

LUIS VILLORO

EL PENSAMIENTO MODERNO

Filosofía del Renacimiento



CENTZONTLE



LUIS VILLORO

EL PENSAMIENTO MODERNO

Filosofía del Renacimiento



CENTZONTLE
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
EL COLEGIO NACIONAL

Primera edición (Cuadernos de La Gaceta), 1992

Segunda edición (Centzontle), 2010

Segunda reimpresión, 2013

Primera edición electrónica, 2013

D. R. © 1992, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1494-0 (ePub)

978-607-16-1541-1 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice



Introducción

- I. La pérdida del centro
- II. La idea del hombre
- III. La idea de la cultura
- IV. La idea de la historia
- V. La idea del alma
- VI. La idea de la naturaleza
- VII. La idea de la magia y de la ciencia
- VIII. Características del pensamiento moderno
- IX. La crisis de la modernidad
- X. ¿Hacia una nueva figura del mundo?

Bibliografía

Índice onomástico

A Zeiza

Introducción[*]



Uno de los temas en discusión en las últimas décadas ha sido el del posible fin de la imagen moderna del mundo. Tal vez estemos entrando en una forma nueva de ver el mundo y de razonar sobre él, que empezaría a dejar atrás el pensamiento llamado «moderno». Pero la discusión resulta estéril, o superficial al menos, si no precisamos justamente lo que podemos entender por «pensamiento moderno». ¿Estamos realmente en las postrimerías de una nueva manera de ver y de pensar el mundo, que dimos en llamar «moderna», o vivimos sólo una transformación parcial, más o menos pasajera, una variante en suma, del mismo pensamiento moderno? Cualquier respuesta exige caracterizar lo que entendemos por «pensamiento moderno».

«Modernidad» tiene muchos sentidos. En todos los tiempos se ha usado para distinguir la novedad, que irrumpe en la sociedad establecida y anuncia un cambio, de la reiteración de las formas de vida que continúan el pasado. En ese sentido, las «vanguardias», las propuestas nuevas de pensamiento, la adhesión a las innovaciones aunque sean pasajeras, suelen calificarse de «modernas», cualquiera que sea su contenido. Pero, en otro uso del término, por «moderna» entendemos tanto una época de la historia de Occidente que sucede a la Edad Media, como la forma de vida y de pensamiento propios de esa época. Es este significado del término el que aquí nos interesa.

La época «moderna» comprende un lapso muy amplio, lleno de vicisitudes, transformaciones, contradicciones internas. ¿Cómo caracterizarla? Podemos partir de una idea regulativa, para descubrir un camino. Por variables y aun contrarias que sean las creencias, actitudes, valoraciones, programas de vida de una época, podemos buscar ciertas ideas básicas, supuestas en todas ellas, que permanezcan y determinen las otras manifestaciones como propias de esa época. Las demás creencias y actitudes, por distintas que sean, las aceptan como un trasfondo incuestionable. Si contradicciones hay, se levantan sobre el supuesto común de aquellas ideas básicas. Antes que una doctrina, formulada en enunciados precisos, esas ideas expresan una manera de pensar las relaciones del hombre con el mundo, una preferencia por ciertos valores y un estilo general de razonar, implícitos en varias doctrinas. No se trata de un sistema de pensamiento sino de una mentalidad. Naturalmente que esta manera de pensar coexiste, durante toda la época, con la antigua, a la cual a menudo se enfrenta. Incluso, al principio es aún la antigua visión del mundo la que da carácter a la sociedad y sólo en unos cuantos espíritus se expresa el nuevo pensamiento. Pero es este último el que está preñado de futuro, es él el que termina dando su especificidad a la nueva época.

Las ideas básicas que caracterizan a una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre. Condensan, por lo tanto, lo que podríamos llamar una «figura del mundo». Una figura del mundo empieza a brotar, lentamente, en el seno de la anterior. Primero es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego se va poco a poco generalizando hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos empiezan a impugnarla, puede tratarse de resistencias del pasado o de fenómenos disruptivos pasajeros, pero puede ser anuncio también del ocaso de la época. Porque una época histórica dura lo que dura la primacía de su figura del mundo.

Generalmente se suele entender por «pensamiento moderno» una forma de pensamiento racional que tendría su expresión más clara en el siglo XVIII. A menudo, la idea de la historia y del mundo ilustrada, su proyecto de racionalidad, se toman como paradigma de la modernidad. Pero en realidad sus orígenes son más antiguos. Empiezan con la ruptura de la imagen medieval del mundo y con la aparición paulatina, en algunos ingenios, de una nueva. Las ideas ilustradas y su legado en los siglos posteriores se levantan sobre esa previa manera de sentir y pensar el mundo, nacida de la ruptura del mundo medieval. La ruptura se inicia en el Renacimiento. Es en los siglos XV y XVI cuando se manifiesta el primer germen de lo que será un giro decisivo en la imagen del mundo y del hombre y en el modo de pensar sobre ellos. Este germen no es universal. Aparece en algunas ciudades de Italia y de los Países Bajos. Allí empezará a forjarse la figura moderna del mundo cuyo desarrollo verán los siglos siguientes.

La imagen moderna del mundo empezó a formarse en el espíritu de unos cuantos hombres de avanzada en su época, pero no podemos marcarle inicios precisos. Podríamos incluso perseguir hacia atrás ideas precursoras, hasta el siglo XIII tal vez, con el desarrollo de los burgos medievales, como no han dejado de hacerlo algunos estudiosos. ¿No encontramos en un san Francisco, en un Dante, un Petrarca o un Giotto vislumbres, dentro del espíritu del Medioevo, de lo que habrá de ser la imagen renacentista del mundo? Porque una época no presenta fronteras precisas. Con todo, para captar su espíritu, podemos detenernos en algún momento, allí donde se manifiesta, no ya en rasgos aislados de figuras singulares, sino en ideas compartidas por un grupo, que empiezan a marcar un estilo de pensar común. Esto sucede en los siglos XV y XVI.

Otra advertencia. La nueva figura del mundo no reemplaza abruptamente a la antigua. La mayoría de la gente sigue pensando en términos del Medioevo. Es apenas un grupo reducido de humanistas, de artistas, de hombres de empresa y renovada *virtù* que le abren camino, no sin fuerte oposición del pensamiento antiguo.

Tampoco tiene todo el pensamiento importante de esa época el sello de la modernidad. Basta pensar en nombres como Savonarola, Lutero, Thomas Münster o Ignacio de Loyola para comprender que no todo el pensamiento del siglo XVI es renacentista. Ernst Troelsch, por ejemplo, pensó que Reforma y Contrarreforma fueron movimientos pertenecientes al ámbito de la cultura medieval y contrapuestos a las tendencias características de lo que llamamos «Renacimiento».[1]

Ésta no es pues una historia del pensamiento en los siglos XV y XVI, ni siquiera de la

filosofía renacentista. Pocas épocas han contado con estudios tan ricos como ésta; yo no puedo tener la pretensión de añadir nada sustancial a obras ya clásicas, como las de Burckhardt, Gentile, Cassirer, Saitta, Kristeller, Garin, Baron y algunos otros. El tema de este ensayo es distinto: los orígenes y la crisis del pensamiento moderno. Basado en gran medida en las obras mencionadas, pretende ser una revisión intencionada del Renacimiento, dirigida por una idea circular: a partir de la situación actual del pensamiento comprender el de aquella época, a partir del Renacimiento precisar la situación del pensamiento moderno. Habremos de partir así de una idea previa de lo que tenemos que buscar, y ésta sólo puede provenir de la conciencia de nuestra época. A partir de la crisis de la modernidad buscaremos los inicios de ese pensamiento en crisis. Por ello sólo destacaremos algunos rasgos distintivos de los siglos pasados, en los que podamos reconocer los primeros esbozos de lo que nosotros llamamos pensamiento moderno, y ésta será quizás la mejor manera de precisarlo. En efecto, ¿qué mejor para comprender nuestra época y las transformaciones que anuncia, que verla en sus orígenes? ¿Qué mejor para descubrir las ideas supuestas en nuestra imagen del mundo que perseguirla allí donde era germen, anuncio? Ver, en suma, el hombre moderno en la frescura de sus inicios, en el entusiasmo de su primer descubrimiento.

No perderemos pues de vista, en ningún momento, la perspectiva actual, buscaremos en el pasado lo que pueda iluminar el presente. De allí que destaquemos en el Renacimiento lo que resulte más vivo para nosotros y dejemos, en cambio, en la sombra otras facetas que en esa época pudieron ser más importantes para quienes las vivieron. Quizás algunos se sorprenderán de ver allí ideas que creían de última hora, de reconocer una imagen familiar del hombre y del mundo, aunque dibujada con trazos y matices distintos. Porque lo que para nosotros está teñido de desencanto, velado por un templado escepticismo, allí era entusiasmo, alborozo de un mundo en sus comienzos. Nuestro viaje tratará de precisar las ideas centrales que engendraron ese mundo. Por contraste con esas ideas, esperamos que se dibuje con mayor nitidez el perfil de nuestro pensamiento actual y del que podría sucederle en el futuro.

Los primeros siete capítulos verán el Renacimiento a la luz del pensamiento moderno, los últimos tres reflexionarán sobre el pensamiento moderno a la luz del Renacimiento.

[*] Este ensayo recoge ideas expuestas en varios cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Una versión preliminar fue expuesta en un ciclo de conferencias de El Colegio Nacional, impartidas en El Colegio de México, en junio y julio de 1990.

[1] *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906. (Cit. por J. Huizinga, en *El concepto de la historia*, FCE, México, 1946, p. 131.)

I. *La pérdida del centro*



LA FIGURA RENACENTISTA del mundo no podría entenderse sin una referencia a la imagen que la precedió. Antes del Renacimiento el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden finito, en donde cada cosa tenía su sitio determinado según relaciones claramente fijadas en referencia a un centro. Pensemos primero en la fábrica del mundo físico. El universo medieval estaba constituido por dos niveles de ser completamente distintos, sujetos cada uno a leyes propias. El mundo sublunar, es decir, la Tierra, obedecía a ciertas leyes físicas expuestas por Aristóteles y continuadas en lo esencial por la física medieval. El mundo sublunar estaba rodeado por siete esferas. En cada una, una partícula de materia constituía un cuerpo celeste. Pero tenemos que imaginárnoslas como si fueran cáscaras cerradas. Estaban constituidas por un material sutil y transparente; giraban todas ellas con movimiento regular. Estas siete cáscaras, concéntricas las unas respecto de las otras, correspondían a las órbitas que describían en torno de la Tierra, según la astronomía ptolemaica, los cinco planetas conocidos entonces, la Luna y el Sol.

Más allá de la séptima, estaba la última esfera. Era la esfera de las estrellas fijas en la cual podíamos encontrar todas las luminarias celestes. ¿Y más allá? Más allá, sólo la presencia de Dios. El mundo físico tiene pues un límite preciso. Es como una cajita, como una de estas muñecas rusas o polacas en las cuales, al abrir cada una, se encuentra otra exactamente igual, al abrir ésta, otra más y así sucesivamente hasta llegar a una muy pequeña que es, por así decirlo, el centro o núcleo de toda la muñeca. Así en el mundo físico. Podemos imaginárnoslo como si estuviera constituido por una última esfera perfectamente limitada y cerrada, fuera de la cual ya no hay absolutamente nada y dentro de la cual se encuentran circunscritas otras tantas esferas hasta llegar al núcleo de todo: la Tierra.

El mundo es limitado y tiene un centro. Dentro de esta arquitectura cada cosa tiene asignado un sitio. Hay órdenes en el ser; cada ente tiende a ocupar su lugar natural. En el mundo sublunar rigen leyes diferentes a las del mundo celeste, pues en el cielo habitan cuerpos de una inteligencia sutil que, por otra parte, duran en sus revoluciones la eternidad. Por lo contrario, en el mundo sublunar rige la generación y la corrupción; en él nada es eterno, todo dura un lapso finito. Cada ente obedece a su naturaleza, la cual está regida por leyes que no puede rebasar.

Pues bien, a imagen de esta fábrica cósmica, el hombre medieval considera la arquitectura humana. También el mundo concreto del hombre es un mundo finito en el que todo ocupa un lugar preciso en relación con un centro y con una periferia. La Tierra

es vista como una superficie limitada, en el centro de la cual existe un lugar privilegiado; algunos lo colocan en Jerusalén, por ser allí donde el Dios hecho hombre redimió a la humanidad; otros lo sitúan en cambio en Roma, por ser el centro de la cristiandad y del Imperio; sea Roma o Jerusalén, todos los mapas medievales muestran un centro preciso. ¿Y en la periferia qué hay? Nada, los abismos insondables; nadie puede asomarse a los bordes de la Tierra porque caería en el vacío. Si cada cosa está en el lugar del espacio que le corresponde, igual sucede en el tiempo. Al igual que el espacio humano tiene un centro y una periferia determinados, así también el transcurso de la historia tiene un comienzo preciso: el momento en que Dios creó a la primera pareja en el Edén. Toda la historia tiene un centro: el instante en que Jesucristo salvó a la humanidad, y tendrá un fin preciso: el día glorioso en que el Hijo del Hombre regrese a la Tierra a la diestra del Padre, para juzgar a la humanidad. Todo se encuentra entre estos hitos perfectamente determinados.

La sociedad humana, de modo semejante. Es una sociedad jerarquizada en donde cada estamento ocupa su lugar. Hay una relación clara entre los siervos y los señores, los señores y sus superiores feudales, éstos y el rey, el rey y el emperador. La mejor imagen de esa sociedad sería seguramente la que aparece en esos autos sacramentales de la Edad Media, que pasaron después al Renacimiento y luego a la literatura barroca. Uno de ellos se recoge en la obra de Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*. Encontramos en ella una variante de un tema propio de los autos sacramentales medievales. La vida humana, la sociedad, son representadas como una farsa. El autor de la trama otorgó a cada quien su papel en la comedia. Ése es Dios, naturalmente. Hay un apuntador encargado de repetir a los actores el papel que deben desempeñar: es la conciencia. Y cada quien, al entrar en escena, se viste del traje que le corresponde según el lugar que le está asignado. Entra en escena, tiene que desempeñar brevemente su papel y hace mutis. Es buen actor y será premiado por quien repartió los papeles, aquel que desempeñe exactamente la función que le corresponde. Quien tiene el papel de labrador debe ser durante toda la representación el mejor labrador posible, sin tratar de ser otra cosa, quien ha recibido el papel de rey debe representarlo lo mejor posible, sin dejar nunca de ser rey, quien tiene asignado el papel de mendigo debe ser buen mendigo toda la representación. La comedia es la vida, y Dios premiará a aquel mendigo que fue buen mendigo, a aquel labrador que fue el labrador adecuado y a aquel rey que cumplió de manera óptima su representación. Cada quien debe cumplir el papel que le ha sido dado en la farsa. Cada función social tiene sus propias virtudes. Sería inconveniente e inadecuado que el labrador quisiera imitar las virtudes del señor, el señor las virtudes del eclesiástico y así sucesivamente. Desde que nace sabe cuál es la función que le corresponde en la sociedad, y el pedazo de tierra donde reposará después de su muerte. La sociedad es un edificio, donde cada persona, al ocupar su lugar, está a salvo de la novedad radical pero también de la angustia. El hombre está situado, seguro, sabe dónde está, su morada lo acompaña desde el nacimiento hasta la muerte.

Igual que el mundo celeste, igual que el mundo geográfico, la sociedad se ordena respecto de un centro político y uno espiritual: la doble potestad de la corona y de la

tiara.

Pues bien, en el Renacimiento asistimos a la ruptura de ese mundo ordenado según un centro y una periferia. Pensemos primero en la transformación del mundo físico. Desde mediados del siglo xv, Nicolás de Cusa sostiene la idea de que la separación entre el mundo sublunar y el celeste es ficticia. No hay ninguna razón para suponer que el cambio y la corrupción sólo se den en la Tierra; es más razonable pensar que una sola ley rige en ambos mundos, de modo que las mismas propiedades de la Tierra las comparte la esfera de las estrellas fijas. El universo es, para él, una «explicación» (*explicatio*) de Dios, aunque imperfecta e inadecuada, porque desarrolla en una multiplicidad de formas lo que en Dios se encuentra en una unidad indisoluble (*complicatio*). La imagen del universo sería la de una esfera de radio infinito. Pero en una esfera tal, la circunferencia y el diámetro se confunden, ambos son igualmente infinitos. El centro no coincide con ningún punto determinado, cualquier punto puede considerarse como centro. Nicolás de Cusa transfiere así al universo la definición hermética de Dios: «Una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna». De ningún lugar, tampoco por ende de la Tierra, puede decirse que ocupe un puesto central. El mundo no tiene centro.[1]

Más tarde, Copérnico anuncia la ruptura del modelo arquitectónico de un mundo cerrado. La Tierra deja de ocupar el lugar central, en él se coloca la masa incandescente del Sol. Al desaparecer el antiguo centro, las esferas concéntricas estallan como cáscaras vacías. Los planetas son otros tantos cuerpos que vagan en el vacío en torno a la hoguera central. Copérnico cree que la esfera de las estrellas fijas no está limitada, sino se extiende indefinidamente hacia lo alto. No está claro, sin embargo, si piensa que el mundo es finito o infinito. Pero su discípulo, Thomas Digges, llega a la idea de un mundo abierto al infinito: las estrellas fijas se extenderían en todas direcciones sin que podamos señalar su límite.[2]

A finales del siglo xvi, Giordano Bruno describe con entusiasmo la figura de un mundo infinito, sin centro ni periferia.

Ni la Tierra ni ningún otro mundo está en el centro... Esto es verdadero para todos los demás cuerpos. Desde puntos de vista diferentes, todos pueden ser vistos como centros o como puntos de la circunferencia, como polos o como zenits.

