tardío.

Telesio defendió un enfoque naturalista y empírico del conocimiento, rompiendo con la tradición aristotélica y anticipando el método científico moderno. Fue un pionero del empirismo y del naturalismo, cuya obra preparó el terreno para la revolución científica del siglo XVII.

Rechazó la explicación aristotélica basada en formas y esencias abstractas, proponiendo en su lugar que la naturaleza debía estudiarse según sus propios principios. Sostuvo que el conocimiento debía fundarse en la experiencia sensible y en la observación directa de los fenómenos naturales.

Consideraba que los seres vivos y la naturaleza podían explicarse sin recurrir a causas sobrenaturales, lo que lo convierte en un precursor del pensamiento científico moderno.

Sus ideas inspiraron a pensadores como Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Francis Bacon, Galileo Galilei y Thomas Hobbes, quienes desarrollaron el empirismo y la filosofía natural.

Francis Bacon lo llamó "el primero de los nuevos filósofos", reconociendo su papel en la transición de la escolástica medieval hacia la ciencia moderna.

Obra

De rerum natura iuxta propria principia (1565) explica el mundo como resultado de la interacción de dos fuerzas fundamentales: el calor y el frío, que actúan sobre la materia. La naturaleza debe entenderse “según sus propios principios”, sin depender de categorías metafísicas.

Los propósitos de Telesio son propios de los nuevos tiempos: interés por lo sensible, concreto y particular; aspiración a buscar los principios de la explicación de los fenómenos dentro de la misma naturaleza, sin recurrir a causas extrínsecas ni extranaturales; método experimental, prescindiendo de nociones abstractas de sustancia, materia, forma, acto, potencia y otras parecidas. Deseo de conocer las cosas en particular y no en universal.

Hoy tres principios de las cosas. Dos incorpóreos y activos: el calor, que procede del sol, y el frío, que proviene de la tierra; y uno corpóreo y pasivo: la materia, que es una masa fría, oscura, inerte e impotente.

Dios es el autor del cielo y del calor, que es una sustancia incorpórea, anterior al movimiento y al tiempo. Constituye la esencia de todas las cosas. La luz y el fuego son la misma naturaleza que el calor. El movimiento no es más que una operación del calor.

El frío es una sustancia incorpórea, inmóvil, que todo lo inmoviliza. Procede de la tierra, que es fría, densa, inmóvil y tenebrosa. El calor tiene una función cósmica, mientras que el frío se limita a la tierra, en la que lucha con el calor. Las dos son sustancias dotadas de sensibilidad. Todas las cosas naturales tienen sensibilidad. De otro modo serían destruidas al luchar unas contra otras.

La materia es una sustancia corpórea, pasiva. Siempre permanece la misma y carece de toda actividad. Es el soporte necesario para las operaciones del frío y del calor, pero es indiferente para recibir cualquiera de ellos. El calor expansiona la materia, mientras que el frío la contrae.

Estos tres principios: la materia, como soporte inerte y pasivo, el calor y el frío, como agentes activos, bastan para explicar todos los fenómenos de la naturaleza.

El mundo es un animal viviente, animado por el espíritu universal. La vida se deriva del calor. En la naturaleza todo vive y todo siente. La vida vegetativa y la sensitiva solo se distinguen por el mayor o menos grado de participación del calor.

Tanto las almas humanas como los animales son un producto del calor. El alma procede de una semilla. Reside especialmente en el cerebro, pero se difunde y actúa por todo el cuerpo a través de los nervios (pneumas estoicos).

El conocimiento se produce por el movimiento de las cosas exteriores que actúan sobre los sentidos y modifican el espíritu. Las impresiones de los cuerpos producen en el alma dilataciones o contracciones, de las cuales resultan sensaciones de placer o dolor.

El espíritu no conocería nada si no fuera por las impresiones que recibe de los sentidos. El alma conserva sus recuerdos en la memoria y es capaz de prever, por analogía, otras impresiones futuras. La inteligencia no se distingue esencialmente de la sensibilidad. Viene a ser un sentido debilitado, que solamente percibe los

caracteres comunes de las cosas. Los conceptos universales son imágenes oscuras, confusas y sin pormenores. Son más bien una deformación de los objetos.

Dios es un ser perfectísimo, omnipotente, que existe fuera del universo sensible, creador de los principios y del mundo. Está presente en todas las cosas y gobierna el mundo asegurando el orden y la conservación de los principios.

Sin la intervención de Dios, las fuerzas contrarias acabarían destruyéndose unas a otras. Pero la naturaleza es autónoma y se rige por leyes necesarias. Dios supervisa la totalidad, dejando libre el desarrollo de las fuerzas naturales. Dios solo impone las leyes necesarias y garantiza el orden universal, pero no interviene en las acciones y reacciones particulares. La norma de moralidad consiste en la aspiración natural, instintiva y necesaria de todos los seres a su propia conservación.

Tomás Campanella (1568-1639)

Tomás Campanella (nacido Giovanni Domenico Campanella) fue un filósofo y poeta italiano nacido en Stilo, Calabria, en el reino de Nápoles, entonces bajo el dominio de la corona de Aragón. Hijo de un zapatero, destacó desde niño por su inteligencia.

Ingresó a los catorce años en la Orden dominicana, cambiando su nombre de pila por Tomás. Estudió filosofía en el convento, haciéndose notar por su agudo ingenio, a la vez que por su audacia, rebeldía e independencia de espíritu.

Insatisfecho de la filosofía aristotélica, se entregó a la lectura de los filósofos antiguos. Llegó a dudar de todo. El aristotelismo le parecía una filosofía sofística. Tanto el aristotelismo como el platonismo solamente servían para llevar a los jóvenes al conocimiento de las cosas por un camino largo y retorcido: *largam per viam, et non rectam, ad rerum notitiam producere adolescentulos*.

Era mejor estudiar con los sentidos el libro de la naturaleza, tal como había sido escrito por Dios, en vez de seguir un método racional y abstracto: *a rebus ipsis sentitis sint accipiendae rerum origines*.

En Costenza legó las obras de Telesio, hacia el cual tendrá una enorme admiración. A los veinte años escribe *Philosophia sensibus demonstrata*, obra rabiosamente telesiana y antiaristotélica. Sus opiniones causaron revuelo en el convento y tuvo que huir a Nápoles. En 1591, siendo todavía diácono, fue acusado de practicar las ciencias ocultas y encerrado en la cárcel del nuncio. Al salir de la prisión marchó a Roma, Florencia, Venecia, Bolonia y Padua, donde conoció a Galileo.

Comienza su preocupación política, determinada por la corrupción interna de la Iglesia, el luteranismo y la amenaza turca. Se convenció de estar llamado a la gran misión de llevar a los hombres a la unidad. Por señales del cielo, interpretadas por la astrología, se convenció de estar predestinado para ser apóstol de la palingenesis, que debía culminar en la unión de los reinos y las iglesias, en una sociedad ordenada racionalmente.

Él había de ser el apóstol de la unidad del mundo. Se creyó predestinado por Dios para la misión providencial de realizar la unidad de todo el mundo, dividido por luchas doctrinales, políticas y religiosas.

La unidad fue la gran obsesión de su vida. Sus enemigos fueron todos cuantos consideraba causa de la división: el aristotelismo, el averroísmo, el luteranismo, el calvinismo, la política de Maquiavelo, los turcos, etc. A estos dedicó varias obras políticas. Su ideal era una sociedad universal comunista, organizada como monarquía teocrática, presidida por el poder supremo del Papa, padre, sacerdote, príncipe y legislador, señor espiritual y temporal del mundo entero.

Una acusación de geomancia y de ser el autor del libro *De tribus impostoribus* le llevó a la cárcel del Santo Oficio. En 1595 fue puesto en libertad. En 1598 partió para Nápoles donde escribió varias obras.

Campanella fue acusado de herejía y conspiración por sus ideas y activismo contra el dominio español en Calabria. En 1599 fue procesado y condenado a cadena perpetua por una conjura contra los españoles; simuló locura para evitar la pena de muerte y estuvo preso 27 años en el Castel Nuovo de Nápoles.

Liberado en 1629 por intervención del Papa Urbano VIII, colaboró con él como consultor en astrología y política. En 1634 huyó a Francia, donde fue bien acogido por el rey Luis XIII y protegido por el cardenal Richelieu, que le asignó una pensión. Respetado por la comunidad intelectual, publicó varias obras filosóficas, incluyendo defensa de Galileo y proyectos de monarquía universal y religión natural. Conoció a Descartes en un viaje a Holanda. Murió en París.

Obras

La città del sole (La ciudad del sol, 1602): Obra escrita durante su largo encarcelamiento. Utopía política que describe una sociedad sin propiedad privada ni individualismo, organizada según leyes naturales y gobernada por filósofos y sabios.

Philosophia sensibus demonstrata (1589): Obra compuesta a los veinte años, como reacción a la obra de Antonio Marta contra Telesio. Defensa de la filosofía sensista de Telesio y ataque al aristotelismo.

De monarchia Christianorum: Reflexión sobre la unidad política y religiosa bajo el cristianismo.

Además de su obra utópica y política, escribió tratados sobre filosofía, teología, y gnoseología, manteniendo una postura crítica frente a la escolástica dominante de su tiempo y proponiendo una filosofía basada en los sentidos y las leyes naturales. Fue una figura central en el pensamiento italiano del siglo XVII, marcada por la tensión entre la búsqueda de libertad intelectual y la represión política y religiosa de la época.

Influenciado por pensadores como Erasmo, Marsilio Ficino y Bernardino Telesio, Campanella defendió una filosofía basada en la experiencia y los sentidos, en oposición al aristotelismo. Fue un pensador destacado del Renacimiento con una inclinación hacia el pensamiento naturalista y antiaristotélico.

Para Campanella, Aristóteles es la fuente de todos los errores y oficina del maquiavelismo. Es necesario fundar una nueva filosofía, basada no en el aristotelismo, sino en los dos libros en que DIos se ha revelado a los hombres: la naturaleza y la Sagrada Escritura. La naturaleza es un código vivo y tiene dos

sentidos: uno histórico, que se percibe por la experiencia, y otro místico, que se obtiene por una interpretación metafísica y trascendente de la experiencia.

Para estudiar la naturaleza hay que prescindir de los silogismos y de las opiniones de los hombres, basta con la experiencia con la cual nos ponemos en comunicación directa con las cosas. El otro libro es la Sagrada Escritura, que tiene cuatro sentidos: histórico, moral, alegórico y anagógico (en cuanto hace tender a la vida futura).

Solamente en Dios, ser primero, simple, infinito, principio y creador de todas las cosas, se dan las tres primalidades en su máximo grado de pureza: *Potencia, Sabiduría y Amor*, a las cuales corresponden tres operaciones metafísicas primarias: *Poder, Conocer, Querer*.

Esta división primalitaria domina todo el pensamiento de Campanella. En los entes finitos se encuentran mezcladas estas operaciones metafísicas primarias con el no-ser, que es el principio de la limitación. La mezcla de ser y no-ser es también el principio de la multiplicidad y de la mutabilidad. El No-ser o la Nada, tiene también tres primalidades opuestas a las del Ser: *Impotencia, Insipientia y Disamor*, a las que corresponden lo *Imposible, la Falsedad y el Mal*.

Campanella describe un universo inspirado en un esquema descendente, de tipo neoplatónico:

Mundo divino: En la cumbre de todos los seres y fuera de todos ellos está Dios, uno y trino. En Dios está el *Mundo arquetipo*: el Verbo divino, la *Prima Ratio* y las ideas ejemplares, modelos de todos los seres. Debajo del mundo arquetipo está el *Mundo metafísico* o *angélico*, en el que se hallan las mentes o inteligencias. Su esencia es inmaterial y consta nada más que de las tres primalidades.

Mundo matemático: Es el mundo del espacio incorpóreo, que precede al mundo corpóreo, y que Campanella, siguiendo el modelo platónico, pone como anterior a la materia. Es la primera sustancia. No es corpóreo, pero tiene dimensiones y es receptivo de los cuerpos. Los dos principios pasivos de las cosas son el espacio y la materia, como dirá Gassendi.

Mundo corpóreo: Es el mundo material, que es la sede de las formas activas, de cuya lucha se originan las cosas corpóreas. En el mundo corpóreo se halla el *Mundo situat*, que se origina de la acción de las causas agentes –frío y calor– actuando sobre el espacio y materia. Dios crea la materia en el espacio. La materia prima de Aristóteles es inútil: *nihil in se*.

Todos estos mundos están compenetrados entre sí. La existencia de cada uno depende de la del anterior, y todos de Dios. La realidad es una teofanía, una epifanía, o una manifestación de la Primera Causa, de la Primera Potencia, el Primer Entendimiento y el Primer Amor, el cual se comunicó al universo. Todos los seres obran por el bien, que consiste en su autoconservación tranquila en el ser que recién del Primer Ser, para el fin predeterminado por Él mismo.

Pansensismo: En el mundo no hay nada inerte. Todas las cosas viven, son animadas, sienten y apetecen. El mundo está informado por un alma universal creada por Dios. La vida universal es un hecho confirmado por la experiencia. En este concepto pansensista del universo se basa la astrología. Los astros influyen sobre los hombres.

EXPERIMENTALISMO

El Renacimiento no es solo la época de la exaltación del hombre, de los panegíricos al valor de su persona, a sus fuerzas y su poder ilimitado, sino también el momento de un examen de conciencia para reconocer sinceramente sus debilidades, su limitación y su incapacidad.

Pasada la fiebre de los hallazgos literarios y las pulcras ediciones de los grandes maestros de la antigüedad, en que se pensaba hallar contenidos todos los tesoros del saber, llegó la hora de hacer un balance de su contenido y contrastar sus doctrinas con la realidad. Fue entonces cuando empezó a derrumbarse el prestigio de hasta entonces discutidas autoridades.

Las "autoridades" revelaban su insuficiencia, pero aún no se disponía de casi nada que las pudiera sustituir. Pero el hombre de fines del Renacimiento sigue confianza en la naturaleza y la capacidad de la mente humana de llegar a conocer su funcionamiento para dominarla.

FRANCIS BACON (1561-1626)

Francis Bacon, filósofo, político y escritor inglés, fue el fundador del empirismo moderno y precursor del método científico experimental. Nació en Londres en 1561, hijo de un alto magistrado del gobierno de Isabel I, y fue educado por su madre en el puritanismo calvinista. Ingresó con apenas 12 años en el Trinity College de Cambridge.

Terminó con un profundo desengaño de la filosofía aristotélica, que la consideraba vacía, estéril y apta solamente para disputas y discusiones. Posteriormente estudió jurisprudencia en el Gray's Inn de Londres, estudios que terminó graduándose de abogado.

A los veinticinco años escribió su primera obra, *Temporis partus maximus* (1585), que preludia su *Instauratio magna*. Tras la muerte de su padre en 1579, regresó a Inglaterra y empezó su carrera en derecho. Fue elegido miembro de la Cámara de los Comunes en 1584, y durante más de treinta años integró comisiones políticas de relevancia.

Bajo el reinado de Jacobo I, alcanzó los títulos de procurador general (1607), fiscal de la Corona (1613), Lord Guardasellos (1617) y Lord Canciller (1618), además de barón de Verulam y vizconde de St. Albans.

Sin embargo, en 1621 fue acusado ante el Parlamento de venalidad y concusión (uso indebido del sello real), motivado por sus excesivas condescendencias con el rey y su favorito. Fue destituido de su cargo, condenado a prisión perpetua y a una multa de cuarenta mil libras.

Ingresó en la Torre de Londres, pero al día siguiente lo liberó Buckingham y le fue condonada la multa. Se retiró a Gorhambury, donde pasó sus últimos años dedicado a sus trabajos científicos y a una vida fastuosa. Murió de una bronquitis que contrajo mientras hacía experimentos en la nieve.

Bacon fue ambicioso en política y poco escrupuloso en cuanto a la moral, pero ni mejor ni peor que muchos de sus contemporáneos.

Obras

Ensayos (Essays, 1597, revisados en 1612 y 1625): Colección de escritos breves donde Bacon aborda diversos temas éticos, políticos y filosóficos. Introdujo y popularizó el género del ensayo en Inglaterra. Son textos breves y claros que tuvieron gran influencia en la literatura y filosofía inglesa.

El avance del saber (The Advancement of Learning, 1605): Propone una reforma del conocimiento y la educación, defendiendo el método científico basado en la observación y la experimentación.

De sapientia veterum (1609): Una obra en la que el filósofo inglés interpreta los mitos grecolatinos como alegorías que esconden enseñanzas sobre la naturaleza, la ciencia, la moral y la política. Fue uno de sus libros más populares en vida, junto con los *Essays*.

Bacon busca mostrar que los mitos clásicos no son meras fábulas, sino vehículos de conocimiento práctico y filosófico. Se inscribe en su proyecto mayor de la "gran restauración de los saberes", donde intenta renovar la filosofía natural y la ciencia. El objetivo de Bacon: Releer la tradición clásica para extraer enseñanzas útiles en su tiempo.

Criticar la superstición y el lenguaje impreciso, mostrando que los mitos esconden verdades racionales. Ofrecer una filosofía práctica, vinculada a la naturaleza, la política y la moral.

Bacon intenta extraer el núcleo científico y filosófico oculto en los mitos de la tradición greco-romana y hacerlos útiles para el avance del saber de su época, interpretando esas historias como manifestaciones de leyes naturales y principios universales, en oposición al enfoque puramente especulativo de Aristóteles y los escolásticos.

Bacon separa la interpretación que da el poeta de la que ofrece el filósofo, mostrando cómo la alegoría puede ser una vía de acceso a los fundamentos del orden natural y social.

Novum Organum scientiarum, sive Indicia vera de interpretatione naturae et regno hominis (1620, segunda parte de *Instauratio magna*): Su obra más influyente; presenta las reglas del nuevo método científico inductivo, diseñadas para superar las limitaciones de la lógica aristotélica y la escolástica. Este método inductivo basado en la observación y el experimento se convirtió en la base del método científico moderno. Bacon expone la necesidad de despejar la mente de prejuicios y basar el conocimiento en datos empíricos.

De Dignitate et Augmentis Scientiarum (Sobre la dignidad y el progreso de las ciencias, 1623): Expande ideas de *El avance del saber*, enfatizando el papel central de la ciencia para el progreso humano.

Historia natural y experimental (1622): Recopilación de observaciones sobre fenómenos naturales, con el objetivo de fundamentar la ciencia en la experiencia.

La Nueva Atlántida (The New Atlantis, 1610, publicada póstuma en 1626): Obra utópica que imagina una sociedad ideal gobernada por el conocimiento científico, la técnica y la investigación al servicio del bienestar colectivo. Bacon describe una

ciudad ideal cuyos habitantes se dedican a estudiar y dominar las fuerzas ocultas de la naturaleza, para "extender los confines del imperio humano a todo lo posible".

Sylva Sylvarum (1627, póstuma): Colección de experimentos y observaciones naturales que ampliaron su investigación empírica en ciencias.

Desde sus años de estudiante en Cambridge, quedó profundamente decepcionado de la filosofía aristotélica. En sus primeros escritos arremete con las expresiones más violentas contra toda la ciencia anterior:

Citetur Aristoteles pessimus sophista, citetur iam et Plato... theologus mente captus ['que no tiene toda la razón'; literalmente 'cogido de mente']. Escasamente salva a Heráclito, Pitágoras, Demócrito, Epicuro, que, según él, por lo menos han tenido sentido común.

Bacon se inscribe en el Renacimiento tardío y la transición hacia la modernidad científica. Su pensamiento influyó en figuras posteriores como Descartes, Locke y Newton, consolidando la revolución científica. Es pionero del empirismo: sostiene que todo conocimiento debe derivarse de la experiencia y la observación cuidadosa, rechazando las verdades aceptadas a priori o el razonamiento deductivo sin base empírica.

Dejó una profunda huella en el pensamiento occidental, esencial para el desarrollo de la investigación científica y la metodología experimental. Su método científico implica la recopilación sistemática de datos naturales, experimentación controlada y formación cautelosa de generalizaciones.

Profundiza en la idea de que la ciencia debe buscar no solo entender la naturaleza sino también dominarla para mejorar la vida humana. Promueve la unión entre la razón y la experiencia, lo que él denomina el "matrimonio legítimo" del conocimiento.

El hombre debe aspirar al dominio de la naturaleza (*Regnum hominis*), pero hasta ahora la investigación ha logrado escasos resultados, lo que se debe atribuir a que se ha seguido un método ineficaz. Es necesario buscar un camino mejor y un uso más perfecto del entendimiento para poder llegar a los secretos más remotos de la naturaleza.

Para ello hay que emprender una reforma profunda, una reorganización total de la ciencia, y crear un nuevo método de investigación, que deberá unir la experiencia y la razón, porque la razón sin la experiencia permanece estéril. Saber es poder: *Tantum possumus quantum scimus*.

La lógica antigua tenía su utilidad para vencer al adversario en disputas verbales, pero tal como hoy la tenemos es inútil para la invención de las ciencias. La nueva lógica sirve para dominar la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre. La naturaleza no se vence disputando con el adversario, sino trabajando sobre ella. No se deben buscar argumentos, sino artes; no principios aproximados, sino verdaderos y ciertos; no razones probables, sino proyectos e indicaciones para obrar.

La naturaleza se vence obedeciéndola, para eso hay que conocer sus leyes mediante la observación. Para dominarla no basta el solo entendimiento, sino que hacen falta instrumentos, que son el experimento y la reflexión. Los sentidos son insuficientes,

hay que complementarlos con el “experimento”: las “nupcias de la mente y el universo”.

En el primer libro del *Novum Organum*, Bacon hace una triple crítica de las filosofías, de las demostraciones y de la razón humana natural, con el fin de eliminar de la mente toda clase de prejuicios que puedan hallarse en ella, bien sean procedentes de las doctrinas filosóficas o bien de demostraciones basadas en principios falsos, o bien de la naturaleza misma de la razón.

Bacon representa gráficamente en cuatro clases de *ídolos* o “nociones falsas que han invadido la inteligencia humana, echando hondas raíces en ella”. Es preciso purgar la inteligencia humana de esos ídolos. Hay dos clases de ídolos innatos, y otras dos de adquiridos. Los “ídolos” son barreras mentales o prejuicios que distorsionan el conocimiento humano y deben ser superados para alcanzar la verdad.

Idola tribus (de la naturaleza humana). Son los más generales porque proceden de la misma naturaleza humana. El hombre se deja llevar por la impaciencia para ir más allá de los datos que le suministran los sentidos.

Por eso toda interpretación de la naturaleza debe hacerse por instancias y experimentos idóneos, en que los sentidos juzgan solamente del experimento, y el experimento de la naturaleza y de la cosa misma. Los ídolos de la tribu son aquellos prejuicios humanos genéricos por los cuales se subjetiviza lo objetivo, son los antropomorfismos.

Idola specus (de la caverna, por alusión a Platón). Son los errores peculiares a cada individuo, que es como una caverna en la que penetra la luz de la naturaleza; pero se quiebra y corrompe por las disposiciones subjetivas de cada uno, por la educación recibida, por las costumbres, lecturas o la reverencia a la autoridad de las personas admiradas o por el variado estado de espíritu en que se reciben las impresiones de la naturaleza.

Los hombres, como dice Heráclito, buscan la ciencia en sus mundos pequeños y particulares, en vez de buscarla en el mayor y común.

Los ídolos de la caverna son las ideas personales favoritas en las que se suelen los hombres encapsular, para no ver después las cosas sino a través de sus lentes.

Idola fori (de la plaza pública). Son los más molestos. Proviene de la sociedad y trato con los demás hombres, en virtud del lenguaje, que no es propio de cada uno, sino común para comunicarse con todos. Los hombres se ven lanzados por las palabras a innumerables controversias y vanas imaginaciones.

La mayor parte de las controversias versan sobre palabras y no sobre la realidad de las cosas. Los ídolos de la plaza consisten en que el hombre está siempre inclinado a creer y repetir como papagayo las palabras que oye, en vez de pensar por sí lo que con ellas se significa, a saber, conceptos y cosas.

Idola theatri. Proviene de la multitud y diversidad de demostraciones erróneas, de sectas filosóficas y sistemas, que, en vez de representar el mundo real, lo sustituyen por un mundo imaginario y teatral (mundos ficticios y escénicos). Los ídolos del teatro son las ideas que se mantienen porque son tradición de escuela.

La filosofía más perjudicial de todas es la corrompida por la superstición y mezclada con la teología. Ejemplos: Pitágoras, Platón y los neoplatónicos.

Hasta ahora la filosofía natural ha estado siempre infestada y corrompida, en Aristóteles por la lógica, en Platón por la teología, y en Proclo y los neoplatónicos por las matemáticas. También son mantenedores de ídolos los procedimientos viciosos de demostración, que reducen el mundo a conceptos, y los conceptos a palabras.

Hasta ahora las ciencias han sido tratadas por los empíricos o por los dogmáticos. Los empíricos no hacen más que recoger y gastar, como las hormigas. Los dogmáticos construyen telas sacándolas de sí mismos, como las arañas. Hay que ser como las abejas, que recoger sus materiales de las flores del campo, pero los digieren y transforman con su propia virtud.

Para hacer una verdadera inducción hay que recoger, acumular y describir la mayor cantidad posible de hechos particulares. La ciencia tiene un fin práctico, y el experimento debe servir para conseguir inventos que perfeccionen la vida humana. Primero hay que ascender de los hechos particulares a las leyes generales, y después descender de estas a su aplicación práctica.

Lo auténtico nuevo, lo que trajo consigo la inducción cuantitativo-mecanicista de Copérnico, Kepler y Galileo, no lo llegó a comprender Bacon, quien conserva aún muchos rasgos esenciales de la concepción cualitativo-eidética del ser y, en particular, la doctrina de las formas con su teleología, sin que asome en él un comienzo del problema crítico gnoseológico.

Bacon manifiesta no solo el empirismo inglés, representa el giro mental típicamente moderno que siguió con empuje a la concepción cuantitativa-mecanicista, en general empirista, de la naturaleza, y que consistió en mirar en el saber no ya un fin en sí, como en tiempos anteriores, sino solamente un medio para mejorar la vida humana. *Saber es poder*.

Vivimos en el siglo de los descubrimientos e inventos, que apuntan a embellecer la existencia mediante la conquista de posesión y poder. El saber se pondrá al servicio de la utilidad técnica.

Desde Aristóteles, ciencia y sabiduría fueron cultivadas por amor a ellas mismas; fueron contemplación de la verdad y contemplación de los valores. De aquí tomaron las artes "liberales" su nombre. Melanchton en 1531 convoca a aquellos estudiantes que quieren aprender *liberaliter et virtutis amore* y reprueba a los "hombres triviales" que se afanan tan solo por las artes industriales (*quaestuosas artes*). Melanchton habla todavía un lenguaje totalmente aristotélico. La concepción utilitarista de la ciencia se irá abriendo paso cada vez más. Para Bacon no existe ya este saber "liberal".

LA FÍSICA MATEMÁTICA – LOS FUNDADORES DE LA FÍSICA MODERNA

En el Renacimiento, antes de iniciarse la corriente verdaderamente científica y fecunda, basada en el método experimental combinado con las matemáticas: la física matemática, pululaban una serie de fantasías y aberraciones, al lado de astrólogos, alquimistas y teósofos:

Los hilozoístas sostenían que la materia está viva y animada; esta idea fue retomada por pensadores como Bernardino Telesio y Giordano Bruno, quienes veían el cosmos como un organismo dotado de alma; Bruno no pasó de ser un fantástico soñador.

Los panpsiquistas sostenían que toda la realidad estaba dotada de algún tipo de conciencia o cualidad mental, incluso en los elementos materiales aparentemente inertes; la mente o la conciencia es una propiedad fundamental y universal del cosmos.

Durante el Renacimiento, esta idea se revitalizó en paralelo al hilozoísmo: mientras el hilozoísmo afirmaba que toda materia está viva, el panpsiquismo sostenía que toda materia tiene algún grado de mentalidad o percepción.