Siguiendo esa línea de pensamiento, asalta a Bruno una idea del todo extraña para la época: ¿Por qué no pensar que aquellos puntos que se suponían fijos en una esfera no fueran otros tantos soles vagando en el espacio vacío, acompañados tal vez de su corte de planetas? «De manera que no hay un solo mundo, una sola tierra, un solo sol, sino tantos mundos cuantas estrellas luminosas vemos en torno nuestro.»[3]

A la concepción antigua del cosmos empieza a remplazarla, desde el siglo xvi, la figura de un mundo abierto, espacio que se extiende al infinito, uniforme y homogéneo, sin límites ni centro. Y en ese océano infinito se desplazan unos cuerpos minúsculos, flotando en el vacío; en uno de ellos nos encontramos nosotros. Frente a la imagen acogedora de un mundo cerrado, en el cual el hombre se encuentra inmóvil, en el centro, nos encontramos ahora con el pensamiento de un espacio inconmensurable, en el cual

navegamos en una pequeña partícula, sin saber a dónde vamos. Lo que en Nicolás de Cusa y en Giordano Bruno era entusiasmo por la infinita grandeza del universo, unos años después en Kepler será motivo de espanto:

Este pensamiento [la infinitud del universo] lleva consigo no sé que horror secreto; en efecto, nos encontramos errando en esta inmensidad a la que se le niega todo límite, todo centro, y por ende todo lugar determinado.[4]

No en vano exclamará Pascal más tarde: «El silencio de los espacios infinitos me aterra».

En un universo infinito, puesto que cualquier parte puede ser centro y cualquiera periferia, todo lugar es relativo, aleatorio, no hay órdenes ni puestos exclusivos en el cosmos, todo queda fijado por las relaciones que unos cuerpos guardan con otros; eso es lo importante. Lo que interesa conocer no es ya el lugar natural que corresponde a cada cuerpo, sino las relaciones que tiene con otros, las funciones en que se encuentra el movimiento de un cuerpo respecto a los movimientos de los otros. Y hemos dado, me parece, con la palabra clave: función. Si en la Edad Media una noción central era el lugar, el sitio natural de cada cosa y de cada persona, en la nueva imagen del mundo, una palabra importante empieza a ser la función, las relaciones que rigen entre las cosas y entre los hombres.

Esta imagen del cosmos corresponde a un cambio semejante en la geografía. En el Renacimiento, la Tierra deja de tener un centro geográfico. Se inicia la era de los grandes descubrimientos, en que las carabelas recorren largas distancias y los navegantes hacen la experiencia de que la superficie terrestre es una esfera en la que cualquier punto podría ser su centro. Es la época del descubrimiento de las costas meridionales de África, de la aparición de un nuevo mundo: América. La primera circunnavegación del globo precede diez años a la publicación de la obra de Copérnico; ambas transformaciones de la imagen del globo son paralelas.

No sólo los lugares que cada quien ocupa en la superficie terrestre se relativizan; también las culturas. Nicolás de Cusa, Bruno, Montaigne, Charron se explayarán sobre la relatividad de las creencias humanas. Si en otras tierras los hombres creen en cosas tan diferentes a las que nosotros damos por seguras, si hemos descubierto que las adhesiones de los hombres a valores son tan diversas, ¿cómo aferrarnos a la idea de que nuestra cultura es la única válida? ¿Por qué no aceptar, más racionalmente, que la nuestra es una entre muchas posibilidades de cultura? De allí basta un paso para sostener que nuestra civilización cristiana es una de las civilizaciones posibles y no el centro de la historia humana. Giordano Bruno da este paso. Llega a pensar que todas las religiones son válidas como caminos a Dios y todas tienen semejantes derechos a considerarse ordenadas por Él.

Al mismo tiempo que se relativiza la geografía humana, empieza a resquebrajarse la arquitectura estamentaria de la sociedad. Se consolida la burguesía que en siglos anteriores se había ido formando en los burgos del Medioevo. Los nuevos descubrimientos propician un gran auge del comercio, que tiene por principales centros

las ciudades marítimas del norte de Italia (Venecia, Génova, Pisa y, por su intermedio, Florencia), de los Países Bajos (Amberes, Brujas, Amsterdam), de Portugal (Lisboa). En 1501 llegan a Lisboa los primeros cargamentos de especias de la India. Los venecianos se apresuran a competir con los portugueses y pronto dominan, en el Mediterráneo, el comercio de especias y sedas. Por su parte, Amberes y su rival, Brujas, prosperan gracias al desarrollo de empresas comerciales y bancarias ligadas a las ciudades teutonas. Los comerciantes empiezan a congregarse en ligas. Aparece, por primera vez, la gran banca. Banqueros y comerciantes constituyen un nuevo poder que ya no está ligado al nacimiento ni al puesto ocupado en la jerarquía social sino a su propia capacidad de empresa. Ejemplos notables podrían ser los Fugger (o Fúcar), banqueros alemanes de cuyos préstamos dependía Carlos V para todas sus empresas guerreras, o la famosa familia de los Medici, en Florencia; su poder tiene por base su riqueza, como comerciantes primero, como banqueros después; gracias a ese poder por muchos años controlan el papado y propician el desarrollo industrial y artístico de Florencia.

Al lado de comerciantes y banqueros, surgen los nuevos grandes productores de mercancías. En Florencia se instala la libertad gremial e industrial. En otras ciudades, desde Amsterdam hasta Venecia, se rompen muchas de las trabas gremiales que impedían el desarrollo industrial y se otorgan facilidades a toda clase de obrajes.

Aparece así un nuevo tipo de hombre cuyo poder no está sujeto a las regulaciones y rangos de la sociedad antigua sino que depende de la función que, de hecho, cumple en la sociedad. Alfred von Martin resume así la situación en Florencia:

Es la formación de una capa social completamente nueva, de una nueva aristocracia del talento y de la energía activa (que sustituye a la anterior de nacimiento y de rango) y que asocia al arte económico el político, pero siendo siempre el momento económico (el burgués) el que, predominando, determina el estilo de aquella vida.
[5]

Cierto que, en términos generales, el orden antiguo permanece incambiado en el campo, pero en las ciudades empieza a resquebrajarse, dando lugar a una movilidad social nueva. Aunque las posibilidades de ascenso social son aún limitadas, las cualidades personales son capaces de hacer pasar a un individuo, de su situación «a un estado superior, consonante con sus virtudes», como comenta ya el cardenal Cayetano de Vio, muerto en 1469. Es la virtud personal y no la condición social la que importa en estos casos.[6]

Por limitada que sea aún la posibilidad de ascenso social, los individuos que lo logran causan admiración. Surge un ideal desconocido hasta entonces: el que encarnan los que Maquiavelo llama «hombres nuevos». Son hombres que no sienten determinado su destino por el lugar que ocupan, sino que están empeñados en labrárselo mediante su acción. Los grandes individuos fascinan al Renacimiento. Surgen por todas partes. Los osados comerciantes que fletan embarcaciones para ir a buscar a tierras lejanas las telas, las joyas y especias que venderán en las ciudades europeas, dispuestos a arruinarse de un momento a otro, caer en la cárcel y rehacer su fortuna de nuevo. Son personas que no tienen apego a un pedazo de tierra ni menos aún a un castillo, que carecen de un lugar

señalado en la sociedad, su lugar es resultado de su empresa. En algunas ciudades estos hombres nuevos dominan el poder político. Es el caso de la República de Venecia, y también de Génova y de Florencia. En otras ciudades, no llegan a dominarla pero luchan con variada fortuna por obtener fueros y puestos, frente a los señores feudales. En Italia, otro género de estos hombres nuevos son los *condotieri*, soldados de fortuna, aventureros, que armando pequeñas bandas en torno suyo, venden el servicio de su fuerza a las ciudades y llegan en muchos casos a ampararse de los principados. Los Sforza, los Borgia, poderosas familias italianas, no tienen otro origen. Frente a los príncipes que recibían por herencia la corona, aparece este aventurero, a veces salido de los estratos bajos de la sociedad, que logra encumbrarse por su propio esfuerzo a los más altos. Otras individualidades que labran su destino mediante su esfuerzo personal son, en la Península Ibérica, los conquistadores. ¿Qué mayor ejemplo de un hombre que, salido de los estratos a veces inferiores de la sociedad, logra forjarse un lugar en lo más alto e incluso acierta a dotarse a sí mismo de tierras nuevas? ¿Qué mejor ejemplo de ese «hombre nuevo»? Los conquistadores son la versión española de los *condotieri* italianos.

En suma, en el Renacimiento empieza a agrietarse tanto la arquitectura física del mundo como su fábrica social. La vida del hombre ya no está marcada de antemano por el autor de la farsa, cada quien tiene que escribirla mientras actúa. La posibilidad que se empieza a abrir camino es la del individuo que, sin un sitio fijo, ha de labrarse un destino mediante su propia virtud. El valor que tenga en la sociedad ya no dependerá del papel que le haya sido asignado, sino de la función que desempeñe gracias a su esfuerzo. La función social es la empresa. El individuo emprende para ser, su acción libre le da un sitio en el mundo, no la naturaleza.

Esta nueva imagen del mundo que aflora no podía menos de acompañarse de una honda sensación de inseguridad y desamparo. No es fácil orientarse en un mundo que ha perdido su centro. Así como la Tierra navega en el espacio ilimitado sin saber cuál es su curso, así el hombre carece de un puerto seguro. «*Per lui poca è una terra*», dirá Campanella. «Para él poca es una tierra.» El hombre ya no busca aferrarse a un pedazo de tierra. Por una parte, inseguridad, desamparo, por la otra, euforia de la acción, de la empresa, entusiasmo por la libertad. Veremos cómo la nueva idea del hombre conjuga estos dos rasgos.

El descubrimiento del hombre moderno, pienso, tiene su primer origen en esta pérdida del centro.

-
- [1] *De docta ignorantia*, Aguilar, Buenos Aires, 1957, Lib. II, cap. II.
- [2] Cf. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, París, 1962, p. 41.
- [3] Giordano Bruno, «De l'infinito universo e mondi», en *Le opere italiane*, ed. Paolo de Lagarde, Gottinga, 1888, vol. 1, p. 360.
- [4] Cit. por A. Koyré, *op. cit.*, p. 66.
- [5] A. von Martin, *Sociología del Renacimiento*, FCE, México, 1946, p. 22.
- [6] Cf. J. R. Hale, *La Europa del Renacimiento, 1480-1520*, Siglo XXI, México, 4a. ed., 1979, p. 173, y A. von Martin, *op. cit.*, p. 148.

II. *La idea del hombre*



EN EL PRINCIPIO de la concepción moderna del hombre se encuentra paradójicamente una imagen originada en el pensamiento estoico tradicional y conservada en la tradición hermética: cada hombre es un pequeño mundo, un «microcosmos». Así como el macrocosmos está formado por distintos órdenes en la jerarquía del ser y del valor, así también el hombre está constituido por distintos niveles de ser que reflejan, en pequeño, los del universo. El hombre reproduce el todo, es en sí mismo un pequeño todo.

Antes aun de los estoicos, este tema se puede rastrear en antiguas mitologías. Carl Jung ha podido ver en la imagen del microcosmos un arquetipo originario, inconsciente, que se expresaría en distintas formas en las culturas más arcanas y sería símbolo de la personalidad total integrada. Pues bien, este antiguo tema revive en el Renacimiento con un sentido peculiar. Para Nicolás de Cusa, que podríamos considerar el primero de los filósofos renacentistas, el hombre no es parte del todo, el hombre es un todo. ¿Por qué? Porque tiene en él la potencia de llegar a ser cualquier cosa. En el *De conjecturis* escribe: «en el interior de la potencia de la humanidad, todas las cosas pueden existir a su modo». Esta totalidad del hombre no consiste naturalmente en el tener propiedades, pues el hombre no lo *tiene* todo; está en la posibilidad de *ser*. El hombre puede ser semejante a una piedra, como lo es de hecho en los momentos del sueño profundo; semejante a un vegetal, ¿no tiene acaso en él todas las tendencias, las funciones que animan a la vida vegetativa? Puede ser tan bestial como una fiera, pero también semejar a un ángel y —¿por qué no?— a un dios. El hombre es pues un pequeño mundo que contiene todos los órdenes del universo. Pero esta correspondencia sólo se realiza porque el hombre puede ser aquello que de algún modo elija, mientras que las demás cosas no pueden ser más que aquello que ya son.

En dos florentinos posteriores a Nicolás de Cusa, la misma idea se desarrolla con tonos éticos, acompañada de un gran estro literario. Uno de ellos es Marsilio Ficino, el pensador neoplatónico que marcó con su sello una época. Traductor del *Hermes Trismegisto*, toma de él la idea del microcosmos. El hombre, puesto bajo la égida de su propia libertad, puede pasar de un orden de ser a otro; por ello no tiene un lugar fijo en el macrocosmos, sino que se enfrenta a él reproduciéndolo. La idea del microcosmos llega a ser común. Para la alquimia, el hombre calca el mundo entero, y grandes alquimistas como Paracelso y Weigel se enredan en curiosas especulaciones para mostrar cómo cada uno de los elementos del universo podría tener su paralelo en uno de los componentes del hombre.

Pero es en un joven consentido de la sociedad florentina, que llegó a ser el prototipo

de una juventud lograda y truncada prematuramente, donde esta idea adquiere su expresión más profunda. Me refiero a Giovanni Pico della Mirandola. Pico fue autor de un famoso discurso intitulado *De la dignidad del hombre*. Había sido precedido por la obra de otro humanista, Gianozzo Manetti. Manetti se había alarmado por un escrito del papa Inocencio III que, con ideas tradicionales, trataba *De miseria humanae vita* (*De la miseria de la vida humana*). La respuesta de Manetti exhibe título voluntariamente provocador. Frente al lamento por la miseria del hombre caído, él hablará *De dignitate et excellentia hominis* (*De la dignidad y excelencia del hombre*).^[1] Dos ideas del hombre se oponían. Al discurso tradicional sobre las limitaciones del hombre que nace en pecado, necesitado de la gracia divina para ser redimido, Manetti enfrentaba una imagen optimista del hombre, para el cual pretendía rescatar su plena dignidad. El signo de la grandeza del hombre está en la actividad creadora que desempeña en este mundo, su dignidad se muestra en el trabajo desplegado en la construcción de la ciudad terrena.

Pues bien, Pico della Mirandola sigue la traza de Manetti, pero lleva sus ideas a una dimensión más profunda. La *Oratio de hominis dignitate* empieza con una fábula: El Creador ha distribuido todas las cosas, todo se encuentra en el lugar apropiado. Conforme lo narra el *Timeo* de Platón, la mano divina ha creado todos los entes, siguiendo los arquetipos que contempla en el mundo celeste. Pero, ante este mundo ya pleno, Dios se detiene y queda perplejo. Dice el *Discurso*:^[2]

No quedaba arquetipo alguno para moldear una nueva creatura, ni había tesoro alguno para dar en herencia a un nuevo hijo, ni había en todo el mundo lugar alguno en que asentar a este contemplador del universo. [Hemos adivinado que esta nueva creatura es el hombre.] Todos estaban ya ocupados —prosigue el texto—, todos habían sido distribuidos, en la cima, en el medio, en los ínfimos lugares.

Así el mundo creado por Dios, antes de aparecer el hombre, era un mundo pleno, compacto; la naturaleza estaba acabada, nada le faltaba. Las leyes naturales habían sido dispuestas, los astros giraban y seguían los cauces instituidos por el Creador, cada cosa obedecía a su propia naturaleza, no había ningún lugar de sobra para este «contemplador del universo». ¿Dónde colocarlo? «El óptimo artífice estableció finalmente que todo lo que había asignado singularmente a los demás, fuera común de aquel a quien no había podido dar nada en propio.» Aquí escuchamos de nuevo la idea del microcosmos. Así como un pequeño mundo no es una parte colocada dentro del gran mundo, que ocupe un lugar preciso en él, sino que refleja todo lo que hay en el universo, así el hombre no tendría nada en propio, de manera de poder asignársele todo lo que fuera común a las demás entidades.

Así —continúa Pico—, Dios puso al hombre como una obra de naturaleza indefinida, y poniéndolo en el corazón del mundo le habló así: «No te he dado, Adán, un lugar determinado ni un aspecto propio, ni una prerrogativa tuya, para que obtengas y conserves el lugar, el aspecto y la prerrogativa que tú desees, según tu propósito y tu consejo».

Mientras las demás cosas tienen una naturaleza definida, estatuida por leyes precisas, el hombre tiene una naturaleza indefinida, es decir, no hay leyes que rijan su condición;

«indefinida» no por inacabada, sino porque no tiene un lugar ni un sitio en el orden de las demás cosas, sino que tendrá el lugar y el sitio que él se proponga obtener. El lugar del hombre es la posibilidad de darse un lugar. Continúa el *Discurso*:

La naturaleza limitada de las demás cosas está contenida dentro de leyes por mí prescritas, tú en cambio determinarás tu naturaleza sin estar constreñido por barrera alguna, siguiendo tu arbitrio, en cuya potestad te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que desde allí elijas mejor todo lo que está en el mundo; no te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que tú te plasmases y te esculpieses a tí mismo en la forma que hubieses elegido, casi cual libre y soberano artífice. Podrás degenerar en las cosas inferiores que son los brutos, podrás, al grado de tu voluntad, regenerarte en las cosas que son divinas.

Y a Pico de exclamar estas palabras: «Oh, suprema liberalidad de Dios Padre, oh suprema y admirable felicidad de ser hombre, al cual le ha sido concedido obtener lo que desee, ser lo que quiera».

En esta frase, «ser lo que quiera», podría estar la clave de todo el discurso de Pico della Mirandola. Las cosas no humanas son aquello que sus leyes les determinan ser. Según la vieja física aristotélica cada cosa tiene su propia *ousia*, su propia esencia, y cada una sigue las finalidades que le son determinadas por su *entelequia*. Ninguna cosa puede darse una naturaleza. El ser del hombre, en cambio, consiste en ser lo que el hombre quiera, porque está puesto bajo el cuidado de su libre arbitrio. Naturalmente que esta elección del ser propio no debe entenderse en el sentido físico. Es obvio que no sostiene Pico que cada quien pueda darse la complexión física que quiera, pueda ser, por ejemplo, más alto o bajo, o más fornido o menos enfermo. La elección de que habla es la elección de vida. Se le abren al hombre posibilidades para ocupar el lugar en la historia y en la sociedad que él determine. Al elegir mi empresa me determino. La naturaleza del hombre sería posterior a su hacer, a su elección libre, y no anterior. Y ésta sería una característica exclusiva del hombre. El hombre no sigue cauces marcados inevitablemente por sus pulsiones instintivas, como el animal; tampoco sigue lo que su inteligencia con claridad le presenta, como el ángel; el hombre es un intermedio entre el animal y el ángel: es a la vez naturaleza impulsada por las funciones instintivas e inteligencia iluminada por la razón. Ésta es la dignidad, según Pico della Mirandola, exclusiva del hombre. Lo más digno en el hombre no sería la mente, como en los ángeles, porque la mente pura está condenada a no participar en este mundo caído. La dignidad del hombre que da título a la *Oratio* consiste en ejercer la libertad dentro de un cuerpo natural. El hombre es el único ente de la naturaleza que no está limitado por ella, porque puede darse a sí mismo su ser histórico. Y dice Pico:

... en verdad es, en cierto modo, el hombre un dios, no sólo porque todo lo comprende con el intelecto, sino porque en sí mismo une y recoge toda la perfección de las sustancias de las cosas.

Así en el hombre todas las naturalezas del mundo confluyen y se unen, y sólo a él le cabe construir con esas naturalezas lo que desee ser.

Este tema no está restringido a Pico della Mirandola, es común a muchos autores del Renacimiento italiano; se encuentra, por ejemplo, en Giovanni Battista Gelli, florentino

también. Giovanni Battista Gelli nos presenta un diálogo en el cual todas las criaturas actúan en obediencia a sus leyes; el hombre, en cambio, puede romperlas y pasar de un orden a otro, justamente por ser libre.

Bajo el poder del hombre se ha puesto poderse elegir del modo en que le plazca vivir, y cual un nuevo Proteo, transformarse en todo lo que quiera, tomando a modo de un camaleón el color de todas las cosas a las que se aparente por el afecto, trasladarse en suma al estado a que plazca la elección de su libre albedrío.

Luis Vives, el humanista español, inventa una parábola donde estas ideas se afirman y desarrollan. Recordaba en el capítulo anterior el tema común a varios autos sacramentales: el del «gran teatro del mundo». En él se presentaba la vida humana a modo de una representación teatral: cada personaje tenía que atenerse al papel que le había sido asignado por el autor de la comedia: Dios. Ser un buen actor consistía en representar a la perfección el papel que le había sido asignado, sin salirse de él. En la vida, igual que en la representación, cada hombre debía ocupar el lugar que le estaba fijado; la virtud consistía en cumplir plenamente con la tarea que correspondía a ese lugar, sin pretender rebasarla.

A esta representación teatral Vives opone otra, en una obrita intitulada *La fábula del hombre*.^[3] Los dioses se encuentran reunidos en un teatro, decididos a gozar de una representación. Presiden naturalmente Júpiter y su esposa Juno; todos los actores van apareciendo en escena, representan las distintas partes de la Creación, en sus múltiples niveles de ser, exponen, actuándolo, el orden entero del cosmos. Pero de pronto, sin que nadie lo hubiera llamado a escena, sin estar anunciado en el programa, sin saber nadie por dónde se coló, aparece un mimo genial. Le cedo la palabra a Vives:

He aquí como él, Júpiter, quien es el mayor de los dioses con su virtud y abarca todo y lo es todo, vería con los restantes dioses, que ese mimo los imitaba a todos, y de tal manera se transformaba que mostrábase bajo una figura de planta, llevando una vida sin ninguna clase de sentido, y luego, tras haberse retirado un momento volvía a la escena transfigurado en una apariencia de bestia, dijérase que era furioso león airado, lobo rapaz voraz, embravecido jabalí, zorra ladina, puerca barrosa y delictuosa, temerosa liebre, envidioso can, asno estúpido, y luego de haber representado toda esa fauna fiera, quitándose un rato de la vista de los espectadores, alzado el velo, tornaba a parecer ahora ya prudente, justo, sociable, humano, benigno, cortés, hombre al fin; tratábase con los otros ciudadanos, mandaba y obedecía a su vez, cuidaba con los otros en todo acto, se refería a las costumbres y utilidades públicas, y en todo se mostraba ciudadano urbano y compañero leal. No esperaban ya los dioses que se fuera a mostrar bajo nuevas formas, cuando héte aquí que se presenta ante los ojos de los dioses reformado y con la misma apariencia divina que ellos; con ingenio más que humano, apoyado todo él en una mente sapientísima. ¡Qué espectáculo fue éste para ellos! Primeramente maravillábanse de que también a ellos se les hubiera hecho salir a escena, figurados en aquel admirable cómico que muchos afirmaban ser el fabuloso y multiforme Proteo, hijo del océano; después, tras una ovación frenética, ya no dejaban continuar la representación a aquel histrión genial, sino que pedían a Juno que, descarada la máscara, fuese admitido en los escaños con los dioses restantes, y que más que actor fuese espectador. Ya ella iba gozosamente a impetrarlo de su marido cuando en aquel preciso instante sale el hombre [Vives revela al fin quién era este «mimo genial»], sale el hombre representando al mismo Júpiter óptimo, máximo, reproduciendo con admirables e inenarrables gestos la efigie del padre, pujando su cabeza por encima de las de los otros dioses menores, penetrando en aquella alma, región luciente rodeada de tinieblas que habita Júpiter, rey de los reyes y dios de los dioses. Así que los dioses le vieron, creyeron, en su momentánea turbación y sorpresa, que su señor y padre había descendido a la escena.

El desenlace de la fábula es que los dioses, admirados del genial comediante, lo llevan a su palco y le hacen compartir la misma vida divina.

Tenemos aquí una visión de la vida opuesta a la del «gran teatro del mundo». En éste cada quien debía desempeñar su papel sin salirse de él, ahora el hombre es un personaje al que nadie ha otorgado un papel; lo único que hace es imitar la naturaleza de las otras cosas; por eso, porque puede semejarse a cualquier naturaleza y él mismo no está sujeto a una naturaleza particular, por ello y sólo por ello, puede ser ora planta sin sentido o animal dirigido por sus instintos, ora ciudadano, ora dios; porque al igual que el dios, no tiene una morada fija, carece de una naturaleza propia en la cual cobijarse, al igual que el dios, debe hacerlo todo por sí mismo, debe fraguarse para sí su propio ser.

Esta idea nos abre a una comprensión del hombre desusada en los siglos anteriores. Con entusiasmo y a la vez con cierta angustia, el hombre renacentista la anuncia. Podríamos resumir esta concepción en unos cuantos caracteres.

En primer lugar, el hombre ya no tiene una *ousia* o esencia determinada, es visto fundamentalmente como acción que se da a sí mismo una esencia. Su naturaleza, si alguna hay en el hombre, no cae bajo la categoría del haber, sino bajo la categoría del hacer; el hombre es lo que se hace, es por lo tanto fundamentalmente libertad. En este sentido, la característica más importante del hombre, para esta concepción, es la práctica transformadora, libremente asumida, de la naturaleza, por una parte, de sí mismo, por la otra. El hombre está en este mundo para elegir su ser y transformarse a sí mismo.

En segundo lugar, si la naturaleza del hombre consiste en hacerse y en transformar la naturaleza, antes que en tener tal o cual propiedad, la condición humana corresponde más al campo de la posibilidad que al campo de la realidad. Lo que caracteriza al hombre entre los demás entes es el estar abierto a un conjunto indeterminado de posibilidades, que puede justamente representar, como el mimo de la fábula de Vives. Lo propio del hombre es pues la apertura de esas posibilidades. El hombre anticipa un futuro. Se hace a sí mismo perdiéndose a sí mismo en el futuro. El Renacimiento descubrirá entonces que el ente en total se divide en dos grandes reinos: el reino de lo que es como es, como ha sido fijado por las leyes divinas, como puede describirse conforme a propiedades esenciales, y el reino de lo que es como proyecta ser. Sólo en el caso del hombre, un ente puede ser como proyecta, porque sólo la existencia humana tiene la posibilidad de voluntad libre. El reino de lo que es conforme se proyecta, ya no es del dominio de lo natural, trasciende lo natural; el mundo propio del hombre sería la posibilidad. Pero el mundo de la posibilidad que puede el hombre realizar con su propio hacer es el mundo de la cultura.

En tercer lugar, si el hombre es posibilidad, si corresponde a un reino distinto al de la naturaleza, levantado sobre ella, se encuentra sin saber claramente a qué atenerse. Tener una naturaleza fija es estar seguro, contar con cauces para la acción que se va a realizar. Las cosas naturales tienen un desarrollo marcado por un derrotero fijo, el hombre no. Al perder el centro, al dejar de tener un sitio dentro de un orden establecido, el hombre es lo que, con su virtud, forja de sí mismo, entonces está sujeto constantemente al riesgo, a la inseguridad de la libertad.

El individuo enfrentado a su libertad tendrá una gran tentación: dotarse de nuevo de una condición fija y, en lugar de pretender en cada momento proyectar su propia vida, cobijarse en un orden establecido; el individuo tenderá a ampararse en la familia, en los prejuicios, en la sociedad, en el orden estatuido, para vivir al cubierto de una morada donde ocupe un lugar seguro.

Los humanistas del Renacimiento descubren que el hombre es capacidad de disrupción. Al igual que el Adán del *Discurso* de Pico, irrumpe en la plenitud del orden ya establecido, así como el histrión genial de Vives asalta la escena y rompe la trama, así cualquier hombre puede realizarse, sin seguir las sendas marcadas, «haciendo camino al andar». El ideal del nuevo hombre es el del individuo que, en vez de atenerse a moldes fijos, pretende elegir para sí una realidad propia; es el ideal que Goethe más tarde acuñaría con el lema «Llega a ser tú mismo». Pero esa frase ya había sido anticipada por Nicolás de Cusa, cuatro siglos antes, cuando atribuye a Dios las siguientes palabras dirigidas al hombre: «Sé tú tuyo y Yo seré tuyo». Es decir: si quieres que Yo, Dios, habite en ti, tú tienes que ser primero tú y nadie más, tienes que elegir para ti tu propio destino, tu auténtico rostro y no pretender heredar algún lugar que te hubiera sido acordado.

Hemos descubierto, creo, una primera idea del pensamiento moderno: la separación entre dos reinos del ser: el mundo natural, objeto de contemplación y transformación por el hombre, y el humano, que consiste en un conjunto de libertades individuales, destinadas a construir, con su acción, su propio mundo. Esa idea entraña la idea del hombre como individuo irremplazable. Uno de los rasgos del pensamiento moderno será, desde entonces, ese individualismo.

La idea del hombre que acabamos de esbozar nos conduce a otro tema. Puesto que el hombre es actividad transformadora, elección de posibilidades que proyecta, es entonces trascendencia. No entendemos por «trascendencia» el acceso a un nivel de ser diferente al del mundo creado, el Renacimiento descubre otro tipo de trascendencia: el paso del orden de las naturalezas fijas al mundo de la posibilidad; trascendencia de la naturaleza a la cultura. Éste es el tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

-
- [1] G. Manetti, *Clarissimi viri Tanocii de Manectis... De Dignitate et excellentia hominis*, Basilea, apud A. Cratandum, 1532.
- [2] Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Vallecchi ed., Florencia, 1942, pp. 104-106.
- [3] L. Vives, «Fábula del hombre», en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1947, t. I, pp. 539-540.

III. *La idea de la cultura*



EL PROBLEMA con que terminó el capítulo anterior podría resumirse así: ¿Cómo es posible que el hombre sea a la vez una creatura, un ente de este mundo y algo sin una naturaleza fija, de modo que carezca de un cauce capaz de determinarlo en el orden de los entes naturales? Podríamos formular la misma pregunta con otras palabras: ¿En qué consiste la trascendencia del hombre que, sin dejar de formar parte de este mundo, rebasa las naturalezas limitadas de los otros entes? Un intento de respuesta nos obligará a abordar, en sendos capítulos, tres temas ligados entre sí: la cultura, la historia, el alma.

La trascendencia del hombre que ahora nos ocupa, no la considera el renacentista dirigida a un mundo sobrenatural, a un más allá distinto de la creación. Además de su misión sobrenatural, el hombre posee una capacidad de trascendencia dentro de este mundo creado. En verdad, está condenado a crear una segunda naturaleza, sobrepuesta a la primera, en la que encontrará su sitio. El hombre es, ante todo, posibilidad formadora de un mundo nuevo.

Para Nicolás de Cusa el hombre se asemeja a Dios porque crea para sus propios fines. Leemos en el *De conjecturis*:

La activa creación del hombre no tiene otro fin que él mismo. De hecho, al explayarse con su creación retorna a sí mismo y, con todo, da a luz algo que antes no era.^[1]

El hombre se realiza a sí mismo, como Dios, creando. No puede menos de hacerlo, pues de lo contrario, no sería él mismo. Sin embargo, en el acto de realizarse a sí mismo, engendra un mundo nuevo: el mundo de la cultura, sobrepuesto a la naturaleza.

En los primeros humanistas italianos se desarrolla esta idea. A mediados del siglo XV, Poggio Bracciolini presenta una concepción del hombre que influirá en otros autores. El hombre, nos dice, nace opuesto a la naturaleza; inerme al principio, crea sus propios instrumentos para protegerse de las inclemencias naturales, se opone al entorno hostil y lucha con él hasta vencerlo, para adecuarlo a sus necesidades. Con *virtus* y *studium* vence a la naturaleza. *Studium* es conocimiento racional de las leyes naturales para poder dominar sus efectos, *virtus* no tiene el sentido de virtud moral, guarda el significado originario de la palabra latina que, según los contextos, podría traducirse por «capacidad creadora», «esfuerzo», «valor», «denuedo». En castellano, a veces la palabra «virtud» conserva ese sentido, cuando nos referimos, por ejemplo, a la virtud de una pócima para curar o a las virtudes adormecedoras de un discurso. En estos usos, «virtud» significa algo así como fuerza o cualidad transformadora. El hombre se opone pues, según Poggio, con su virtud y su estudio, a la naturaleza y logra recrearla. El esfuerzo

denodado y el conocimiento racional le permiten superar su debilidad natural y dominar la naturaleza.

Contemporáneo de Poggio, autor del discurso sobre *La dignidad y excelencia del hombre*, que ya habíamos encontrado en páginas anteriores, Gianozzo Manetti presenta una optimista reivindicación del trabajo humano. Se trata quizás de la primera aparición de la idea de un mundo del espíritu, propio del hombre. Lo que diferencia el mundo material del mundo del espíritu es que este último es producto del trabajo. Toda la naturaleza, dice Manetti, fue creada para el hombre, como señala el Génesis. Él la moldea, la usa como materia prima para formar sus propias obras. El mundo propio del hombre no es la naturaleza, aparece ya al crear el lenguaje; luego, desde que aprende a hacer fuego hasta que inventa la magia y el arte, transforma el entorno a su imagen. Porque la creación del hombre no se añade a la naturaleza como un ropaje que la cubriera, sino que la ordena de nuevo bajo otras formas. Así como Dios creó al hombre a su propia semejanza, así el hombre, pequeño dios, crea a su imagen, con su trabajo, este segundo mundo.

En Leonardo da Vinci, que no sólo fue pintor sino técnico, pensador, arquitecto, prototipo de la individualidad completa a que aspiró el Renacimiento, encontramos una nueva idea acerca de la acción transformadora del hombre. Simboliza esta acción en dos órganos: el ojo, símbolo de la contemplación intelectual, y la mano, instrumento del trabajo. El tema del ojo, como símbolo del conocimiento humano, estaba ya en Ficino. Llamaba al hombre «ojo del mundo», «espejo del universo», «que contempla en cada cosa a todas las demás existentes y en verdad ve en sí mismo a todas las cosas y en todas ellas se contempla».[2] Pero en Leonardo cobra una importancia especial.

¿Hay algo que no se haya hecho por él [el ojo]? —pregunta en el *Tratado de la pintura*—. Él mueve a los hombres de oriente a occidente, para ello ha inventado la navegación y supera a la naturaleza en esto: los elementos naturales son finitos y las obras que el ojo ordena a las manos son infinitas, como demuestra el pintor en las ficciones de animales y hierbas, plantas y lugares.[3]

El ojo es una alegoría de la capacidad cognoscitiva; pero por sí mismo no tiene poder transformador, tiene que ordenar a otra capacidad humana, la mano. La mano es el símbolo del poder activo del hombre, de su práctica transformadora. El ojo ordena a la mano cambiar el mundo que él contempla. Así, el conocimiento está ligado a la práctica, y ésta carece de sentido si no está guiada por el conocimiento.

¿Cuáles son las maneras en que el ojo ordena a las manos transformar el mundo? Son dos; ambas están ligadas como caras de una moneda: el arte y la ciencia. La visión estética y la intelección científica responden al mismo empeño. El arte ya no responde a la idea antigua, de origen platónico: no es sólo una imitación de la naturaleza. Para Leonardo, es también recreación. Básandose en la naturaleza, el ojo ordena a la mano transformarla. Por el arte, forjamos espacios nuevos. Para ello, inventamos las reglas de la perspectiva, que no son leyes naturales, sino las que rigen a los objetos tal como sólo el ojo los contempla. La perspectiva y el claroscuro engendran espacios imaginarios. La arquitectura está destinada a crear una nueva morada al hombre que refleje la estructura

que ha inventado para su vida social. Leonardo diseña una «ciudad ideal», perfectamente planificada conforme a la razón, cuya traza corresponde a las relaciones de clase y a los hábitos de una república ordenada.[4] El arte es una creación de un ámbito humano que no coincide con el espacio natural.

Igual que en el arte, también en la ciencia. La ciencia está íntimamente ligada a la práctica. Se trata de dos pasos sucesivos de una misma operación. «Estudia primero la ciencia y sigue después la práctica, nacida de la ciencia.» Y así como en la pintura, el ojo contempla primero el mundo para luego ordenar a las manos la obra de arte, así en la ciencia el conocimiento teórico precede y ordena su utilización práctica. «La ciencia es el capitán y la práctica los soldados.»[5] Este paralelo entre arte y ciencia responde a una preocupación honda de la época. Nos permite entender por qué el Renacimiento asiste a un nuevo arte, que vuelve sus ojos al hombre de carne y hueso y al paisaje humano y, al mismo tiempo, es el momento en que se empiezan a descubrir las leyes de la mecánica y a aplicarlas a nuevas invenciones y fábricas. Porque ambos empeños son el resultado de la misma lucha de la *virtus* y el *studium* por recrear la naturaleza.

Si en una obra estos temas alcanzan su más fina expresión es en algunos poemas filosóficos de Tommaso Campanella. Para Campanella la condición del hombre alberga una paradoja: es, entre los entes naturales, el más débil, ninguno nace con la fragilidad y desamparo del retoño de la especie humana. «Hombre se llama el que del fango nace, sin industria, sujeto, inerme, desnudo», mientras los otros animales nacen provistos de escamas, cuernos, garras, de inmediato saben caminar y socorrerse, llenos de fuerza. Sin embargo, el hombre es el más poderoso: «dios segundo, milagro del primero, ordena a la tierra, sin alas se eleva al cielo, cuenta sus movimientos y medidas, calcula sus naturalezas», domina el viento y los mares, recorre la tierra entera, doma los animales, «todo ardid fiero y toda astucia abate, con ellos se adorna y combate, se arma y corre, ciudades, torres, grandes ciudades construye, e impone leyes, impone leyes como un dios». ¿Qué animal, fuerte, sagaz, puede hacer lo que el hombre, inerme, desnudo y débil? ¿Qué animal podría hacer una mínima parte de lo que hace esta debilísima creatura?