Los fundadores de la nueva física son los que verdaderamente señalan la hora del nacimiento de la moderna ciencia natural con sus métodos exactos. La observación sensible y racional de los fenómenos se completa con su interpretación mediante hipótesis que, tras ser confirmadas, se convierten en leyes y son formuladas en expresiones matemáticas sencillas y rigurosas. Son Kepler, Galileo, Gassendi, Boyle y Newton. Tras ellos se alzaría la moderna técnica.

Los resultados obtenidos con el nuevo método derivaron hacia un concepto mecanicista de la realidad, que prescinde de las cualidades y solamente retiene el aspecto cuantitativo. Kepler proclamaba: *ubi materia, ibi geometría*. Para Galileo, el universo es como un libro escrito en caracteres matemáticos. De ello resulta una física esencialmente cuantitativa, que no se interesa por las esencias y se centra en los fenómenos.

Es universo es concebido como un conjunto armónico regido por leyes inmutables y necesarias que dan razón de la constancia e inmutabilidad de los fenómenos. La interpretación de los fenómenos, mediante el método inductivo y deductivo, y su expresión por medio del simbolismo matemático, permitía construir un sistema cerrado y orgánico de la naturaleza, basado en unos pocos principios universales que expresaban las leyes fijas e inmutables del universo.

LEONARDO DA VINCI (1452-1519)

Leonardo da Vinci fue uno de los más grandes genios del Renacimiento. Fue el ejemplar humano más completo del Renacimiento: pintor genial, escultor, músico, arquitecto, ingeniero, anatomista, físico, matemático, astrónomo. Leonardo da Vinci es recordado no solo por sus sobresalientes obras artísticas, sino también por su genio como inventor, científico e ingeniero, con una insaciable curiosidad que lo convirtió en el arquetipo del "hombre renacentista".

Leonardo no es un erudito a la manera de los humanistas, ni tampoco un científico metódico. Su interés por la naturaleza se refleja tanto en su asombrosa personalidad de artista como en sus investigaciones técnicas, acumuladas a lo largo de cuarenta y cinco años en sus cuadernos de apuntes.

Leonardo da Vinci nació en Vinci, una localidad en la Toscana, Italia. Era hijo ilegítimo de Ser Piero da Vinci, un notario, y Caterina, una campesina. Creció rodeado de naturaleza, lo que despertó su gran curiosidad y sentido de observación desde muy joven.

A los 14 años, se convirtió en aprendiz del famoso artista florentino Andrea del Verrocchio, donde aprendió no solo pintura y escultura, sino también fundamentos de mecánica e ingeniería. En 1472 ingresó al prestigioso Gremio de San Lucas en Florencia y comenzó a producir sus primeras obras, destacando rápidamente por su talento en anatomía y perspectiva.

En 1482 se trasladó a Milán, donde trabajó bajo el mando del duque Ludovico Sforza como ingeniero, arquitecto y pintor. Allí realizó innovaciones en fortificaciones, máquinas de guerra e hidráulica, y también pintó obras maestras como "La Última Cena" en el convento de Santa Maria delle Grazie.

Tras la caída del gobierno de los Sforza en 1499, Leonardo regresó a Florencia, donde comenzó a trabajar en "La Gioconda" (Mona Lisa), posiblemente el retrato más famoso del mundo. Entre 1506 y 1513 vivió de nuevo en Milán al servicio del rey francés, ampliando sus estudios a arquitectura, geología, óptica y más.

En 1516 aceptó una invitación del rey Francisco I para trasladarse a Francia, donde pasó sus últimos años como primer pintor, arquitecto y mecánico del monarca en el palacio de Clos Lucé, en Amboise.

Allí continuó siendo creativo y realizó numerosos manuscritos sobre anatomía, física y mecánica hasta su muerte en 1519. Fue enterrado en la capilla de Saint-Hubert en el castillo de Amboise.

Leonardo rechazó la alquimia y la magia, así como las teorías de los escolásticos y averroístas. Formuló y practicó el método experimental, la inducción y deducción, cien años antes que Francis Bacon (1561-1626): *Yo concluiré unas veces de las causas a los efectos, y otras de los efectos a las causas, añadiendo algunas verdades a mis conclusiones, que no por no estar incluida en ellas dejan de poderse deducir. La sabiduría y la verdad son hijas de la experiencia y del tiempo.*

Da Vinci concibe el mundo no como una gran máquina, sino, a la manera de los neoplatónicos florentinos, como un inmenso organismo, un animal viviente, animado por el alma cósmica, a través de cuyas partes circula la vida misteriosa que coordina sus elementos hacia una finalidad común. Hay un orden racional. La naturaleza está "llena de infinitas razones" que la experiencia no puede comprender.

El universo está regido por leyes matemáticas; debajo de las apariencias late oculta una "especie de matemática real". "Ninguna investigación humana puede llamarse verdadera ciencia si no pasa por las demostraciones matemáticas. No me lea quien no sea matemático, porque yo lo soy siempre en mis principios". Leonardo admiraba la naturaleza, pero no se puede afirmar que su religión "se reduzca a una contemplación totalmente intelectual del orden cósmico" (A. Renaudet).

NICOLÁS COPÉRNICO (1473-1543)

Nicolás Copérnico (1473-1543) fue un polímata (persona de conocimientos amplios y variados) renacentista, conocido principalmente por formular la teoría heliocéntrica del sistema solar. Nació en la ciudad de Thorn, en el Reino de Polonia y falleció en Frombork, Polonia. Fue matemático, astrónomo, canónigo católico y también se destacó en disciplinas como el derecho canónico, la medicina, la economía, la traducción y la diplomacia.

Copérnico estudió Cracovia, Bolonia, Padua y Ferrara, donde estudió derecho canónico, medicina y filosofía. En este período se interesó profundamente por la astronomía y las ciencias clásicas, influenciado por la obra de los antiguos astrónomos griegos, especialmente Aristarco de Samos.

Desde 1497 fue canónigo del cabildo catedralicio de Varmia, donde desempeñó tareas administrativas mientras desarrollaba sus estudios científicos. Vivió gran parte de su vida en Frauenburg (actualmente Frombork, en Polonia), donde combinó sus obligaciones como canónigo con sus observaciones astronómicas, hasta su muerte en 1543. Reunió una copiosa biblioteca y organizó un observatorio. Hacia 1506 comenzó a entrever la idea de un nuevo sistema astronómico, que expuso en su obra *De revolutionibus orbium caelestium*, que terminó hacia 1530.

A partir de la observación y el estudio de los movimientos celestes, Copérnico desarrolló su revolucionaria teoría heliocéntrica, que proponía que la Tierra y los demás planetas giran alrededor del Sol, y que la Tierra rota sobre su propio eje, lo que explicaba el movimiento del día y la noche.

Además, Copérnico hizo contribuciones relevantes a la economía con una teoría cuantitativa del dinero y una ley que anticipó la Ley de Gresham sobre la circulación monetaria.

Frente a la complicada astronomía geométrica de Ptolomeo, Copérnico basaba su teoría heliocéntrica en el principio de la sencillez y economía que debe regir en la naturaleza. Ponía el Sol fijo en medio y como centro del sistema planetario, por razón de su masa, mayor que la de todos los planetas juntos. En torno al Sol giraban la tierra y los planetas, describiendo órbitas circulares, al mismo tiempo que giraban sobre sus ejes.

Durante algún tiempo, la teoría heliocéntrica de Copérnico pasó inadvertida antes las apremiantes luchas políticas y religiosas. Fue divulgada por Joaquín Rheticus (1514-1576); por el matemático Erasmo Reinhold (1571-1630), pero sobre todo por Johannes Kepler (1571-1630), que por defenderla tuvo que abandonar la Universidad protestante de Tubinga.

Lutero y Melanchton combatieron el heliocentrismo de Copérnico. Francis Bacon se burlaba de ella en 1620. En cambio, el heliocentrismo de Copérnico se enseñó como texto en la Universidad de Salamanca desde 1561.

Durante casi un siglo, la Iglesia dejó circular libremente el heliocentrismo, pero en 1616, con motivo de la cuestión de Galileo, el libro de Copérnico fue censurado por el Santo Oficio y puesto en el *Índice de libros prohibidos* "donec corrigatur", donde figuró hasta la revisión de 1737.

La teoría heliocéntrica de Copérnico desafiaba el modelo geocéntrico prevalente desde la antigüedad, especialmente el sistema ptolemaico, basado en órbitas circulares y epiciclos, por lo que fue objeto de rechazo y resistencia, principalmente por motivos religiosos y filosóficos.

La Iglesia Católica consideraba que el modelo geocéntrico concordaba con interpretaciones bíblicas, y el planteamiento de un sistema heliocéntrico cuestionaba no solo la visión cosmológica, sino también la posición del ser humano en la creación divina.

Inicialmente, la teoría de Copérnico no ofrecía predicciones más precisas que el sistema ptolemaico, y su aceptación fue limitada. Coincidiendo con el tiempo, astrónomos como Galileo y Kepler aportaron evidencia y cálculos que fortalecieron el modelo heliocéntrico, aunque también enfrentaron oposición.

La controversia se intensificó en el ámbito religioso, especialmente tras los pronunciamientos de la Iglesia en 1616, que declaró herética la idea del movimiento de la Tierra. El modelo fue rechazado, en parte debido a su contradicción con las interpretaciones bíblicas y a su falta de evidencia observacional definitiva en el siglo XVI. La difusión de sus ideas fue inicialmente clandestina y controvertida, y solo en avances posteriores, con Galileo y Kepler, la teoría empezó a aceptarse más ampliamente en la comunidad científica.

Obras

De revolutionibus orbium caelestium, obra terminada hacia 1530, después de cerca de 25 años de trabajo, pero que no se publicó hasta 1543 en Nürenberg; un texto que cambió radicalmente la astronomía y dio inicio a la revolución científica del Renacimiento. Pudo verla impresa momentos antes de morir.

La obra iba dedicada a Paulo III y precedida de un prólogo anónimo del teólogo luterano Andrés Osiander, que la presentaba como hipótesis, aunque su autor no la creía hipótesis, sino realidad.

Copérnico presenta su teoría como una suposición más sencilla que las de sus predecesores para explicar los fenómenos celestes. Osiander suprimió también alusiones de Copérnico a Aristarco de Samos, lo que dio pie para que alguno pudiera acusarle de plagio.

La teoría de Copérnico dio el golpe de gracia al concepto griego y medieval del universo con sus esferas rotatorias concéntricas, en que el mundo aparecía como una máquina armoniosa y fácil de comprender.

Con el heliocentrismo, la Tierra pierde su estable y privilegiado puesto en el centro del cosmos, y lanzada a los espacios, y junto con ella el hombre, que comienza a sentir su pequeñez, su insignificancia y su inestabilidad. Para la Iglesia el sistema heliocéntrico desplazaba a la Tierra y al ser humano del centro del cosmos, lo cual resultaba teológicamente incómodo porque parecía disminuir la posición especial del hombre en el plan divino.

JOHANNES KEPLER (1571-1630)

Johannes Kepler fue un astrónomo, matemático y físico alemán, figura clave en la revolución científica del siglo XVII. Nació en Weil, cerca de Stuttgart, y superó una infancia difícil gracias a su inteligencia y perseverancia. Estudió teología y astronomía en la Universidad de Tübinga. Tuvo como maestro a Miguel Maestlin, quien le dio a conocer el sistema de Copérnico. Su interés fue derivando hacia las matemáticas y la astronomía.

Enseñó matemáticas y moral en Graz, Austria, entre 1594 y 1600, antes de convertirse en uno de los grandes astrónomos del Renacimiento. Fue colaborador del astrónomo Tycho Brahé, a quien sustituyó como matemático imperial en la corte de

Rodolfo II (1552–1612), emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, rey de Hungría y Bohemia, y archiduque de Austria.

Tras la muerte del emperador Rodolfo II en 1612, Kepler perdió su puesto en la corte de Praga y se trasladó a Linz (Austria), donde fue nombrado matemático provincial del gobierno de Alta Austria.

Allí vivió durante más de una década, en medio de un ambiente político y religioso complicado por las tensiones entre católicos y protestantes. Murió en Ratisbona (hoy Regensburg), en Baviera, al sureste de Alemania, a orillas del río Danubio.

Obras

Mysterium Cosmographicum (1596): Defiende el modelo heliocéntrico de Copérnico y propone que las distancias de los planetas se explican mediante los cinco sólidos platónicos regulares, reflejo de la armonía divina.

Astronomia Nova (1609): Resultado de su colaboración con Tycho Brahé en Praga. Introduce las dos primeras leyes del movimiento planetario: Los planetas se mueven en órbitas elípticas con el Sol en uno de los focos. El radio vector que une al planeta con el Sol cubre superficies iguales en tiempos iguales.

Harmonices Mundi (1619): Obra donde formula la tercera ley de Kepler: la relación matemática entre el período orbital y la distancia media de los planetas al Sol. Explora la idea de la "armonía del mundo", vinculando música, geometría y astronomía.

Epitome Astronomiae Copernicanae (1618–1621): Manual sistemático de astronomía copernicana. Fue muy influyente y considerado el primer tratado completo de astronomía heliocéntrica

Tabulae Rudolphinae (1627): Tablas astronómicas basadas en las observaciones de Tycho Brahé y en las leyes de Kepler. Permitieron cálculos precisos de posiciones planetarias y fueron usadas durante más de un siglo.

Las leyes de Kepler son tres principios fundamentales que describen el movimiento de los planetas alrededor del Sol: "Los planetas se mueven alrededor del Sol describiendo órbitas elípticas, con el Sol situado en uno de los focos de la elipse". Esto corrigió la idea antigua de que las órbitas eran circulares.

"El radio vector que une un planeta con el Sol cubre superficies iguales en tiempos iguales". Significa que los planetas se mueven más rápido cuando están cerca del Sol (perihelio) y más lento cuando están lejos (afelio).

"El cuadrado del período orbital de un planeta es proporcional al cubo de la distancia media al Sol."

Su carácter un poco crédulo y apasionado llevó a veces a Kepler a mezclar agudas observaciones científicas con consideraciones místicas, platónicas y pitagóricas, y hasta a admitir con excesiva credulidad lucubraciones de los alquimistas.

Kepler adapta la teoría de Copérnico a un plan geométrico del mundo. El mundo es imagen y reflejo de la esencia divina, y ha sido creado por Dios desde la eternidad. Dios, para crearlo, eligió formas geométricas perfectas, cuyo modelo ejemplar estaba en la inteligencia divina.

El mundo es criatura de Dios y, por lo tanto, debe tener la mayor perfección posible. En todas sus partes debe reinar el orden y la armonía más sublimes; tiene forma esférica, que es la forma más perfecta.

El Sol es imagen de Dios Padre, y ocupa el centro del universo, difundiendo luz, el calor y la vida. Los planetas tienen alma, que es la causa de su movimiento. También se puede suponer que hay un alma única del mundo, que reside en el sol como motor de todos los planetas (*anima motrix*). En su *Astronomia nova* (1609), Kepler abandona el animismo y solamente hace intervenir fuerzas físicas.

GALILEO GALILEI (1564-1642)

En cuanto a la Tierra, nosotros intentamos ennoblecerla y hacerla perfecta cuando tratamos de asimilarla a los cuerpos celestes y, en cierto modo, de ponerla casi en el cielo, del que vuestros filósofos la han arrojado. (Galileo Galilei)

Galileo Galilei fue un científico polifacético italiano, nacido en Pisa. Fue astrónomo, matemático, físico y filósofo natural, estrechamente ligado a la revolución científica del Renacimiento. Desde joven mostró un gran interés por diversas áreas como la música, la literatura y la pintura, pero destacó principalmente en las ciencias y en la ciencia experimental.

Galileo inició sus estudios en medicina en la Universidad de Pisa en 1581, pero pronto abandonó esa carrera para dedicarse a las matemáticas y a la filosofía natural, sin obtener título universitario formal. Fue un pionero en el desarrollo del método científico, utilizando experimentos cuantitativos y análisis matemático, rompiendo con la tradición aristotélica.

Entre sus logros principales están la mejora del telescopio y sus observaciones astronómicas, que revolucionaron el conocimiento del cosmos: descubrió montañas y cráteres en la Luna, estudió las fases de Venus, observó las lunas de Júpiter y las manchas solares, todas evidencias que desafiaban el sistema geocéntrico tradicional. Formuló también la primera ley del movimiento y leyes sobre la caída de los cuerpos, sentando las bases de la física moderna.

En 1609 perfeccionó el telescopio y en 1610 publicó sus observaciones astronómicas, con las cuales apoyó la teoría heliocéntrica copernicana, lo que le llevó a enfrentamientos con la Iglesia Católica. Su defensa de este modelo le valió ser juzgado por la Inquisición y condenado por herejía en 1633.

Trabajó como profesor en Pisa, y luego en la Universidad de Padua, y más tarde fue matemático del Gran Duque de Toscana en Florencia. Además de sus aportes científicos, inventó instrumentos como una máquina para elevar agua, un termoscopio precursor del termómetro y una balanza hidrostática.

Galileo falleció en 1642, pero dejó un legado como padre de la astronomía moderna, de la física y de la ciencia experimental, habiendo introducido un nuevo enfoque para entender la naturaleza basado en la observación, el experimento y la matemática.

En 1604, Galileo formuló la ley de la caída de los graves, mediante experimentos cuidadosos que desafiaron la física aristotélica. Según la tradición, realizó el famoso experimento –posiblemente simbólico– dejando caer dos objetos de diferentes masas

desde la Torre de Pisa para demostrar que caían a la misma velocidad, contrariamente a la creencia de que los cuerpos más pesados caen más rápido.

Para estudiar el movimiento con mayor precisión, Galileo utilizó planos inclinados, que le permitieron ralentizar la caída y medir tiempos y distancias con más exactitud. Observó que la velocidad de un objeto aumentaba constantemente durante la caída, correspondiente a un movimiento uniformemente acelerado.

Esto le llevó a formular que todos los cuerpos caen con la misma aceleración, independiente de su masa, en ausencia de resistencia del aire. Estos descubrimientos fueron fundamentales para sentar las bases de la física moderna y refutar la física aristotélica sobre el movimiento de los objetos.

En 1609, construyó un anteojo astronómico o telescopio (*occhiale*), con el cual descubrió las montañas de la luna, las manchas solares, cuatro satélites de Júpiter, las fases de Marte y Venus, y borrosamente los anillos de Saturno. Comprobó que la Vía Láctea no era más que una aglomeración de estrellas.

Estos descubrimientos le corroboraron la verdad del sistema de Copérnico. Galileo se dio cuenta de que sus descubrimientos equivalían a los “funerales” de la antigua astronomía, que consideraba los cielos incorruptibles. Las manchas solares y las rugosidades de la luna indicaban que estaban compuestos de la misma materia que la tierra.

Su fama de sabio se difundió por toda Italia y fue recibido en audiencia por el papa Paulo V. Todo marchaba muy bien, hasta que a partir de 1611 las cosas comenzaron a cambiar: El teólogo Ludovico delle Combe publicó *Contro il moto de la terra*, que Galileo leyó en 1611, en el cual atacaba la teoría heliocéntrica y el movimiento de la tierra con textos tomados de la Sagrada Escritura (Ps 103,5; I Par 16,43; Eccl 1.4-6) y argumentos de Santos Padres y teólogos.

Galileo le contrapone el salmo 95: *Commovetur a facie eius omnis terra; ipse enim fundavit orbem immobilem*. Otro peripatético recurría a la Escritura para probar que los planetas no podían ser más que siete. La polémica no se planteaba en el terreno científico, sino exegético y teológico.

En 1616, la Inquisición declaró herética la idea de que la Tierra se movía alrededor del Sol. Galileo recibió una advertencia para no enseñar ni defender el heliocentrismo. En 1632, publicó su obra *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, donde comparaba el modelo copernicano y el ptolemeico. Aunque formalmente presentaba ambos, el texto favorecía claramente el heliocentrismo. En 1633, fue llamado a Roma y juzgado por el Santo Oficio.

El 22 de junio de 1633, Galileo fue condenado por “vehemente sospecha de herejía” y obligado a abjurar públicamente de sus ideas. Fue sentenciado a arresto domiciliario de por vida. Pasó sus últimos años en su villa de Arcetri, cerca de Florencia. Aunque se retractó oficialmente, siguió trabajando en física y mecánica, escribiendo obras como *Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias* (1638). La famosa frase atribuida a él, “E pur si muove” (“Y sin embargo se mueve”) no está comprobado que la dijera en el juicio. La frase es probablemente una leyenda posterior, pero sigue siendo un emblema poderoso de la defensa de la ciencia y la verdad, asociada para siempre al legado de Galileo.

EL NUEVO CONCEPTO DEL HOMBRE Y DEL ESTADO EN EL RENACIMIENTO

Lo específicamente nuevo en el Renacimiento está en que el hombre ya no se valora según la medida de un orden sobrehumano, al que se subordina y sirve, sino que comienza a buscar en sí mismo la medida.

Esto ya se presiente en Petrarca y Boccaccio, para quienes lo primordial es la experiencia inmediata de la vida: el hombre es presentado tal como él mismo vive y se ve, sin referencias metafísicas o religiosas. En el Renacimiento se constituye en idea de vida el *uomo singolare*, se desarrolla un individualismo muy característico de esta época.

En cuanto al Estado, hace ahora su aparición el principio de las nacionalidades: prepondera el poder sobre el derecho, el "obrar" sobre los "principios teóricos", la voluntad sobre la razón. En este clima surge, con Maquiavelo, una concepción del Estado y de la historia de enorme trascendencia.

La mutación profunda de las condiciones sociales, políticas y económicas plantea numerosos problemas, lo que da lugar a nuevas teorías del derecho y el Estado y nuevos debates: relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre el Estado y los ciudadanos, entre los reyes y los parlamentarios, la guerra, el derecho natural, cuestiones derivadas del descubrimiento de nuevos territorios: conquista y civilización del Nuevo Mundo, el derecho de gentes e internacional. Surge el género de las *Utopías*, que describen Estados ideales, con una copiosa y resistente literatura que se prolonga hasta entrado el siglo XVIII.

El desarrollo del derecho es un buen ejemplo de la vinculación del Renacimiento a la Edad Media. Típicamente humanistas son dos corrientes políticas: la de Maquiavelo y la de las *Utopías*. Pero el desarrollo auténtico del derecho es obra de los teólogos escolásticos: Vitoria, Soto y Suárez, que aplican las doctrinas de Tomás de Aquino a las cuestiones que plantea el descubrimiento del Nuevo Mundo. Los doctrinarios protestantes continúan la línea del averroísmo y el nominalismo del siglo XIV.

La Iglesia y el Estado

El problema de las relaciones entre el poder eclesiástico y el civil comenzó a plantearse ya con la aparición del cristianismo y fue oscilando conforme al predominio de cada uno de los dos poderes. Comenzó con un dualismo inorgánico de coexistencia entre los dos poderes.

Más tarde, con la preponderancia del poder eclesiástico, derivó en el siglo XII hacia un dualismo teocrático, para terminar, o bien en un concordismo, o disgregándose en un laicismo total. El descubrimiento de América planteó nuevos problemas jurídicos.

La Edad Media cristiana está dominada por la conciencia común del valor sobrenatural de la Iglesia y de la preeminencia del poder espiritual respecto del civil. Con la coronación de Carlo Magno como emperador de Occidente (900) revive la idea del Imperio romano.

En el orden social, son el papa y el emperador las dos figuras supremas con dos misiones distintas: espiritual y secular. La misión del emperador será la defensa y

protección de la Iglesia y de la fe. El conflicto se manifiesta en el siglo XI, con ocasión de la querella de las investiduras, en que se enfrentan Enrique IV de Alemania y Gregorio VII. El papa tuvo que hacer frente en el interior a la corrupción del clero y en el exterior a las pretensiones del emperador germánico.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el Renacimiento se caracterizan por un proceso histórico de independencia progresiva del poder temporal respecto al poder espiritual, reflejando la consolidación de los Estados nacionales frente a la autoridad universal de la Iglesia romana.

Este periodo marca el surgimiento de una autonomía política que reivindica la soberanía del Estado nacional, frente a la tradicional hegemonía espiritual y jurisdiccional de la Iglesia.

Durante el Renacimiento, la Iglesia recuperó su jerarquía plena tras las crisis del Gran Cisma y el conciliarismo, pero al mismo tiempo, el Estado nacional, representado por las monarquías, comenzó a afirmarse con fuerza. La política del Renacimiento, con figuras como Maquiavelo, separó la esfera política de la religiosa, impulsando la idea de un Estado fuerte, soberano y autónomo que no dependía enteramente de la doctrina eclesiástica.

Maquiavelo pone en evidencia la tensión entre la razón de Estado y la fe religiosa, destacando un cambio en el equilibrio del poder donde la política y el interés material del Estado adquieren protagonismo, a menudo apartados de la autoridad espiritual de la Iglesia.

El Renacimiento sienta las bases para posteriores transformaciones que culminarán en la separación más clara entre las dos entidades en la modernidad, especialmente impulsadas por la Reforma, el conciliarismo y la Ilustración. El conciliarismo, dentro de la Iglesia católica, defendía la superioridad de los concilios ecuménicos sobre el papa, especialmente entre los siglos XIV y XVI.

Muy valiosa fue la contribución de los escolásticos al desarrollo de los temas del derecho en el Renacimiento. Los grandes teólogos españoles (Vitoria, Soto, Suárez), siguiendo la corriente católica tradicional, desarrollan ampliamente el derecho natural y de gentes y crean el internacional, pero apoyados en el principio de que lo sobrenatural no destruye ni anula lo natural.

NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527)

Nicolás Maquiavelo, diplomático, escritor y filósofo político italiano, nació en Florencia. Es el representante por excelencia del espíritu político humanista. Proveniente de una familia noble empobrecida, comenzó su carrera pública en 1498 como secretario de la Segunda Cancillería de la República de Florencia, encargada de los asuntos exteriores y militares.

Su cargo le dio ocasión para recorrer en misiones diplomáticas las principales cortes italianas y extranjeras: Milán, Pistoya, Urbino, donde conoció a su admirado César Borgia, duque de Valentinois; Roma, París, Mantua. Pudo así conocer a los hombres de Estado más notables de su tiempo: Luis XII de Francia, el emperador Maximiliano, Julio II.

Esto le permitió acumular abundantes experiencias y observaciones sobre los procedimientos que los políticos empleaban para triunfar, de los cuales no se excluía la intriga, la perfidia, la fuerza y hasta el asesinato. Esta experiencia le servirá de base para elaborar su propia teoría de gobierno. A más de ello estudió los antiguos historiadores: Tito Livio y Polibio.

Fue responsable de organizar la milicia de Florencia y participó en la defensa y la política militar de la ciudad. La caída de la República florentina en 1512 con el regreso de los Médici provocó su encarcelamiento, tortura leve y posterior exilio en su propiedad en las afueras de Florencia.

Durante ese exilio escribió sus obras más conocidas, entre ellas *El príncipe* (1513), que se publicó póstumamente y lo convirtió en uno de los padres de la ciencia política moderna. Además, escribió los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *El arte de la guerra* y varias obras literarias y políticas.

Falleció en 1527 cerca de Florencia, poco después de perder sus cargos tras la caída de los Médici y la invasión de Roma por las tropas de Carlos I de España.

Obras

El príncipe (1513), es su obra más representativa y fundamental para entender su pensamiento político. Fue escrita durante su exilio y está dedicada a Lorenzo II de Médici, en ella le exhorta a liberar a Italia del yugo extranjero y a crear un poderoso Estado nacional.

En este tratado, Maquiavelo explica de forma pragmática y realista cómo se funda, mantiene y ejerce el poder político, sin considerar la moralidad tradicional o la religión. La inspiración principal fue César Borgia. Esta obra es clave en la historia del pensamiento político moderno.