Si algo hay de extraño entre las fuerzas naturales es el fuego, sin embargo el hombre es aún más extraño que el fuego, porque lo domina y utiliza para sus fines. «Y éste es signo de que el hombre no tiene el alma del fuego sino más divina.» Campanella advierte en el hombre una creatura potente y misteriosa, por ello lo considera sagrado. Es un segundo dios; como un dios, irrumpe en la naturaleza, la tuerce, rompe sus leyes para establecer otras.

Con sales y aceites forma una pócima y sana, en su morada hace día cuando es de noche. ¡Oh leyes rotas oh leyes rotas! ¡Que un gusano sea rey, epílogo, armonía, fin de toda cosa![6]

En suma, empieza a prevalecer una idea que desde entonces será característica del pensamiento moderno. El hombre trasciende su situación natural por estar abierto a posibilidades ilimitadas. No es sólo una transcendencia hacia lo sobrenatural sino, en este

mundo, una recreación y reordenación de la naturaleza. El fin del hombre, aquello que da un sentido a su vida, no es dejar cuanto antes este valle de dolor para vivir la eternidad. Lo que le otorga sentido es, en este lapso fugaz, darle una nueva figura al mundo que lo rodea, creando otro, hecho a su semejanza. Por eso el hombre es la más extraña de las creaturas, como decía Campanella, es lo «otro» de la naturaleza.

Esta segunda naturaleza, creación del hombre, está hecha a su imagen ideal. Por el arte, está formada de espacios y objetos bellos, como quisiera el hombre que el mundo fuera; por la técnica guiada por el conocimiento, está constituida por objetos racionales, dóciles a su voluntad, útiles a sus fines. El hombre es fundamentalmente un artífice racional. El ideal del hombre griego era el del contemplador ocioso, el del renacentista, el del creador activo. Razón, para él, sería en griego, *póiesis* y *tejné*; *póiesis* que significa acción creadora, *tejné*, a la vez arte y técnica.

Max Weber verá como signos de la modernidad el desencanto de las creencias tradicionales y la confianza en el uso de la razón. Se trata de una racionalidad conforme a fines, una racionalidad instrumental; es decir, dados los fines elegidos por el hombre, la razón consiste en el cálculo de los medios adecuados para hacerlos efectivos. Pues bien, el predominio de esa forma de racionalidad no hubiera sido posible sin esta actitud que se manifiesta, por primera vez, en el Renacimiento. El mundo en torno empieza a verse entonces como objeto de la libre acción del hombre, que elige sus propios fines y se empeña en transformarlo. Mediante la razón y el trabajo (el «ojo» y la «mano») recrea una segunda naturaleza dócil a sus propósitos. La racionalidad «moderna» supuso esta previa transformación en la figura del mundo.

-
- [1] «De conjecturis», en *Opera omnia*, t. 4, *Opuscula*, ed. P. Wilpert, 1959.
- [2] Cit. por E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1981, pp. 153-155.
- [3] *Tratado de la pintura*, col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947, párr. 58, p. 31.
- [4] Cf. E. Garin, *op. cit.*, pp. 110 y ss.
- [5] *Aforismos*, Col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1943, p. 32; *Tratado de la pintura*, ed. cit., párr. 12, p. 20.
- [6] Tommaso Campanella, *Poesie*, G. Laterza e figli, Bari, 1938, pp. 170-172. Aunque las obras de Campanella son de unos años posteriores al periodo que aquí estudiamos, las tomamos en consideración porque condensan y culminan muchas ideas centrales del Renacimiento.

IV. *La idea de la historia*



UNA IDEA que frecuentemente se señala como propia del pensamiento moderno es la de la historicidad del hombre. El historicismo comprende a la vez dos creencias: que el hombre es fundamentalmente historia y que el decurso histórico tiene un sentido. Estas creencias cobran su forma más generalizada en el siglo XVIII. Entonces adquiere adhesión colectiva la noción del progreso de la historia hacia un fin que vería la emancipación plena de la sociedad humana y su cabal conocimiento y control de la naturaleza. Esta idea recorrerá todo el siglo XIX y gran parte del XX y estará en la base de todos los movimientos emancipadores de ese periodo. Muchos han creído ver en esa creencia básica la característica misma de una «modernidad», que justamente ahora ponen en cuestión.

Pues bien, esa idea de la historia no hubiera podido desarrollarse sin el cambio de la figura del mundo que estamos persiguiendo. Es, en realidad, entonces cuando se redescubre la historia. Si, como acabamos de ver, el destino del hombre es transformar con su práctica el mundo en torno, el resultado de su acción no es un mundo natural, sino histórico. La naturaleza del hombre difiere de las otras creaturas por ser la única que tiene historia. En efecto, sólo el hombre se guía por propósitos que realizar en su práctica, sólo él tiene la capacidad de hacer que la realidad se eleve a la altura de sus proyectos: esa acción es la historia. Únicamente por analogía podemos hablar de la «historia del Sol» o de la «historia natural», porque ni el Sol ni ningún otro ente natural poseen la facultad de proyectarse a sí mismos en el tiempo e intentar incidir en la realidad para realizarse. Quien quizás exprese mejor una versión de esa idea es Marsilio Ficino. El hombre, piensa, necesita crear un espejo que revele su rostro; ese espejo es la historia. Por eso la historia es tan inestable, tan lábil y arbitraria a veces como su creador. Si bien la naturaleza está sujeta a leyes inmutables y ningún ente natural puede doblegar su curso, de tal modo que cada cosa tiene un cauce que debe seguir por necesidad, la historia, en cambio, puede realizarlo todo; porque es tan libre, tan poco sujeta a reglas como su creador: el hombre.

No es casual que el Renacimiento asista al primer resurgimiento, en la época moderna, de la ciencia histórica. Uno de sus impulsos está ligado a la Reforma protestante. Los reformadores ansían depurar el cristianismo de las distorsiones y la corrupción acumuladas por el poder de la Iglesia romana. Por ello les urge volver al pasado e intentar restaurar la verdad del mensaje original. Redescubrir el origen auténtico obliga a seguir hilos conductores racionales que permitan separar la verdad histórica de los errores acumulados. La crítica histórica no nace de una fría determinación racional,

sino de esa búsqueda apasionada. En el origen de la moderna ciencia de la historia no está la contemplación desprendida de los «hechos tal como acontecieron», sino la pasión por liberarnos del velo de la convención establecida.

Una pasión parecida, aunque más profana, mueve a redescubrir la historia en Florencia. Las *Historias del pueblo florentino* de Leonardo Bruni, de 1439, se convierten en el modelo de los posteriores historiadores. Será seguido por Maquiavelo y Guicciardini.

Bruni parte de un hecho que lo había marcado: el restablecimiento de la libertad florentina, después de la victoria del pueblo sobre los nobles gibelinos. Si Florencia ha podido superar en grandeza a los otros estados italianos, piensa Bruni, es porque era libre políticamente. Hans Baron ha mostrado cómo la obra de Bruni expresa una concepción de la historia como lucha por la independencia y libertad. Si tuvo tanto éxito es porque presentaba «la libertad glorificada como raíz de la grandeza política y cultural de un pueblo». Libertad y creatividad aparecen íntimamente ligadas. La fuente de la vitalidad de Florencia era justamente que en esa ciudad cualquier individuo tenía la oportunidad de elevarse por sus propios medios a las más altas posiciones. La historia cobra un sentido en esta lucha por la libertad, porque no concierne sólo a los poderosos, sino a todo un pueblo. El título mismo del libro de Bruni así lo indica. Creadores de la historia no son los grandes personajes, sino los pueblos. Si el pueblo de Florencia es libre es porque opuso a la represión su propia *virtù*. Bruni «identifica —comenta Baron— la historia de Florencia con el desarrollo de la *virtù* florentina que hizo que el pueblo de Florencia edificara su estado».[1]

En la Roma antigua encuentra Bruni un paralelo histórico con Florencia. La historia romana puede verse como el resultado de una lucha permanente entre el pueblo, en búsqueda de su libertad, y el poder autocrático. Roma inicia su decadencia cuando la monarquía remplace a la república, el cortesano sucede al defensor de la libertad ciudadana, estilo Catón, y desaparece la *virtus romana*. Así, empieza a verse la historia humana bajo el prisma de una lucha por la emancipación.

Baron va más lejos. Ve en la obra de Bruni una auténtica «revolución copernicana» en la manera de tratar la historia antigua.[2] Desde ese momento la historiografía renacentista se habría liberado de la fascinación medieval por una «Roma Aeterna», mítica e inalterable. Roma aparece ahora como un pueblo entre otros, sujeto a las mismas causas y vicisitudes que los demás, en su surgimiento, grandeza y decadencia. Desde entonces la historia antigua se convierte en un rico campo de estudio para descubrir las causas y mecanismos que dan razón del desarrollo de cualquier sociedad. En ese mismo enfoque lo seguirá Maquiavelo.

Para Maquiavelo, quien sepa leer en la historia de la antigua Roma la lucha entre las ambiciones de poder y el afán de libertad de los hombres, se asomará a las fuerzas reales que la mueven. La historia es resultado del combate permanente entre el pueblo, que quiere ante todo su libertad, y la ambición de poder de los nobles. Al igual que Bruni, ve en la república romana un ejemplo a seguir, porque en ella esas fuerzas se encontraban en equilibrio, y la libertad, condición indispensable para la realización de la *virtù* de un

pueblo, no se había perdido. *Virtù* es un concepto clave. Como en Poggio o en Bruni, no tiene un sentido moral; significa denuedo, fuerza creadora y libre, capacidad de realizar grandes hazañas. Es ella la que hace grandes a los pueblos y da honor a los individuos.

Pues bien, Maquiavelo sostiene que la historia, al igual que la política, es construcción de la *virtù* humana, en choque con la fortuna. La «fortuna» son los designios divinos que no está en nuestra mano alterar, la fortuna son también las circunstancias irracionales que el hombre no puede evitar. A la fortuna, de la que no es responsable, el hombre puede oponerle su *virtù*. La historia es resultado de esas dos fuerzas. Lo que constituye su grandeza es la acción de la *virtù*, que es capaz de doblegar a su arbitrio, en los grandes individuos y en los grandes pueblos, a las fuerzas irracionales.

En un famoso párrafo de *El príncipe*,^[3] habla de esta lucha:

No se me oculta que muchos creyeron y creen que la fortuna, es decir Dios, gobierna de tal modo las cosas de este mundo, que los hombres con su prudencia no pueden corregir lo que ella tiene de adverso, y aún, que no hay remedio alguno que oponerle. Pero esa opinión no está acreditada en nuestro tiempo, a causa de las grandes mudanzas que fuera de toda conjetura humana se vieron y se ven cada día. [Recordemos cómo en el primer capítulo insistíamos justamente en esas «grandes mudanzas». A ellas se refiere sin duda Maquiavelo.] Reflexionando yo mismo de cuando en cuando —continúa— me incliné en cierto modo hacia esa opinión, sin embargo, no estando anonadado nuestro libre albedrío, juzgo que puede ser verdad que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero también es cierto que ella nos deja gobernar la otra mitad, o a lo menos algunas partes. La comparo, a la fortuna, con un río fatal, que cuando se embravece inunda las llanuras, echa a tierra los árboles y edificios, quita el terreno de un paraje para llevarlo a otro; cada uno huye de la vista de él, todos ceden a su furia sin poder resistirla; sin embargo, por más formidable que sea su naturaleza, no por ello sucede menos que los hombres, cuando están serenos los temporales pueden tomar precauciones contra semejante río, haciendo diques y explanadas, de modo que cuando él crece de nuevo, esté forzado a correr por un canal, o que a lo menos su ferosidad no sea tan licenciosa ni perjudicial. Sucede lo mismo respecto de la fortuna, sólo ostenta ella su dominio cuando no encuentra una virtud preparada para resistir, pero cuando la encuentra tal, vuelve su violencia hacia la parte en que sabe que no hay diques ni otras defensas capaces de mantenerla.

Esta atractiva imagen de Maquiavelo nos expresa su idea de la historia. Hay que prever los acontecimientos que no dependen de nuestra voluntad; para ello hay que conocer sus causas y, una vez conocidas, el hombre puede poner diques a la fortuna y darle a la historia el curso en que pueda cumplir los fines humanos. Esta acción del hombre en la historia está dominada por su fuerza creadora; y justamente escribe su libro Maquiavelo para los «hombres nuevos», capaces de elevarse en su *virtù*, no para los hombres de la fortuna.

En sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, podemos leer también esta frase: «Conviene no olvidar que nada de lo que buscas y amas te es más fácil de obtener que la *virtù*, sólo carece de *virtù* quien no la quiere».^[4] Virtud es resultado de una decisión libre. Tal vez sea ésta la primera vez, en el curso del pensamiento occidental, que se coloca en el centro de la historia del querer humano.

No es de extrañar tampoco que una época ya tardía del Renacimiento asista a cierto renuevo de la construcción imaginaria de sociedades perfectas.^[5] La *Utopía*, de Tomás Moro; la *Ciudad del Sol*, de Campanella, y la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon son las

más notables. Por distintas que sean las repúblicas imaginadas por unos y otros, revelan una manera de proceder que tiene algunos rasgos comunes. En primer lugar, esas figuraciones difieren de los milenarismos anunciados por un fervor religioso, como los de la escuela de Joachim de Fiore, de los *fratricelli* franciscanos, o de los taboritas husitas. Se trata aquí, por el contrario, de sociedades proyectadas, no según una tendencia natural o una palabra divina, sino por un diseño racional. Son construcciones libres de la razón. Se asemejan en esto a las ciudades ideales que inventan arquitectos como Leonardo, Juan Bautista Alberti o Antonio Averlino. Al igual que los productos del constructor de edificios, son obras artificiales, planificadas, que se oponen al desorden de la vida espontánea y natural.

En segundo lugar, esas obras artificiales se presentan como el marco adecuado para realizar una vida humana plena y libre. El creador proyecta en lo irreal el mundo propio de su razón, porque sólo en él, piensa, podría realizarse plenamente. Aunque ese proyecto no es un programa de acción política, aunque pertenezca al reino de la fantasía, se muestra como un modelo de lo que debería ser la sociedad humana; podría servir así de polo ideal para incitar a la acción. El fin al que podría tender ésta es un proyecto de la propia razón.

Las utopías racionales suponen una manera de vérselas con la historia. Suponen la capacidad de poner en cuestión la sociedad existente a partir de un proyecto, así fuera éste sólo alcanzable en la esperanza. Implican la idea de borrar el desorden y confusión de la época y, empezando desde cero, construir la sociedad de nuevo. Ese proyecto es obra de la pura razón del hombre, en busca de su realización.

Las utopías presentan, en imágenes sugestivas, el sueño de una renovación por la planeación racional. Aún no sitúan ese sueño en el futuro. La idea del progreso indefinido de la historia hacia un estado proyectado vendrá más tarde. Pero la concepción de la historia ya ha dado un vuelco: no es estática, ni repite modelos antiguos. Puede cambiar por virtud del hombre, puede tener en mente, para su acción, diseños creados por la razón. La idea del progreso no podía surgir sin ese vuelco previo.

En las postrimerías del Renacimiento, algunos empiezan incluso a tener una idea del conocimiento como un perpetuo desarrollo histórico hacia la verdad. Tal es el caso de Giordano Bruno. En *La cena de las cenizas*, un personaje sostiene la conveniencia de atenerse a la sabiduría de los antiguos, a lo que su interlocutor responde:

Nosotros somos más viejos y tenemos edad más antigua que nuestros predecesores [...] El juicio de Eudoxio, que vivió poco después de la renaciente astronomía, no ha podido ser tan maduro [...] como el de Calipo, que vivió treinta años después de la muerte de Alejandro Magno y el cual, al ir sumando años tras años, pudo ir agregando observaciones a las observaciones. Por la misma razón Hiparco debía saber más que Calipo, porque vivió los cambios hechos hasta 196 años después de la muerte de Alejandro [...] Aún más ha visto Copérnico, casi en nuestros días, a 1849 años después de la misma muerte.[6]

Notemos algunas ideas que se desprenden de este párrafo: 1) La verdad no descansa en una primera certeza adquirida, es resultado de un proceso por el cual nos aproximamos a ella. El futuro tiene mayor cercanía a la verdad que el pasado. 2) Hay un

continuo acrecentamiento del conocimiento, basado en la acumulación de observaciones. Por ello cada generación tiene mayor ciencia que la anterior. 3) Para que pueda haber continuidad es menester apoyarnos en los conocimientos pasados. El proceso del saber no se realiza por saltos o rupturas. Es, por lo tanto, un progreso continuo, en el cual lo pasado se conserva y acrecienta en el futuro.

Inmediatamente después de la época que consideramos, la misma idea, presente en Galileo y en Francis Bacon, acompañará un cambio de actitud que estará en la base de la ciencia moderna: la sustitución de la veneración de los antiguos por la confianza en la propia observación guiada por la razón.

Propio de la modernidad es un cambio de la concepción del decurso histórico. Frente al ideal de permanencia de la sociedad, el de una sociedad en progreso constante hacia el futuro. La marcha histórica tiene un fin que le otorga un sentido. Esta concepción se concretará en el siglo XVIII, con la noción del progreso de la humanidad, tanto en el conocimiento como en la emancipación humanos. Pero tiene en el Renacimiento su germen. Porque no hubiera sido posible sin el cambio, que hemos perseguido, en la idea del hombre y de su relación con la historia.

-
- [1] H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1988, vol. I, pp. 32-33.
- [2] *Ibid.*, p. 52.
- [3] *Il principe*, A. Mondadori ed., Italia, 1950, cap. XXV, p. 97 (*El príncipe*, col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires).
- [4] «Discorsi sopra la prima decada de Tito Livio», en *Opere*, G. Salerno, Milán, 1968.
- [5] Cf. *Utopías del Renacimiento*, ed. E. Ímaz, FCE, México, 1941.
- [6] «La cena dei ceneri», en *Le opere italiane*, ed. cit., t. I, p. 130 («La cena de las cenizas», introd. y trad. E. Schettino, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1972).