Discursos sobre la primera década de Tito Livio (1513-1516): Es una obra de teoría política donde Maquiavelo analiza la estructura y beneficios del gobierno republicano, defendiendo valores como la libertad y el bien común, y haciendo una crítica al gobierno de su época y a la Iglesia. Es más ambiciosa y abarca un discurso sobre la política republicana.

Del arte de la guerra (1521): Tratado militar que escribió como defensa de la necesidad de un ejército fuerte para la estabilidad y seguridad del Estado. Estructurado en forma de diálogo, critica las instituciones militares contemporáneas y aboga por un retorno a las virtudes militares clásicas.

La Mandrágora (1524): Obra teatral en forma de comedia que refleja la visión crítica e irónica de Maquiavelo sobre la sociedad de su época. A través de la trama, aborda temas como la persuasión, la manipulación y el poder.

Historia de Florencia (1520-1525): Obra histórica que analiza el declive político y moral de Florencia, utilizada como ejemplo de lo que no debe hacerse en política.

Belfagor archidiablo (publicada póstumamente en 1549): Una novela satírica que muestra otra faceta literaria de Maquiavelo en un relato irónico y humorístico.

En lugar de entretenerse en consideraciones abstractas a la manera de los tratados políticos corrientes hasta su tiempo, Maquiavelo se fija en la realidad concreta de los

hechos. No se propone formular una teoría sistemática, ni proyectar ningún Estado ideal, como la *República* de Platón, sino exponer una doctrina práctica para dirigir la conducta de los gobernantes, basada, sobre todo, en la condición real de la naturaleza humana.

La naturaleza humana no es buena ni mala, puede ser las dos cosas, pero lo más ordinario es la segunda. Así que hay que partir siempre de la hipótesis que los hombres son malos, y que se conducen como tales, de modo que no se puede tratar con ellos como si fueran buenos.

La virtud fundamental del gobernante no es la justicia, sino la prudencia. Debe tener en cuenta la naturaleza real de los seres humanos. No debe aspirar a lo mejor, sino atenerse a lo que la realidad le ofrece. No debe querer ser simplemente “bueno”, sino aprender a “poder ser no bueno, y usarlo o no usarlo, según se necesite”.

No debe esforzarse en evitar lo que parece malo, sino buscar ante todo su utilidad. Si es posible, debe buscar el bien, pero, si es necesario, debe emplear el mal. Puede recurrir a la astucia, a la mentira descarada y, cuando sea preciso, a la fuerza. El mal puede repelerse con el mal.

Maquiavelo señala siempre el descomunal papel que juega la fortuna en las vicisitudes de la vida. La fortuna es el árbitro de la mitad de nuestras acciones. La fortuna es una fuerza imprevisible y poderosa que condiciona la vida humana, pero que puede ser dominada en parte por la *virtù* –la capacidad de actuar con audacia, inteligencia y adaptación.

El príncipe debe unir la astucia de la taimada y astuta zorra con la fortaleza del león: “El que supo obrar como zorra, acertó. Es necesario saber fingir y disimular”. Vale más inspirar temor que compasión.

Maquiavelo carece de sistema filosófico y político y sus ideas no están vinculadas al desarrollo de los grandes problemas que venían planteándose desde muchos siglos atrás en la Edad Media. Carece de ideología definida. Su sentimiento predominante es el típicamente humanista de nostalgia ante la grandeza de la antigua Roma, en contraste con la debilidad e impotencia de las pequeñas repúblicas italianas de su tiempo. Este sentimiento exacerba su patriotismo.

Su pensamiento político se caracterizó por separar la política de la moralidad, centrando su análisis en la realidad del poder y la estabilidad del Estado más que en ideales éticos abstractos.

Carente de principios éticos y jurídicos, se refugia en una actitud de oportunismo y utilitarismo, con el objetivo de mantener y engrandecer el propio Estado en medio de las luchas entre repúblicas rivales y frente a enemigos poderosos.

Su obra destaca por un enfoque pragmático y realista, y su experiencia directa como funcionario y diplomático influyó decisivamente en su visión del poder y la gobernanza.

Profesaba una gran admiración hacia la grandeza de la antigua Roma, tal como la veía reflejada en Tácito, Polibio y Tito Livio. Tenía siempre presentes los grandes hechos de la antigüedad, comparándolos despreciativamente con el cristianismo medieval, en el que veía las causas de la decadencia de Italia.

Aspiraba a la grandeza y unidad de Italia. Soñaba con un Estado fuerte, capaz de oponerse a la intromisión de los “bárbaros” que asolaban el suelo italiano. Admiraba a Fernando el Católico, y sobre todo su audacia, la energía y la carencia de escrúpulos de César Borgia.

Maquiavelo fue siempre creyente y murió como cristiano. Pero como político adopta ante la religión una actitud naturalista o, más bien, oportunista. Subordina los valores extraestatales (familia, religión) al fin y al interés del Estado. La religión es preferible a la violencia.

El príncipe debe servirse de ella según le convenga, como de un medio para dominar a su pueblo y hacer respetar las leyes. No importa que el príncipe no crea personalmente en la religión de su pueblo. Para este fin valen todas las religiones. La religión pagana sirvió para engrandecer a Roma. El cristianismo enseña la mansedumbre, la humildad y el sufrimiento y debilita los hombres. El cristianismo, encarnado en el Estado pontificio, es una de las causas de la debilidad de Italia.

«Hay siempre en Maquiavelo cierta contención, tal vez un resto de ética, o al menos de estética (*la brutta cupidigia di regnare* – “la fea codicia de reinar”); o quizás simplemente el instinto de que no es prudente dejarse regir solo por la ambición de poder, porque esto se puede volver contra el propio príncipe; o tal vez la idea de la fama, la única inmortalidad posible para los antiguos, heredada con gran empeño por los renacentistas. Así, comentando el término *virtú*, dice:

“No puede decirse que sea *virtú* matar a sus conciudadanos, traicionar a sus amigos, no ser leal, ni piadoso, ni religioso; estos métodos pueden permitir que se consiga el imperio, mas no la gloria.”

La gloria, la fama, es el supremo valor, como ideal de pervivencia en el tiempo y el espacio; para esto sirve el poder, en la mente aún renacentista de Maquiavelo, que piensa dentro de un marco republicano y pequeño, de una Florencia anterior a la Italia convertida en campo de batalla de Francia y España.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 96]

UTOPIÁS RENACENTISTAS

Las utopías en el Renacimiento fueron proyectos literarios y filosóficos que imaginaron sociedades ideales, reflejando los valores humanistas de la época y la crítica a los problemas sociales de su tiempo. Surgió la idea de la utopía como un modelo de sociedad perfecta, opuesta a las injusticias, desigualdades y conflictos de la Europa real.

Había un modelo clásico, la *República* de Platón, pero era más bien el reflejo de la sociedad de Esparta, y el fracasado modelo político que Platón había intentado aplicar en Siracusa: convertir a los tiranos Dionisio I y luego Dionisio II en gobernantes filósofos, siguiendo el ideal expuesto en *La República*.

Características comunes a las utopías renacentistas: rechazo a la acumulación privada de tierras y riquezas, formación intelectual y moral como base de la sociedad, líderes sabios o filósofos que buscan el bien común, movilidad basada en mérito, no

en linaje, la idea de islas o territorios lejanos como escenarios de sociedades perfectas.

El discurso de don Quijote a los cabreros da la imagen de una prístina época de costumbres puras y primitivo comunismo. Don Quijote y Sancho son recibidos por unos pastores que les ofrecen hospitalidad y comida sencilla (tasajos de cabra, pan y vino). Durante la velada, Don Quijote pronuncia un discurso sobre la edad dorada, idealizando un tiempo pasado en el que los hombres vivían en paz, sin ambiciones ni injusticias.

«Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío.

Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto.

Las claras fuentes y corrientes ríos en magnífica abundancia les ofrecían sabrosas y transparentes aguas. Los diligentes y discretos árboles se desnudaban de su ligera y apretada corteza, y en lo interior de su entraña mostraban sin artificio alguno lo que encerraban en su fecunda médula.

Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia: aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre, que ella, sin ser forzada, ofrecía por todas las partes de su fértil y espacioso seno lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían.» (*Quijote*, I, 11)

Los inventos de realización de estas utopías se dan solo en las nuevas tierras americanas: Vasco de Quiroga en México; las reducciones jesuíticas en Suramérica; comunidades religiosas en Norteamérica. Pero el género literario utópico tiene continuación inmediata en Europa, hasta llegar al siglo XX con la utopía 1948 de George Orwell.

Tras el descubrimiento de América, comienza a difundirse una copiosa literatura basada en relatos de navegantes y misioneros, en que se idealizan aquellos lejanos países, pintando a sus habitantes como hombres felices en un estado natural. Semejantes narraciones excitan la imaginación de los humanistas, relacionándolas con leyendas antiguas de Platón, con la "Edad de Oro" de Virgilio y otras fantasías semejantes.

No se trata de una literatura ingenua ni puramente fantástica, sino que es utilizada como procedimiento para criticar defectos de los gobiernos, contrastándolos con el ejemplo de países fabulosos y modelos ideales de sociedad.

Las utopías renacentistas son propuestas literarias y filosóficas que imaginaron sociedades ideales como respuestas a los problemas sociales, políticos y económicos de la época.

Entre las utopías más emblemáticas están tres modelos de sociedad imaginados por Tomás Moro, Tommaso Campanella y Francis Bacon, que reflejan un cambio en la visión del ser humano hacia un centro de la realidad y una nueva racionalidad política que separa al Estado del teocentrismo predominante.

Estas utopías surgen en un contexto de transformación social y cultural que incluye el auge de la burguesía, el humanismo, la secularización y el individualismo. Se destacan por su inspiración en el mundo clásico, especialmente en los ideales platónicos, y por su función pedagógica y propagandística dirigida a la nobleza y la burguesía.

Aunque no cuestionan directamente la religión ni las autoridades vigentes, plantean reformas importantes en el control social y la autoridad legítima, promoviendo ideas como la igualdad, la vida comunitaria y la valorización del esfuerzo y la razón.

De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia (1516), de Tomás Moro: Describe una isla ficticia con una organización social basada en la propiedad común, la igualdad y la libertad de elección de oficio. La religión se practica por consentimiento sin coacción, y la justicia evita la pena de muerte, utilizando el trabajo forzado como castigo.

La tolerancia religiosa y el comunismo de bienes eran el fundamento de la felicidad y la tranquilidad social, frente a los egoísmos y luchas religiosas que por entonces ensangrentaban Europa.

Es una clara alusión a las circunstancias sociales, económicas y políticas de Inglaterra: los terratenientes sustituían el cultivo de cereales por el de pastos para mantener rebaños de ovejas, cuya lana les proporcionaba mayores beneficios. Los campesinos tenían que dedicarse a mendigar o robar.

Esta situación inspiró a Tomás Moro una reforma completa del orden económico y social, que refleja en su *Utopía*.

Utopía (del griego οὐ τόπος – ou tópos: 'ningún lugar', 'lugar que no existe') es una isla en la que no existe propiedad privada. El oro y la plata se empleaban para los utensilios más viles. Los agricultores solamente trabajaban seis horas, el tiempo restante lo dedicaban a la lectura y la distracción, cultivando la filosofía y las ciencias naturales.

Todos rendían culto a Dios, pero cada uno lo hacía a la manera que prefiriera. Solamente se prohibía enseñar doctrinas contrarias a la providencia divina y la inmortalidad. Se ha considerado a Moro como precursor del deísmo y el naturalismo religioso.

La Argenis (1621), de Juan Barclay, escocés-francés: es una alegoría sobre la situación política de Europa, especialmente de Francia, en tiempos de la Liga. Está escrita en latín. En ella, Barclay describe los vicios y las revoluciones en las cortes europeas de su tiempo, utilizando personajes que son representaciones alegóricas de figuras históricas reales, como Enrique IV, Isabel I y Felipe II.

La intención de *La Argenis* era aconsejar a los príncipes y a la clase política, denunciando las conspiraciones y desórdenes políticos. Entre los temas relevantes

está la defensa del absolutismo monárquico cristiano y la crítica a la desunión política como causa de ruina de un país.

La Ciudad del Sol (1602), de Tommaso Campanella, que la compuso en la cárcel. Es una fantasía inspirada en la *República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro. Es una obra utópica escrita en forma de diálogo entre un almirante genovés y el Gran Maestro de los Hospitalarios. Describe una sociedad ideal basada en la comunidad de bienes, la abolición de la propiedad privada y la armonía social, donde prevalece el bien común sobre el egoísmo individual.

El gobierno de la ciudad es teocrático, con un sacerdote llamado el Sol como máxima autoridad, asistido por tres príncipes encargados respectivamente del poder, la sabiduría y el amor.

Los habitantes viven conforme a la razón y la filosofía, trabajan todos para la prosperidad común y distribuyen la riqueza de manera equitativa. Además, la vida privada está regulada con controles sobre la generación y unión de parejas para mejorar la raza, y la justicia es ejercida sin verdugos, con magistrados que también cumplen funciones religiosas.

La Nueva Atlántida (1627), de Francis Bacon, es una obra utópica, que narra la historia de unos navegantes que, desviados de su rumbo, llegan a la isla mítica de Bensalem en el Mar del Sur. La isla representa una sociedad ideal donde la ciencia y el conocimiento son el centro del gobierno y la vida social, y donde se practica el "nuevo método" científico para estudiar y dominar la naturaleza.

En la obra se describe la Casa de Salomón, que es una institución científica avanzada dedicada a la investigación y a la producción de saberes y tecnologías.

Bensalem es una comunidad de paz y prosperidad en la que la ciencia es un instrumento para el bienestar social y el avance humano, y representa el ideal baconiano de un dominio práctico y social del conocimiento para extender el "imperio humano" sobre la naturaleza.

La Nueva Atlántida es considerada uno de los textos más importantes de la literatura utópica renacentista, junto con obras como *Utopía* de Tomás Moro y *La ciudad del Sol* de Campanella.

Bacon plantea en ella un modelo visionario de la ciencia como motor para el progreso social y la felicidad colectiva, anticipando en muchos sentidos el método científico moderno y la idea de una comunidad científica organizada.

Las utopías renacentistas comparten una visión optimista del ser humano y del mundo, un rechazo a la guerra (irenismo), la importancia del control social y del orden legítimo, así como un interés por la regulación afectiva y sexual.

Aunque pacifistas en teoría, estas sociedades imaginadas consideran necesaria una organización guerrera para su defensa.

Mantienen la religión católica como base ideológica, aunque con ciertos planteamientos reformistas. Representan una innovación cultural que proyecta ideales de igualdad, justicia y racionalidad política inspirados en la antigüedad clásica y reformulados para los retos del Renacimiento.

REFORMA Y CONTRARREFORMA

La Reforma y la Contrarreforma fueron movimientos centrales en la transformación religiosa, intelectual y política de Europa en los siglos XVI y XVII.

La Reforma fue un movimiento de protesta iniciado por Martín Lutero en 1517 contra la Iglesia Católica, que buscaba renovar el cristianismo retornando a prácticas originales y corregir corrupciones y abusos eclesiásticos.

Este fenómeno provocó la ruptura de la unidad religiosa en Europa y permitió el surgimiento de iglesias protestantes independientes. Entre sus principios destacan la libertad de conciencia, el pensamiento crítico y la defensa de la autonomía individual, conceptos que posteriormente influyeron en el desarrollo moderno de los derechos humanos y la educación.

Además, la Reforma tuvo efectos políticos: favoreció el desarrollo del nacionalismo, la consolidación de Estados modernos y el surgimiento de nuevas configuraciones de poder en diferentes regiones.

Las causas de la Reforma protestante incluyeron factores políticos y sociales que se entrelazaron con las preocupaciones religiosas de la época:

Descontento con el dominio de la Iglesia Católica sobre los gobiernos europeos. El poder del Papa y de Roma sobre los monarcas y territorios generó resentimiento, especialmente por la excomunión como herramienta de presión política.

Príncipes y monarcas querían controlar sus propios territorios y recursos, eliminando la influencia del papado en la administración de tierras y en la política local. La Reforma facilitó el surgimiento de los Estados-Naciones modernos.

La Iglesia era propietaria de grandes extensiones de tierras y riquezas, lo que motivaba a la nobleza local a tratar de apropiarse de estos bienes y reducir la carga fiscal impuesta desde Roma.

Malestar por los abusos y corrupción eclesiástica: La venta de indulgencias y el estilo de vida de muchos clérigos generaban rechazo y desconfianza entre el pueblo y las élites.

Mejoras en la alfabetización y en la educación permitieron que más personas cuestionaran la autoridad de la Iglesia y promovieran el retorno a la lectura directa de las Escrituras, impulsando el deseo de una religión más auténtica.

La burguesía urbana buscaba mayor participación en la vida política y religiosa, y las ideas reformistas proporcionaron un marco propicio para sus aspiraciones, tanto en Europa del Norte como en otras regiones urbanizadas.

La imprenta jugó un papel fundamental en la difusión de las ideas reformistas durante la Reforma protestante al permitir la producción masiva y rápida de escritos y Biblias traducidas a lenguas vernáculas.

Este avance tecnológico, iniciado por Johannes Gutenberg alrededor de 1455, transformó el acceso a las Escrituras y al material reformista, facilitando que el pueblo común pudiera leer y cuestionar directamente los textos religiosos sin depender exclusivamente de la interpretación clerical.

Martín Lutero aprovechó esta tecnología para difundir sus 95 tesis y otros escritos, que se imprimieron y distribuyeron ampliamente, generando un impacto inmediato y profundo en Europa. La imprenta permitió que las ideas críticas hacia la Iglesia Católica se expandieran de manera mucho más eficaz que cualquier método previo, alcanzando audiencias vastas y diversas, incluyendo grupos anteriormente marginados como las mujeres.

Esta difusión masiva ayudó a consolidar los fundamentos doctrinales del protestantismo, como la autoridad exclusiva de la Biblia (sola Scriptura), e impulsó a más personas a leer e interpretar la Biblia por sí mismas, fomentando la alfabetización y una mayor educación.

Además, la velocidad y bajo costo de impresión de panfletos y otros escritos dificultaron la censura por parte de las autoridades eclesiásticas, convirtiendo a la imprenta en una herramienta clave para la propaganda reformista. Este fenómeno no solo revolucionó la religión, sino que promovió un cambio cultural hacia la libertad de pensamiento y el cuestionamiento de las estructuras tradicionales de poder religioso y político en Europa.

La Contrarreforma, también llamada Reforma Católica, surgió como reacción de la Iglesia católica ante el avance protestante. Su periodo central abarca desde el Concilio de Trento (1545-1563), donde la Iglesia respondió formalmente a los desafíos doctrinales planteados por la Reforma, hasta el final de las guerras de religión europeas con la Paz de Westfalia en 1648.

Los objetivos principales de la Contrarreforma incluyeron renovar la estructura y disciplina eclesiástica, reafirmar la centralidad doctrinal y combatir la proliferación de interpretaciones individuales de la verdad religiosa. Entre sus medidas destacan la creación de catecismos, la reforma de órdenes religiosos, el establecimiento de seminarios y la fundación de la Compañía de Jesús (jesuitas), quienes jugaron un papel clave en la educación y misión.

Ambos movimientos redefinieron la práctica religiosa y la autoridad en Europa. La Reforma fomentó el pensamiento crítico y la emancipación de la conciencia, mientras que la Contrarreforma defendió la centralidad de la autoridad eclesiástica y la verdad doctrinal. La confrontación entre ambos propició una profunda renovación en instituciones educativas, artísticas y políticas, marcando el rumbo de la modernidad y el desarrollo intelectual europeo.

«Cabe decir que la Reforma nació de un impulso cristiano que desbordaba las anquilosadas formas vigentes. Más discutible es hasta qué punto mejoró, de hecho, el cristianismo vivido, y también hasta qué punto la Contrarreforma fue una reforma hacia adelante o una reacción negativa.

Ya en la Baja Edad Media habían roto con la Iglesia diversos movimientos radicales de presunto retorno a un evangelismo puro, mejor o peor entendido, unas veces aplastados, otras veces dejando grupos que, en ciertos casos, han pervivido hasta hoy. Sin romper con la Iglesia, los movimientos místicos nórdicos e italianos habían dado testimonio del crecimiento de la conciencia, en contraste con la decadencia del papado, que pasa del cautiverio de Aviñón a los pequeños esplendores principescos de los papas del Renacimiento.

Hubo un movimiento que pretendía reformar la Iglesia sin separarse de ella, con un espíritu conciliador muy marcado por el humanismo renacentista, incluso en su forma cultural y mental.

Es lo que se ha podido llamar la *philosophia Christi*, que tuvo su figura más famosa en Erasmo de Róterdam (1466–1536), pero que contó con otros muchos representantes en su malogrado florecimiento.

Este humanismo cristiano recogía, en su posible lado creyente, la herencia del nominalismo bajomedieval: escéptico en cuanto a las ideas, como entidades autónomas y a los conceptos como significados fijos y objetivos de las palabras, pero, por ello mismo, abierto a una creencia sin bases ni dificultades racionales.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 105-106]

Choque entre Erasmo y Lutero

«La *philosophia Christi* quedó desbordada y aplastada por el empuje maximalista del luteranismo. El choque entre Erasmo y Lutero en torno a la idea de la libre voluntad (libre albedrío), en 1524-1525, puede verse como la crisis decisiva entre estas dos vías espirituales.

El encontronazo entre Erasmo y Lutero hace pensar en un diálogo de sordos, porque ambos ponen en sus palabras unos presupuestos anímicos radicalmente diversos. Lutero, hombre ardiente y profundo, se hizo monje agustino en angustiosa búsqueda de salvación –conservando una hirsuta aspereza medieval que le aleja del refinado Erasmo, también monje de origen, pero capaz de moverse en los más selectos círculos.

Lutero, no solo agustino, sino también agustiniano, cree encontrar la clave de la Biblia en la *Epístola a los romanos*, y seguramente más por su estilo que por ninguna teoría de la voluntad.

El hombre no puede tener méritos propios porque, insignificante y empecatado, solo puede salvarse por el regalo de la gracia en Jesucristo, gracia que se concede a unos sí y a otros no, según sabe desde siempre la presciencia divina, no por sus obras.

Pierde sentido todo esfuerzo de la voluntad humana: se trataría solo de creer –*crede fortiter et pecca fortius* (cree fuertemente y peca más fuerte) se dijo en versión calumniosa. Y si uno está entre los elegidos, se salvará.

En este sentido es como quiere Erasmo refutar a Lutero, reprochándole que se meta tanto a escudriñar las cosas de Dios y a remover citas bíblicas que, tomadas literalmente y por separado, pueden descorazonar a muchas buenas gentes incapaces de tensiones radicales.

Pero lo que enfurece y saca de quicio a Lutero es que Erasmo no se haya dado cuenta del sentido paradójico de su pensamiento. “Cierto que Dios ha prometido su gracia a los humillados: esto es, a los que desesperan y reniegan de sí mismos.

Pero uno no puede estar completamente humillado hasta que sepa que su salvación está por completo más allá de sus fuerzas, decisión y esfuerzo, voluntad y obras, y dependiendo absolutamente de la voluntad, designio, gusto y obra de otro, o sea, de Dios”.

Las obras, la buena conducta, son solo señal y rebose de la gracia salvadora que se tiene; no son mérito para obtener la salvación.

Lutero, sin proponérselo mucho, rompe con Roma, inaugura una voz religiosa en lengua vulgar, y –lo que menos previsto estaba– funda otra Iglesia, poniéndola, despectivamente, en manos de los príncipes.

Entonces, cuando el pueblo, derrumbada la tradicional idea de los reyes “por la gracia de Dios”, se lanza a la revolución con Münster y los anabaptistas, Lutero reacciona furiosamente incitando a los príncipes a matar a los campesinos “como perros rabiosos”.

Los anabaptistas tomaron el control de la ciudad de Münster entre febrero de 1534 y junio de 1535, estableciendo un régimen teocrático con una visión milenarista inspirada por Melchor Hoffman que profetizaba una segunda venida de Cristo.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 107-108]

El calvinismo

«Calvino (1509-1564) es el verdadero fundador de la religión del mundo moderno. Calvino, jurista francés, se refugia en Ginebra, a la que convierte en la Roma protestante.

Prudente y práctico, en contraste con la desbridada vitalidad de Lutero, Calvino lleva a su extremo las consecuencias lógicas del pensamiento de Lutero, quizá con un peculiar sabor antiguotestamentario en su abrumadora conciencia de la infinita e insondable grandeza de Dios.

Dios, desde la eternidad, ha destinado a unos pocos para la salvación, por pura gracia, y sin que quepa preguntar por qué. Dios no ha revelado a los elegidos que lo sean, pero, hasta cierto punto, se hacen visibles: por contraste con la mala del populacho, “hundido en sus vicios”, los elegidos se destacan por su mayor justicia, asumiendo un liderazgo espontáneo, querido por Dios –“el justo florece como la palma”, incluso en sus negocios–.

En época posterior, los justos adquirirán la certidumbre interior de estar salvados porque creen tener buenos sentimientos. Socialmente, los justos se organizan en oligarquía –hoy día, democracia de los países desarrollados–, que tiene la sagrada obligación de regular la vida común y reprimir el vicio.

Esta actuación y, en general, el ejercicio de la civilización es desinteresada, ya que la salvación está dada porque sí desde siempre. Esta actuación ha podido, según Max Weber, animar el moderno capitalismo.

Es la ética del trabajo, tan cara a los norteamericanos de hoy, no porque el trabajo santifique, sino porque el santo trabaja como si el trabajo santificara.

En el calvinismo, la idea de la predestinación acuña al hombre en una imagen, proyectada hacia su destino final, sin tener en cuenta las oscilaciones, las infidelidades, las idas y vueltas que, en cambio, la mentalidad católica aceptará como parte propio, al considerar siempre tan fácil el retorno al buen camino, incluso en el último instante, mediante la confesión.

Si por el lado católico contrarreformado, el peligro está en la frivolidad confiada, por el lado calvinista puritano, el riesgo está en cierta hipocresía, al no querer ni poder reconocer las propias caídas y malas inclinaciones, en cuanto mal compatible con un justo.

Con el tiempo esto llevará a problemas de psicopatología, que abordarán los psiquiatras modernos, mientras que el católico se valdrá de una quizá demasiado fácil psicoterapia en el confesonario.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 108-110]

Max Weber, en su famoso ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904 y 1905) sostuvo que el calvinismo, con su ética del trabajo y su visión de la predestinación, fue clave en el surgimiento del “espíritu del capitalismo” moderno.

Según él, la disciplina, la austeridad y la búsqueda de señales de salvación en la vida cotidiana impulsaron una mentalidad favorable al desarrollo económico racional. Allí analizó cómo ciertas doctrinas religiosas, especialmente las del calvinismo, influyeron en la formación de valores que dieron soporte al capitalismo moderno.

Los calvinistas creían que Dios ya había decidido quién se salvaría. Esto generaba ansiedad espiritual, pues no había forma de cambiar el destino. Para aliviar esa incertidumbre, los creyentes buscaban señales de salvación en su vida. El éxito en el trabajo y la disciplina personal se interpretaron como posibles indicios de estar entre los elegidos.

Weber destacó la austeridad calvinista: evitar lujos, reinvertir ganancias y vivir de manera sobria. Esto favoreció la acumulación de capital y la reinversión productiva. La ética calvinista promovió una actitud sistemática y racional hacia el trabajo y la economía, lo que Weber consideró un motor cultural del capitalismo.

La idea de que el trabajo era un deber religioso impulsó la productividad y la organización racional. Weber no dijo que el calvinismo “creó” el capitalismo, sino que proporcionó un marco cultural y moral que lo favoreció. La ética calvinista coincidió con la racionalización económica emergente en Europa, reforzando el capitalismo.

Su tesis sigue siendo debatida: algunos la consideran fundamental para comprender la relación entre religión y economía, mientras otros la critican por simplificar procesos históricos complejos. Se cuestiona que Weber haya dado demasiado peso a la religión, ignorando factores materiales como la tecnología, el comercio y la expansión colonial.