V. La idea del alma



EN LAS PÁGINAS anteriores vimos cómo en el Renacimiento se encuentra el inicio de dos temas característicos de la modernidad: 1) El hombre como transformador del mundo en torno y creador de una segunda naturaleza, gracias a su acción y a su conocimiento (*virtus et studium*). El mundo de la cultura como auténtica morada del hombre, en vez de la morada natural. 2) La historia como expresión de la verdadera naturaleza del hombre y producto de su práctica. El valor del cambio y la idea del futuro como innovador, antecedente de la noción de progreso. Pero esos temas, decía, sólo aparecieron en la escena por un cambio en el pensamiento acerca del hombre y su puesto en el mundo. El hombre se ve como un individuo, fuente libre de actividad, que se enfrenta a los órdenes no humanos (la naturaleza, la fortuna), los domina y los transforma a su imagen. Pues bien, esa idea tiene su paralelo en la manera de concebir el alma y sus operaciones de conocimiento.

En el Renacimiento se inicia un proceso que conducirá, en los siglos posteriores, de la noción del alma como sustancia a la noción del alma como sujeto.

Ha sido ampliamente estudiada la renovación de los estudios clásicos en los siglos XV y XVI.^[1] Se pretende retornar a las fuentes. Frente a la escolástica, se intenta recuperar un aristotelismo más apegado a su pensamiento original; las interpretaciones de Averroes y de Alejandro de Afrodisias sirven de guía en ese intento. Desde Jorge Gemisto Pletón, se afirma en la Universidad de Padua un aristotelismo renovado. De modo paralelo hay una renovación original del platonismo, con el estudio directo de la obra de Platón y los grandes neoplatónicos. Su expresión más creadora se da en la Academia de Florencia. Una fiebre de traducciones directas del griego al latín anima a los humanistas. Leonardo Bruni traduce del griego por primera vez la *Ética a Nicómaco* y la *Política*; Bassarion, la *Metafísica*. En la Academia de Florencia, Marsilio Ficino y sus discípulos traducen todos los *Diálogos* de Platón y las obras de Proclo, Porfirio, el Pseudo-Dionisio, Plotino, el *Corpus hermeticum*. Pero no se trata de repetir las concepciones de los antiguos sino de repensarlas. Las obras más creativas, en este sentido, son sin duda la *Theologia platonica* de Marsilio Ficino y el *De immortalitate animae*, de Pietro Pomponazzi. Uno de los temas que suscita mayor interés y da lugar a acaloradas y eruditas controversias es el de la naturaleza del alma. Para la fe cristiana era importante mantener la creencia en la inmortalidad del alma individual. Concebirla como una sustancia separada, a la manera de los platónicos, podrá servir de base a una demostración racional de esa doctrina. En cambio, las interpretaciones fieles al pensamiento original de Aristóteles ponen en cuestión la posibilidad de probar racionalmente la inmortalidad. La interpretación

averroísta salva la inmortalidad del intelecto universal, a costa de la del alma individual, la versión de Alejandro de Afrodiasias renuncia, en cambio, al intelecto universal pero sostiene la corruptibilidad del alma junto con el cuerpo. Aunque tanto los unos como los otros admiten la inmortalidad como una verdad de fe, rechazan que pueda ser demostrada racionalmente. No podemos entrar en las ricas y variadas discusiones sobre la naturaleza del alma que animaron la vida filosófica de la época. Sólo mencionaremos las discrepancias entre los dos filósofos más notables, Ficino y Pomponazzi. Ambos emplean aún la terminología tradicional; sin embargo, bajo las nociones antiguas podemos detectar cómo se abre paso una nueva concepción sobre el alma.

Marsilio Ficino da al problema de la inmortalidad una solución platónica: alma y cuerpo constituyen dos sustancias distintas y separables, la destrucción de la segunda no causa, por lo tanto, la desaparición de la primera. Pero Ficino añade un matiz importante a los argumentos tradicionales. La inmortalidad es derivada de las funciones del alma. El alma es, ante todo, actividad y unidad. Es un centro de actos dirigidos a todo. Podemos imaginarla como un punto de energía del cual irradiarían rayos de actividad dirigidos a los objetos, de modo que todo quedaría vinculado con referencia a ese punto.

El alma alberga en sí las imágenes de las entidades divinas de las que depende como los fundamentos y los prototipos de las cosas infinitas, que en cierto modo crea por su propia cuenta. Es el centro del universo y en ella se cifran y condensan las fuerzas de todo. Se adentra en todo pero sin abandonar una parte cuando se dirige hacia la otra, puesto que es el verdadero engarce de todas las cosas. De ahí que podemos llamarla con razón el centro de la naturaleza, el foco del universo, la cadena del mundo, la faz de todo y el nexo y vínculo de todas las cosas.[2]

El lenguaje es platónico, recuerda el de Plotino. Pero se empieza a invertir la perspectiva: la naturaleza depende del alma, el ser de las cosas es el modo de estar «engarzadas» en el alma. El alma no puede, por lo tanto, concebirse como una sustancia que estuviera frente, cabe las otras cosas, incluida en el continente del universo; habría que concebirla, más bien, como un ámbito, un vínculo universal en el cual todas las cosas pueden entrar en relación. Porque en el conocimiento el alma es foco, nexo de todo objeto.

En el conocimiento, piensa Ficino, el alma tiene un papel activo. Las imágenes sensibles sólo pueden dar un amontonamiento confuso; pero los «fantasmas» despiertan las nociones innatas. La actividad más importante del alma consiste en vincular en un concepto lo dado; esta labor de síntesis de lo diverso no le está dada por el objeto mismo. El juicio es pues resultado de una actividad unificadora del alma, que le es propia. «El juicio se ajusta a la forma y naturaleza de quien enjuicia no a la del objeto enjuiciado.»[3] La actividad unificadora del alma se revela aún mejor en su facultad superior: el intelecto. El intelecto no se detiene en ningún objeto, lo trasciende hacia un término absoluto en que descansa como en un límite. Éste es el todo, pero el todo es infinito. Así el movimiento del intelecto es igualmente infinito; su meta sería convertir el universo en intelecto, hacer al todo inteligible; todo conocimiento racional está dirigido por ese movimiento, su hilo conductor. De la infinitud de la actividad del intelecto deduce

Ficino la inmortalidad del alma. El alma es inmortal porque es una actividad tendida hacia el todo, vínculo universal que trasciende cualquier objeto limitado.

Al movimiento hacia el infinito del intelecto corresponde el de la voluntad. Revive Ficino la doctrina platónica del *eros*. El amor no se contenta con ninguna de las formas bellas. Nunca se detiene en lo que desea. «Su ímpetu no se extingue con la vista y el contacto con lo amado»; siempre «quiere algo más sin saber empero qué cosa quiere».[4] Así el alma, por el intelecto, tiende al ser y a la verdad infinitos, por el amor, al bien infinito. Es perpetua transcendencia de todo límite. ¿Podrá encerrarse en las fronteras de una sustancia? Más bien, su fin es convertir el mundo en alma.

De esta manera el universo, bajo el concepto del ser y de la verdad, es el objeto del intelecto; y de modo semejante bajo el concepto de bien es el objeto de la voluntad. ¿Qué busca pues el intelecto sino transformar todas las cosas en él mismo, al concebirlas todas en el intelecto, según la naturaleza del intelecto? ¿Y qué anhela la voluntad sino transformarse en todas las cosas, gozándolas todas según la naturaleza propia de cada una? El primero obra para que el universo, en cierto modo, llegue a ser intelecto, la segunda, por que la voluntad llegue a ser universal. En ambos aspectos, el esfuerzo del alma se dirige hacia su fin (como se dice en la *Metafísica* de Avicena): que el alma, a su manera, llegue a ser todo el universo.[5]

El alma no está sujeta a un límite determinado; vínculo de todo, tiende a constituirse en sentido y razón de todo. Convertir el mundo en racional, la voluntad en universal: ¿No será éste un doble anhelo de la modernidad?

Contra Marsilio Ficino polemiza Pietro Pomponazzi. Su punto de partida es diferente. Aristotélico, sigue en gran medida la interpretación de Alejandro de Afrodisias. Sin embargo, en la contraposición entre los dos filósofos, se muestran rasgos comunes que, bajo la terminología tradicional, apuntan hacia una nueva manera de concebir el alma. Pomponazzi rechaza la idea de los averroístas de la división del alma en partes. Con santo Tomás, subraya la unidad del alma, pero, frente a él, no acepta que sea separable de sus funciones sensibles. Llega así a una idea del alma como un punto unitario, presente en todo acto de conocimiento, por el que todos los objetos de conocimiento, tanto sensibles como inteligibles, quedan vinculados. La distinción entre un alma intelectual y otra sensitiva, escribe Pomponazzi,

parece contradecir la experiencia. Porque yo que estoy escribiendo estas palabras padezco muchos dolores corporales, que son función del alma sensitiva; y el mismo yo que padece, discurre sobre sus causas médicas para remover esos dolores, lo cual sólo puede hacerse por el intelecto. Pero si la esencia por la cual siento fuera diferente de aquella por la cual pienso, ¿cómo podría ser que yo que siento sea el mismo que yo que pienso?[6]

Bajo los términos antiguos, se abre paso, en balbuceos, una nueva manera de figurarse el alma. Se expresa en una primera noción, aunque imprecisa, de un *yo* unitario, sujeto puro de conciencia, que permanece en todos los actos de conocimiento. Pero entonces no se ve el alma «desde fuera», como una sustancia cuyos elementos haya que analizar, sino, por así decirlo, «desde dentro», desde el río mismo de la conciencia. Si empiezo a verme el alma desde mí mismo, empiezo a pensarme como sujeto, un sujeto puntual, dirigido al mundo como objeto.

¿Depende el alma del cuerpo? Pregunta Pomponazzi en el *De immortalitate animae*. Toda actividad del yo está dirigida necesariamente a un objeto. En este sentido depende de los cuerpos del mundo como términos de su operación, no podría conocer ni actuar si no los tuviera presentes. Pero no depende de ellos como sujeto. El alma es fundamentalmente una fuente de actividad; pero entonces, cuando no tiene objetos a los que tender y sobre los cuales operar, desaparece. Por eso Pomponazzi, aunque acepta la inmortalidad del alma como doctrina de fe, no cree en la posibilidad de demostrarla racionalmente. El alma no es vista como una sustancia separable, sino como un foco de actividad que depende de los objetos para ejercitarse.

En Tommaso Campanella, más tarde, podemos encontrar ideas que van en un sentido análogo. Según Campanella habría dos tipos de conocimiento, que él denomina *ad-ditum* (sobreañadido) y *ab-ditum* (innato). El primero es el que requiere de una impresión externa para actualizarse, por ejemplo, el conocimiento sensible o la memoria. En cambio, hay un conocimiento *ab-ditum*, que no depende de los estímulos externos, sino que es producto del acto mismo de entendimiento. A este segundo tipo de conocimiento corresponde la capacidad de reflexión. El alma puede tomarse como objeto de conocimiento a ella misma y autoconocerse. Pues bien, la capacidad de autorreflexión es condición de cualquier otro conocimiento, de tal modo que para que haya conocimiento *ad-ditum* es menester que el alma tenga una capacidad cognoscitiva propia, previa a la recepción de estímulos externos.

El alma y los otros espíritus —dice Campanella— se conocen primero y esencialmente a sí mismos y después, en forma secundaria y accidental, conocen las otras cosas, en cuanto se conocen a sí mismos.

De este conocimiento de sí mismo el pensamiento no puede tener más que una absoluta certeza. «Podemos pensar que no existen cosas, pero no que no existamos nosotros mismos. Pues ¿cómo podríamos pensar sin ser?»^[7] Antes que en Descartes, encontramos aquí la primacía del sujeto pensante, cuyo acto fundamental es la capacidad de autorreflexión.

El autoconocimiento es, piensa Campanella, distintivo del hombre. En efecto, ninguna otra creatura tiene el poder de volver sobre sí y conocerse a sí misma. Si esto es así, el modo de ser del hombre es esencialmente distinto al modo de ser de las otras sustancias incapaces de autorreflexión, porque toda sustancia es objeto para otro, sólo el hombre puede ser objeto para sí mismo. El hombre tiene pues la característica fundamental de ser sujeto puro frente a todo objeto, incluso frente a sí mismo. Ninguna otra cosa puede ser sujeto puro.

Esta idea había ya adquirido su expresión más fuerte en un autor anterior, probablemente desconocido de Campanella, que ha sido rescatado del olvido por un conocedor de la filosofía de esta época, Ernst Cassirer. Se trata de Charles Bouelles, quien firmaba sus escritos con su nombre latinizado de Carolus Bovillus.

Para Charles Bouelles, toda la evolución orgánica consiste en un paso paulatino de lo inconsciente a la plena autoconsciencia. La materia inorgánica carece de conciencia; las

plantas primero, luego los animales, tienen cada vez mayor capacidad de conciencia; ésta llega a su término con una conciencia capaz de tomarse a sí misma por objeto, lo cual se realiza con el advenimiento del hombre. En el hombre llega así a su fin este proceso evolutivo. Lo más interesante de esta idea es su enlace con la caracterización del hombre que veíamos en páginas anteriores. Siguiendo a los humanistas italianos, Carolus Bovillus sostiene que el hombre se otorga su ser mediante su *virtus* y su *ars*. Leamos algunos párrafos de su obra, un tanto imprecisos y oscuros, pero en los cuales trata de expresar una idea radical:

El mundo —dice Bovillus— tiene máxima sustancia, ningún conocimiento. El hombre tiene amplísimo conocimiento, escasa sustancia [...] El mundo es un mundo sustancial, el hombre un mundo racional [...] En el hombre la sustancia es nula, en el mundo la razón y la conceptuación son nulas. El uno, el hombre, es vacío, lleno el otro. El hombre es mísero en cosas, rico en razones. El mundo en cambio está lleno de cosas, vacío de razones.

Aunque los términos empleados por Bovillus sean metafísicos, más aún metafóricos, se expresa con fuerza, por primera vez, creo yo, en la historia de la filosofía, la oposición entre un modo de ser, el de las cosas, sustancial pero sin ninguna capacidad de conciencia, y otro modo de ser que carece del carácter limitado de una sustancia y que en cambio tiene la capacidad de conocerlo todo. El mundo estaría constituido por cosas con un máximo de sustancia, determinadas por propiedades fijas sujetas a leyes, el hombre en cambio tendría un mínimo de sustancia y un máximo de libertad y de capacidad de conocimiento. Esta oposición trata de expresarla Bovillus con la metáfora de lo «lleno» y lo «vacío»: mientras las cosas del mundo son sustancias compactas, cerradas en su naturaleza incambiable, el hombre sería una fuente pura de actividad, dirigida al mundo como su correlato.

Mucho más tarde, la filosofía alemana encontrará términos metafísicos más precisos, pero también menos imaginativos, para referirse a esta oposición; hablará de dos tipos de ser: el ser «en sí» de las cosas y el «para sí» del sujeto. Jean-Paul Sartre recuperará la imagen del «vacío» del hombre y el «pleno» del «en sí» de las cosas, incluso empleará la palabra «nada» al hablar de la libertad humana.

El hombre sería pues una especie de «vacío», porque no tiene una sustancia fija, sino es una actividad dirigida a todas las sustancias. En efecto, para el hombre, dice Carolus Bovillus, todas las cosas son objeto, pero él no es objeto de ninguna cosa.

El mundo es todas las cosas, el hombre juzga, intuye, especula sobre todas las cosas. El mundo es el objeto total, la matriz de toda verdad, el hombre es el espejo, el continente de todo, que se representa a sí mismo. El hombre es pues fulgor, conocimiento, luz y alma del mundo.^[8]

Detengámonos en las imágenes con que trata Bovillus de expresar una intuición fundamental. Primero, la imagen del «espejo»: en el conocimiento del hombre todas las cosas se «reflejan», por así decirlo; pero ese «espejo» no es nada «sustancial», es simplemente el espacio abierto que sólo se llena con el reflejo de las cosas. La imagen de «continente» luego: la conciencia contiene todas las cosas que contempla, sobre las

cuales juzga y actúa, pero es a modo de un receptáculo vacío en sí mismo. La imagen de la «representación»: el alma puede representarlo todo pero ella misma no es nada fuera de la representación que puede tener de sí misma. Por último, la metáfora del «fulgor», que nos recuerda la que evocamos a propósito de la idea del alma en Ficino: la conciencia como foco de luz que dirige sus rayos a todas las cosas.

Desde Platón y Aristóteles el alma era concebida como una sustancia separable, o bien como la forma sustancial del cuerpo. Conocerla implicaba comprender cuál era su lugar en el orden de las sustancias. El alma se veía como un ente entre otros, contenido en el todo del ente. En el Renacimiento, se conservan estas concepciones. En casi todos los autores, el lenguaje metafísico sigue siendo el mismo. Neoplatónicos, tomistas, averroístas y alejandrinos discuten acaloradamente si el alma es una sustancia dependiente o independiente del cuerpo, si es individual o universal, una o dividida en «partes». Pero en algunos autores, debajo del antiguo lenguaje empieza a abrirse paso un punto de vista que invierte el anterior. El alma comienza a verse «desde ella misma», por así decirlo. Entonces aparece como un punto vacío a partir del cual todos los entes pueden mostrarse como su correlato. Ya no se concibe el alma desde el todo del ente que la contiene, sino el todo del ente desde el alma que lo contempla. El alma es ahora un sujeto del cual todo puede ser correlato. El todo del ente puede concebirse entonces como objeto representable ante el sujeto de conciencia.

Martin Heidegger identificó en el «subjektivismo» la marca fundamental del pensamiento moderno.

La época que llamamos modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en términos modernos, lo subyacente a toda objetivación y representatividad, el hombre es *subjectum*. [9]

Pero Heidegger no fue tan acertado en situar en Descartes el inicio de esa manera de pensar. El *cogito* cartesiano supuso un cambio anterior en el punto de vista de la relación del hombre con el mundo que aparece ya en el Renacimiento.

[1] Sobre ese tema, *cf.* sobre todo: P. O. Kristeller, *Renaissance Thought*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1961.

[2] «Theologia platonica», en *Opera omnia*, Bottega d'Erasmus, Turín, 1962, t. I, lib. III, cap. 2, p. 117.

[3] *Ibid.*, lib. XI, cap. 3, p. 236.

[4] Cit. por G. de Ruggiero, *Storia della Filosofia*, vol. III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, G. Laterza e figli, Bari, 1950, p. 146.

[5] *Ibid.*, pp. 200-201.

[6] «On the Immortality of the Soul», en Cassirer *et al.*, *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, 1948, cap. VI, pp. 298-299.

[7] Cit. por E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, B. Cassirer, Berlín, 1922. t. I (*El problema del conocimiento*, FCE, México, 1953).

[8] Carolus Bovillus, «Liber de Sapiente», en E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 1927, Apéndice, cap. XIX, p. 343 (*Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951. Esta traducción no incluye el Apéndice con el libro de C. Bovillus).

[9] Cit. por J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 165.

VI. *La idea de la naturaleza*



LA PÉRDIDA del centro, el resquebrajamiento de la magnífica estructura cósmica y social que otorgaba su sitio al hombre, provocó, como hemos visto, un cambio radical en la imagen del mundo humano; a este cambio corresponde una transformación paralela en la imagen de la naturaleza.

La ciencia natural moderna ocupa un lugar tan central en nuestra civilización occidental, es tan familiar a nuestra visión del mundo, que difícilmente se nos ocurre pensar que su desarrollo requirió de una concepción peculiar sobre la naturaleza, que desafiaba tanto el sentido común como las concepciones de los antiguos. La ciencia moderna empieza a sentar sus principios en el siglo XVII. Kepler, Galileo, Descartes, Pascal y, más tarde, Huygens, Malpighi, Newton, son algunos de los nombres ligados a esta empresa. Pero su obra científica supuso una condición: la ruptura de una figura de la naturaleza que había perdurado siglos, y su remplazo por una nueva. Este cambio aparece primero en el campo de la especulación y empieza en el Renacimiento. La ciencia moderna presupuso una concepción metafísica; tan lejos está de ser un conocimiento sin supuestos.

Intentemos resumir la nueva idea de la naturaleza que se abre paso en los siglos XV y XVI: Tres podrían ser sus notas fundamentales.

1) Al contemplar la abigarrada diversidad del mundo en torno, el sentido común se inclina a comprenderlo describiendo la naturaleza propia de cada cosa, estableciendo clases naturales y diferencias en la manera de ser de los miembros de cada una, de modo que nuestros conceptos hagan justicia a la enorme diversidad que percibimos en el mundo. Desde Platón y Aristóteles, la imagen del mundo antiguo sigue, en realidad, esta inclinación natural.

Para platónicos y aristotélicos, el mundo natural es múltiple y variado, los órdenes de ser son diferentes, no pueden reducirse el uno al otro, cada cosa obedece a su propia naturaleza y persigue su propia entelequia. Frente a la multiplicidad de las sustancias, la filosofía del Renacimiento recupera, en cambio, una idea presocrática: la unidad y homogeneidad de todos los entes. Cada ente se explicará, antes que por su particular naturaleza, por principios simples, comunes a todos los entes.

2) La naturaleza está sujeta, en todas partes y niveles de ser, a las mismas reglas, obedece a leyes generales inmanentes, que lo mismo deberían explicar la corrupción de una hoja que la traslación de un astro en el firmamento. Todo está vinculado con todo, porque todo deriva de los mismos principios; éstos no subsisten fuera del todo de los entes, le son intrínsecos.

3) La naturaleza está hecha de una sola materia, homogénea. Pero esa materia no es un receptáculo pasivo de formas que le vinieran de fuera. La materia cósmica es dinámica, contiene en sí misma los actos en que se explicita, está constituida por fuerzas que la impelen al cambio.

Materia universal en perpetuo desarrollo, preñada de las fuerzas que la obligan a un constante movimiento y transformación, las cuales obedecen a principios intrínsecos a la materia misma: esta imagen de la naturaleza, que nos es familiar al cabo de cuatro siglos, precede a la ciencia de lenguaje matemático.

La nueva figura de la naturaleza empieza a abrirse camino en varios autores, de manera independiente entre ellos, tanto en Italia como en las ciudades alemanas. Las ideas son al principio primitivas y están ligadas a la práctica de la magia y de la astrología, luego se irán precisando. Veamos brevemente algunos hitos en este proceso.

La idea del mundo como un organismo puede parecerse arcaica, es empero la primera expresión del condicionamiento recíproco de todas las partes del universo y de la autarquía de las reglas naturales. La idea de que la naturaleza está animada por un «alma del mundo» proviene del neoplatonismo; en el Renacimiento se considera la mejor manera de explicar cómo todas las partes del universo, por alejadas que se encuentren, están vinculadas entre sí, cómo entre todas ellas existe una «simpatía universal». La idea de organismo animado pretende, en realidad, dar razón de una manera de ver el mundo como estructura y no como agregado, porque la apreciación más inmediata que tenemos de una estructura es la orgánica; ésta precede históricamente a la mecánica. De hecho, para poder expresar la imagen de un mundo en que cada elemento está conectado con los demás en la unidad de un todo, sólo cabían dos analogías: la del organismo vivo y la del mecanismo. La primera precede a la segunda, pero responde a la misma necesidad teórica. Agrippa de Netesheim, por ejemplo, ve en la idea del alma universal la manera de explicar que cualquier acción repercute en el todo.

Así como en el cuerpo humano el movimiento de un miembro provoca el de otro, y como al pulsar una cuerda de laúd vibran las demás, así también cualquier movimiento de una parte del universo es percibido e imitado por las otras.

Esta concepción lleva a la idea de la autarquía de las leyes naturales. Igual que los procesos de un organismo pueden explicarse por sus propias disposiciones, cualquier movimiento del cosmos está condicionado por reglas inherentes a la naturaleza misma, no por interferencias externas a ella.

El conocimiento de la dependencia de las cosas en su sucesión es el fundamento de todos los efectos milagrosos, y sería erróneo pensar que rebasa la naturaleza y se opone a ella lo que sólo puede llegar a producirse con arreglo a ella y como efecto de sus causas.^[1]

La idea de la animación universal acompaña a la de acción recíproca entre todos los elementos del universo; sirve así de fundamento a la magia y a la astrología, en sus primeras tentativas de descubrir las leyes intrínsecas al comportamiento de la naturaleza.

Los mejores ingenios de la época, Patrizzi, Ficino, Leonardo, Campanella, comparten esa idea.

Un segundo paso en la misma dirección, hacia una mayor abstracción, se encuentra en la idea de que todo movimiento natural es obra de ciertos principios simples. Algunos pensadores regresan, de la teoría aristotélica de la multiplicidad de las formas, a la unidad de principios de los presocráticos, que respondería mejor a la idea de una *fysis* como un todo unitario. Los principios postulados son distintos según los autores. En Jerónimo Cardano, por ejemplo, es la materia prima misma, pero considerada como un principio animado, no inerte. En Bernardino Telesio, son dos principios en contraposición, que llama «frío» y «calor». El primero es fundamento de la inercia, del reposo y de la resistencia de los cuerpos; el segundo, de la actividad, vida y movimiento. De la lucha entre ambos principios surge todo; ambos, por su parte, son manifestaciones de un sustrato común: la materia universal, principio último de todo. En Paracelso, la evolución de la naturaleza se explica por el desarrollo de sus propias fuerzas. El azufre, el mercurio y la sal son los elementos primigenios a partir de los cuales trata de comprender las transformaciones de todos los demás. Pero esos elementos se derivan a su vez de una fuerza viva que los conforma, la que recibe un nombre reminiscente de los presocráticos: *Arjeus*.

Otro paso teórico importante es la crítica renovada de la física aristotélica. Como es sabido, ésta se basaba en el uso de dos pares de conceptos fundamentales: materia-forma y acto-potencia. El Renacimiento no inicia esta crítica, puede apelar a varios antecedentes en la Edad Media: Avicbrón, David de Dinant, por un lado, Guillermo de Occam, Nicolás de Autrecourt, por el otro. Pero en Bernardino Telesio y en Giordano Bruno se liga a una concepción nueva de la naturaleza.

Para Bernardino Telesio, el concepto aristotélico de materia, considerada como inerte y pasiva, no puede explicar el movimiento, porque si ella no contiene el acto, ¿de dónde puede provenir éste? De ahí la necesidad de admitir que la potencia lleva en sí misma la capacidad de realizarse, pero entonces las formas deben concebirse como interiores a la materia. Para expresar esta idea acude a un nuevo concepto: a la pareja potencia-acto se sustituye la noción de «fuerza» (*vis*). El concepto de «fuerza» proviene de algunos físicos de la escuela occamista de París. Para explicar el movimiento de traslación acudían a la noción de un «*impetus impressus*» en el cuerpo, comunicado por el motor inicial; ese «ímpetu» es una potencia de movimiento, pero es activo porque impele al cuerpo a seguir cierta trayectoria. La noción de «fuerza» expresa así la idea, paradójica para un aristotélico, de una potencia activa. Pues bien, para Telesio, la naturaleza es resultado de la acción de fuerzas a partir de principios materiales que contienen todo el proceso ulterior. Bastaría conocer esos principios para anticipar los estados futuros. Si el acto está implícito en la potencia, conocer las fuerzas permite prever; prever hace posible dominar. El dominio de la naturaleza será posible al llegar a comprenderla «*juxta propria principia*» (por sus propios principios).^[2]

Estas ideas alcanzan su más completa sistematización en la obra de Giordano Bruno. Bruno recoge las nuevas corrientes, precisa los conceptos y los comprende en un modelo

teórico sobre la naturaleza, opuesto al aristotélico. Al mismo tiempo arroja su propuesta teórica en un ardiente misticismo, dirigido a la naturaleza como unidad del todo. Parte de un primer concepto de materia como opuesta a la forma. El alma del mundo es la forma universal que comprende todas las formas particulares. Todo está animado, todo ente está en conexión con todo.

Pero el dualismo inicial, de la materia y la forma universales, no resiste al análisis. Bruno lo supera en la crítica de la teoría aristotélica del cambio. Lo permanente en el cambio es siempre la materia, las formas son simples accidentes en la sustancia común: la materia. En efecto, si se quitan los accidentes no queda ninguna forma; ésta no puede distinguirse del conjunto de los accidentes.

Si preguntáis en qué consiste la forma sustancial de una cosa inanimada, como ser la forma sustancial de la madera, los más sutiles supondrán que la «lignidad». Ahora bien, prescindid de la materia común al hierro, a la madera y a la piedra y preguntad qué queda como forma sustancial de la madera. Jamás os dirán otra cosa que accidentes. Estos accidentes cuentan entre los principios de individuación y confieren la individualidad, porque la materia no puede contraerse a ser particularidad sino a favor de alguna forma, y porque esta forma viene a ser principio constitutivo de una sustancia, quieren ellos que sea sustancial, pero no podrán demostrarla sino como accidental en la realidad.[3]

Reducidas las formas a conjuntos de accidentes, se suprime el concepto de una multiplicidad de sustancias. En todo cambio, sólo permanece la materia homogénea de cuyo seno surgen y a cuyo seno retornan todos los accidentes pasajeros, ella es pues la única sustancia.

Vemos que todas las formas naturales se desprenden de la materia y vuelven a la materia, por lo que en realidad parece que salvo la materia, ninguna cosa es constante, durable, eterna y digna de ser tenida por principio. Aparte de que las formas no tienen el ser sin la materia, en ésta se engendran y corrompen, surgen del seno de ésta y en él se acogen; por lo cual la materia, que permanece siempre fecunda y la misma, debe de tener la prerrogativa capital de ser reconocida como el único principio sustancial, como aquello que es y permanece siendo; y a las formas no hay que concebirlas sino como diversas disposiciones de la materia, que van y vienen, decaen y se renuevan, por lo que ninguna puede ser reputada principio. Por eso ha habido quienes, luego de haber examinado bien la esencia de las formas naturales, según pudieron concebirla Aristóteles y otros que se le asemejan, han concluido finalmente que aquéllas no son sino accidentes y circunstancias de la materia; y por lo tanto que ha de ser referida a la materia la prerrogativa de ser acto y perfección, y no a las cosas de las que podemos decir en verdad que no son ni sustancia ni naturaleza, sino cosas pertenecientes a la sustancia y a la naturaleza, que dicen ser la materia, la cual según ellos es un principio necesario, eterno y divino, como para aquel moro Avicibrón, que la llama «Dios en todas las cosas».[4]

La crítica de la distinción entre materia y formas sustanciales conduce inevitablemente a la crítica de la oposición entre potencia y acto. En la materia universal no puede subsistir esta distinción. En efecto, ella posee todo lo que puede ser, en cualquier momento es todo en forma indeterminada, no se identifica con ningún ente o estado singulares; luego, en cuanto totalidad está en acto su potencia toda. La materia es igual a potencia suma, pero en el sentido de *potestad*, *poder* de realizar actos.

La materia, por ser actualmente todo lo que puede ser, posee todas las medidas, todas las especies de formas

y dimensiones; y porque las posee todas no tiene ninguna, pues lo que es tantas cosas diversas es preciso que no sea ninguna de ellas en particular. Conviene a la esencia de lo que es todo excluir todo ser particular. — ¿Afirmáis por tanto que la materia es acto? ¿Queréis que la materia en las cosas incorpóreas coincida con el acto?— Ni más ni menos que el poder ser coincide con el ser. —¿No difiere por tanto la materia de la forma? — En nada difieren la absoluta potencia y el acto absoluto...[5]

Llega así Bruno a un segundo concepto de «materia», que ya no se opone al de «forma». Es, más bien, una síntesis de las dos nociones anteriores. La materia es principio de las formas, las formas no advienen desde fuera a la materia sino están contenidas en ella.

De suerte que no sólo según vuestros principios, sino también conforme a los principios de ajenas maneras de filosofar, queréis venir a decir que la materia no es ese *prope nihil*, esa pura y desnuda potencia sin acto, poder ni perfección. —Así es. La declaro privada de las formas y sin ellas, no a la manera en que el hielo carece de calor y la oscuridad está privada de luz, sino al modo en que la encinta está sin prole, que saca y obtiene de sí misma, y como la Tierra en este hemisferio yace sin luz en la noche, que es poderosa a recobrar al volverse.

Todas las formas proceden del interior de la materia única. La materia no es el sustrato indeterminado del cual se hacen las cosas, sino aquello que produce toda cosa. Luego, el desarrollo de la naturaleza se concibe como un despliegue de los actos implícitos en la materia única.

Corresponde por tanto decir que la materia contiene las formas y las explica, antes de pensar que esté vacía de ellas y las excluya. La materia, por lo tanto, que explicita lo que tiene implicado, ha de ser llamada cosa divina y excelente progenitora, generatriz y madre de las cosas naturales, o mejor, en suma, la Naturaleza toda.[6]

El dualismo inicial queda superado dialécticamente. La materia implica las formas, la potencia, los actos. En el principio del universo no pueden establecerse esas distinciones, es «indistintamente material y formal, absoluta potencia y acto».[7]

El principio es la «esencia de la materia», en él la potencia pura iguala al acto puro. Este principio es la Naturaleza. Si la Naturaleza contiene en su interior toda forma y todo acto, no existe un «acto puro» que la trascienda. Aunque Bruno se defiende de identificar Dios y Naturaleza, muchas de sus expresiones lo traicionan. «Si no es [Dios] la naturaleza misma, por cierto es la naturaleza de la naturaleza.»[8] La Naturaleza es la «uniforme sustancia» de todo. Y todo es Uno. Pero hay una gran diferencia con Parménides. El principio de todo no es inmóvil, está en perpetuo desarrollo, cambio, progreso; este proceso se expresa con los términos *complicatio-explicatio*. Todo es uno en *complicatio* y se «explica» incesantemente en lo múltiple. El mundo es un desarrollo infinito, en que la naturaleza saca de sí misma todas sus transformaciones, conforme a su propio, ínsito, intelecto.

Naturaleza es la sempiterna e indivisa esencia [...] que actúa según su sabiduría intrínseca [...] Que progresa de lo imperfecto a lo perfecto y, al hacer el mundo, se hace en cierto modo a sí misma, infatigable [...] Que explica necesariamente determinadas formas por determinadas razones seminales.[9]

Es el intelecto universal la causa eficiente que actúa «explicando» lo implicado en las simientes, pero actúa «desde el interior» de la materia. Así la materia misma entraña el orden y el desarrollo racionales. Por eso llama Bruno al intelecto «artífice interno» y «causa intrínseca». Ese intelecto abarca todo y todo lo somete a sus leyes necesarias.

Esta filosofía de la naturaleza acaba doblándose de una metafísica de corte neoplatónico. El principio último es Uno. Es en todo, es todo. No es nada en particular, trasciende todo ente. Luego, sólo se le conoce por negación de lo particular. Lo Uno es toda cosa en *complicatio*, el mundo, en su diversidad, es la «explicitación» de lo Uno. La unión con la naturaleza es retorno al principio uno. Pero el impulso místico hacia la Unidad se apoya ahora en una imagen nueva de la naturaleza. La naturaleza es fuente perpetua de innovación, de actividad y desarrollo, que despliega incesantemente, a partir de sí misma, nuevas formas, según sus propias leyes, dictadas por su ínsito intelecto.

La nueva idea de la naturaleza, que culmina en Telesio y en Bruno, se expresa en términos metafísicos, suscita incluso un impulso místico. Con todo, es esa idea la que está a la base de un conocimiento científico natural. La ciencia moderna supuso, en sus inicios, una concepción metafísica, aun religiosa. En efecto, la concepción que acabamos de exponer brevemente da razón de las siguientes posibilidades, todas ellas supuestos necesarios de un saber científico de la naturaleza:

1) Posibilidad de una síntesis universal en el espacio. La nueva idea de la naturaleza pretende explicar la conexión e interdependencia de todo con todo, de modo que pueda darse razón de lo que acontece en un fenómeno, no por su naturaleza específica, sino por lo que acontece en otros fenómenos. Esta conexión no tiene límite, comprende el universo entero. Lo cual nos lleva a otra consideración: cada «naturaleza» particular no tiene su razón suficiente en sí misma, en sus «propiedades esenciales», sino en su relación con otras, cada una se explica en función de las otras. No hay más límite para la comprensión de estas relaciones que el universo mismo. Luego, no hay esferas de entes irreductibles, sino un solo tipo de entes, que obedecen por doquier a los mismos principios. Había que romper con la idea más natural al espíritu humano: la de la multiformidad de individuos que tienen naturalezas fijas, cerradas en sí mismas, y remplazarla por la imagen de una conexión universal, en que cada cosa se comporta en función de las demás, conforme a reglas comunes. El principio que funda esta conexión universal es metafísico (el «alma», el «*Arjeus*», el «calor» y el «frío», la «materia», según los distintos autores), pero constituye la primera expresión de la posibilidad de una síntesis universal en el espacio, condición del conocimiento de las cosas, conforme a reglas necesarias que las relacionen a todas.