El capitalismo también surgió en contextos no calvinistas (Italia, Inglaterra anglicana, Países Bajos mercantiles), lo que relativiza su tesis. No solo el calvinismo, sino también otras ramas protestantes (luteranismo, pietismo) influyeron en la ética económica. Algunos estudios señalan que el capitalismo moderno se consolidó más por innovaciones financieras y políticas que por doctrinas religiosas.

La tesis de Weber no se considera una explicación única, sino una hipótesis cultural complementaria. Su valor reside en mostrar cómo las ideas religiosas pueden moldear comportamientos económicos y cómo la cultura influye en la economía. Hoy se interpreta más como un análisis de la racionalización social que como una causalidad directa entre calvinismo y capitalismo.

La Contrarreforma

«La Contrarreforma fue la respuesta de la Iglesia católica a la Reforma protestante, iniciada con el Concilio de Trento (1545–1563), y se extendió hasta la Paz de Westfalia en 1648. Su objetivo principal fue frenar la expansión del protestantismo y renovar la vida interna de la Iglesia. La Iglesia buscaba recuperar autoridad espiritual y política tras la pérdida de fieles en Europa. Se conoce también como Reforma católica, porque incluyó cambios internos además de la lucha contra el protestantismo.

El núcleo de la Contrarreforma fue el Concilio de Trento (1545–1563), que definió dogmas frente a las doctrinas protestantes (justificación, sacramentos, canon bíblico) y reformó la disciplina eclesiástica: formación de sacerdotes en seminarios, control de abusos, fortalecimiento de la moral clerical, impulsó la liturgia, consolidando la misa tridentina y reforzó el uso del latín.

Otro instrumento de la Contrarreforma fue la Compañía de Jesús (Jesuitas), fundada en 1540 por Ignacio de Loyola, que fue clave en la educación, misiones y defensa doctrinal.

Consecuencias de la Contrarreforma fueron la consolidación del catolicismo en el sur de Europa (España, Italia, Austria, Polonia), la intensificación de las guerras de religión, culminando en la Guerra de los Treinta Años (1618–1648), el florecimiento del barroco como expresión de la espiritualidad católica y mayor disciplina y control sobre la vida cotidiana de los fieles.

La Biblia solo se podía leer en la versión latina de la *Vulgata* (la traducción de la Biblia al latín realizada principalmente por San Jerónimo a finales del siglo IV, que se convirtió en el texto bíblico oficial de la Iglesia católica durante más de mil años), y en el Índice de 1559 se prohíben los libros de devoción para el vulgo.

Frente al rigor ultraagustiniano de la Reforma, con el hombre incapaz de méritos y ya predestinado como santo o réprobo hundido en el pecado, en el catolicismo las obras humanas tienen su valor, y aun son necesarias, por más que todo quede en el ámbito de la gracia: el hombre, aunque Dios sepa cuál va a ser su fin, es siempre libre para cambiar de dirección, arrepentirse y salvarse, o lo contrario.

La más clara y popular versión de esta doctrina la muestra *El condenado por desconfiado*, drama atribuido a Tirso de Molina: un ermitaño, cansado de una larga vida de virtud, pide a Dios que le revele si efectivamente se a salvar, para, en caso negativo, abandonar ya sus esfuerzos. Dios, enojado por la pregunta, permite al diablo que se le aparezca en figura de ángel y le diga que su destino final será igual que el de cierto hombre, que resulta ser un famoso bandido.

Desesperado, el ermitaño se entrega también a la vida del bandidaje, pero, al morir impenitente y caer en el infierno, ve subir al cielo el alma del famoso bandido, que, condenado a muerte, se ha arrepentido en su último instante. Los jesuitas llegan a perfeccionar una fina técnica de examen de conciencia en que, a la vez que se buscan las faltas, se buscan también las circunstancias de cada caso –casuística– que podrían atenuar o anular la gravedad de la falta.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 110-112]

Las dos ramas del cristianismo: catolicismo y protestantismo

El catolicismo y el protestantismo son las dos ramas principales del cristianismo. El catolicismo ha sido dominante en países como España, Italia y gran parte de América Latina. El protestantismo se expandió en Alemania, Inglaterra, Escandinavia y posteriormente en Estados Unidos, influyendo en la ética del trabajo y en modelos políticos más democráticos.

El catolicismo y el protestantismo comparten la fe en Jesucristo, pero difieren en la autoridad religiosa, la interpretación de la Biblia, los sacramentos y la relación con la Virgen y los santos. En el catolicismo, el Papa y el Magisterio de la Iglesia tienen autoridad suprema. En el protestantismo, la Biblia es la única autoridad (*principio de sola scriptura*). En el catolicismo, la salvación se alcanza por la fe y las obras, mediadas por los sacramentos. En el protestantismo, la salvación se obtiene solo por la fe (*sola fide*).

El catolicismo reconoce 7 sacramentos (bautismo, eucaristía, confirmación, penitencia, matrimonio, orden sacerdotal, unción de enfermos); el protestantismo, generalmente solo 2: bautismo y eucaristía (o Cena del Señor). En el catolicismo, la Iglesia es una institución jerárquica con sucesión apostólica. En el protestantismo, la Iglesia es una comunidad de creyentes sin jerarquía universal; cada iglesia puede ser autónoma.

En el catolicismo, la Virgen María y los santos se veneran y se les pide intercesión. En el protestantismo, no se veneran; la relación es directa con Dios sin intermediarios. En el catolicismo, el culto y la liturgia es un ritual más elaborado, con misa sacramental. En el protestantismo, el culto es más sencillo, centrado en la predicación y la lectura bíblica.

José Luis López Aranguren abordó el protestantismo en su obra *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), donde lo analizó como una manera distinta de vivir la fe cristiana, contrapuesta al catolicismo, y lo interpretó desde una perspectiva existencial y ética.

En este libro, Aranguren estudia ambas tradiciones no solo como doctrinas, sino como formas de vida que configuran la existencia del creyente. Su análisis se centra en cómo cada confesión moldea la experiencia vital del cristiano.

El catolicismo, según él, tiende a una visión comunitaria y sacramental, mientras que el protestantismo enfatiza la responsabilidad individual y la relación directa con Dios. Aranguren se inscribe en la corriente del cristianismo existencial, influido por pensadores como Kierkegaard, y busca un "catolicismo existencial" que dialogue con la autenticidad y la libertad que él veía en el protestantismo.

Diferencias que subraya Aranguren: El catolicismo es más institucional y comunitario. Se apoya en la tradición, los sacramentos y la mediación eclesial. Tiende a una visión más objetiva de la fe. Mientras que el protestantismo resalta la conciencia individual y la fe personal. La salvación se entiende como una relación directa con Dios, sin mediaciones. Se vincula con una ética de responsabilidad y autenticidad existencial.

Aranguren fue uno de los primeros filósofos españoles en tomar en serio el protestantismo como fenómeno cultural y religioso, en un país marcado por el

catolicismo. Su obra abrió un espacio de reflexión sobre la pluralidad cristiana y la posibilidad de un catolicismo renovado, más cercano a la vida concreta del creyente.

El protestantismo, para López Aranguren, no era simplemente una doctrina ajena al catolicismo español, sino una forma de existencia que iluminaba aspectos esenciales de la fe: la autenticidad, la libertad y la responsabilidad personal. Su comparación con el catolicismo buscaba enriquecer la reflexión sobre la vida cristiana en el siglo XX.

La abolición del sacrificio en el protestantismo

Para Lutero, Zwinglio y Calvino, la afirmación central es que la muerte de Cristo en la cruz es sacrificio único, perfecto y suficiente, irrepetible y plenamente eficaz para todos los pecados, de vivos y muertos. Por eso rechazan toda concepción de la eucaristía como sacrificio expiatorio adicional u ofrecido por el sacerdote en nombre de vivos y difuntos, ya que consideraban que esto oscurecía o incluso contradecía la suficiencia de la cruz.

En la teología romana tardomedieval, la misa era entendida también como sacrificio propiciatorio ofrecido a Dios por los pecados, de modo que el sacerdote, actuando "in persona Christi", renovarían sacramentalmente la ofrenda de Cristo. Precisamente contra esta concepción se definen los reformadores, que ven en ello una "segunda" ofrenda sacrificial junto al sacrificio de la cruz, y la vinculan a la práctica de misas privadas, estipendios, sufragios por las almas del purgatorio, etc.

La exclusión del sacrificio en el protestantismo no significa negar el valor del sacrificio de Cristo, sino afirmar que fue único y suficiente. Los sacrificios humanos o litúrgicos no añaden nada a la obra de Cristo. El culto se centra en la palabra, la fe y la acción ética (vida entregada a Dios y al prójimo).

Por eso, la liturgia protestante evita toda idea de repetición sacrificial y se centra en la memoria, la fe y la vida ética como respuesta al don recibido. Para la teología protestante, la muerte de Jesús en la cruz es un acontecimiento irrepetible que basta para la salvación. No se necesita un sacrificio continuo en la liturgia. El protestantismo entiende la cruz como el acto en que Cristo cargó con la pena del pecado en lugar de la humanidad.

La "exclusión del sacrificio" en el protestantismo significa, teológicamente, la exclusión de cualquier sacrificio litúrgico propiciatorio distinto del sacrificio único de Cristo, y la relectura de toda categoría sacrificial en clave de memoria, gratitud y auto-ofrecimiento espiritual.

«Para un israelita del siglo I antes de Cristo, todo lo ocurrido a su pueblo no es sino una serie de episodios de una experiencia histórica de la alianza de Yahveh con Israel, hasta el punto de que, como se sabe, fue la única vía que condujo a Israel a la idea de un Yahveh creador del mundo: es el Pentateuco.

La comprensión adopta aquí la forma de una gran experiencia histórica. En ella, ciertamente, no se experimenta a Yahveh en sí mismo, pero se conoce lo que es Yahveh en su pueblo compenetrándose con Él.

Israel no es solo el pueblo en cuya historia han acontecido acciones prodigiosas de Yahveh, sino que es un pueblo cuya historia entera, aun en lo más corriente y vulgar de ella, consiste formalmente en ser experiencia histórica de Yahveh. Lo propio debe decirse del conocimiento de lo social.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 250-251]

«La tensión constitutiva del cristianismo se manifiesta en el intento de reconciliar dos polos irreductibles: por un lado, la exigencia del pacto –como forma de alianza universal– y, por otro, la figura del dios de los misterios, vinculada a la dimensión sacrificial. La tradición clásica del protestantismo resolvió esta tensión mediante la exclusión del sacrificio, privilegiando la pureza del vínculo del pacto como fundamento de la fe.

La universalidad del pacto no se limita a un horizonte jurídico o ético, sino que se extiende hacia la dimensión pulsional de la existencia. En este sentido, puede entenderse como una alianza de los sujetos del deseo: cada individuo consigo mismo, todos entre sí y, en última instancia, todos con el fundamento impelente de la realidad.

La religión del antiguo Israel, en su proceso de universalización, expresa esta exigencia: mantener el pacto sin traicionarlo y proyectarlo hacia una comunidad que abarque la totalidad de los sujetos y de la realidad misma.

Desde una perspectiva teológica, esta universalidad del pacto se convierte en una categoría de trascendencia: no se trata únicamente de un acuerdo histórico, sino de una estructura ontológica que vincula la historicidad humana con el fundamento último de lo real.

La exigencia religiosa, formulada en términos de la teoría de las pulsiones personales, se revela así como un llamado a la universal comunión, donde la alianza no es mera norma, sino principio de integración entre deseo, comunidad y trascendencia.

Pero el límite no consiste únicamente en que este concepto de pacto, que incorpora la racionalidad, esté siempre en peligro de racionalizarse en exceso o de volverse irracional; el límite se encuentra también en su versión secular: ya no pacto, sino armonía general o libre juego de fuerzas e intereses, o incluso directamente una legalidad; o bien, en contraste, la doctrina de los contratos sociales, todos ellos derivados del pensamiento del pacto.

El otro límite frente a este peligro de racionalización e irracionalización es lo exclusivamente masculino, que aquí se define en relación con el fundamento impelente de la realidad, del cual se expulsa su lado femenino: el Dios, que significativamente más tarde requiere incluso de la prueba de su existencia, no la Diosa, que nunca necesita prueba; el Dios, en cuyo seno se retorna; el Dios, que con esta exclusividad masculina convoca en realidad siempre y en todas partes conflictos padre-hijo: la figura de la duda en la conclusión del pacto de Jonás o la figura de la duda en la resolución del pacto de Job se comportan entonces como hijos que disputan, se muestran obstinados y al final, sin embargo, son consolados.

Lo que precisamente se opone a este límite es el sacrificio vicario en un concepto de misterio tomado del reconocimiento de la tradición femenina: la Madre de Dios, las diosas de los misterios, la Gran Madre, que acoge nuevamente al muerto como Pietà

y lo ayuda a un nuevo amanecer, a ese nuevo amanecer que el dogma oficial atribuye al Dios masculino.

Una tradición del sacrificio vicario, que condujo a la reaparición del culto a la Gran Madre en una figura que todos conocemos, es decir, la veneración mariana, la cual constituye al mismo tiempo una sublimación, pero también, una y otra vez, la eliminación de lo sublimado.

Un sacrificio vicario que siempre significa resurrección, que siempre implica la posibilidad de transformación, y que se entiende en el acto de la transubstanciación como el centro del misterio eclesial y espiritual, el cual aquí es a la vez espiritual (pues el espíritu es un concepto pulsional, y el espíritu debe ser transformado junto con ello).

La expulsión del sacrificio y del misterio de ese equilibrio siempre amenazado entre pacto y sacrificio –de un sacrificio que se convierte en prenda del pacto, y de un pacto que a su vez adquiere la posibilidad de renovación– ha sido completamente eliminada en el protestantismo. Este ya no ofreció respuesta alguna a la exigencia de transformación, dejó de reconocer un sacramento natural.

Finalmente, quedó únicamente en la tradición del profeta de Nazaret, quien experimenta tanto fidelidad como traición y encarna la fidelidad a pesar de la traición, hasta la última situación de traición en la cruz, cuando –al menos en una interpretación sectaria– este acontecimiento se entendió como: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», es decir, «¿por qué me has traicionado?». Pero al renunciar al misterio, ello significa: ser solo maestro y educador, y ya no figura de transformación.

La interiorización del sacrificio, renunciando al misterio, y la instauración del pacto universal mediante una comunidad espiritual que existe independientemente de lo que existe en la realidad. ¿Qué se ha reprimido en este proceso?

Aquí retorna lo reprimido: la tensión intergenérica, la expulsión de lo femenino y del lado misterioso de la realidad. La renovación protestante es, al mismo tiempo, una expulsión de las tensiones reales.» Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 275-277]

«Por un lado, está la doctrina veterotestamentaria del pacto, la idea del pacto, la exhortación a cerrar un pacto; y en esta tradición se hallan los profetas del Antiguo Testamento, que luchan por la observancia de ese pacto contra la traición, y en esta tradición se encuentra también el profeta Jesús de Nazaret.

Por otro lado, no es el profeta Jesús de Nazaret, sino el hijo de la madre, el niño de misterio, el niño de misterio destinado en el marco de su misterio al sacrificio vicario.

El pacto promete justicia para todos, y el sacrificio promete renovación para cada uno. Son dos tradiciones que, si no se reúnen, fallan en el concepto o la pretensión de verdad cristiana.

Cuando leemos al inicio del Evangelio de Juan: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (ho lógos sàrx egéneto – “el Verbo se hizo carne”, “el lógos se hizo carne”), podemos legítimamente plantear la pregunta: ¿y qué es lo que en realidad no se hizo carne? ¿Qué se ha reprimido en tal formulación, y por qué está reprimido?

Y entonces tenemos también un apoyo plausible para comprender por qué precisamente las formulaciones del Evangelio de Juan, en la época en que Durero se convierte en un analista del protestantismo, desempeñan un papel tan grande para él como para todo el movimiento luterano. Así pues, dos tradiciones, y este *ho lógos sàrx egéneto* tendría que tener algo que ver con aquel pacto y tendría que tener algo que ver con ese sacrificio.

El problema de la Reforma, construido en torno a la fórmula de la transubstanciación, fue conducido en la solución protestante hacia la represión y la logificación del pacto como pacto espiritual y, finalmente, como pacto del Logos.

Ahora bien, cabe preguntar: ¿dónde retorna lo reprimido? Así como en la confesión católica retorna en las diversas formas del culto mariano, que podrían describirse como una continuación directa del culto a la Gran Madre, en el protestantismo retorna en una solución inversamente edípica, pues Dios Padre ocupa allí el lugar de Yocasta en la historia de Edipo: en su seno descansa entonces el Hijo, el sacrificado.

Y a esta solución cuasi inversamente edípica pertenece también el reverso de la medalla del constante “luchar con su Dios”, que caracteriza al protestante y al proto-protestante Lutero. A ello se añade, por así decirlo, una competencia fálico-edípica en este forcejeo con su Dios.

El fundamento impelente de la realidad se vuelve nuevamente exquisitamente masculino en el protestantismo. El forcejeo con su Dios es para el creyente una empresa que, como contracara, le otorga un concepto fálico-edípico de esclarecimiento, el cual en realidad no debe ir más allá de este forcejeo si no quiere apartarse de la constelación entre los sujetos pulsionales y el fundamento impelente.

Ahora bien, es evidente que una teología cristiana no puede en realidad prescindir de ninguno de los dos elementos: ni del misterio del sacrificio, por un lado, ni de la exigencia del pacto, por otro, que en última instancia es una exigencia de alianza universal

Y, en efecto, la buena teología siempre ha concebido la expectativa final –tal como se expresa en algunos profetas– de manera que signifique la realización de ambos aspectos, es decir, la renovación que, traída por el sacrificio vicario, hace finalmente innecesarios nuevos sacrificios.

Así, en el momento en que se renuncia a uno u otro, la figura de la abolición de los sacrificios –que acompaña a todo el Antiguo Testamento– se vuelve inverosímil. Pues esa abolición de los sacrificios, que el pacto implica (esta fórmula de justicia universal), está siempre en peligro de convertirse en un sacrificio total interiorizado. Tal como ocurre con la obediencia de fe de Abraham.

Solo la exigencia de renovación, tal como se plantea desde el lado de los misterios, puede ofrecer una salida. Pero esta exigencia de renovación desde la dimensión mistérica no debe significar únicamente la repetición constante de sacrificios, sino también una renovación que, algún día, haga innecesario el sacrificio.

En el momento en que uno de estos elementos se aísla frente al otro, la exigencia de sacrificio se convierte, en su forma secularizada, en un puro renovarse existencial sin pacto, un renovarse continuo al precio de la pérdida de sí mismo y del rechazo de los demás.

Y la exigencia de solidaridad, que el pacto realmente implica, se transforma entonces en una especie de comunidad de hundimiento.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 251-257]

«La cuestión de la capacidad de la naturaleza para establecer pactos, planteada por Lucrecio, tuvo un impacto duradero en la tradición vinculada a la ciudad de Roma. En la doctrina de la *analogia entis*, los ámbitos de la naturaleza son similares entre sí, lo que los hace concebibles como entidades que pueden formar pactos entre sí.

Para una teoría o una creencia que rechaza la capacidad de la naturaleza para establecer pactos –porque sostiene que en la naturaleza un principio impelente masculino de la realidad se abre paso según su voluntad– la doctrina de la *analogia entis* debía ser el primer objetivo de ataque.

En el protestantismo, junto con la base natural sobre la que se sustentaba, y apelando al Dios masculino como el único socio digno de consideración –esto fue su Re-formación– Roma fue rechazada, adoptando ahora rasgos de una feminidad demoníacamente distorsionada. En el Nuevo Testamento se encontró la expresión para ello: la nueva y antigua "Ramera de Babilonia".» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 91ss.]

LA ESCOLÁSTICA EN EL RENACIMIENTO

Durante el Renacimiento, la escolástica no desapareció, sino que se transformó en una versión tardía y barroca, enfrentada al humanismo, pero aún influyente en las universidades y en la formación intelectual de Europa. La escolástica en el Renacimiento se caracteriza por una etapa de transición: aunque seguía siendo la corriente dominante en las universidades, se enfrentó al auge del humanismo y de la nueva ciencia, lo que dio lugar a una "escolástica tardía" más sistemática y defensiva. Al lado de las nuevas corrientes humanistas, literarias y filosóficas, en el Renacimiento se prolongaron las diversas ramas de la escolástica procedentes del siglo XIII y consolidadas en el XIV: tomismo, bonaventurismo, escotismo y nominalismo.

Estas corrientes perduran en las universidades y en la enseñanza de las órdenes religiosas. La contraposición entre "nominales" y "reales" comprenden entre los segundos a tomistas y escotistas. Era corriente hablar de "tres vías": *in via Sancti Thomae*, *in via Scoti*, *in via nominalium*.

En los siglos XIV y XV el nominalismo llegó a predominar en la mayor parte de las universidades. Las otras ramas permanecieron casi por completo al margen de las nuevas corrientes de renovación, cerrándose en un dogmatismo estrecho e

intransigente. Las escuelas se cierran sobre sí mismas, dedicándose a la labor de exposición y comentario de las obras de sus jefes respectivos. La física se reducía a los comentarios de los textos aristotélicos. Tanto la teología natural como la ética se remitían a la teología. Erasmo llamaba a los escolásticos “teologastros”, “avispa nocturna”, “hombres oscuros”, “asnos de Lovaina”. Les reprochaba sus cavilaciones estériles y la ignorancia de los textos básicos.

El redescubrimiento de textos clásicos y el humanismo pusieron en cuestión el método escolástico, considerado rígido y excesivamente formal. A pesar de las críticas, la escolástica siguió siendo la base de la enseñanza en instituciones como Salamanca, París o Padua. Se mantuvo el uso de la *disputatio* (debate lógico) y la *quaestio* (pregunta sistemática). La lógica y metafísica de Aristóteles seguían siendo centrales, aunque reinterpretadas.

Los escolásticos respondieron a las críticas humanistas reforzando la sistematicidad y el rigor conceptual. Desde mediados del siglo XV puede apreciarse en muchos pensadores un sentimiento creciente de cansancio y desengaño, con un fondo de agnosticismo y escepticismo ocasionado por las luchas entre las distintas escuelas.

La aridez escolástica origina una reacción antiintelectualista, que desemboca en un fideísmo sentimental, que huye de las cuestiones de carácter especulativo y reduce la teología al campo práctico, moral y jurídico. Algunos pensadores intentaron integrar elementos humanistas en la escolástica. En España, la Universidad de Salamanca fue un centro donde convivieron escolásticos y humanistas, influyendo en el derecho y la política.

Francisco de Vitoria (1486–1546) restaura el tomismo, armonizando el fondo tradicional con lo que había de bueno y aprovechable en las nuevas corrientes humanistas e incluso nominalistas.

Se renovaron los métodos de la teología y de la exégesis, se corrigió el latín bárbaro, se eliminaron cuestiones inútiles, dando importancia al aspecto práctico y prestando atención a los problemas religiosos, morales, jurídicos y políticos de aquel tiempo: Iglesia y Estado, derecho de gentes, de guerra, de propiedad, conquista de América, etc.

Aunque criticada, la escolástica renacentista preparó el terreno para el pensamiento moderno. En el siglo XVI y XVII, figuras como Francisco Suárez (1548–1617) desarrollaron una escolástica más técnica, que influyó incluso en Descartes, Leibniz y la filosofía del derecho.

El concilio de Trento (1545-1563) y la renovación escolástica

El Concilio de Trento (1545-1563) tuvo un impacto fundamental en la renovación escolástica al ser el principal instrumento de la Contrarreforma católica. Reafirmó la autoridad de la Iglesia frente a la Reforma protestante, codificó dogmas y estableció reformas que afectaron profundamente la teología y la formación del clero, pilares de la escolástica.

El Concilio promovió la creación y mejora de seminarios para una formación teológica rigurosa de los sacerdotes, alineando la educación con los principios escolásticos y teológicos tradicionales.

Además, el Concilio definió con claridad doctrinas esenciales como la presencia real en la Eucaristía, la justificación por la fe y las obras, y la autoridad de la tradición y la jerarquía eclesiástica, reafirmando las bases filosófico-teológicas escolásticas frente a la crítica protestante. Asimismo, impulsó la moralización del clero y la disciplina eclesiástica, lo cual reverberó en el ambiente intelectual escolástico, que se confirmó como un espacio para defender la ortodoxia.

La Compañía de Jesús (jesuitas), muy activa desde antes del Concilio, amplió su influencia educativa y escolástica apoyando y difundiendo el pensamiento escolástico renovado. El Concilio de Trento fortaleció la teología escolástica como doctrina.

EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA Y EL DERECHO

El descubrimiento de un Nuevo Mundo a finales del siglo XV fue ocasión para volver a discutir un conjunto de problemas morales, jurídicos y políticos, y para una revisión a fondo de viejas fórmulas medievales que seguían vigentes en la práctica.

Vuelven a plantearse todos los problemas relativos al hombre considerado en su doble aspecto, natural y sobrenatural; a la personalidad humana, con sus derechos individuales, familiares y sociales; a la vida, la libertad y la propiedad; a la constitución del Estado.

Estos problemas se plantearon en España, que, por ser una nación católica, se plantearon desde un punto de vista teológico y cristiano.

El descubrimiento de un nuevo continente el 12 de octubre de 1492 iba a ser ocasión para ampliar los horizontes del espíritu con nuevos problemas y con la exploración de nuevas regiones en el campo del derecho.

La ocupación de América se inició bajo una mentalidad influida por los viejos conceptos, ya anacrónicos, del antiguo derecho romano del *ius belli* y el derecho de conquista, con que se mezclaban otros procedentes de las controversias medievales sobre las atribuciones del emperador y del Sumo Pontífice.

El imprevisto descubrimiento de América constituía a los reyes de Castilla en señores de inmensas regiones, cuyas riquezas no podía menos de excitar la codicia y las ambiciones de otras naciones europeas, envidiosas de la preponderancia que España adquiriría desde aquel momento.

Fernando el Católico tuvo la habilidad diplomática de conseguir rápidamente las bulas de Alejandro VI con las que excluía a otras naciones europeas de participar en la ocupación y reparto de los nuevos territorios. A estas bulas se les atribuyó valor jurídico internacional.

Perduraba el concepto que atribuía al papa poder universal, en que andaban bastante confundidos lo espiritual y lo terrenal.

Ningún país discutió el poder pontificio. Cuando los dominicos denuncian en 1511, por boca del P. Antonio Montesinos, los abusos de los encomenderos, tampoco ponen en duda la legitimidad de aquellos títulos, solo protestan contra el modo de realizarse la conquista y contra el trato infligido a los nativos.

De aquella protesta salieron las leyes de Burgos de 1512, en que se considera a los indios como vasallos libres del rey de Castilla con los mismos derechos que los españoles.

Lo que se debatía en un principio era solo la reacción del espíritu cristiano de los misioneros contra los procedimientos de algunos conquistadores.

El panorama cambia por completo con la entrada en escena del maestro **Francisco de Vitoria** (1485–1546), teólogo y jurista dominico español, considerado el fundador de la Escuela de Salamanca, corriente que renovó la escolástica medieval adaptándola a los problemas del Renacimiento, y uno de los padres del Derecho Internacional y de la teoría moderna de los derechos humanos.

La Escuela de Salamanca abordó temas como el derecho natural, la economía, la política, y la moral internacional, influyendo en pensadores posteriores como Hugo Grocio.

Vitoria defendió el Derecho de gentes (*ius gentium*), un derecho común a toda la humanidad, base del futuro derecho internacional. Reformuló la teoría de la “guerra justa”, limitando las causas legítimas para la guerra y condenando abusos coloniales. Criticó los abusos de los conquistadores en América y defendió los derechos de los pueblos originarios frente a la colonización española.

Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), humanista, filósofo y teólogo, es célebre por su defensa de la conquista y dominación de los pueblos indígenas de América. Es recordado sobre todo por su enfrentamiento intelectual con Bartolomé de las Casas en la Controversia de Valladolid (1550–1551), donde justificó la guerra y la esclavitud de los indígenas basándose en la filosofía aristotélica. Sirvió como cronista e intelectual al servicio de Carlos V y fue tutor de Felipe II.

En *Democrates alter* (1544/45), también conocido como *De las justas causas de la guerra contra los indios*, Juan Ginés de Sepúlveda defendió la legitimidad de la conquista española en América. Basándose en Aristóteles, argumentó que los indígenas eran “bárbaros por naturaleza” y que la guerra contra ellos era justa porque permitiría su evangelización y sometimiento a una civilización superior.

Sepúlveda aplicó la doctrina aristotélica de la “servidumbre natural” para argumentar que algunos pueblos estaban destinados a ser gobernados por otros más “civilizados”. Los indígenas eran inferiores y necesitaban ser gobernados. La guerra era un medio legítimo para someterlos y evangelizarlos.

España tenía derecho a dominar América por su superioridad cultural y religiosa. Sepúlveda interpreta las bulas del papa Alejandro VI no solo en cuanto que daban derecho a los españoles con carácter exclusivo a predicar la fe en las regiones conquistadas, sino también en cuanto que les concedían el dominio, como condición previa para extender la predicación del cristianismo.

Bartolomé de las Casas (1484/85–1566) fue un fraile dominico, teólogo e historiador de los pueblos originarios de América frente a los abusos de la conquista. Llegó a la isla La Española en 1502 como colono. Al inicio participó en el sistema de encomiendas, recibiendo tierras y mano de obra indígena.

Tras su ordenación sacerdotal y contacto con los dominicos, renunció a su encomienda en 1514 y se convirtió en un crítico radical de la explotación colonial. Denuncia la violencia, esclavitud y explotación de los indígenas en su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), donde documentó los abusos cometidos por los conquistadores y en su *Historia de las Indias*, crónica extensa sobre la colonización.

Propuso una evangelización pacífica, respetando las culturas y lenguas indígenas. Argumentó que la conquista no tenía justificación moral ni teológica, y que los indígenas tenían plena dignidad humana.

La Controversia de Valladolid (1550–1551): Tras cuarenta años de controversias, Carlos V convocó en Valladolid una asamblea de teólogos y juristas para que discutiesen, no el libro de Sepúlveda *Democrates alter* 1544/45), sino la cuestión de la licitud de las conquistas de las nuevas tierras. Asistieron dominicos, franciscanos y juristas famosos. Asistieron también y expusieron largamente sus razones, primero Sepúlveda y después Las Casas.

Contra Ginés de Sepúlveda, quien defendía la guerra y la esclavitud de los indígenas, de las Casas argumentaba que los indígenas eran racionales y capaces de gobernarse. La conversión debía ser libre, sin violencia. La guerra contra ellos era injusta y contraria al cristianismo. No se llegó a ningún acuerdo, aunque tampoco se autorizó la impresión de *Democrates alter* de Sepúlveda. Las sesiones se suspendieron, y Domingo Soto fue encargado de hacer un resumen de las razones alegadas por ambas partes.

La discusión prosiguió algún tiempo, pero al final prevaleció la tesis de Vitoria y Las Casas. No se abandonaron los territorios conquistados, pero Felipe II prohibió toda guerra ofensiva por motivos religiosos, y los nuevos procedimientos pacíficos se aplicaron a la evangelización de Filipinas. Aunque no hubo un fallo oficial, sus ideas influyeron en la legislación y en la conciencia europea sobre los derechos humanos.

Derecho y política en el protestantismo

Vitoria y la Escuela de Salamanca continúan la línea doctrinal tomista, aplicándola a las cuestiones planteadas por el descubrimiento de América. Paralela a ella se desarrolla la rama jurídica protestante, que a su vez prolonga la línea medieval de las doctrinas del averroísta Marsilio de Padua y el nominalista Guillermo de Ockham.

Se caracteriza no solo por la negación de la potestad y jerarquía eclesiástica que absorben en el pueblo, por la separación entre lo eclesiástico y lo civil y su tendencia al laicismo, sino también por un concepto naturalista del derecho civil y un voluntarismo democrático.

El protestantismo renacentista tuvo profundas implicaciones en los ámbitos del derecho y la política, marcando una ruptura significativa con la tradición cristiana medieval y la autoridad de la Iglesia Católica. La corriente reformista, iniciada por Martín Lutero en 1517, no solo fue un movimiento religioso, sino que también tuvo efectos transformadores en las estructuras de poder, la legislación y las concepciones del Estado y la autoridad.

El protestantismo, en particular el luteranismo, promovió la idea de que los gobiernos terrenales tienen una autoridad que emana de Dios, pero también subrayó la importancia de la obediencia ciega del ciudadano al príncipe, fundamentada en la doctrina del "derecho divino de los reyes". Lutero sostuvo que el príncipe era la autoridad legítima en asuntos temporales sin la intervención directa de la Iglesia, consolidando así la idea de una autonomía del Estado respecto a la autoridad eclesiástica.

Tras la Reforma, hubo una progresiva secularización del orden jurídico y una transformación en la relación entre la ley y el poder. La ruptura con la unidad de la Iglesia implicó que las leyes se definieran cada vez más en el ámbito estatal, con el concepto de soberanía emanando de la autoridad del príncipe o del Estado en general. Bodino, por ejemplo, desarrolló el concepto de soberanía absoluta del Estado, que monopoliza la creación y aplicación de leyes, desplazando la influencia de la autoridad religiosa.

La "Doctrina de los dos Reinos" de Lutero y la posterior aceptación del Estado como institución soberana, basada en contratos y leyes, afianzó una visión del poder político desligada de la autoridad eclesiástica.

La Reforma fragmentó la unidad cristiana y fortaleció la autoridad secular frente a la autoridad papal. La relación entre ley, poder y autoridad cambió radicalmente, predominando la soberanía estatal y el derecho moderno. Las ideas reformistas impulsaron un cambio en la estructura política y jurídica de Europa, estableciendo bases para el modernismo político y el Estado moderno.

SEGUNDA ESCOLÁSTICA – RENOVACIÓN DEL TOMISMO

Pasado el furor nominalista, en un principio paralizador, la escolástica conoce una nueva etapa de florecimiento. Los focos de este movimiento renovador son España y Portugal con las universidades de Salamanca, Alcalá y Coimbra (capital de Portugal entre los siglos XII y XIII, antes de que Lisboa asumiera ese papel).

En los siglos XVI y XVII, varios teólogos y filósofos buscaron actualizar y sistematizar el tomismo, adaptándolo a los nuevos problemas de la época (Reforma protestante, escolástica tardía, política moderna).

Este movimiento se conoce como Segunda Escolástica o renovación del tomismo y representó un renacer y desarrollo del sistema escolástico medieval en un contexto moderno.

Surgió especialmente en universidades como la de Salamanca y Coimbra, donde se relevaron y reinterpretaron las obras de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino bajo nuevas perspectivas, generando una "escolástica reformada" con una gran producción académica y filosófica. Este movimiento incorporó además un diálogo intenso con la ciencia emergente y el racionalismo, adaptándose a los desafíos del humanismo, la Reforma y la expansión del Nuevo Mundo.

Las raíces de este surgimiento hay que buscarlas más atrás en la obra de dos tomistas italianos, los dominicos Tomás de Vio Cayetano (1468-1534) y Francisco de Silvestre

de Ferrara (1468-1528), que escribieron comentario a Tomás de Aquino y sacaron a la luz todo lo esencial del fondo doctrinal tomista.

Reinterpretaron y defendieron el pensamiento de Santo Tomás de Aquino en un contexto de debates teológicos y filosóficos posteriores a la Edad Media. Más tarde, Juan de Santo Tomás (1589-1644) completará el ciclo de los grandes intérpretes de Tomás de Aquino. La tónica de los tiempos nuevos se aprecia ya externamente en una nueva forma de lenguaje y de estilo, evidentemente inspirada en los humanistas renacentistas.

En la Segunda Escolástica destacaron figuras españolas como Francisco de Vitoria (1486-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Francisco Suárez (1548-1617) y Luis de Molina (1535-1600), quienes no solo trabajaron en la teología, sino también en problemas jurídicos, económicos y filosóficos más ligados a la realidad social y política de la época.

Además, la Compañía de Jesús (jesuitas) tuvo un papel muy importante en el desarrollo y difusión de esta corriente. Aunque en su apogeo dominó la filosofía y la teología de las universidades, la Segunda Escolástica comenzó a declinar con la influencia de nuevas corrientes filosóficas y científicas en el siglo XVIII.

Francisco de Vitoria (1483-1546): Considerado el fundador de la Segunda Escolástica española, fue profesor de teología moral en la Universidad de Salamanca y uno de los primeros humanistas cristianos. Es conocido por su filosofía del derecho natural y la justicia internacional.

Domingo de Soto: Intelectual y teólogo dominico, contemporáneo y colaborador de Vitoria, que también escribió sobre física y economía moral. Pedro de Fonseca: Jesuita portugués radicado en Coimbra, conocido por sus comentarios a Aristóteles y por su papel en la creación del *Cursus Conimbricensis*. Luis de Molina: Jesuita destacado por su defensa de la libertad humana y su teología jurídica y moral, así como por sus aportaciones a la economía.

Francisco Suárez: Jesuita y uno de los máximos exponentes de la escolástica, autor de la influyente *Disputationes Metaphysicae*, que sistematizó y renovó la metafísica escolástica. Juan de Santo Tomás: Dominico portugués, gran sistematizador de la Escuela de Salamanca, autor de cursos filosóficos y teológicos destacados.

Esta generación de autores integró la filosofía aristotélica y tomista con las ideas emergentes de la ciencia y la modernidad, manteniendo un diálogo con la nueva filosofía natural y la teología cristiana. La escolástica española del siglo XVI tiene el mérito de haber condensado el haber positivo de la escolástica medieval y de haberlo transmitido a la edad moderna.

Pero en el curso de los tiempos, especialmente en las contiendas con nominalistas y escotistas, se había suscitado un mundo nuevo de problemas.

El extraordinario florecimiento de la Escolástica en el siglo XVI fue efímero.

Este florecimiento quedó reducido a España y Portugal, y después de la muerte de Francisco Suárez, en 1617, la Escolástica entra en decadencia.

El predominio de la teología, la orientación marcada por la Contrarreforma, hicieron que los escolásticos españoles no entraran en contacto con la filosofía y la ciencia naturales de la Europa moderna.

FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

Francisco Suárez es considerado el último gran pensador de la escolástica y destaca especialmente en los campos de la metafísica, la filosofía jurídica y política. Suárez realizó un esfuerzo por sistematizar la metafísica y fundó una corriente propia, el suarismo, que renovó la tradición escolástica superando las tendencias nominalistas y escotistas.

Su obra representa un puente entre la Edad Media y la Modernidad, con influencias en la filosofía posterior, y es visto como un crítico profundizador del tomismo, elaborado un sistema filosófico cristiano autónomo y coherente dentro de un marco escolástico renovado.

Aunque profundamente escolástico, Suárez es considerado un precursor del pensamiento moderno, ya que sus reflexiones sobre metafísica, derecho y política influyeron en filósofos racionalistas como Leibniz y en el desarrollo del derecho internacional.

Junto con Francisco de Vitoria y Hugo Grocio, es considerado uno de los fundadores del derecho internacional, al subrayar la importancia del derecho natural y de las normas universales en las relaciones entre estados.

Suárez elaboró una sistematización que marcó el tránsito entre la metafísica medieval y la moderna.

Suárez nació en Granada y murió en Lisboa. Fue jesuita, teólogo y filósofo, considerado uno de los pensadores más influyentes de la España del Siglo de Oro. Su nacimiento coincidió con el de Giordano Bruno. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1564, después de haber sido rechazado por juzgársele poco inteligente.

Fue profesor en Segovia, Ávila, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca; por último, desde 1597, en la Universidad de Coimbra.

Alcanzó pronto autoridad universal.

Durante su vida, tuvo que defender y aclarar sus ideas en el Vaticano ante acusaciones doctrinales, siendo favorecido por el Papa Pablo V, que lo llamó *Doctor Eximius et Pius* ("maestro eminente y piadoso"), título que refleja su prestigio.

Obras

De mysteriis vitae Christi (1592): Continuación de sus comentarios sobre la encarnación. Es un tratado sistemático dividido en disputaciones, donde destaca su mariología sistemática, enfocándose en la santidad, virginidad y la Asunción de la Virgen María.

Disputationes metaphysicae (1597): Su obra más influyente, con dos volúmenes que abordan temas centrales de la metafísica como el ser, sus propiedades, causas, la distinción entre esencia y existencia, el ente infinito (Dios) y el ente finito. Esta obra se considera una enciclopedia de su saber filosófico y el punto

clave entre la escolástica y la metafísica moderna. Fue muy difundida en Europa con múltiples ediciones hasta el siglo XVII.

De legibus ac Deo legislatore (1612): Tratado profundo sobre la ley en sus diferentes formas: divina, natural, positiva y de gentes. Aborda el origen del poder y la autoridad estatal, rechazando la teoría del derecho divino de los monarcas, con gran influencia en la filosofía política posterior.

Defensio fidei catholicae (1613): Sostiene que el poder político no proviene directamente de Dios, proviene del pueblo y no de un derecho divino absoluto de los reyes. La comunidad lo transfiere luego a los gobernantes mediante un contrato. Esta idea anticipa teorías modernas sobre soberanía.

Suárez separa, por primera vez en la historia de la Escolástica, la metafísica de la teología, y hace una construcción sistemática de la filosofía primera, fundada en Aristóteles, pero independiente de él. En las 54 *Disputaciones metafísicas* estudia con rigor el problema del ser independientemente de las cuestiones teológicas, aunque sin perder de vista que su metafísica se ordena a la teología, a la que sirve de fundamento previo.

«La obra metafísica de Suárez se condensa en las *Disputaciones metafísicas* (1597)], que, por su modo de expresión, pertenece a la Edad Media, por cuanto se dedica a exponer y criticar las opiniones anteriores sobre cada problema, pero que rebasa el planteamiento tradicional, en la medida en que rompe en parte con las posiciones predominantes.

Toda la obra filosófica metafísica de Suárez gira en torno al “ser”, al “ente”. Este puede entenderse de dos modos como verbo (*esse*) y como nombre (*essentia*), que correspondería a un doble sentido del ser *actual* y *aptitudinal*.

Por una parte, *ens* significa solo aquello que tiene existencia actual; pero después se extiende el significado a aquello que puede tener existencia. Con dicho término se engloba tanto lo posible como lo actual. Cuando se utiliza respecto a aquello que puede existir, entonces designa lo que Suárez denomina “esencia real” (esto es, aquello esencia que no es contradictoria ni es meramente imaginada sino realmente posible).

El ser entendido como nombre designa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia (sin afirmarla ni negarla). Utilizado como verbo, “ser” designa solo una parte del ser en general, que es el ser actualmente existente. La actualidad sería un caso particular de la posibilidad.

La esencia de una cosa, según Suárez, es lo que pertenece a esa cosa en primer lugar, y, por tanto, es lo que le hace ser, no solo un ser, sino precisamente ese ser que es. Por tanto, el ser real es una esencia actualizada por su causa y sacada de la posibilidad a la actualidad. El problema va a ser entonces el de la relación entre una esencia y su existencia, especialmente en el caso de los seres finitos actualmente existentes.

Sobre este punto es sobre el que se entabló la famosa polémica entre tomistas y suarecianos. Santo Tomás y sus seguidores defiende la distinción real entre esencia y existencia.

Por el contrario, Suárez niega esta distinción, en la línea de Aristóteles y Averroes, pues “ser hombre” y “hombre” es lo mismo; esencia y existencia no son dos “cosas” diferentes; la existencia, independientemente de la esencia, no tiene ninguna entidad.

Suárez se pregunta qué añade la existencia a los seres actuales, a las esencias actualizadas. Evidentemente, nada. Decir de una esencia que es posible equivale a decir que es un posible actual, y esa actualidad significa ya algún tipo de existencia; por eso, a una esencia actual la existencia no puede añadirle nada.

Lo que ocurre es que Suárez identifica “ser” con “esencia”. Y, según Gilson, no porque “viera” la existencia, sino porque no sabía dónde situar la existencia en su sistema. Esta es un constitutivo formal de la esencia actual. No le añade nada. No es la causa por la que un existente actualmente existe, sino que es una propiedad de los existentes actuales.

Y es que, en último término, “el problema de la naturaleza del ser se plantea en efecto directamente, a partir de algunas fundamentales y simples intuiciones de las que depende todo lo que ulteriormente se pueda decir. La verdadera esencia se representa aquí antes de que los actores salgan al tablado, y se reduce a la más primitiva de todas las opciones metafísicas” (Gilson, Étienne, *El ser y la esencia*, 137).

El núcleo de la discusión consiste en saber si lo que Suárez denomina “el ser de la esencia actual” (*esse actualis essentiae*), es decir, la esencia puesta como un verdadero ser actual, requiere, además, para poder existir, la actualidad distinta que llamamos existencia. Con lo cual, toda la argumentación de Suárez se basa en una definida noción de lo que se llama un *ser real*, en definitiva, en la noción de una “esencia íntegramente actualizada”. Y lo que Suárez se pregunta es si todavía falta a su objeto alguna cosa para existir.

En su respuesta, Suárez defiende que una esencia está en acto por su actualización en cuanto esencia. Por eso concluye que entre una esencia actualizada y su existencia no hay ninguna distinción real, sino una mera distinción de razón.» [Francisco Suárez – “*Der ist der Mann*”, *Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia: Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, 2004, p. 76-77]

Respecto a la cuestión de los universales, Suárez, que atiende especialmente al problema de la individuación en relación con las *personas* y con los entes inmateriales, no admite la definición escolástica de la individuación, no admite que la *materia signata quantitate* sea el principio individuante. Lo decisivo del individuo es su *incomunicabilidad*. Suárez afirma que son principios de individuación los elementos constitutivos de cada sustancia: su unidad modal constituye la individualidad del compuesto.

Suárez afirma la analogía del ser, que se predica de un modo propio y absoluto de Dios, y de las cosas solo como *creadas* con referencia a la divinidad. La supresión de la distinción real de esencia y existencia no significa una identificación del ser divino y el ser creado, pues son, respectivamente, *a se* y *ab alio*, necesario el primero y contingente el segundo. Suárez afirma la imposibilidad de ver y conocer naturalmente a Dios, a no ser de manera indirecta, reflejado en las criaturas.

«Toda realidad, por serlo, tiene actualidad en la realidad, y, en nuestro caso, en la realidad cósmica: es actual desde sí misma, desde su propia realidad. Pues bien, la materia es en sí mismo algo real. Pero lo que no es, es una realidad formalmente potencial.

Ciertamente, alguna vez en la filosofía clásica, por ejemplo, en Suárez, se atribuye a la materia una realidad propia diferente de la que le confiere su forma. Pero para Suárez se trata de un acto puramente entitativo; es un mero ser algo por sí misma, y un tener existencia propia, cosas que para Suárez son idénticas. Mas Suárez no duda de que esta entidad es, aún dentro de esta línea, una realidad potencial.

Pero a mi modo de ver, esto no es exacto. Hay en ello una confusión entre actualidad y lo que he llamado actuidad, cosas muy distintas, según pienso. La materia no sólo es realidad propia, sino que su realidad consiste en dar actualidad a sus determinaciones.

Es, en este aspecto, formalmente un *dar*, y, por tanto, no es pura potencia. Creo que es menester subrayar este concepto. La materia no es aquello que *se deja* informar por las determinaciones (y aun en este respecto ya hemos visto que tampoco es pura potencia), sino aquello que *da* actualidad a la determinación: es materia somática.

Aun dentro de la concepción hilemórfica, pienso, contra lo que el propio hilemorfismo afirma, que las formas no tendrían actualidad ninguna sino en y por la materia. Y en este respecto, la materia no es potencia, sino potencialidad. Como potencialidad en orden a la actuidad, la materia es formalmente principio de que algo esté presente desde sí mismo en la realidad cósmica, sea de modo inmediato, sea de modo mediado.

Ahora bien, en ninguno de los dos sentidos, ni como potencialidad de determinación, ni como potencialidad de actualidad, podría la materia ser principio si en sí mismo no fuera formalmente un acto estructural y actual. Por tanto, la materia no es formalmente *dynamis*, potencia, sino algo determinante.

En resumen, la materia es una constitución sistemática determinante de estructuras actuales en la realidad cósmica. Por ser constitutiva, la materia no es algo *ex qua*. Por ser sistemática, la materia no es sujeto. Por ser realidad determinante, la materia no es potencia, sino un sistema de potencialidades de estructuración y de actualidad.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 384-385]

«Los discípulos de Leibniz pudieron decir con Wolff que la filosofía es *scientia prima cognitionis humanae principia continens*; es decir, que la metafísica general –la “ontología”, como la llamaba Wolff– es la ciencia que contiene los primeros principios de la razón humana.

Bien entendido: se trata de este principio de identidad, del principio de razón suficiente y todo lo que analíticamente se derive de ellos. Probablemente ahí Wolff, a través de Leibniz, sufrió una influencia de Suárez.

Suárez tiene la virtud de ser un gran argumentador. Cuando a los suarecianos se les dice algo con lo que no están de acuerdo, no se limitan a decir por qué no están de acuerdo, sino que arman un silogismo.

Esto viene de Suárez y Leibniz tuvo mucho de Suárez, dicho sea sin la menor ironía, pues tengo una gran admiración por Suárez, pero cada cual es como es.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 174]

«La influencia de Suárez ha sido enorme. Cada vez transparece el hecho con mayor claridad y se iluminan nuevos aspectos suyos. Por lo demás, es archisabido que las *Disputationes* de Suárez han servido como texto oficial de filosofía en casi todas las Universidades alemanas durante el siglo XVII y gran parte del XVIII. Todo ello hace de Suárez un factor imprescindible para la intelección de la filosofía moderna.

Pero más interesante todavía que esto es quizá la circunstancia de que Suárez es, desde Aristóteles, el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente.

Hasta Suárez, la filosofía primera, o bien existió en forma de comentario al texto aristotélico, o bien constituyó el cauce intelectual de la teología escolástica. Con Suárez se eleva al rango de disciplina autónoma y sistemática.» [Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 128]

En su *Tratado de las leyes*, Suárez niega la teoría del derecho divino de los reyes, usada por los protestantes, según la cual el rey recibiría su poder inmediatamente de Dios, y afirma la tesis de la soberanía popular. La autoridad real se funda en el consentimiento del pueblo, que es quien tiene el poder, derivado de Dios, y puede distinguir a los soberanos indignos de mandar.

EL PAPEL DE LA INQUISICIÓN EN EL RENACIMIENTO

La labor de la Inquisición fue especialmente fértil durante el Renacimiento, ya que este periodo estuvo marcado por la difusión de ideas y corrientes de pensamiento que cuestionaban el dogma religioso.

La Inquisición persiguió especialmente a los seguidores del protestantismo, así como a aquellos que promovían ideas consideradas peligrosas para la ortodoxia católica, como los humanistas y científicos.

El impacto de la Inquisición en la cultura renacentista fue significativo. Durante este período, la Iglesia Católica estaba implementando medidas para conservar su poder y, en muchos casos, esto implicaba la persecución de aquellos que pensaban de manera diferente o desafiaban las normas establecidas.

La Inquisición durante el Renacimiento jugó un papel clave como instrumento de control religioso y político, limitando la libertad intelectual y persiguiendo a quienes se apartaban de la ortodoxia católica.

La Inquisición española fue fundada en 1478 por los Reyes Católicos, con el objetivo de mantener la ortodoxia católica en sus reinos. Actuaba bajo la autoridad de la Corona en España, aunque su origen es una institución eclesiástica y judicial que perseguía prácticas consideradas peligrosas para la sociedad cristiana.

Aunque la institución existía desde el siglo XIII en Europa, su influencia alcanzó su máximo poder durante el Renacimiento (siglos XV–XVI). Se convirtió en un tribunal

eclesiástico que perseguía herejías, judaizantes, musulmanes conversos, protestantes y prácticas consideradas peligrosas como la brujería.

La Inquisición buscaba erradicar cualquier desviación de la fe católica, especialmente frente al auge del humanismo y la Reforma protestante. Controlaba la circulación de libros y manuscritos, prohibiendo obras que contradecían la doctrina oficial. Esto afectó directamente al desarrollo del pensamiento científico y filosófico. Al estar bajo control directo de la Corona, reforzaba la unidad religiosa y política de los reinos, consolidando el poder monárquico.

Los procesos inquisitoriales incluían interrogatorios, torturas y condenas, que podían terminar en penitencias públicas o ejecuciones.

Aunque el Renacimiento fue un período de florecimiento cultural, la Inquisición frenó la difusión de ideas que cuestionaban la visión teológica tradicional. Obras literarias, filosóficas y científicas fueron censuradas si se consideraban contrarias a la fe. Esto afectó a pensadores como Giordano Bruno y Galileo en Italia, y a escritores en España.

Favoreció la homogeneidad católica en territorios como España, pero a costa de la diversidad cultural y religiosa. La presencia de la Inquisición generó un ambiente de vigilancia constante, donde la denuncia y la sospecha eran comunes.

Consolidó la identidad católica en países como España, pero retrasó la libertad de pensamiento y en el avance científico. Creó una cultura de censura y represión que marcó la vida intelectual europea durante siglos. Limitó la diversidad cultural y el progreso intelectual.

Durante el Renacimiento, la Inquisición juzgó y castigó a varios científicos y pensadores que sostenían ideas contrarias a la doctrina católica establecida. Algunos ejemplos concretos:

Giordano Bruno (1548-1600): Fue filósofo, matemático y astrónomo italiano, quien defendió teorías cosmológicas como el modelo heliocéntrico copernicano y la idea del universo infinito con múltiples mundos habitados.

Fue arrestado por la Inquisición romana en 1593, tras años de encarcelamiento fue declarado hereje y condenado a morir en la hoguera en 1600, principalmente por sus ideas teológicas y filosóficas consideradas heréticas.

Galileo Galilei (1564-1642): Científico italiano famoso por apoyar el sistema heliocéntrico, fue juzgado en 1633 por la Inquisición romana, acusado de "herejía vehemente" por sostener que la Tierra se mueve alrededor del Sol. Fue condenado a prisión domiciliaria y obligado a retractarse de sus ideas, aunque no fue ejecutado.

Giulio Cesare Vanini (1585-1619): Intelectual y librepensador italiano, estudioso de varias ciencias, fue acusado de ateísmo y condenado a muerte por la Inquisición francesa, siendo quemado vivo en 1619 por propagar ideas heréticas como la evolución humana desde los monos y negar la inmortalidad del alma.

Pietro d'Abano (c.1250-1318): Médico y astrónomo cuya difusión de ideas filosóficas y médicas de Medio Oriente le valió acusaciones de herejía y nigromancia. Falleció en prisión tras ser capturado por la Inquisición.

García de Orta (1501-1568): Médico y explorador portugués de origen judío, perseguido por la Inquisición portuguesa por sus creencias religiosas y filosóficas, aunque no específicamente por sus aportes científicos.

Estos casos ejemplifican cómo la Inquisición utilizó la persecución, la censura, juicios formales y en ocasiones la ejecución para castigar a científicos y humanistas cuyas ideas desafiaban la ortodoxia católica, reforzando su control sobre el pensamiento y el conocimiento en esa época.

FIGURAS MITOLÓGICAS EN EL RENACIMIENTO

En el Renacimiento, las figuras mitológicas griegas y romanas reaparecieron como símbolos centrales en el arte, la literatura y el pensamiento humanista. Dioses como Venus, Apolo, Marte y héroes como Hércules fueron reinterpretados para expresar ideales de belleza, amor, poder y conocimiento.