2) Posibilidad de una síntesis universal en el tiempo. La crítica a la física aristotélica y la nueva idea del cambio permiten concebir los procesos naturales como desarrollos en que se conserva un mismo principio de enlace en la cadena sucesiva de transformaciones. La contigüidad en el tiempo de un proceso puede comprenderse racionalmente desde el momento en que cada acto posterior no le viene de fuera a la potencia sino está implicado necesariamente en ésta. Conocer las potencias (las «fuerzas» diría Telesio) es conocer todo el proceso posterior que se actualizará a partir

de ellas. Conocer un estado de la materia es ya conocer sus estados futuros. La noción de una materia en proceso continuo en el tiempo, que se desarrolla por sí misma, dando razón de lo posterior por sus potencias ínsitas en ella, permite enlazar todo acontecimiento natural en una cadena firme de causalidad, en que cualquier efecto puede ser previsto.

3) Posibilidad de que la síntesis universal en el espacio y en el tiempo se realice conforme a una necesidad intrínseca a la naturaleza. Hay que explicar la naturaleza «*juxta propria principia*» (Telesio), «*per insitam sibi sapientiam*» (Bruno), según el lenguaje escrito en ella como un libro (Campanella). La razón no está fuera de la naturaleza, ni su fin tampoco. La razón lo comprende todo. El universo está cerrado en sus propios límites, descansa en sí mismo, siguiendo sus propios principios, asentado en necesidad.

4) Posibilidad de que el hombre intervenga en la naturaleza y la transforme. No se trata de describir los procesos naturales sino de explicarlos conforme a reglas y principios comunes. Se trata de dar razón. Quien conozca las fuerzas y los principios de su *explicatio* o desarrollo podrá prever los estados futuros. Quien anticipe los estados futuros podrá intervenir para provocarlos o evitarlos. El hombre se realiza al crear una segunda naturaleza sobre la primera; para ello debe conocer su curso y dominarlo. La magia y la ciencia no responden a una contemplación desinteresada, son un saber de dominio.

La nueva figura de la naturaleza prepara el conocimiento científico. Pero aún falta un trecho para que éste se afiance. Porque síntesis universal en el espacio y en el tiempo, inmanencia de las reglas naturales y posibilidad de dominio pueden corresponder a un tipo de conocimiento emparentado con la ciencia pero distinto a ella, pueden dar lugar a modelos teóricos, principios hipotéticos y reglas metódicas diferentes a las de la ciencia moderna. La nueva imagen de la naturaleza subyace, en efecto, tanto a la ciencia como a la magia renacentista. A ese supuesto teórico tienen, por lo tanto, que añadirse otros para que aparezca la ciencia. Veremos este punto en el próximo capítulo.

[1] *De occulta philosophia*, lib. VI, cap. III, art. 5. (Cit. por E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, ed., cit., t. I, p. 208.)

[2] Cf. F. Fiorentino, *Bernardino Telesio*, Le Monnier, Florencia, 1872.

[3] G. Bruno, *De la causa, principio y uno*, Losada, Buenos Aires, 1941, p. 97.

[4] *Ibid.*, pp. 98-99.

[5] *Ibid.*, pp. 122-123.

[6] *Ibid.*, pp. 126-129.

[7] *Ibid.*, p. 110.

[8] «Spaccio de la bestia trionfante», en *Le opere italiane*, ed. Paolo de Lagarde, Gotinga, 1888, t. II, p. 533.

[9] «Tesis de París», de 1585 (cit. por Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Mitterr and Sohn, Berlín, 1914, t. 3, pp. 58-59).

VII. *La idea de la magia y de la ciencia*



LA CIENCIA MODERNA no habría nacido sin un cambio de actitud ante el mundo en torno, que se manifestó primero en la magia. En los siglos XV y XVI la magia conoce un auge considerable. Todos los pensadores importantes de la época son sus entusiastas partidarios. Ficino, Pico della Mirandola, Patrizzi, Pomponazzi, Bruno, Campanella, el mismo Kepler escriben tratados o ensayos de astrología y de magia. La Iglesia misma se vuelve aceptante. Los edictos que la reprimían caen en desuso; aunque aún se condena la «magia demoniaca», es decir aquella que acude a fuerzas sobrenaturales, se admite la «magia natural». La astrología, combatida durante siglos en nombre del libre albedrío, acaba siendo objeto de un compromiso: se autoriza, en los límites en que se considera un conocimiento «científico». Es que, en efecto, la época no distingue con claridad entre magia y ciencia. Ambas formas de conocimiento coexisten porque parecen responder a una actitud común ante la naturaleza. Podemos citar ejemplos notables: Giambattista della Porta, descubridor de varias leyes de la óptica e inventor de un telescopio, fue también fundador de la *Accademia dei secreti* en Nápoles, destinada a acopiar datos de la práctica de la magia; Gilberti, descubridor de las propiedades físicas de los imanes, sostenía la teoría de la existencia de una fuerza mágica universal; Kepler era un firme creyente en la astrología y en las propiedades ocultas que los magos creían descubrir en los cuerpos.

Esto se explica porque ni la astrología ni la «magia natural» eran consideradas prácticas sobrenaturales, ni siquiera irracionales. Por lo contrario, respondían a un intento de la razón por comprender las leyes que regían la naturaleza y poder actuar sobre ella. La diferencia con la práctica que nosotros llamamos «científica» no consistía en esa actitud, sino en las vías para hacerla efectiva. Partían de un modelo teórico que resultó, de hecho, ineficaz. El objeto de la magia no eran relaciones y propiedades cuantificables, sino preceptos y cualidades sensibles. En la alquimia, por ejemplo, los cuerpos se definían por las más extravagantes cualidades sensibles. En consecuencia, las relaciones causales se concebían por semejanza a las relaciones entre preceptos: por contigüidad espacial o temporal, por analogía. Además, la conexión y acción recíproca entre los cuerpos físicos trataba de explicarse de manera parecida a las del mundo anímico. El influjo entre los entes suponía la acción a distancia, por lo tanto, la animación universal. De manera poco consciente, se proyectaban en la naturaleza las leyes que parecen regir la conexión de las ideas en el alma: analogía y contigüidad, simpatía y antipatía. Pero, aunque el modelo teórico no haya resultado eficaz, partía de una hipótesis semejante a la de la ciencia moderna posterior: la existencia de una armonía entre el pensamiento y la

naturaleza. Sólo que esa armonía no se descubría aún a nivel de la razón matemática, sino al nivel de reglas de asociación psíquicas.

Ya vimos cómo las primeras concepciones acerca de la conexión universal de todas las cosas se expresan con la hipótesis metafísica de un «alma del mundo». No es extraño, por lo tanto, que la naturaleza se rija por reglas semejantes a las que regulan los movimientos anímicos. El primer intento por descubrir leyes universales parte del supuesto de una armonía y correspondencia entre las reglas de nuestra vida anímica y las del mundo. De ahí, por ejemplo, el título elocuente del tratado de la naturaleza de Francesco Patrizzi: *Pampsiquia*, todo es vida, podemos comprender las leyes naturales porque son las mismas que rigen nuestra vida psíquica. En realidad, en la magia la causalidad se entiende de manera análoga a la motivación psíquica. Paracelso admite una causalidad a distancia por semejanza y todos los alquimistas suponen principios de analogía y simpatía entre los distintos elementos, que explican su unión o separación.

La acción recíproca entre los entes de la naturaleza tiende a interpretarse a partir de la sensación. A todo ente pertenece la capacidad de ser afectado por otros. En varios autores es común la idea de explicar la conexión universal por la sensación. Esta idea alcanzará su mayor fuerza expresiva más tarde, en Campanella. Todo siente, piensa Campanella, en mayor o menor grado, desde la piedra hasta el hombre. «Siente el cielo y la Tierra, y el mundo entero, y están los animales en su interior como los gusanos en el vientre del hombre, que ignoran el sentido del hombre porque es desproporcionado a su conocimiento diminuto.» Todo comunica entre sí, en un lenguaje universal de afectos y sensaciones. «Las cosas hablan directamente entre sí, el aire toca al aire, una estrella, rayo mundano, su conocimiento comunica...»[1]

Ni la astrología ni la magia son conocimientos desinteresados. Su objetivo es saber para actuar. Giordano Bruno definía al mago como «el sabio que tiene la capacidad de actuar» (*«Magus significat hominem sapientem cum virtute agendi»*). [2] En la magia se expresa, como luego en la ciencia, la potencia del hombre por crear un mundo suyo después de dominar el curso de la naturaleza. «Se quiere saber para ‘intervenir’ en la naturaleza —comenta von Martin—, se trata de entender las cosas para así poder dominarlas y realizar los fines de poder propuestos.» [3] Tanto la magia como la ciencia naciente están ligadas a la obsesión por construir: crear nuevos objetos, edificios, naves, fortificaciones, ciudades enteras, máquinas, fármacos, artefactos de todo género. Los dos primeros teóricos de la ciencia moderna son también ingenieros: Leonardo, diseñador de edificios e inventor de artefactos; Galileo, fundador de la ciencia de la resistencia de materiales.

La magia natural primero, la ciencia matemática después, ponen en obra una forma de racionalidad; la que está al servicio de una voluntad de transformación y de dominio. Se trata de encontrar los medios adecuados para que nuestra acción sea eficaz y pueda así llegar a los fines que se proponga. Se trata de convertir el conocimiento de la naturaleza en instrumento para construir nuestro propio mundo. Mas para que la racionalidad instrumental pueda ejercerse, es decir, para que el cálculo de los medios adecuados conduzca a una acción eficaz, es menester conocer las reglas conforme a las

cuales se desarrollan los procesos naturales. Para poder intervenir en el comportamiento de la naturaleza es preciso explicarlo por esas reglas. La racionalidad instrumental supone una racionalidad explicativa previa. Ahora bien, es en ese campo donde la magia aún no acierta, porque intenta descubrir las reglas explicativas al nivel de la sensación y no de la pura razón.

Basada en una teoría del conocimiento que privilegiaba la percepción e intentaba clasificar las cualidades percibidas según las reglas de semejanza, analogía y oposición, la magia permitió el acopio de una enorme multiplicidad de datos empíricos. La magia tenía una actitud empirista ante la naturaleza, que obligaba a la observación directa y a la clasificación de los hechos observados. Sin embargo no dio lugar a un conocimiento científico. Porque para ello era menester superar dos escollos antagónicos.

Había que superar, en primer lugar, el escollo formalista. Una actitud espontánea, natural, es pensar que de razonamientos puramente deductivos puede obtenerse el conocimiento de lo real. La física escolástica no careció de observaciones directas. Su escollo principal fue su tendencia a proceder por simple análisis de conceptos. Seguir un método analítico y deductivo suministraba universalidad y necesidad a sus juicios. ¿Por qué entonces no dio lugar a la ciencia natural? Porque esos juicios se basaban en el análisis lógico, y no se derivaban de ellos enunciados de experiencia. Un ejemplo curioso de este modo de proceder puede verse en la argumentación de varios físicos de la Universidad de París contra la teoría de Copérnico.^[4] La argumentación parte de una definición lógica del movimiento. Éste se divide en dos especies: violento y natural. El natural, a su vez, puede ser vertical o circular. El movimiento de la Tierra no puede ser vertical porque tendría fin; luego, ha de ser circular. Pero tampoco podemos aceptar que sea circular, porque si así fuera nuestra observación de la esfera de las estrellas fijas cambiaría. Por lo tanto, la Tierra no se mueve. El razonamiento procede por alternativas lógicas excluyentes. La experiencia de la observación de la esfera estelar sólo interviene para corroborar una conclusión lógica. Bastaría, en efecto, romper una de las alternativas, para que el argumento se derrumbara: si admitimos un movimiento natural, ni vertical ni circular sino elíptico, y tratamos de corroborarlo por la experiencia, el razonamiento se vuelve fútil.

Frente a ese escollo, podemos caer en el contrario: el empirista. La actitud natural se inclina a pensar que los objetos de la ciencia son los preceptos. El mundo vivido nos presenta un cúmulo abigarrado de cualidades sensibles. La magia hacía acopio de ellas y trataba de clasificarlas por semejanzas y diferencias. Pero los juicios de observación son subjetivos y relativos. Para llegar a un conocimiento científico era menester superar la física de cualidades por una física de objetos medibles por la razón, y los enunciados de observación, por juicios universales y necesarios. Para ello la física tenía que versar sobre objetos constituidos por cualidades primarias susceptibles de ser términos de un cálculo racional, y no sobre cualidades percibidas, subjetivas y cambiantes.

En suma, frente a la magia, la ciencia moderna supone una pretensión paradójica: que sus enunciados tengan un contenido empírico, no puramente formal, y que, a la vez, puedan derivarse de enunciados universales y necesarios. Esto sólo puede lograrse si los

enunciados científicos tienen la necesidad del lenguaje matemático y, a la vez, se refieren a relaciones observables en la experiencia.

El primero en comprenderlo fue Leonardo da Vinci. Leonardo parte de la idea de que el orden natural tiene que ser necesario. Empieza a descubrir la armonía necesaria del cosmos en la contemplación artística. La necesidad está ligada al orden de las formas y proporciones, pero se manifiesta también en el enlace entre las causas y los efectos naturales.

¡Oh admirable necesidad! Con suprema razón obligas a todos los efectos a participar en sus causas; toda acción obedece a tu suprema e irrevocable ley [...] ¿Quién podría explicar esta maravilla que eleva el entendimiento humano hasta la contemplación divina?

La necesidad está impuesta por la razón que reina en el universo; ésta tiene una doble manifestación: en la armonía estética y en el enlace universal entre los fenómenos naturales.

La necesidad es maestra y tutora de la naturaleza, la necesidad es el tema propio de la naturaleza, su inventora, su freno y su perpetua ley.[5]

Y sólo hay una ciencia de la necesidad: la matemática. Toda investigación que no responda a la certeza matemática será contingente y dubitable.

Ninguna investigación se puede llamar verdadera ciencia si no pasa por las demostraciones matemáticas.[6]

La aplicación de la matemática a la naturaleza parece extraña; es una ciencia *a priori*, que no deriva de la experiencia, sino que tiene validez ideal, y la naturaleza está dada por los sentidos. ¿Cómo pensar que el conjunto disímulo de lo dado en la percepción pueda albergar relaciones matemáticas? Sólo por el supuesto de la racionalidad necesaria de la naturaleza. Si la naturaleza es racional deberá poder expresarse en lenguaje matemático. Pero este supuesto no es evidente. Es asombroso que así suceda, que la naturaleza trabaje como yo trabajo al razonar... o al pintar siguiendo proporciones medibles. De allí las vacilaciones de Leonardo. Tan pronto coloca el primer principio en la razón como en la experiencia sensible.

La sabiduría es hija de la experiencia; el experimento el único intérprete verdadero entre la artificiosa naturaleza y el hombre.

Pero la experiencia por sí sola no puede dar certeza; oculta razones que no son dadas en lo sensible. Hay pues que reducir los datos empíricos a reglas fijas, para descubrir la necesidad, «descubrir la razón a través de lo sensible».

Mi propósito consiste en provocar primero el experimento para luego demostrar con la razón el motivo por el cual el fenómeno se produjo necesariamente de tal modo y no de otro [...] pues aun cuando la naturaleza comience con la razón y termine con la experiencia, deberíamos recorrer inversamente el camino: esto es,

comenzar con el experimento y, partiendo de éste, investigar su razón.[7]

Anticipa así Leonardo a Galileo y plantea sin vacilación el problema: ¿cómo referir los juicios necesarios de la razón a la experiencia? Al terminar el Renacimiento se da así el paso decisivo para superar el modelo teórico de la magia en el de la ciencia. Ciertamente, el mundo es un libro cuyo lenguaje tenemos que descifrar, como dice Campanella, pero ese lenguaje no es el de los procesos anímicos, sino el del cálculo matemático.

Un siglo después que Leonardo, Kepler y, sobre todo, Galileo, mostrarán cómo puede haber un conocimiento necesario a partir de hipótesis formuladas en forma matemática y confirmadas por la observación. Su obra rebasa la época que estudiamos, pero no hubiera sido posible sin el cambio de actitud que la antecede.

Entre la nueva concepción de la naturaleza y del conocimiento natural y la nueva idea de la cultura y de la historia, que vimos en páginas anteriores, podemos encontrar un denominador común. Ambas podrían verse como sendas caras de una misma manera de figurarse las relaciones del hombre con el mundo. El mundo trata de comprenderse, tanto en la historia como en la ciencia natural, por las fuerzas ínsitas en él, que presiden su desarrollo, sin acudir a principios transmudanos. Es el «inmanentismo» en que había visto José Gaos la característica principal de la modernidad. Pero, aceptando su pertenencia a este mundo, formando parte del «más acá», el hombre descubre una forma de trascendencia distinta a la sobrenatural, aunque no tenga que oponerla a ella. Con su arte y con su técnica trata de forjar un mundo propio a partir de la naturaleza, mundo a su imagen, producto de su trabajo. Para ello tiene que considerar la naturaleza no humana como una materia homogénea, en que rige un orden conforme a la razón humana. Sólo así podrá comprender su curso y, al comprenderlo, impregnarlo, con su acción, de su propio sello. Sólo si la naturaleza obedece en todas sus partes a reglas racionales podrá ser doblegada, sólo entonces ofrecerá la materia para crear un mundo nuevo: el *regnum hominis*, el «reino del hombre» en la Tierra, de que hablará Francis Bacon algunos años más tarde.

-
- [1] Cit. por G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 237.
- [2] Cit. por E. Garin, *op. cit.*, p. 200.
- [3] A. von Martin, *op. cit.*, p. 48.
- [4] G. de Ruggiero, *op. cit.*, pp. 37-39.
- [5] *Aforismos*, col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1943, párr. 298, p. 56, y párr. 200, p. 40.
- [6] *Tratado de la pintura*, col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947, párr. 7, p. 19.
- [7] *Tratado de la pintura*, ed. cit., párr. 22, p. 21.