La mitología clásica se convirtió en una fuente de inspiración artística y filosófica, ya que los relatos antiguos ofrecían metáforas universales sobre la naturaleza humana, lo divino y la moral.

Obras literarias como la *Genealogía de los dioses paganos* de Boccaccio fueron fundamentales para difundir estas historias.

Los mitos se reinterpretaron como metáforas filosóficas, no solo como relatos religiosos. Hércules simbolizaba la lucha contra los vicios; Venus, la armonía estética. La mitología ofrecía un lenguaje común para hablar de amor, poder y destino.

Figuras mitológicas más representadas en el Renacimiento:

Venus (Afrodita): símbolo de la belleza y el amor. Ejemplo: *El nacimiento de Venus* de Botticelli (1484-1486).

Apolo: asociado con la música, la poesía y la luz. Inspiró esculturas y frescos en Italia.

Marte (Ares): representado como fuerza guerrera y virilidad.

Hércules: héroe que encarnaba la fortaleza y la virtud, muy popular en palacios y esculturas.

Cupido (Eros): figura recurrente en escenas amorosas y alegóricas.

Diana (Artemisa): diosa cazadora, símbolo de pureza y naturaleza.

Acteón, un cazador de la mitología griega, que fue despedazado por sus propios perros. Acteón era hijo de Aristeo y Autónoe, nieto de Cadmo, fundador de Tebas. Fue instruido en el arte de la caza por su padre y por el centauro Quirón. Un día, mientras cazaba, sorprendió a la diosa Artemisa (Diana en la mitología romana) bañándose desnuda.

Artemisa, ofendida por haber sido vista, lo transformó en un ciervo. Al convertirse en ciervo, sus propios cincuenta perros de caza no lo reconocieron y lo atacaron, despedazándolo.

Acteón simboliza la consecuencia de la imprudencia y la falta de respeto hacia los dioses. Simboliza la transgresión de los límites impuestos por lo divino y la fragilidad

humana frente al poder de los dioses. Aunque era un gran cazador, terminó siendo cazado por sus propios animales. El mito fue representado en mosaicos romanos, en las *Metamorfosis* de Ovidio y en pinturas renacentistas, como las de Tiziano y Rubens.

Giordano Bruno utilizó la figura mitológica de Acteón como símbolo filosófico en su obra *De gli eroici furori* (1585), reinterpretando el mito del cazador despedazado por sus perros como metáfora del conocimiento y la búsqueda de lo infinito. Bruno utiliza la figura mitológica de Acteón como una metáfora de la búsqueda apasionada del conocimiento y la verdad. Acteón es el héroe de los intelectuales.

Bruno identifica a Acteón, un cazador que en la mitología griega fue transformado en ciervo y atacado por sus propios perros después de haber visto desnuda a la diosa Artemisa (Diana), con el auténtico filósofo. Este filósofo, en su intensa búsqueda y contemplación de la verdad (representada por Diana), termina siendo a su vez cazado por esa verdad, alcanzando una especie de beatitud.

La transformación trágica de Acteón en la leyenda simboliza cómo la curiosidad y la pasión por el conocimiento pueden llevar a un cambio radical en el ser y a una especie de "devoración" metafórica por la sabiduría.

Para Bruno, esta caza representa el delicado equilibrio entre el deseo de conocer y el riesgo que conlleva enfrentarse a la divinidad y a los misterios profundos del universo; el cazador y la presa se funden en un proceso intelectual y espiritual. El mito también sugiere la idea de que conocer es "comer con los ojos", un acto que es a la vez sexual y alimentario, y que la curiosidad es un principio natural vital para el ser humano.

La figura de Acteón en Giordano Bruno influyó notablemente en artistas y literatos renacentistas. La influencia neoplatónica y hermética de Bruno, que ve en el mito una alegoría de la unión entre el microcosmos humano y el macrocosmos divino, animó a los creadores renacentistas a explorar temas como la metamorfosis, la fusión entre lo humano y lo divino, y el poder del conocimiento como una experiencia mística y reveladora.

Esta concepción se refleja en las obras de poetas, dramaturgos y pintores que incorporaron símbolos similares de transformación.

Francis Bacon y su interpretación alegórica de los mitos

En *De sapientia veterum* (1609), Francis Bacon interpreta los mitos grecolatinos como alegorías que esconden enseñanzas sobre la naturaleza, la ciencia, la moral y la política. El objetivo de Bacon: Releer la tradición clásica para extraer enseñanzas útiles en su tiempo. Criticar la superstición y el lenguaje impreciso, mostrando que los mitos esconden verdades racionales. Ofrecer una filosofía práctica, vinculada a la naturaleza, la política y la moral.

Bacon intenta extraer el núcleo científico y filosófico oculto en los mitos de la tradición greco-romana. Busca hacerlos útiles para el avance del saber de su época, interpretando esas historias como manifestaciones de leyes naturales y principios universales, en oposición al enfoque puramente especulativo de Aristóteles y los escolásticos.

Bacon separa la interpretación que da el poeta de la que ofrece el filósofo, mostrando cómo la alegoría puede ser una vía de acceso a los fundamentos del orden natural y social. Bacon establece una tradición en la que la sabiduría antigua se integra y reconfigura dentro del programa moderno de investigación experimental y filosófica.

Bacon analiza diversos mitos y los interpreta como símbolos de ideas fundamentales: Pan = la Naturaleza: representa la totalidad del mundo natural y sus leyes. Perséus = la Guerra: alegoría de la fuerza y la estrategia. Orfeo = la Filosofía: muestra el poder del pensamiento para armonizar y ordenar. Esfinge = la Ciencia: simboliza el enigma del conocimiento y la necesidad de descifrarlo. Sirenas = el Placer: advierte sobre la seducción de los sentidos y sus peligros.

Francis Bacon interpretó la mitología antigua como un medio para transmitir conocimientos científicos y filosóficos, pero no aceptó la idea común de su época que veía los mitos como un simple depósito de sabiduría secreta. Más bien, Bacon utilizó los mitos como alegorías para ilustrar y explicar conceptos complejos sobre la naturaleza, el conocimiento y la verdad, especialmente en su obra *De Sapientia Veterum* (La Sabiduría de los Antiguos, 1609).

Bacon analiza treinta y un mitos, mostrando que, aunque contienen verdades ocultas, estas deben interpretarse dentro del contexto del conocimiento empírico y científico moderno que él promovía.

Francis Bacon veía la mitología como un depósito de sabiduría antigua expresada en forma alegórica, útil para su programa de renovación científica y filosófica. Utilizó también imágenes mitológicas para ilustrar el papel de la ciencia como herramienta para alcanzar la verdad y mejorar la condición humana, como en la simbología del nacimiento de Palas Atenea (sabiduría) y la Esfinge (misterio de la ciencia), resaltando la ciencia como una empresa colectiva y prácticas que superan las antiguas formas de conocimiento y superstición.

Esta interpretación destaca el uso estratégico de las fábulas y alegorías por parte de Bacon para hacer accesible y expresar ideas epistemológicas innovadoras, en vez de aceptar una lectura literal o mística de los mitos.

La "Verdad, hija del Tiempo", y el poder humano sobre la naturaleza a través del conocimiento, son temas recurrentes de su visión de la ciencia como progreso humanista y social. Su enfoque se aparta de la veneración acrítica de la antigüedad y subraya el progreso basado en la observación y la experimentación científica.

El término "musa" en la obra de Bacon implica confrontación, dramatismo y vulnerabilidad, más que inspiración idealizada. Francis Bacon no entendía la "musa" en el sentido clásico de inspiración poética, sino como un símbolo dentro de su proyecto de reinterpretar la mitología antigua como alegoría del conocimiento.

Para Bacon, los mitos –incluidas las musas– eran metáforas que revelaban verdades sobre la naturaleza y el método científico. Consideraba que los relatos mitológicos no eran simples fábulas, sino "sabiduría antigua velada". Los mitos contenían claves para comprender la naturaleza y podían ser reinterpretados como principios filosóficos y científicos.

Las musas, tradicionalmente ligadas a la poesía y el arte, en Bacon se convierten en figuras alegóricas de facultades intelectuales. No son diosas que dictan versos, sino

símbolos de las capacidades humanas que deben ser disciplinadas y cultivadas. Bacon traslada la idea de la musa desde la esfera estética hacia la metodología del saber. La musa ya no inspira irracionalmente, sino que representa la necesidad de guiar la imaginación con método y observación.

En diálogo con corrientes neoplatónicas, Bacon reconoce que el mito puede ser un vehículo de verdad, pero insiste en que debe ser interpretado críticamente para que la "inspiración" se convierta en conocimiento verificable.

La banalización de la esfinge y de las musas en el Renacimiento

La esfinge en el Renacimiento se presenta como un símbolo del misterio, el enigma y la sabiduría oculta. De raíces mitológicas griegas y egipcias, la esfinge posee cuerpo de león con cabeza humana y era vista como guardián de secretos y umbrales sagrados, asociada con la noción del enigma y la verdad secreta.

En la antigüedad, también se la relacionaba con la música y el canto, pues su arte de formular enigmas habría sido aprendido de las Musas, a quienes se atribuía la inspiración artística y poética. En el Renacimiento, la simbología de la esfinge siguió vigente como guardiana del misterio y del saber oculto, incluso en tradiciones esotéricas como la masonería.

Respecto a las musas, en el Renacimiento retomaron un papel cultural fundamental como fuente de inspiración para las artes y las letras, retomando la tradición clásica. Las nueve musas, hijas de Mnemosine y Zeus, representaban las más altas facultades intelectuales y artísticas, desde la poesía lírica y la música hasta la historia y la danza.

Obras renacentistas como "El Parnaso" de Rafael las muestran en torno a Apolo, símbolo del arte y la belleza espiritual, reflejando la recuperación humanista de los valores clásicos. También estaban vinculadas al ideal de inspiración divina para artistas, poetas y músicos, siendo figuras emblemáticas en la cultura renacentista.

En las representaciones renacentistas, la esfinge conserva su simbolismo de misterio y enigma, pero se estiliza integrando los cánones clásicos de proporción y armonía, que se pueden observar claramente en la escultura y pintura de la época.

Se recupera la iconografía griega que muestra la esfinge como un ser híbrido femenino con cuerpo y patas de león, alas, y rostro humano, manteniendo su carácter enigmático ligado a la sabiduría oculta y la prueba intelectual, especialmente representada en escenas alusivas al mito de Edipo.

Además, el Renacimiento adaptó la imagen de la esfinge no solo con un sentido decorativo sino como vehículo de simbolismo cultural y filosófico, apoyado en la tradición clásica a la que se sentía filial.

La estética renacentista subraya la belleza formal, la precisión anatómica, y el equilibrio compositivo, todos elementos que estuvieron presentes en cómo se representaba la esfinge, integrándose dentro de escenas mitológicas, arquitectónicas o artísticas que homenajeaban la antigüedad clásica y sus valores humanistas.

En el arte religioso renacentista, la esfinge cumple varias funciones simbólicas fundamentales que se nutren de su tradición mitológica y su reinterpretación humanista. Principalmente, la esfinge se presenta como un símbolo de enigma y

misterio divino, reflejando la idea de que la doctrina religiosa es a la vez profunda y oscura, incomprensible a simple vista, que exige sabiduría para ser desvelada. Esta función está ligada a su naturaleza híbrida, animal salvaje y humano, que representa la dualidad entre instinto y razón, lo sensorial y lo espiritual.

Además, la esfinge actúa como guardiana protectora en ambientes sagrados, colocada a menudo en entradas o flanqueando templos y tumbas para proteger el orden sagrado y custodiar el umbral entre el mundo profano y el divino. Esta función de centinela tiene raíces en su simbolismo egipcio y griego, adaptada en el Renacimiento con un sentido más amplio de vigilancia espiritual y protección del conocimiento sagrado.

En el contexto religioso, también refleja un ideal de poder y sabiduría real y divina, uniendo la fuerza y ferocidad del cuerpo de león con la inteligencia de la cabeza humana, lo que puede simbolizar la autoridad espiritual del poder terrenal y la conexión con lo celestial.

En doctrinas esotéricas y simbólicas renacentistas, la esfinge representa el conocimiento oculto y la sabiduría reservada a los iniciados, siendo un signo de revelación progresiva en la búsqueda espiritual.

Por último, la esfinge sugiere la idea del renacimiento y la transformación espiritual, ligada al renacer de la luz y la vida, simbolismo reforzado en su iconografía y posición hacia el este, donde se asocia con el sol naciente y el orden cósmico divino, integrándose así en la visión religiosa renacentista del universo armonioso y ordenado.

Entre los siglos XV y XVI, los significados simbólicos de la esfinge experimentaron una transformación notable, aunque mantuvieron elementos constantes de misterio y guardianía.

En el siglo XV, durante el temprano Renacimiento, la esfinge seguía muy vinculada a sus raíces clásicas y medievales: un símbolo de enigma, misterio, y guardián de lo sagrado. Se subrayaba su función como portadora de sabiduría oculta y prueba intelectual, reflejando la continuidad del soporte cultural medieval y el interés renacentista inicial por la antigüedad clásica.

Ya en el siglo XVI, con el pleno auge del Renacimiento y su humanismo maduro, la esfinge adquirió significados más matizados y filosóficos. Se la veía no solo como guardianes de secretos, sino como símbolos ricos en dualidades: la unión entre fuerza animal y razón humana, las tensiones entre el mundo natural y el espiritual, y la representación de poderes tanto esotéricos como de autoridad regia.

La esfinge en el siglo XVI fue interpretada también como un símbolo de la transformación espiritual y la iluminación interna, reflejando el interés renacentista por el conocimiento oculto, la alquimia y la búsqueda de la verdad más allá de lo visible. Entre las fuentes humanistas clave que reinterpretaron la esfinge en el Renacimiento destacan principalmente los estudios y textos de autores del humanismo italiano y europeo que recuperaron la antigüedad clásica desde una perspectiva renovada. Entre los más destacados están:

Marsilio Ficino (1433-1499): Filósofo y traductor de Platón al latín, Ficino fue fundamental en la difusión de la filosofía platónica y neoplatónica durante el

Renacimiento. Su trabajo promovió la recuperación del simbolismo clásico, incluida la figura de la esfinge como guardián del conocimiento esotérico y símbolo de las misteriosas verdades del alma y el cosmos.

Giovanni Boccaccio (1313-1375) y su obra *De mulieribus claris*: Esta obra, aunque previa al Renacimiento pleno, influyó en la relectura humanista de figuras femeninas mitológicas y simbólicas, incluido el tratamiento de la esfinge dentro del contexto literario y moralizante.

Cristoforo Landino (1424-1498): Humanista florentino que influyó en la educación y la cultura de su tiempo, interpretó símbolos clásicos como la esfinge dentro de marcos literarios y filosóficos renacentistas, destacando la integración simbólica entre la razón y la intuición.

Obras de poetas y escritores renacentistas que retomaron el mito clásico de Edipo y la esfinge, como Petrarca y Dante, cuyos textos modelaron una visión que combinaba el enigma con el desafío intelectual y espiritual.



«El mitógrafo Apolodoro (180–120 a. C.) relata que la Esfinge recibió su enigma de las Musas. La suerte que corrieron las Musas, que ya desde temprano fueron banalizadas, fue más injusta que la de la Esfinge, la cual, sin embargo, también será en gran medida desdemonizada: en la Europa del Renacimiento, donde se convierte en algo así como un perrito faldero que acompaña al hombre dotado de *ingegno* (ingenio: la facultad de inventario, idear o resolver problemas con originalidad), y representa lo enigmático que, para el sabio, el “hombre conocedor”, ya no tiene nada de misterioso. Sin embargo, sigue siendo Esfinge: enigmática para el pueblo, aunque ya no desgarrar a nadie.

Se la coloca en un lugar dominante dentro de los jardines de las lujosas villas italianas, se le provee de pechos como surtidores: ahora ella ofrece el agua de la sabiduría, que es recogida luego en una pila –puede admirarse en la Villa d' Este–, en la que también otros surtidores en forma de monstruos arrojan su agua, que el sabio reconoce como agua de la vida.

Pero volvamos a las Musas: la “severa cantante” [ἄοιδός ἀύστηρά – Sófocles: *Edipo Rey*), como se presenta a la Esfinge en el prólogo, pertenece a su ámbito: no eran las dulces inspiraciones de besos en que más tarde se las convirtió como fuente de inspiración ocasional.

En pleno Renacimiento, que es cuando más se habla de ellas, hace tiempo que habían sido desmitificadas: se tiende, usando una frase tomada de las *Disputaciones tusculanas* de Cicerón, este tratado tardío escrito a modo de apología y que se había vuelto común tras muchas repeticiones, a hablar de *cum musis commercium*, en la convivencia permanente con las musas y con la enseñanza que ellas encarnan: una conversación, que él define como “conversación con la humanidad y el saber” (*id est cum humanitate et cum doctrina*).

Cicerón escribió las *Disputaciones tusculanas* en un momento en el que se dio cuenta de que su intento de hacerse un nombre en la política con su confrontación con Catilina había fracasado.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der*

Verdrängung in der Religionswissenschaft. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 145 ss.]

«Cicerón, en sus *Tusculanas*, denomina las verdaderas delectaciones como el “manjar más dulce” (*suavissimus pastus*), del cual el alma debe nutrirse mediante la investigación de las causas y la reflexión, es decir, a través de la filosofía, la *vita contemplativa*, y precisamente en el *cum musis commercium*, “en el trato constante con las Musas y su doctrina”.

Esta *vita contemplativa* es para él también una forma de alianza: no con el incierto destino, sino justamente con las musas. A partir de aquí, la invocación de las musas, que son decisivas para toda doctrina –la “formación erudita”–, permanecerá como algo vinculante.

Que las musas están implicadas (véase Hesíodo) cuando un poeta quiere llevar a cabo una obra y cosechar gloria; que son seres ambiguos, capaces de proclamar la verdad, pero también de hacer que el engaño y la falsedad aparezcan como verdad (véase Hesíodo): eso siempre se supo.

Pero que la doctrina, la formación erudita, sea asunto de las musas; esa es una imagen introducida por Cicerón –y hasta el día de hoy no retomada.

Cum musis commercium: con esta fórmula, Cicerón condena todo lo que tiene que ver con el Estado, la política y la sociedad, como un quehacer impulsado únicamente por el deseo, que por ello causa pesar, suscita temor y llena de angustia y espanto.

Liberarse sistemáticamente de todo eso: esa es la justificación central de la enseñanza que Cicerón, invocando la filosofía, imparte en sus *Tusculanas*.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 81]

«Cicerón alaba, pues, la *vita contemplativa* como la vida que ofrece únicamente placeres (*delectationes*) y plenitud, y rechaza la *vita activa* como una desgarradora ilusión.

Precisamente este pasaje, que en el Renacimiento se convirtió en un tópico clásico, lo reinterpreta Bacon en su lectura del mito de la Esfinge, rompiendo al mismo tiempo el sentido común de un equilibrio: allí la manera en que la Esfinge acompaña al sabio como un perrito, aquí el pueblo que nada entiende del asunto.

Bacon trata a la Esfinge como alegoría de la ciencia, de la ilustración en el sentido más amplio. Él dice: mientras los enigmas permanecen en manos de las Musas –aquí sigue todavía a Apolodoro–, pueden haber ofrecido ocasión para *delectationes*; pero esos “placeres” no eran más que un insatisfactorio negocio interior, una estéril autosatisfacción.

En cambio, cuando los enigmas pasan de las Musas a la Esfinge, se vuelven “cruels, torturan y atormentan” al hombre de día y de noche, lo amenazan no solo, sino que finalmente lo desgarran.

Como alegoría de la ciencia, la Esfinge aparece de repente bajo signos sumamente amenazadores: sus garras se convierten en atributos de la propia realidad, que amenaza con despedazar a quien no logre resolver sus enigmas. Edipo aparece ahora

como alegoría del científico, como un héroe que, al resolver los enigmas que también ponen en peligro su existencia, vence a la Esfinge y desdemoniza la realidad.

Una vez que la Esfinge ha sido derrotada, puede cargarse sobre un asno; lo enigmático, después de haber sido “claramente comprendido” (*plane intellectum*) y de haberse vuelto “bien conocido” (*pervulgatum*), puede imponerse a cualquier “cabeza dura” (*tardo*).

La Ilustración, para Bacon, no es asunto de los sabios frente al pueblo ignorante, sino conocimiento general en el sentido de que debe estar ahí y ser comprendido por todos.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 148-149]

Cómo cambiaron las representaciones de las musas del Renacimiento al Barroco

Las representaciones de las musas cambiaron notablemente del Renacimiento al Barroco, adaptándose a las transformaciones culturales, religiosas y artísticas de cada época.

En el Renacimiento, las musas se mostraban idealizadas, equilibradas y armónicas, siguiendo cánones clásicos de belleza y serenidad, con una representación simbólica que enfatizaba la inspiración divina y la elevación intelectual.

Aparecían en composiciones ordenadas, a menudo en grupo con Apolo, y sus atributos eran claros y precisos, reflejando un racionalismo humanista en la representación del arte y el conocimiento.

En contraste, durante el Barroco, las musas adoptaron una iconografía más dinámica y expresiva, marcada por el dramatismo, la teatralidad y el movimiento que caracterizan este periodo.

Las figuras barrocas de las musas muestran mayor intensidad emocional, con gestos vigorosos y poses a menudo dramáticas que transmiten energía y pasión creativa. Los detalles se enriquecen con contrastes de luz y sombra (tenebrismo) para potenciar la carga expresiva y espiritual, alejándose del equilibrio renacentista hacia una representación más emocional y menos idealizada.

Además, en el Barroco, la representación femenina en general se complejizó, reflejando tanto ideales de belleza como la tensión entre virtud y sensualidad, a la vez que algunas pintoras barrocas como Artemisia Gentileschi plantearon nuevas narrativas, mostrando a las mujeres y musas como protagonistas activas y con mayor agencia simbólica.

El verdadero origen de las musas – Las Musas como diosas del destino

La mayoría de los especialistas coinciden en mostrar la estrechísima relación entre esta diosa innominada (θεά, theá) y las Musas de la épica: Homero la invoca con la misma palabra en el primer verso de la *Ilíada*: «Canta, diosa...»; la divinidad es la que canta, en virtud de que sabe «todas las cosas» (Il. II, 485).

Las Musas de Hesíodo incluso precisan algo similar a lo dicho por la diosa parmenídea sobre el discurso verdadero y el aparente: «Sabemos decir muchas mentiras con

apariencias de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad» (Teogonía, vv. 27ss).

En la mitología griega, las Moiras (Μοῖραι Moîrai 'repartidoras') eran las personificaciones del destino. Sus equivalentes en la mitología romana eran las Parcas o *Fatae*, las Laimas en la mitología báltica y las Nornas en la nórdica. Vestidas con túnicas blancas y de semblante imperturbable, su número terminó fijándose en tres.

La palabra griega moira (μοῖρα) significa indistintamente 'destino', 'parte', 'lote' o 'porción', en referencia a su función de repartir a cada mortal la parte de existencia y de obras que le corresponden en el devenir del cosmos. Controlaban el metafórico hilo de la vida de cada ser humano desde el nacimiento hasta la muerte, y aún después en el Hades.

«Las Musas son hijas de la Memoria (*Mnemosyne*), según una versión. Según otra versión, son tan antiguas como *Mnemosyne*, son directamente hijas de Gea y de Urano. Son nueve en total (aunque según otra versión son solo tres).

Son de una gracia extraordinaria, cantan en lugar de hablar y bailan en lugar de caminar.

Según otras versiones, son divinidades mucho más sombrías; pueden aparecer como seres demoníacos e inquietantes, semejantes a las Sirenas, que también saben todo lo que ha sido, lo que es y lo que será. Así, Musas y Sirenas parecen no ser tan diferentes como seres demoníacos e inquietantes.

Quiero señalar, en definitiva, que ellas son lo que tantas de estas diosas ligeras, dispuestas en torno a una función de péndulo o de decoración en un corte patriarcal –la llamada “corte de las Musas”– han representado alguna vez: a saber, diosas del destino.

Las Musas, como fuente de inspiración, han tenido un significado estereotipado que llega hasta el “beso de la Musa” del poeta ocasional, hasta la invocación clásica en cada epopeya del Renacimiento, e incluso hasta representaciones que rompen esto de manera ambigua, donde su aparición comienza nuevamente a volverse inquietante (véase la representación inquietante de las Musas en la época del manierismo europeo moderno).

Pero durante largos períodos han sido un cliché de la inspiración; y quizá ya eran un poco cliché cuando aparecen en Hesíodo, en el Proemio, dando a entender al poeta: podemos cantarte y también danzarte, como de otro modo solo a Zeus; pero añadiendo ya una advertencia ambigua: anunciamos lo verdadero y lo falso (Hesíodo: Teogonía, 1 ss.).

Así pues: quizá lo más inquietante de todo el Proemio de Hesíodo es que las Musas no revelan la verdad, sino que dicen lo verdadero y lo falso.

Y no resulta tan esquemático cuando escuchamos cómo el hombre que concibió la Odisea comienza con las palabras: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη – Ándra moi énnepe, Mou̓sa, polýtropon, ḥos mala pollá plánchthē – Cuéntame, Musa, las hazañas del hombre tan errante.

En la *Ilíada* se dice *thea*, simplemente “diosa”, es la Musa; y allí se dice: Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην... – Mēnin aeide, thea, Pēlēiadeō Achilēos oulomenēn: Menin aeide, thea (“Cántame la cólera, diosa”), Peleíadeo Achileos (la cólera “del Peleida”, del hijo de Peleo, Aquiles), Oulomenen se refiere a la menis, es decir: la “destructora”, la “funesta” menis; cántame la “cólera funesta”, la “furia”, la “rabia”.

Ahí esa la menis: aquello que, por un lado, hacen las ménades, figuras femeninas, seguidoras del dios Dioniso, asociadas al frenesí, la danza extática y la locura divina (μαίνομαι – mainomai: ‘enloquecer, estar fuera de sí, estar poseído por el frenesí’); y por otro lado también lo hacen los poetas, precisamente los inspirados por la Musa: ellos poseen una forma particular de *mainomai*, de manía, porque es a la vez la más conmovedora y la más inofensiva (lo que sacude, sin que haya contacto directo). Así pues: la Musa convierte aquí la materia de la ira, del frenesí, en forma perfecta y bella.

Lo que resulta repulsivo, lo feo, lo que no puede ser consumido, se transmuta mediante artificios en un “hermoso espejismo”. Aquello que es fatal se extrae de lo más profundo –donde la sublimación, a través de la forma, lo ha reducido hasta un resto soportable– y se proyecta hacia una esfera de disposición inexorable, a la cual incluso los dioses mismos se hallan sometidos, convertidos en meros funcionarios de ese destino.

Si se quiere comprender esta disposición fatal, la historia lo muestra con claridad: del mismo modo que la sociedad patriarcal, en pleno auge de la mitad de nuestro milenio, se transformó en una sociedad de persecución del matriarcado mediante las hogueras de brujas, así también se demonizó, bajo la figura del embrujamiento, el “destino” en un mundo cuidadosamente ordenado.

Y fueron precisamente las diosas del destino quienes encarnaron esa fuerza, las mismas Musas que en su origen no eran las figuras ligeras y decorativas que más tarde se convirtieron en ornamento de cortes y academias. La célebre cifra de nueve Musas no es sino una invención tardía, un artificio escolástico de los griegos, que redujo a estas potencias arcaicas a un papel ornamental, despojándolas de su carácter originario de divinidades fatales.

Y las diosas del destino, aquellas que desempeñan la función activa de asignar la parte de la suerte y de la muerte –las Moiras, cuyo nombre proviene de verbos que significan “repartir” y “cortar”–, se corresponden con otras diosas del destino que encarnan el aspecto planificador, la dimensión pensante del destino, como las Musas –cuyo nombre procede de “meditar”, y no se trata en absoluto de la meditación complaciente de la teoría.

Aquí, pues, las diosas del destino son transpuestas hacia lo alto, para ejercer de nuevo un control sobre ese mundo de bien conformados funcionarios del destino, tal como los dioses se nos presentan.

Frente a ellas, nada pueden los propios dioses. Más tarde, en la filosofía, volverá a repetirse algo semejante.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 64-68; 92-93]

En el neoplatonismo, el Uno es el principio supremo y absoluto, fuente de toda realidad y origen de la diversidad del universo. El Uno no es un ser entre otros, sino la condición última de todo ser, más allá de la multiplicidad y la determinación, y es inefable e inconcebible.

La diversidad surge del Uno por un proceso de emanación necesaria y eterna, en el que el Uno, siendo la unidad más simple, genera la multiplicidad de los seres sin perder su simplicidad.

El Uno es considerado la causa y la finalidad de todo lo existente, y no puede ser descrito ni comprendido completamente, ya que trasciende toda categoría y determinación. Es la fuente de la que emanan todas las realidades, incluyendo el Nous (intelecto) y el Alma, y todo lo que existe depende de él para su ser.

La diversidad del universo no contradice la unidad del Uno, sino que es su consecuencia necesaria. El Uno, por su naturaleza plena y perfecta, “derrama” su ser en una serie de procesos de emanación, dando lugar a la multiplicidad de los seres, cada uno con su grado de unidad y de ser. Esta emanación no implica una división o pérdida en el Uno, sino una manifestación progresiva de la unidad en formas cada vez más complejas y diversas.

La relación entre el Uno y la diversidad es asimétrica: la multiplicidad depende del Uno, pero el Uno no depende de la multiplicidad. El Uno es la condición de posibilidad de la unidad y la diversidad, y todo ser particular es una unidad derivada, que participa en el Uno, pero nunca lo agota.

Así, el neoplatonismo concibe la realidad como una jerarquía de seres que van desde la unidad absoluta del Uno hasta la máxima diversidad de los seres particulares.

El Uno en el neoplatonismo es la fuente de toda existencia y la razón de la diversidad, que surge por emanación sin que el Uno pierda su simplicidad y transcendencia.



«El número desempeña un papel sobresaliente para Platón; es, por así decirlo, lo que constituye la esencia de lo inmutable. En uno de sus diálogos, un esclavo puede ser conducido a descubrir la determinación de la diagonal de un cuadrado simplemente por medio de la intuición, y así encontrar algo que es independiente de si lo concibe un señor, provisto de ocio, o un esclavo que ha sido llamado desde afuera.

Esa es una diferencia fundamental: pues en sí mismo el esclavo no es más que un *andrápodon* (ἀνδράποδον: ‘ser con pies humanos’ – se usaba para designar a un esclavo). [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 55]



«Sin perjuicio de lo que ese Uno Bello, la Idea del Uno Bueno o quizá simplemente lo “Uno” pueda significar en las lecciones esotéricas de Platón –de las cuales no tenemos transcripciones y cuyo contenido tal vez Aristóteles reveló después en sus libros–, lo característico de ese Uno es precisamente aquello que distingue al uno como número

por encima de todos los demás, o más bien aquello que vuelve a todos los demás números carentes de carácter propio.

Pues el dos, el tres y el cuatro (una especulación numérica que aparece una y otra vez en las construcciones teóricas griegas más allá de una matemática con calificación politeísta) son números únicamente en la medida en que son unos, y cuando se los reúne, son “número” solo porque vuelven a ser un uno.

Es decir, lo que cualifica –y no lo que cuantifica– a todos los números es ahora el uno. Y el escándalo consiste en que no existe únicamente el uno. Precisamente sobre este escándalo se indigna el diálogo *Sofista* y trata de ofrecer una serie de soluciones.» [Klaus Heinrich: *Anthropomorphe*. Frankfurt a.M., 1986, p. 190]



«Eso lo sabe Parménides, lo sabe Platón, lo sabe cualquier filósofo antiguo: que precisamente de aquello de lo que se libera, no puede prescindir, que no solo lo necesita, sino que además lo utiliza constantemente.

Pero lo curioso es que, al final, solo se puede disponer por completo de aquello que también se puede suprimir por completo, de lo que se puede eliminar totalmente. Mientras uno siga aferrado a alguna cosa, no puede disponer de ella sin reservas; siempre habrá límites. [...]

En el caso de Platón, ocurre que aquel de quien dispone totalmente, a quien utiliza constantemente como marioneta o portavoz, Sócrates, es al mismo tiempo, de manera muy evidente, aquel con quien tuvo el vínculo más inquietante, del que no pudo liberarse en toda su vida.

Así, toda la dificultad de una relación de este tipo –que, al ser desplegada, se convierte de repente en una demostración de lazos que no pueden ser abandonados– ya está presente en esta relación entre Platón y Sócrates.

Y la verdad de estas descripciones de la unión con el Uno inmóvil, de la que luego sigue la caída en la realidad heterogénea e híbrida, o de la contemplación de las Ideas en la actualización a través del Uno, a la que después sigue el trabajo conceptual de la *téchne diakritiké* (τέχνη διακριτική: ‘el arte de distinguir’, ‘la técnica de la diferenciación’) o de la *diaíresis* (διαίρεσις: ‘división’, ‘separación’, ‘abstracción’): la verdad de estos procesos es, en efecto, que al menos una vez, aunque sea en el pensamiento, debe realizarse este experimento de liberarse de todo aquello que causa dolor, que significa destino, que finalmente significa muerte.

Cuando se regresa, ya no se está atado a ello; en ese momento, sin embargo, se puede disponer de ello. Nunca se puede uno desligar del todo, y los aparatos de mediación siguen siendo ambiguos.

En la Antigüedad –en lo que se llama “Neoplatonismo”, es decir, Plotino y sus sucesores– toda la escuela formadora de esferas se construye sobre esta ambigüedad, convirtiendo las etapas platónicas para llegar al Uno – un proceso gradual de elevación del alma desde el mundo sensible hasta la contemplación de la Idea suprema, el Bien o el Uno–, que eran etapas de rechazo, en etapas reales que se mantienen a lo largo de toda la realidad: es decir, *analogia entis* desde el Uno supremo hasta la realidad más oscura.

Esto se recibe en el Renacimiento, y Platón aparece entonces no como aquel que predicó la disposición total mediante la liberación de todos los ámbitos, sino como aquel que contempló la armonía de las Ideas en toda la realidad ambigua. Las etapas son etapas de meditación, pero la meditación no libera de la realidad concreta: así lo quieren los neoplatónicos.

Y este es en realidad el único pensamiento que Marsilio Ficino inculca constantemente a sus mecenas: que, hagan lo que hagan, si tuvieran un instante para meditar, entonces contemplarían en la contradictoria realidad la armonía. Y así lo había enseñado ya Platón, y en verdad no se hace más que seguir las huellas del divino Platón cuando se practica esta técnica.

Es decir: precisamente esta técnica, que es totalmente desilusionadora para poder disponer de la realidad –que desdimensionaliza, desconcretiza la realidad–, se aplica como una técnica para comportarse “armónicamente”: tener un instante de calma dentro de la realidad conflictiva, contemplar lo Uno en las apariencias sin rechazar las apariencias.

La recepción de Platón comienza de inmediato; pero también empieza en la Antigüedad con una ambivalencia. Epicuro y sus seguidores, que se remiten a Sócrates y han leído a Platón, quieren en efecto la armonía real y, para lograrlo, deben limitar los campos de tensión, es decir, retirarse a reservados.

Los estoicos, que también se remiten a Sócrates, se atreven finalmente a sostener que, en una realidad de la que no se puede prescindir constantemente, uno debe comportarse como si no le afectara; pero para ello, en el caso extremo, también debe poder eliminarla, recurriendo al suicidio.

Así pues: la ambigüedad de que uno permanece ligado a los aparatos de mediación, porque los necesita para llevar a cabo las técnicas de rechazo, y al mismo tiempo dispone de ellos como instrumentos de dominio y de disposición, no se puede eliminar –ese es justamente el quid de la cuestión.

Los mismos medios que se necesita para el rechazo son, a la inversa, aquellos a los que uno queda ligado con el fin de disponer de esta realidad, de la cual, sin embargo, no podría disponerse si el rechazo no fuera completo: eso es algo ineludible.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 201-203]



En el neoplatonismo, el Uno es el principio absoluto y trascendente, mientras que la diversidad surge como emanación de él: la multiplicidad del mundo no niega la unidad, sino que la refleja en distintos grados de realidad.

El Uno en Plotino es la fuente de todo ser, más allá del pensamiento y del ser mismo. No puede ser definido ni comprendido plenamente, porque está más allá de toda categoría. Es unidad absoluta, sin división ni composición, y por ello es la causa de todo lo que existe. El Uno emana el Nous (Intelecto), que contiene las Ideas platónicas. Del Nous procede el Alma del Mundo, que organiza y vivifica la materia. Finalmente, la materia es el nivel más bajo de la realidad, donde la diversidad se manifiesta en su forma más dispersa. Esta jerarquía muestra cómo la multiplicidad se origina en la unidad, sin romperla.

El problema central del neoplatonismo es explicar cómo de la unidad absoluta surge la pluralidad. La solución es la teoría de la emanación: la diversidad no es contraria al Uno, sino su despliegue gradual.

Cada nivel de la realidad conserva un vínculo con el Uno, como reflejo imperfecto de su perfección.

Los pensadores cristianos (como Agustín y los neoplatónicos posteriores) reinterpretaron esta relación en clave trinitaria. La Trinidad se entendió como una forma de unidad en la diversidad: un solo Dios, tres personas. Así, el neoplatonismo ofreció un marco filosófico para pensar la coexistencia de unidad y multiplicidad en la teología cristiana. El Uno es la fuente inefable de todo lo real, y la diversidad es su emanación ordenada en distintos niveles de existencia. La filosofía neoplatónica no ve contradicción entre unidad y multiplicidad: la diversidad es el modo en que la unidad se expresa en el cosmos.

Qué papel tiene el Nous y el Alma en la emanación del Uno

En la emanación neoplatónica, el Nous (Intelecto) y el Alma cumplen roles fundamentales en el despliegue de la realidad a partir del Uno. El Nous es la primera emanación del Uno y representa la unidad plena de la multiplicidad, el mundo de las Ideas o Formas, y la inteligencia divina.

Es la imagen perfecta del Uno, la "luz" con la que el Uno se contempla a sí mismo y que, a su vez, genera el Alma. El Nous es el principio ordenado e inteligible del universo, intermedio entre el Uno y el mundo sensible.

El Alma es la segunda emanación que brota del Nous y sirve como principio de vida y movimiento para el cosmos. Es la intermediaria que conecta el mundo inteligible con el mundo material, dando vida y forma a la multiplicidad concreta.

El Alma está dividida: una parte se proyecta hacia el Nous y la otra hacia el exterior, hacia el mundo sensible, donde crea la materia, que no tiene realidad independiente. Tras la muerte, el alma puede ascender y fundirse con el Nous, perdiendo sus características individuales.

El Nous es la primera emanación, contiene la inteligencia y las formas perfectas que reflejan al Uno. El Alma es la segunda emanación, principio vital que enlaza el Nous con la materia y el mundo sensible. Esta estructura explica cómo la diversidad y multiplicidad del mundo proceden de un origen único y simple, manteniendo una jerarquía que va del Uno (unidad absoluta) al Nous (unidad intelectual) y al Alma (unidad viviente y motriz).

Diferencias entre Nous platónico y Nous en Plotino

El Nous platónico y el Nous en Plotino comparten la idea de ser el principio intelectual o la mente divina, pero presentan diferencias fundamentales en su naturaleza y relación con el Uno.

En Platón, el Nous es la inteligencia o mente que contempla las Ideas o Formas, es decir, el mundo inteligible eterno y perfecto. Es el ámbito donde la razón humana puede llegar a conocer las realidades ideales, siendo una parte del mundo superior

dentro de la jerarquía ontológica que culmina en la Idea del Bien, que es la causa última y forma suprema.

El Nous platónico está, por tanto, más vinculado a una realidad inteligible dentro del ser y a un conocimiento racional que se puede alcanzar por la mente humana.

Para Plotino, el Nous es la primera emanación del Uno, pero tiene un carácter más radical: es la identidad absoluta del pensamiento y del ser, la totalidad de los seres inteligibles, y está en completa auto-conciencia de su esencia.

A diferencia de Platón, para Plotino el Uno está más allá del ser y del pensar, y el Nous surge como una autoconciencia que incluye la totalidad de las Ideas o Formas.

El Nous en Plotino no es sólo un mundo inteligible, sino la inteligencia divina absoluta, una unidad perfecta que abarca y genera todo lo inteligible.

La diferencia principal radica en que Platón sitúa el Nous dentro de una jerarquía cognoscible por la razón humana, mientras que Plotino lo concibe como una total autoconciencia divina emanada del Uno, que es trascendente a todo ser y pensamiento.

Esta distinción refleja también el carácter más místico y trascendental del neoplatonismo de Plotino respecto al platonismo clásico.

RECURSO A LA ANTIGÜEDAD COMO EMPRESA DE AUTO-LIBERACIÓN

El concepto de autonomía en el Renacimiento se centra en la idea de que el individuo es capaz de darse a sí mismo sus propias leyes y normas, especialmente en el ámbito del conocimiento y la práctica moral.

Este período marca un cambio fundamental respecto a la tradición cristiana medieval, promoviendo la soberanía de la razón individual y la capacidad del ser humano para tomar decisiones morales y estéticas independientemente de autoridades externas como la iglesia o dogmas.

La autonomía renacentista es la afirmación del individuo como un sujeto racional y moralmente independiente, fundamento que luego será esencial para la filosofía moderna y la Ilustración.

Este concepto tiene raíces en la capacidad del ser humano para la autolegislación, es decir, para establecer normas propias en lugar de obedecer leyes heterónomas impuestas desde fuera. La autonomía kantiana posterior retoma y sistematiza estas ideas, subrayando la importancia de que la acción moral sea producto de la voluntad racional autónoma, sin depender de intereses externos.

Por tanto, el Renacimiento reivindica la dignidad humana basada en la capacidad de gobernar la propia vida racionalmente y de tomar decisiones éticas informadas, reflejando así un paso crucial hacia la modernidad filosófica y política.

La diferencia principal entre la autonomía en el Renacimiento y en la Ilustración radica en el enfoque y el alcance de la libertad y la autorregulación del individuo en cada período. Durante el Renacimiento, la autonomía se centraba en la capacidad del individuo para gobernarse a sí mismo en ámbitos personales, artísticos y morales,

promoviendo la idea de que el ser humano podía establecer sus propias leyes y principios mediante su razón y creatividad.

Este concepto tenía un fuerte componente humanista, relacionado con el reconocimiento de la dignidad y el potencial del individuo para aprender, crear y decidir, en un contexto que se alejaba del control autoritario de la autoridad eclesiástica o monárquica.

En contraste, la Ilustración amplió y sistematizó la idea de autonomía, principalmente en el ámbito moral, político y filosófico, vinculándola con la autonomía de la razón frente a la autoridad y la tradición.

Los pensadores ilustrados como Kant redefinieron la autonomía como la capacidad de la razón para ejercer un autogobierno moral, fundamentada en la libertad y la responsabilidad individual para seguir principios universales y racionales, sin depender de dogmas o autoridad externa.

Además, durante la Ilustración, la autonomía adquirió un componente político, implicando que los ciudadanos deben gobernarse a sí mismos en sociedades libres y democráticas, con derechos y libertades garantizadas por la ley.



«Siempre que se recurre a lo antiguo, debemos preguntarnos por la intención específica de ese recurso.

Cuando el Renacimiento vuelve a ocuparse de la herencia de los antiguos, recopila sus escritos, imita su pintura a veces según testimonios, a veces de manera imaginativa, y sobre todo erige y copia sus estatuas, no hace esto únicamente porque en los escritos, en las pinturas y en las estatuas de las hermanas heroínas y de los hermanos héroes –que ahora pueblan las plazas y las calles– se vea prefigurada una ansia imitar una vida en libertad; sino que el recurso burgués a la Antigüedad va más allá del momento de una identificación idealizada, precisamente en alianza con la mitología heroica, tiene intención emancipadora: a la pregunta *Cur deus homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?), esta cuestión cardinal de la teología cristiana, se le contrapone el *Cur non homo deus?* (¿Por qué no es cada hombre Dios?); un proyecto de auto-liberación.

Si, por otro lado, se recurre a aquella herencia desde un interés idolátrico y se la convierte en fetiches que basta con tocar para quedar sanado, los textos se transforman en una trama en la que las filologías hasta hoy se enredan, las imágenes y las esculturas en un arsenal para consideraciones museísticas y reflexiones académicas.

Entonces, en lugar del intento de una rememoración con la esperanza de encontrar aliados en un proceso de liberación aún pendiente, aparece ya sea la construcción de una cárcel, mediante la cual las ciencias se aíslan de las experiencias reales, o la búsqueda de islas de felicidad al margen de los mecanismos reales de producción y de mecanismos sociales, culturales o productivos que moldean y ajustan a los individuos para que encajen en las estructuras de producción y poder.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 103-104]

« Joaquín de Fiore (1135-1202) contempla el primer milenio antes y el primer milenio después de Cristo y los declara épocas de dependencia que han quedado definitivamente atrás: atrás la Edad del Padre, en la que se vivía en el temor del hijo hacia el Padre; atrás la Edad del Hijo, que no trajo la liberación del Padre, sino que significó que los hombres solo podían alcanzar la salvación a través de este Hijo y de sus sucesores (apóstoles, sacerdocio) y, por tanto, únicamente mediante la Iglesia que administraba en exclusiva todos los medios de gracia. La nueva Edad sería la del Espíritu y se distinguiría porque cada persona, por sí misma, es decir, de manera autónoma, puede alcanzar la gracia: ya no se necesita de los medios de gracia administrados en exclusiva. El "Espíritu" es nuevamente un concepto pulsional con el que se puede sellar una alianza.

Se trata de una utopía histórica que obtiene su fuerza social del conflicto sobre la igualdad de las tres personas divinas, aparentemente resuelto por la fórmula trinitaria. El Espíritu no procede ahora únicamente del Padre con la función de establecer la conexión exclusiva del Padre con el Hijo, detrás de la cual estaban los mitologemas del nacimiento del Hijo por el Padre. El Espíritu puede proceder en cualquier momento también del Hijo. Y si la encarnación de Dios no se concibe como un acto unilateral, entonces significa la divinización del hombre. Con ello queda ya formulado el principio fundamental de la mística europea.

Si el *logos* se ha hecho carne (Jn 1,14), entonces toda carne es *logos*. Y *logos* es la palabra para 'razón' y al mismo tiempo el 'Verbo' que designa la estructura de la creación: la estructura lingüística de la realidad. De esta relación de identidad, que ha surgido de la doblez de una relación originalmente determinada de manera unilateral, el arte del Renacimiento extrae, para su representación de la autonomía del hombre (en la tradición de la autorrepresentación de la burguesía), una consecuencia que parece incluir enfáticamente el arte griego.

El concepto de "Renacimiento" designa, de manera muy equívoca, la "reaparición" del arte antiguo, como si los pintores y escultores que representaban la emancipación burguesa hubieran recurrido directamente a modelos clásicos. Pero, como precursores antiguos del afán burgués de libertad, los artistas renacentistas utilizan figuras específicas para la autorrepresentación: los héroes. No es casualidad: los héroes, seres mitad divinos y mitad humanos, protestan contra las ataduras en las que parecen estar fijados, en última instancia contra el único origen patriarcal del que se derivan genealógicamente.

El arte llamado "burgués" ha conservado desde el principio su carácter de protesta contra las relaciones de dominio y coerción. Incluso en los períodos en los que surgió por encargo de las cortes o debía ser utilizado con fines aristocráticos, se mostró resistente, sin dejarse incorporar de manera consensual.

Cuando de pronto los ciudadanos aparecen como héroes, que en forma de imágenes comienzan a poblar las paredes y techos de los salones, y en forma de estatuas las plazas de las ciudades, no se trata de un retorno a la Antigüedad griega que pretenda mostrar como consecuencia visible su comprensión de la fatalidad del destino, sino de una adopción destinada a dar validez a la propia reivindicación de autonomía.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 196-197]

«Figuras divinas en forma humana: eso es lo que uno piensa primero cuando se dice “antropomorfismo”, y aquello en lo que se piensa lo mostró Schiller en su poema *Los dioses de Grecia* [1788, en el que el autor lamenta la desaparición del mundo mítico y armonioso de la Antigüedad griega frente a la visión más austera y racional del cristianismo].

Allí se decía con tono de añoranza: qué hermoso era aquel mundo, cuando aún estaba poblado por un conjunto de figuras divinas y cuando no se podía ver absolutamente nada en él que no se revelara de inmediato como figura: una dríade en cada árbol, una ninfa en cada fuente, incluso en los sucesos más terribles todavía bellas figuras, implicadas en ellos y en el fondo no muriendo, porque precisamente en el poema sobreviviendo; y con un tono claramente desdeñoso, a saber: todo esto ha pasado, ha descendido al Orco, y eso también está bien así, pues ese es el precio que hay que pagar para que pueda seguir viviendo “en el canto”.

La queja sobre la naturaleza desalmada, sobre lo mecánico –es decir, que todo obedezca únicamente a la gravedad– debía ciertamente tomarse en serio como expresión, como autorrepresentación, pero al mismo tiempo era algo muy deseado, pues ofrecía la posibilidad de dibujar, sobre ese trasfondo, el mundo contrario: no solo que “lo bello debe morir” porque ese es su destino, sino porque, sin morir, en absoluto recibiría el calificativo de “bello”.

Lo que para Schiller ha muerto es un mundo que, en efecto, remite a la llamada Antigüedad clásica; o, mejor dicho, ese canon que allí se expone y que, por determinadas razones, se reconoce como canon clásico, es en el fondo el que, retroactivamente, le dice a la Antigüedad: aquello que me corresponde en ella merece el nombre de “clásico”.

Que se haya llegado a este canon se debe, en parte, a un movimiento que ya no puede explicarse a partir de la Antigüedad clásica: el Renacimiento europeo; y la galería de imágenes se presenta en colores muy vivos ante cualquiera que hoy entra en un museo o visita los palacios renacentistas, para contemplar allí las pinturas, a toda esa generación de héroes en una actividad armonizada.

Unidos de manera armónica, actuando de forma repartida: así no parece haber sido aquel mundo de imágenes de la Antigüedad clásica, o al menos no el sustrato que se refleja en una tal galería de imágenes.

El material de la Antigüedad clásica es utilizado en el Renacimiento como un recurso simbólico, mediante el cual se expresa: autonomía.

A primera vista, parece como si, durante un tiempo, ya no se hubiera hecho una distinción entre la forma humana perfecta y Dios. En cualquier caso, esta fue la base de aquel intento de humanización, que al mismo tiempo fue un intento de modernización en el sentido de la liberación, de la ruptura con los tabúes y con las antiguas concepciones, en el Renacimiento europeo.

Allí se recurre a los antiguos dioses para representar ahora a los hombres como dioses, y al mismo tiempo se lleva al extremo la idea de que los hombres debían estar formados a imagen divina en la religión cristiana; si son plenamente perfectos

y si además se mueven en la *imitatio* del Redentor, entonces son finalmente dioses –la total humanización de Dios es idéntica a la total divinización del hombre–, y la imagen para su aparición la proporciona el arte antiguo, en particular el arte de las grandes estatuas y de los grandes poemas épicos.

Según Heródoto, Homero creó a estos dioses con forma humana. Pero la Atenea de ojos de lechuza puede aún, en la Odisea, sentarse de repente en la viga como una golondrina. No son solo animales los que son sagrados para cada dios, sino que en determinadas situaciones de necesidad uno se enfrenta a ellos: al dios en la forma de tal animal, porque se le teme en la forma de tal animal.

Y, al mismo tiempo, también el dios supremo puede ser venerado corporalmente, por ejemplo, como serpiente, en un lugar en el que de otro modo se le veneraría como ser sobre- o subterráneo. Por ejemplo, un Zeus venerado en una imagen cultural con forma humana, y bajo el altar la gran serpiente.

La simultaneidad de una serpiente devoradora y venerada, y la coexistencia espacial con tal imagen cultural, naturalmente ya no puede encontrarse en el museo y ha sido borrada de las representaciones en las que aparece ese Zeus.

También ha sido borrada de aquella representación clásica a la que se refiere Heródoto, es decir, en Homero: muchos rasgos, en el proceso de selección en el que allí se perfila un canon de los dioses olímpicos con determinados atributos, fueron suprimidos, excluidos –por qué, es otra cuestión; al parecer no se lo consideró perturbador, al menos no en aquella clase de la sociedad que se remite al Zeus homérico: más bien como una legitimación de sí misma.

Estos dioses fueron mucho más demoníacos y, por otra parte, también mucho más “prácticos”. Con ellos se cubría mucho más que una mera esfera de juego, de grandeza, de gracia y de dignidad. No aparecen en absoluto solo como ese mundo alegre, sino como un mundo cargado de temores y provisto de la ambigüedad en todas sus formas de manifestación.

Es un tópico muy general en la Antigüedad. Este mundo de los dioses (en el momento en que adquiere su forma literaria unificadora) posee ya también una forma apartada, filosóficamente hablando: una forma trasladada a la esfera de la esencialidad.

Puede tratarse como una totalidad coherente, y al mismo tiempo se puede poner en cuestión esa totalidad en su conjunto. Esto ocurre en Jenófanes de una manera que resulta prototípica para toda la posteridad.

Schiller termina su poema:

*Sí, retornaron al hogar, y se llevaron consigo
todo lo bello, todo lo grande,
todos los colores, todos los tonos de la vida
y solo nos quedó la palabra sin alma.
Arrancados del curso del tiempo, flotan
a salvo en las alturas del Pindo;
lo que ha de vivir inmortal en el canto,
por fuerza en la vida ha de morir.*

Y “todos los colores” y “todos los tonos vitales” son aquello que Kant –criticado también por Schiller en otros aspectos– exige. Y “todos los colores” y “todos los tonos vitales” son expulsados directamente en la apercepción trascendental de Kant a partir de lo que aún queda de los sentidos. “Y solo nos quedó la palabra sin alma” (una crítica al protestantismo).

“Arrancados de la corriente del tiempo, flotan salvados en las cumbres del Pindo”. El tiempo aquí aparece como una corriente; ellos “flotan”; flotan hacia arriba, precisamente “en las cumbres del Pindo”.

Ahora aparece el estribillo cínico-realista, que abarca toda una poetología: «Lo que debe vivir inmortal en el canto, debe perecer en la vida». Aquí no se dice: aunque sea bello; sino precisamente que, si quiere seguir viviendo en el canto, debe perecer aquí en la vida, sucumbir. Lo uno es el precio de lo otro.

Aquí la vida se intercambia por la inmortalidad, y esto se presenta –por eso lo llamé poetología– como una condición previa: es totalmente imposible que algo pueda seguir viviendo en el canto de tal manera que ya no esté sometido al alcance (por ejemplo, del “flujo del tiempo”). Imposible que pueda hacerlo si no ha perecido antes, de manera completamente real, terrenal y material, en la vida.

En el momento en que la filosofía se postula como religión privada, como el misterio privado más poderoso y eficaz, hay que sacar una conclusión: lo que en ese instante ha emitido una declaración de impotencia es la *theoría* en su forma cultural públicamente vinculante, correspondiente a la mitología que nos es familiar.

Es decir, aquel acontecimiento sagrado que mantiene y reproduce la identidad de la *polis*, fijado a lo largo del tiempo en el calendario festivo, y que demuestra una coherencia.

Eso se desvanece allí donde un Hegel o un Hölderlin dicen: debemos intentar recuperar de nuevo la “polis” (la vida como una única fiesta sagrada). O allí donde aún hoy investigadores como Kerényi o un visionario como Walter F. Otto afirman: necesitamos nuevamente una relación con lo divino, tal como alguna vez existió.

Debemos preguntarnos: ¿qué queda realmente resuelto en el momento en que esa polis-theoria ya no surte efecto y se debe intentar poner en su lugar una teoría más eficaz?

Lo que aquí debemos constatar es que ya no basta una forma de culto en la que los dioses, presentados artificialmente en su configuración, desempeñan su papel (aunque hacía tiempo que ya no eran los dioses del culto), sino que con ello se elimina al mismo tiempo un entramado de la civilización, garantizado por divinidades (pues son sobre todo diosas), que en la forma de distintas *technai* (técnicas) encarnan en realidad las funciones civilizatorias decisivas que sirven para la conservación de la vida.

Y en estos cultos fueron encarnados en una forma ejemplar de obra: la obra de la viticultura, la obra del cultivo de los campos, la obra de la fabricación de magníficos escudos no es solo técnica, sino que se celebra de manera modélica en los cultos dedicados a esos dioses.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 31 ss; 110-111]

«Que las diosas, que en un tiempo fueron específicas o históricamente particulares, se vuelvan culturalmente universales y luego funcionalmente sean nuevamente relegadas a especialidades, es algo completamente natural.

Pero ahora nos encontramos con algo que se presenta ya sea como mitológicamente “nuevo” y completamente distinto, o bien simplemente como una etapa temprana de la filosofía: a saber, esta conexión de un sistema antropológico de dioses, del cual Heródoto dice que fue desarrollado en un determinado momento de la historia, que lleva consigo rasgos de haber sido construido.

Y él habla de ello como alguien para quien, en esa forma, no ha llegado a ser absurdo, pero sí ha dejado de ser vinculante.

Aquello de lo que Heródoto habla, con una serie de vocablos formadores de sistema (teogonía, epítetos, distribución, asignación de los “oficios” o *timai*, asignación de las *technai*, modos de producción o artes u oficios, los *eidea*, las diversas formas externas), es un sistema trascendental.

Pero es algo distinto de aquello en lo que él mismo se integrará: a saber, lo que los filósofos le oponen; y, sin embargo, los filósofos no logran desprenderse de ello, pese a la oposición. Y este otro aspecto solo se hace tangible en la crítica de Jenófanes: los dioses, tal como allí aparecen, deben ser rechazados porque son semejantes a los hombres, porque se comportan de manera humana y, finalmente, porque han sido hechos por los hombres.

Pero ¡qué ambivalente!, pues aquello que Jenófanes critica, frente a lo cual quiere oponer algo distinto, no es solo algo digno de crítica en su sentido, sino que también contiene una resistencia contra lo que él quiere poner en su lugar, y posee un rasgo utópico.

Porque la semejanza humana que tienen esos dioses no es la realista, la que recuerda de inmediato a la muerte y al morir (como ciertas esculturas funerarias etruscas o romanas), sino que es, en un sentido acentuado, figura humana.

A primera vista aparece solo como algo elevado; a segunda vista, en ella está depositado todo lo que Herder vio en esa forma: el paso libre; un estado de equilibrio de algo que normalmente no se equilibra, entre la pierna de apoyo y la pierna de juego; no solo la marcha erguida, sino también la mirada, que no está baja, sino que se eleva por encima de todo y en realidad no mira (como en ciertas imágenes arcaicas de dioses egipcios).

Así pues, aquí no se trata solo de un mundo idealizado, sino que también está presente un contramundo, que no se agota en ser el mundo supraestructural aristocrático de los gobernantes minoicos y griegos arcaicos, sino que al mismo tiempo significa también un contramundo: así serían los hombres, si fueran dioses, libres y sin trabas, no oprimidos, no como las figuras que los mismos escultores representan pertenecientes a la esfera no divina.

Los dioses son, en efecto, objeto de crítica por parte de Jenófanes como aquellos que roban, cometen adulterio, etc.; pero con esas características forman a su vez un contramundo: en el que no tienen esa vida limitada, sino que pueden desplegarse plenamente; en el que pueden satisfacer sus necesidades sin que ello signifique

castigo, escasez o la muerte inmediata y dolorosa. Y así, en parte, son idealizados, como por Goethe:

“En el tiempo heroico, cuando dioses y diosas amaban, el deseo seguía a la mirada, el goce seguía al deseo”.

El hecho de que aparezcan como hechos por los hombres en la crítica de Jenófanes, de que sean productos humanos o proyecciones humanas, significa al mismo tiempo lo siguiente: tan poderoso es el trabajo humano, y tan poderosas pueden ser las acciones de los hombres, que algo semejante podría ser su producto.

Y precisamente bajo este aspecto son retomados como una estirpe de semidioses con la que uno debería identificarse, en las representaciones humanas de la pintura renacentista, que se formaron iconográficamente en ellos hasta el más mínimo detalle.

En este sentido, pues, son ambivalentes.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 139-140-142]

LA TEORÍA DEL ARTE EN EL RENACIMIENTO

«En la pintura del Alto Renacimiento, que con una enfática representación de la sensualidad se defiende contra el temor a lo sobrenatural, se acumulan las escenas más horribles.» [Klaus Heinrich]

La teoría del arte renacentista fue una síntesis entre la tradición clásica y la innovación científica, que transformó al artista en un intelectual y al arte en un medio para expresar la perfección humana y divina. La teoría del arte en el Renacimiento se basó en la recuperación de los ideales clásicos grecorromanos, la búsqueda de la belleza armoniosa y la racionalización del proceso creativo mediante reglas como la perspectiva y la proporción.

Regreso a la Antigüedad clásica: Los artistas y teóricos del Renacimiento miraron hacia Grecia y Roma como modelos de perfección estética. Giorgio Vasari, en *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos* (1570), definió el Renacimiento como un “nuevo nacimiento” del arte antiguo. El hombre se convirtió en el centro de la creación artística. La dignidad humana y la capacidad de razonar fueron valores esenciales, reflejados en obras que exaltaban la individualidad y la mente.

Se desarrollaron teorías matemáticas para representar el espacio de manera realista. Perspectiva y proporción: La perspectiva lineal (Brunelleschi, Alberti) y la proporción del cuerpo humano (Leonardo da Vinci, *Hombre de Vitruvio*) fueron pilares. Los artistas dejaron de ser vistos como simples artesanos y pasaron a ser intelectuales y creadores, con un estatus social elevado. La teoría renacentista defendía que la belleza debía surgir de la armonización de las contradicciones, manteniendo la idea de perfección incluso en la diversidad.

Leon Battista Alberti: En *De pictura* (1435) formuló principios sobre la perspectiva y la función del arte como imitación de la naturaleza. Giorgio Vasari: Considerado el primer historiador del arte, estableció la idea de progreso artístico desde la Edad

Media hasta el Renacimiento. Leonardo da Vinci: Sus escritos sobre proporción, anatomía y óptica reflejan la unión entre ciencia y arte.



«Platón dice en el *Banquete* que, si uno quiere reconocer la belleza, debe comenzar por los cuerpos bellos; cuando se ha visto que son bellos, entonces uno se vuelve indiferente hacia uno u otro, y puede abandonar esa esfera.

Esta no se conserva en absoluto como más tarde en el Renacimiento: allí esas esferas permanecen; allí todas están sostenidas por una belleza armonizadora –según la teoría del arte renacentista– en medio de sus contradicciones; allí la idea no desaparece.

Aquí, en cambio, es un artista de la liberación: se desprende de esos distintos niveles; y cuando se ha visto que en realidad no son más que las formas bellas, aquello que las hace bellas, que en la naturaleza se marchitan y se desvanecen, entonces uno puede elevarse incluso por encima de las formas mismas; pues se comprende que lo que hace bellas a las formas es su legalidad.

Uno puede elevarse aún por encima de esta legalidad: entonces se trata precisamente de la única belleza pura, incorpórea, a la que uno se eleva. Y así puede rechazarse todo este mundo confuso de la multiplicidad.

Quien lo hace es tan poderoso como el rey filósofo en la República de Platón.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 169]



«El *Banquete* es un supra-misterio antiguo, así como, en cierta forma, la institución cristiana de los misterios fue también la de un supra-misterio –de ahí la comparación entre ambos. Esto se descompone en el *Banquete* platónico, por un lado, en una racionalización (el misterio de la racionalización) y, por otro, en una religión del arte, al menos en el neoplatonismo de la escuela de Plotino y nuevamente en el neoplatonismo de la escuela renacentista.

Lo que en el siglo XIX constituye la religión del arte, aun cuando se invoque el *Banquete* platónico, se alimenta ya de otro concepto de sacrificio, aquel que fue percibido precisamente como insuficiente y criticado en la exposición de Feuerbach sobre el *Banquete*, con las paráfrasis y la crítica de las posteriores imágenes de la Última Cena de Durero.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 275]

La mente estética renacentista

«Lo divino, el mundo de las entidades matemáticas (sobre todo en cuanto armonía pitagórica), el plano de los conceptos generales, el saber empírico y técnico, el ámbito moral, etc., eran concebidos como uno, y el artista y el poeta eran, a la vez, artífices, educadores, humanistas, científicos y *maîtres de plaisir*, sin que se percibiera conflicto entre todas esas dimensiones.

Todos los artistas están convencidos de pintar lo ideal, y, al mismo tiempo, de ser investigadores científicos de lo real, que no les parece innatural ordenar y componer elegantemente su obra; todos están convencido de que la perspectiva lineal es, a la vez, la realidad espontánea del mirar y la estructura esencial del mundo visible.

Y no les parece mal confesar que, de hecho, para pintar una mujer hermosa lo que hacen es, después de mirar muchas, valerse –si es que no de su propia amante como modelo– de lo que Rafael llamaba vagamente “una cierta idea”.

En el orden literario, es muy grande el peso de las ideas y las preceptivas de la antigüedad, que se pretende seguir devotamente e incluso concebir como unitarias. También en cuanto al contenido de verdad, a la poesía como forma de conocimiento, domina sin discusión el supuesto de que la poesía ofrece la verdad bajo *fermosa cobertura* (marqués de Santillana).

El velo puesto sobre la verdad es el concepto clave: no das la realidad directamente, sino dejándola ver a medias y poco a poco, en una suerte de *strip-tease* que valoriza la verdad como algo accesible solo difícilmente y solo para una minoría: las pretensiones nobiliarias se hacen supuesto implícito de la literatura, al servicio de una nueva clase enriquecida que quiere legitimarse.

El concepto de velo no es fácil de unificar, para nosotros, con el concepto de imitación que impera entonces, en la fórmula de Horacio *ut pictura poësis* (como la pintura, así es la poesía).

Para el arte y la literatura del Renacimiento propiamente dicho, la heterogeneidad y aun la eventual contradicción de estos conceptos no representó ningún problema práctico, porque todo se tomaba y unificaba por su lado positivo, como estímulo y punto de apoyo. Pero al avanzar el siglo XVI, los conceptos –y las Academias que los discuten y los imponen preceptivamente– empiezan a constreñir la actividad creadora.

Así, se reconoce tardíamente la paternidad aristotélica de la *Poética* y –desde Escaligero, 1561– se la convierte en código de mandatos y prohibiciones. Sobre todo, se toman de ella unas observaciones que se transforman en las imperativas unidades –de lugar, de tiempo, en menos de un día, y de acción.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 99-100]

FILOSOFAR ES COMO APRENDER A MORIR

“Philosophari est meditari mortem” (“Filosofar es meditar sobre la muerte”).

Esta frase aparece en los escritos de Cicerón inspirados en Platón, especialmente en el *Tusculanae Disputationes* (Disputas tusculanas), donde Cicerón reflexiona sobre cómo la filosofía ayuda a superar el miedo a la muerte.

Para Cicerón, aprender a morir no significa obsesionarse con la muerte, sino vivir con serenidad, sabiendo que la muerte es un proceso natural y que la verdadera tarea de la filosofía es preparar el alma para aceptarla sin temor.

En su visión, la muerte no es un mal en sí misma, porque tras ella no hay sufrimiento: “¿Qué he de temer si después de la muerte no puedo ser desgraciado, ni tampoco puedo ser feliz?”

Aprender a morir es una idea clásica de la filosofía antigua (especialmente en Platón), donde el ejercicio filosófico se entiende como una preparación para la muerte, es decir, para la separación del alma respecto del cuerpo y la búsqueda de lo eterno.

La idea se remonta al *Fedón* de Platón, donde Sócrates presenta la vida del filósofo como un continuo ejercicio de separación del alma respecto del cuerpo en vistas a la muerte.

Cicerón la recoge en clave estoica al decir que filosofar es prepararse para la muerte, formulación que retomará expresamente Montaigne.

En el ensayo «Que filosofar es aprender a morir», Montaigne sostiene que toda la sabiduría converge en enseñarnos a no temer la muerte.

Meditarla anticipadamente otorga una forma de libertad: quien ha aprendido a morir no vive esclavo del miedo, porque sabe que la privación de la vida no es el peor de los males.

Montaigne toma la fórmula de Cicerón –“filosofar no es otra cosa que prepararse para la muerte”– como tesis rectora de su ensayo, pero la reinterpreta desde una ética de la felicidad y de la libertad más que desde un mero estoicismo heroico.

Cicerón entiende la preparación para la muerte como ejercicio racional que desacostumbra al alma del apego al cuerpo y a los bienes externos.

Montaigne asume esta idea, pero subraya que todo el esfuerzo de la razón debe orientarse a procurarnos una vida satisfecha, en la que la meditación de la muerte sirva ante todo para quitarle su carácter de amenaza absoluta.

Para Montaigne, la verdadera sabiduría consiste en “no tener miedo de morir”, porque solo quien ha desactivado ese miedo puede vivir con serenidad el presente.

La frase de Cicerón pasa así a significar un trabajo cotidiano de familiarización con la muerte: integrarla como parte del orden del universo y de nuestra propia naturaleza, de modo que deje de ser un mal absoluto y se vuelva un límite asumido.



«En la tradición europea, el *Fedón* de Platón no ejerció su influencia únicamente en la Ilustración, sino ya también en el Renacimiento.

Que filosofar sea aprender a morir. Es decir, la frase que Montaigne escribe en su capítulo sobre la filosofía, y el punto de vista bajo el cual trata la filosofía, nos es conocido.

La conexión entre filosofía y el no temer a la muerte es tan general que el lenguaje popular aún hoy entiende por filósofo a alguien que no se asusta, que toma todo con ecuanimidad (“hay que tomarlo todo con filosofía”), que no se deja conmover por nada, que no pierde la calma.

Todo ello son todavía alusiones a aquel estado de muerte.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 105]

EL HUMANISMO INFLUYÓ EN LAS CRÍTICAS AL RENACIMIENTO

El humanismo influyó en las críticas al Renacimiento principalmente al desafiar la autoridad escolástica y eclesiástica, promover el análisis crítico y el estudio de fuentes clásicas, y situar al ser humano y su razón como centro de reflexión y valor, lo que configuró la base para una renovación cultural y filosófica crítica a las actitudes y estructuras medievales predominantes.

El humanismo impulsó el rescate y la revalorización de las fuentes clásicas grecolatinas y el estudio crítico de la historia, la literatura y la filosofía, lo que llevó a cuestionar y criticar las doctrinas medievales, especialmente el escolasticismo y la autoridad intelectual de la Iglesia. Además, el espíritu crítico del humanismo renacentista promovió la libertad intelectual, el juicio personal y la experiencia directa frente al criterio de autoridad.

Este enfoque permitió a figuras como Juan Luis Vives y Erasmo de Rotterdam afirmar la crítica a la escolástica y a interpretaciones dogmáticas religiosas, buscando una pureza original del mensaje cristiano y un evangelismo basado en la paz y el amor, no en el formalismo escolástico. El humanismo también fomentó la libre interpretación de textos y el uso de la crítica textual, lo que condujo a un choque con las autoridades eclesiásticas y a cuestionamientos sobre la corrupción y el formalismo excesivo de la Iglesia católica, como lo evidenció Petrarca y otros humanistas.

Por último, el humanismo situó al ser humano como centro y medida de todo, lo cual supuso una ruptura con la visión medieval centrada exclusivamente en Dios y el más allá. Esto generó una crítica implícita a las concepciones medievales y una afirmación del valor del hombre y sus capacidades en el mundo presente.

Estas críticas del humanismo al Renacimiento fueron tanto una renovación cultural y filosófica (rescate de lo clásico, libertad intelectual) como una observación reflexiva sobre las limitaciones y excesos de la época, incluyendo la relación con la tradición religiosa y la autoridad. Los humanistas defendían la autonomía del individuo, la importancia de la educación basada en los estudios clásicos grecolatinos y la virtud cívica y privada, lo que condujo a un rechazo de la escolástica medieval y del argumento de autoridad rígida, fomentando un espíritu crítico frente a la Iglesia y sus interpretaciones.

Este movimiento estimuló el redescubrimiento y análisis crítico de textos antiguos, impulsando la idea de que la humanidad debía ser el centro de la reflexión intelectual y moral, lo que generó tensiones con las autoridades eclesiásticas.

El humanismo condujo además a la separación de la cultura y la política respecto a la Iglesia, cuestionando el monopolio religioso sobre la verdad y promoviendo la libre interpretación de textos, incluso bíblicos, y el uso de lenguas vernáculas.

Las críticas al Renacimiento por parte de los humanistas se basaron en la exigencia de mayor rigor intelectual, autonomía moral y un enfoque que reconciliara la tradición clásica con la fe cristiana, pero con un claro énfasis en la crítica y el progreso humano en la Tierra, en contraste con el pensamiento medieval centrado en la eternidad y el más allá.

CRÍTICAS AL HUMANISMO RENACENTISTA

Las principales críticas del humanismo al Renacimiento se centran en su elitismo, su excesiva confianza en la razón y la antigüedad clásica, y en la tensión entre ideales universales y prácticas sociales excluyentes.

Aunque el humanismo promovía la educación y el cultivo de las letras clásicas, en la práctica estaba reservado a las élites urbanas y cortesanas.

La mayoría de la población quedó fuera de este acceso al saber. Los humanistas exaltaban los modelos grecolatinos como paradigma absoluto, lo que llevó a una cierta rigidez y a la crítica de que se idealizaba el pasado en detrimento de la innovación propia.

El humanismo proclamaba la dignidad del hombre (*dignitas hominis*), pero en la práctica esa dignidad se aplicaba solo a ciertos grupos: hombres libres, educados y europeos, dejando fuera a mujeres, campesinos y pueblos colonizados.

Aunque muchos humanistas eran creyentes, su énfasis en lo humano y lo terrenal fue visto por sectores eclesiásticos como una amenaza al teocentrismo medieval. Esto generó críticas sobre un posible "paganismo" encubierto. En algunos casos, el humanismo fue utilizado por príncipes y estados como herramienta de legitimación cultural y política, lo que llevó a cuestionar su autenticidad como movimiento emancipador.

Francesco Petrarca fue uno de los primeros en criticar aspectos del humanismo, especialmente la corrupción y el espectáculo que veía en la Iglesia católica. Rechazaba también la escolástica medieval y defendía el redescubrimiento crítico de los textos clásicos, pero con un enfoque moral y religioso, mostrando tensión con la cierta secularización del humanismo.

René Girard criticó el humanismo desde su teoría mimética, subrayando la persistencia de la violencia humana y la insuficiencia del proyecto humanista para controlarla.

Girard enfatizaba la dimensión religiosa y violenta de la humanidad y veía en el humanismo una visión demasiado optimista y sin contemplar la naturaleza caída y compleja del ser humano, inspirándose en San Agustín, Maquiavelo y Freud.

Algunos críticos modernos, como Edward Said, Michel Foucault y otros representantes del pensamiento posmoderno, cuestionaron la idea tradicional del humanismo, señalando sus limitaciones para captar la complejidad del ser humano.

Foucault habló de la necesidad de "desembarazarse" del humanismo, mientras que Said planteó que ciertos descubrimientos en antropología, lingüística y filosofía borraban la imagen tradicional del humano central en el humanismo.

En general, muchas críticas apuntan a la excesiva confianza en la razón y autonomía del ser humano, que en la práctica puede llevar a ilusiones de control y progreso sin considerar la dimensión conflictiva y limitada de la condición humana.

Respecto a la modernidad, la crisis del humanismo refleja también una crítica más amplia al proyecto moderno que asegura un ser humano autónomo y racional como sujeto.

Por último, hubo críticas derivadas del choque con la iglesia y la tradición religiosa, que veían en el humanismo una amenaza por su llamado a la autonomía individual y reinterpretación crítica de textos y valores, como ocurrió en las tensiones entre humanistas y autoridades eclesiásticas de la época.

Estos pensadores y corrientes critican el humanismo desde la religión, la antropología, la filosofía y la cultura, poniendo en cuestión su optimismo, centralidad del individuo y su racionalismo.

SUBLIMACIÓN Y MADUREZ EN EL RENACIMIENTO

«Freud, aunque el concepto de sublimación atraviesa su obra como un hilo conductor desde las *Tres contribuciones a la teoría sexual* hasta el *Esbozo* fragmentario que quedó inconcluso, se limita a ensayarlo aquí y allá de manera tentativa, a consolidarlo categorialmente en ciertos momentos –de nuevo de forma bastante ambivalente–, sin haber elaborado nunca una verdadera teoría de la sublimación.

En la tradición de la alquimia (especulaciones y experiencias, generalmente de carácter esotérico, relativas a las transmutaciones de la materia, que influyó en el origen de la química), la sublimación es un proceso –anticipador de los procedimientos de destilación de la ciencia moderna– en el cual la materia bruta, ya sea mediante la licuefacción o mediante la evaporación, se transforma en un estado más fino, más noble; y en el cual, al mismo tiempo, se purifica el *anime nostre* (nuestras almas: dimensión espiritual del ser humano, aquello que debe purificarse, salvarse o elevarse), que está ligado a ella o gravado por ella. Sin embargo, esto sucede a costa de que queda un residuo, un sedimento terrenal: muchas cosas que se resisten a la purificación o que no son dignas de ella son eliminadas.

Es el mismo precio se paga en la tradición que seguimos hasta hoy, cuando denominamos el resultado de la sublimación, lo sublime, como lo elevado: la tradición neoplatónica, precisamente, en la que la argumentación exotérica –lo sublime es lo elevado porque todavía puede ser reconocido como forma, porque se encuentra como lo supremo “sub limine”, “bajo el umbral” de la falta de forma– es superada por la argumentación esotérica, según la cual por encima de ello se encuentra el Uno, al que vulgarmente se le puede atribuir forma, pero que para los iniciados ya no está sometido a la forma, pues esta puede fragmentarse en partes y poner en cuestión el monismo.

También en esta tradición, en la que las chispas del alma ascienden hacia el Uno, en la que el cuerpo es abandonado meditativamente y finalmente de manera definitiva como prisión, lo sublimado es algo que se ha apartado de todo lo material, como compendio del apego deseoso a los objetos, como compendio de un acontecer pulsional que incluye enredos naturales, hasta el punto de que aquí casi ha sido transformado en éter. Por otro lado, Freud no se detiene en un concepto de sublimación que, al volverse contra los deseos y pulsiones, recomienda salir de la materia en la que no pueden ser silenciados, y que evidentemente cumple una función de represión al servicio de un aumento de eficiencia culturalmente deseado, sino que lo transforma, dotándolo en el marco de su teoría de los estadios de maduración de una tendencia contraria.

Esto resulta tanto más notable, a la vista de la historia de las restricciones del concepto de ciencia, cuanto que la Ilustración de la modernidad comienza, en un sentido enfático y no limitado a disciplinas específicas, con una teoría del proceso de maduración: en el Renacimiento, precisamente. *Maturitas* (madurez) era la meta de todas las interpretaciones de mitos, de los proyectos filosóficos, de los experimentos científicos y de las artes emblemáticas de aquella época, hacia la cual se veía competir tanto a la sociedad humana como a la naturaleza exterior.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 304-305]

PRINCIPALES CRÍTICAS A LOS TEMAS DEL RENACIMIENTO

Los temas del Renacimiento, aunque revolucionarios en su época, han sido objeto de críticas por su excesivo idealismo, su elitismo cultural y su dependencia de la tradición clásica, lo que a veces limitó la diversidad de voces y perspectivas.

Antropocentrismo excesivo: El Renacimiento colocó al ser humano en el centro del universo, desplazando la visión teocéntrica medieval. Aunque esto impulsó avances en ciencia y arte, se critica que generó una visión demasiado optimista y racionalista del hombre, ignorando sus limitaciones y desigualdades.

Idealización de la Antigüedad clásica: El retorno a Grecia y Roma fue fuente de inspiración, pero también se cuestiona que se trató de una imitación más que de una verdadera innovación. Algunos críticos señalan que el culto a lo clásico limitó la creatividad y marginó tradiciones locales.

Elitismo cultural: El humanismo y las artes renacentistas estaban dirigidos principalmente a las élites cortesanas y urbanas. La cultura popular quedó relegada, lo que generó una brecha entre la alta cultura y las expresiones del pueblo.

Religión y conflicto: Aunque se buscaba un cristianismo más auténtico (Erasmus, Lutero), el Renacimiento también abrió la puerta a tensiones religiosas que desembocaron en guerras y persecuciones. La Inquisición y los conflictos confesionales son vistos como un lado oscuro del período.

Visión eurocéntrica: El Renacimiento se presenta como un fenómeno europeo, especialmente italiano, lo que invisibiliza aportes de otras culturas. Críticos modernos señalan que el "renacer" fue posible gracias también al contacto con el mundo árabe, judío y asiático, pero estos aportes fueron minimizados.

En la literatura, la crítica renacentista buscaba analizar las obras desde la razón y la estética, pero se le reprocha que muchas veces se redujo a comentarios eruditos sin atender al contexto social.

En la filosofía hispana, se observa un esfuerzo por la autotransformación crítica, aunque con tensiones entre tradición religiosa y nuevas corrientes racionalistas.

El Renacimiento fue un período de florecimiento cultural y científico, pero su crítica revela que no fue un movimiento homogéneo ni universalmente positivo. Su énfasis en el hombre, la razón y lo clásico abrió caminos, pero también dejó fuera voces populares, femeninas y no europeas. En ese sentido, más que un "renacer" absoluto, fue una transformación parcial y conflictiva.

La crítica social y moral señala que el Renacimiento, aunque exaltó el humanismo y la razón, llevó a una corrupción moral y decadencia de virtudes tradicionales en la sociedad. Se percibe un predominio del poder, la riqueza y el ingenio como valores centrales, con un declive en las virtudes domésticas y civiles. Esta crítica apunta a una pérdida del equilibrio ético respecto a épocas anteriores.

Se critica también la secularización y el distanciamiento de la Iglesia, que, aunque favoreció la independencia de los reyes y la cultura, generó conflictos religiosos, como la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, dando lugar a guerras religiosas y divisiones profundas en Europa.

En el ámbito artístico y literario, se reprocha que el arte renacentista reflejaba sobre todo los intereses y valores de la élite social dominante, dejando de lado a las clases populares y generando un arte más superficial e instrumentalizado para el poder y el prestigio.

Históricamente, algunos estudios modernos critican la visión tradicional del Renacimiento como una ruptura tajante con la Edad Media, proponiendo más bien una continuidad y un diálogo complejo entre ambos periodos.

También se cuestiona la interpretación que asocia al Renacimiento con una irreligiosidad total, pues muchos humanistas siguieron profesando la fe cristiana. Desde el punto de vista intelectual, se ha criticado el exceso de racionalismo y método analítico que limitó la crítica en algunos ámbitos, así como una hipercrítica que llevó a crisis sociopolíticas en épocas posteriores.

Finalmente, las críticas a la literatura del Renacimiento incluyen la tendencia a tratar temas profanos y superficiales, tales como engaños conyugales, y una menor profundidad espiritual frente a épocas anteriores, aunque con un renovado interés por la mitología clásica y el antropocentrismo. Las críticas principales al Renacimiento se centran en su moralidad relativa, la instrumentalización cultural y artística, la complejidad de su religiosidad, y la revisión crítica de su carácter rupturista en la historiografía.