VIII. *Características del pensamiento moderno*



INICIÉ ESTE ENSAYO expresando una perplejidad: ¿qué es el pensamiento moderno? Para responder, busqué sus inicios allí donde era aún intuición primera. En el Renacimiento se da un giro en el pensamiento, pero es sólo un inicio. Nadie podía estar consciente en aquel momento de las implicaciones y desarrollos de esos comienzos. El pensamiento moderno se construirá, consolidará y diversificará en los cuatro siglos posteriores, acompañando el desarrollo de la nueva sociedad creada por los descendientes de aquellos «hombres nuevos».

Por otra parte, en el Renacimiento la nueva manera de pensar tenía un sello que sólo corresponde a ese periodo y no habrá de repetirse. Cada periodo posterior presentará también un estilo, un carácter propio. Sería ingenuo pretender reconocer en el racionalismo del siglo XVII, en la Ilustración del XVIII, en el romanticismo o en el cientismo positivista del XIX y XX los mismos rasgos de la imagen del mundo tal como se presenta en el Renacimiento. Cada periodo, incluso cada corriente intelectual o artística dentro de un periodo, ofrece variantes peculiares del pensamiento moderno y de su figura del mundo. Sin embargo, creo que todas pueden verse como diferentes desarrollos o variaciones de ciertos temas centrales, simples, cuyo origen hemos rastreado en el Renacimiento. Por eso, al revisar las ideas de ese periodo, tratamos de dejar en la sombra ciertas creencias que servirían para identificar la época renacentista a diferencia de otras épocas y revivir su carácter peculiar; nos fijamos en cambio en unas cuantas creencias básicas, que podríamos reconocer como gérmenes de convicciones y actitudes que recorren toda la época moderna. Ellas constituyen, por así decirlo, un núcleo de creencias que están en la base de las demás, porque forman el marco conceptual de una figura del mundo aún vigente. En los siglos posteriores el pensamiento moderno se volverá más complejo y se desarrollará en distintas direcciones. Podría verse empero cómo esos desarrollos estaban implícitos, no expresados aún, en aquel núcleo germinal. Un campo amplio de actitudes y creencias variará de periodo en periodo, pero aquel conjunto de creencias básicas permanecerá como supuesto, a menudo inexpresado, de las demás. En cada época se enfrentarán entre sí doctrinas opuestas, pero la controversia entre ellas sólo será posible si existe un suelo común que establezca los límites en que cualquier argumentación pueda aceptarse. Ese suelo común está constituido por aquel núcleo de creencias básicas.

Pues bien, trataremos ahora de caracterizar el pensamiento moderno, precisando las ideas comunes que se encuentran en su base. Recapitularemos para ello los rasgos principales de un modo nuevo de pensar que descubrimos en el Renacimiento, pero

también indicaremos cómo se prolongan esos rasgos en las épocas posteriores, hasta nuestros días, aunque no podamos naturalmente exponer su desarrollo por no ser éste nuestro tema. Se trata de condensar en breves proposiciones lo ya expuesto, de manera que pueda indicarse la pervivencia de esas ideas en la época posterior.

1) Puesto que hemos llamado «figura del mundo» a la manera como éste se le manifiesta al hombre, la traza que adopte dependerá de una creencia básica: el puesto que el hombre considera ocupar en el cosmos. El pensamiento moderno se inicia cuando el hombre deja de verse desde la totalidad del ente que lo abarca, para ver la totalidad del ente desde el hombre. Ya no se contempla sólo como una creatura con un puesto singular aliado de las otras, bajo la mirada ecuánime del dios, sino como un sujeto que reconoce el sitio de las demás creaturas en el todo y elige para sí su propio puesto. Deja de ser un elemento integrado en el gran todo; ahora es capaz de hacerle frente.

En el Renacimiento esta idea lleva a concebir una separación precisa entre el hombre y el mundo no humano: el hombre es libertad, el mundo no humano, necesidad; el hombre es posibilidad, trascendencia; el mundo, realidad, facticidad; el hombre es foco de actividad dirigida a los objetos; el mundo, su correlato. El hombre no tiene, como las demás creaturas, una naturaleza fija; vacío de atributos incambiables, está determinado por su elección. Cada hombre debe elegirse a sí mismo, trazar su propia figura, promulgar su propia ley. Cada quien es fuente de sentido y de valor. El individuo debe llegar a ser él mismo, insustituible, obra de sus propias manos. Desde entonces el individualismo será un rasgo de la modernidad.

Esta condición propia del hombre constituye su dignidad. El humanismo renacentista descubre y ensalza esta nueva dignidad, que ya no consiste sólo en ser hijo e imagen de Dios, sino creador de sí mismo a imagen de Dios. En los siglos posteriores se diluirá esta manera de concebir la dignidad del hombre, propia del Renacimiento. Diversas doctrinas aparecerán, pero quedará un logro como característica de la modernidad: el acceso del hombre a su mayoría de edad, por el ejercicio de su libertad individual. La elección de sí mismo se presentará en unos como afirmación de la autonomía de la voluntad; cada quien, para realizarse como hombre, debe pasar de la sumisión heterónoma a los dictados ajenos al pleno uso de su responsabilidad moral; el hombre es autolegisador, la ley moral radica en el interior del hombre y no puede cumplirse más que por obra de la voluntad libre. En otros, la conciencia de la libertad personal conducirá a la noción de autenticidad; sólo es auténtico quien asume el riesgo de llegar a ser él mismo.

Por variables que sean las ideas sobre el hombre, posteriores al Renacimiento, conservarán el ideal de la realización plena del individuo. Este ideal se presentará, a veces, como el derecho a la «libertad natural» de todo hombre, otras, como búsqueda de la felicidad personal. Un gran legado del Occidente moderno a la civilización universal que se anuncia es el carácter inviolable de la libertad del individuo y su búsqueda de la perfección personal. La doctrina de los derechos humanos individuales está por convertirse en consenso común de la humanidad. Su fuente primera está en el descubrimiento inicial de que la dignidad del hombre, frente a las demás creaturas, radica

en su libertad.

2) Para los pensadores renacentistas la cultura y la historia son hazañas del hombre mismo. Mundo propio del hombre no es la naturaleza en que se encuentra arrojado, sino esa segunda naturaleza que él crea con su *virtus* y su *ars*. El destino del hombre es forjar un mundo a su imagen y semejanza. La civilización doblega el mundo en torno y lo transfigura en artificio.

A partir del siglo XVII la sociedad misma se ve como creación libre de los hombres. No pertenece al orden de la naturaleza, es producto del contrato voluntario que los individuos conciertan para lograr sus fines. Los individuos, depositarios de derechos inalienables, son origen y fin del Estado. El Estado es pues un artificio forjado por los hombres a partir del estado de naturaleza. El orden social no es el simple resultado de una herencia intocable, el hombre puede proyectarlo conforme a un diseño racional. Las revoluciones políticas de los siglos XVII al XX suponen la posibilidad de trastocar el estado social existente y de reconstruir la sociedad sobre la base de las voluntades concertadas; presuponen, por lo tanto, una creencia básica anunciada ya en el Renacimiento: el mundo en que el hombre puede realizarse es el que él mismo produce con su práctica.

Otro desarrollo de esa idea germinal será la noción de que la historia persigue los fines de la emancipación humana que el hombre mismo proyecta en ella. La concepción del progreso incesante del decurso histórico hacia un término, en el que el hombre se liberará de sus sujeciones, es característica de la Ilustración y se prolonga en los movimientos sociales de los siglos XIX y XX. Implica la noción de una historia resultado de la acción del hombre, capaz de vencer las fuerzas irracionales que rigen los acontecimientos y de instaurar progresivamente un orden racional proyectado. Esa noción no hubiera surgido sin la previa creencia básica en la historicidad del hombre y en su capacidad de irrumpir en el río de la historia y doblegarlo con su esfuerzo.

3) El mundo en torno se convierte en objeto para el hombre. Objeto, primero, ante el «ojo» del hombre. El alma es el ámbito en donde todos los objetos se vinculan, más aún, se constituyen como tales objetos. El tránsito del alma como sustancia al alma como sujeto, que advertimos en algunos pensadores renacentistas, se consolidará en los siglos posteriores. El único mundo del que podemos hablar con sentido es entonces la totalidad de los correlatos de conciencia, o el ámbito de la experiencia posible. El *cogito* cuyo correlato son los *cogitata*, el sujeto trascendental, unidad última de toda síntesis de conocimiento, la reducción de lo cognoscible al campo de lo dado en la experiencia, son temas que suponen una idea más simple: la de un sujeto de conocimiento considerado espacio de la presencia de todo objeto y condición de posibilidad de la inteligibilidad de cualquier proposición con sentido.

4) Pero el mundo no sólo es objeto para el «ojo», también para la «mano» del hombre. Es decir, el mundo es considerado material moldeable, transformable en instrumento por el arte y la técnica. El mundo en torno está allí para ser organizado, medido, estructurado por la razón humana, remodelado, destruido y reconstruido por el trabajo del hombre. El hombre se impone al mundo externo, lo conoce hasta encontrar las vías para liberarse de su constricción y dominarlo. Rompe el curso ciego de las cosas,

las convierte en medios para sus propios proyectos. El pensamiento moderno es un pensamiento de emancipación, pero también de dominio. El extraordinario desarrollo de la ciencia natural y de la técnica, que empieza en el siglo XVII y se acelera considerablemente en el XX, responde a las visiones de los poemas de Campanella, realiza el sueño del «*regnum hominis*» de Bacon. El ideal de dominación de la magia renacentista es cumplido por la ciencia y la técnica modernas. El hombre empieza a conocer las fuerzas elementales de la naturaleza y a ponerlas a su servicio. El mundo en que vive, a todas horas, está formado por un conjunto de artefactos obedientes a la energía prisionera, dirigida por el hombre. A fines del siglo XX la transformación del mundo en torno es total: la morada humana es ahora un artificio.

5) «El fin del intelecto es transformar todas las cosas en él mismo.» Esta idea puede interpretarse de varias maneras. En sus comienzos, está ligada a la concepción de la simpatía universal, base de la magia. Pero, poco después, al remplazar los vínculos de simpatía y analogía por las relaciones recíprocas de los fenómenos expresadas en funciones matemáticas, cobra el significado de la conversión de todas las cosas en razón. El intelecto no es ya la capacidad de leer en el interior (*intus-legere*) de los entes, sino la posibilidad de ordenar el mundo según modelos racionales. Convertir las cosas en intelecto es someter tanto la naturaleza como la sociedad a la medición y al cálculo de acuerdo con esos modelos.

El pensamiento moderno sustituye la fe en las convicciones heredadas, transmitidas por la tradición, por la fe en la razón. Instauration, ante todo, el imperio de una racionalidad instrumental, como acertó a ver Max Weber; es decir, una racionalidad que consiste en determinar y calcular los medios más eficaces para lograr un fin determinado. Esa forma de racionalidad opera no sólo en la técnica sino también en la organización de la sociedad moderna. Pero sería erróneo reducir el racionalismo moderno a esa forma de racionalidad. La razón tiene también una función teórica explicativa, en la ciencia, y una función práctica, al promulgar normas éticas de universal observancia. El proyecto del pensamiento moderno es transformar todas las cosas en razón, para comprenderlas y dominarlas. Y la razón es universal, única en todo hombre, a todos iguala en su ejercicio. Su primera forma de expresión está en la noción renacentista del «intelecto» ilimitado, que se extiende al infinito, comprende todo sin excepción y, en el interior de la materia, rige su desarrollo según principios necesarios. Más tarde, en el siglo XVIII, esa idea se afirmará en una razón totalizante, que todo lo ordena y une y a la que todo está sometido. En la ciencia natural y en la técnica se manifestará principalmente la razón universal. El cientificismo, es decir, la tendencia a medir toda forma de justificación racional por el rasero de la racionalidad científica, llegará a ser un rasgo del pensamiento moderno.

6) Ésas son las creencias fundamentales que constituyen el marco conceptual de una figura del mundo. ¿No podríamos intentar reducidas todas a una idea central de la que podrían derivarse? Así como en algunas partituras musicales podemos percibir una frase simple, germen de varios temas que se entrelazan y desarrollan, así también tal vez podamos dar con una idea nuclear incluida en los temas acabados de señalar.

Proponemos una, a manera de hipótesis. La nueva figura del mundo se desprende de una creencia central: el sentido de todas las cosas, incluido el del hombre mismo, proviene del hombre. El hombre es fuente de sentido y no recibe él mismo de fuera su sentido. Los entes no tienen un sentido «objetivo», independiente de los sujetos, adquieren sentido en relación con éstos.

Por eso la labor del hombre es crear un segundo mundo a partir de la naturaleza: sólo en ese mundo las cosas se revisten de sentido. Al convertirse en artificios, los entes son estructurados, ordenados por el «ojo» y la «mano», conforme a un plan o a un diseño. El mundo de la cultura tiene los significados que sus creadores le prestan, los artefactos adquieren sentido en cuanto medios para cumplir necesidades y proyectos del hombre, los procesos todos, de la naturaleza y de la historia, pueden revelar un sentido si los vemos en relación con fines humanos. Por eso también el hombre mismo no reconoce en él un sentido específico, que le correspondiera por el sitio que ocupa en un orden de ser establecido.

Al desaparecer un centro con referencia al cual situarse, le toca al hombre determinar, entre todas las alternativas a su alcance, el centro de su elección.

IX. *La crisis de la modernidad*



HE INTENTADO detectar el núcleo de creencias básicas de una figura del mundo que se inicia en el Renacimiento, se desarrolla, con variantes, en los siglos posteriores y llega hasta nosotros. Pero cuatro siglos más tarde ya no la acompaña el alborozo de un nuevo descubrimiento sino la incomodidad de un cierto desencanto. Cuatro siglos más tarde, detrás de aquella figura luminosa empieza a hacerse presente otra faceta inquietante. La modernidad empieza a ponerse en entredicho.

El pensamiento moderno fue, sin duda, un gran paso hacia la emancipación del hombre. Empezó a vencer los demonios que se oponían al reino del hombre sobre la naturaleza y sobre la historia. Los demonios externos, primero. Frente a la enfermedad, a la indigencia, a la violencia del mundo en torno, el hombre ya no se sintió inerte. Empezó a dominar la naturaleza, para hacer de ella una morada en que estuviera a cubierto de sus amenazas. Quiso ser dueño de su propia historia. En lugar de representar el papel dictado por otros, se atrevió a erigirse en autor de su propia obra. Empezó a vencer también sus demonios internos. La razón encontró vías para liberarlo de la esclavitud de las ideas heredadas y de los prejuicios. Al ver en el hombre la fuente de sentido y el engarce de todas las cosas, el pensamiento moderno reivindicó para él la dignidad y la excelencia. Como dijo Kant de la Ilustración, el pensamiento moderno correspondió a la mayoría de edad del hombre.

En la mayoría de las culturas conserva esa faceta liberadora. El paso a la modernidad es aún el proyecto para superar la escasez, la opresión y la oscuridad de las formas de vida tradicionales. La modernidad se entiende fundamentalmente como dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad. Lleva implícito, por lo tanto, el remplazo de las antiguas maneras de pensar por las creencias básicas que configuran el pensamiento moderno.

Sin embargo, para quienes ya recorrieron ese pensamiento la situación es otra. En esa situación están las culturas de los países más desarrollados pero también los sectores de los países en vías de desarrollo que comparten una cultura occidentalizada. Es en esos ámbitos donde la figura moderna del mundo empieza a entrar en crisis. Lo que era entusiasmo en sus comienzos se torna ahora en desencanto. La pregunta misma que preside este ensayo lo traiciona. No preguntaríamos por las características de la modernidad si no sintiéramos cierto malestar por ella. ¿Por qué ese malestar? ¿Cómo esa visión exultante del hombre y del mundo desembocó en desilusión y en alarma? Contestar esa pregunta requeriría indagar mucho más allá de los límites de este trabajo. Ahora sólo puedo señalar algunos puntos que nos ayudarán, tal vez, a entender la cara

oscura, oculta tras la visión luminosa del mundo renacentista.

A partir del Renacimiento el hombre no se vio a sí mismo sólo como objeto de la naturaleza sino como su agente. Adquirió, poco a poco, dominio sobre ella, hasta alcanzar un enorme poder. Y empezamos a alarmarnos por su uso. En efecto, al transformar a su imagen el mundo en torno, el hombre no creó una morada de mayor pulcritud y belleza, no convirtió la naturaleza en espíritu, como soñaron los renacentistas. Porque su obra obedeció a la codicia y al afán de dominio, más que al amor y a la inteligencia. La naturaleza fue transformada en servicio de nuestras necesidades, es cierto, pero también fue socavada, expoliada, hasta inhabilitada como morada del hombre, fue sometida al capricho humano, reducida a simple instrumento de sus intereses.

La destrucción de la naturaleza por la técnica obedecía a una actitud más profunda: la degradación de los entes naturales en meros objetos. Al reducir el mundo a un material que debe ser dominado y transformado, las cosas dejan de tener un sentido intrínseco, sólo adquieren el sentido que el sujeto humano les atribuye. El hombre deja entonces de escuchar lo que tengan que decirle las cosas, para exigir que se plieguen al lugar que les señala en su discurso. El árbol solitario ya no es esa vida extraña cuyo sentido es desarrollarse en plenitud, florecer, albergar las aves, ofrecer sus ramas al sol, en comunión con la riqueza inagotable del universo; su sentido no le está dado por su relación con el todo. No, el árbol es ahora un caso que comprueba las reglas que mi razón ha descubierto, o bien es un espécimen que puedo medir, calcular, ordenar según mis categorías; de cualquier modo es una instancia que cae en alguna de mis clasificaciones. Es también un útil: madera para cortar, soporte para edificar, adorno tal vez para disfrutar. En realidad ni siquiera pregunto si su vida tiene un sentido propio, no trato de escucharlo, porque sé que sólo es un material dispuesto a revestirse del sentido que yo le presto.[1]

El sentido del árbol remite a la casa construida con su madera, ésta remite a la escuela que alberga, la escuela, a su vez, al hombre, todo cobra sentido por esta última referencia. ¿Pero qué sentido tiene el hombre? El hombre renuncia a leer en sí mismo un sentido inscrito en su «naturaleza», que le fuera otorgado por su sitio en el todo, él es la fuente que otorga sentido al todo. ¿No es entonces un vacío frente al todo del ente? Por otra parte, si no puede leer en su propia naturaleza un sentido dado, si sólo tiene el sentido que elija darse ¿no puede elegir para sí el sinsentido? ¿Por qué no sería todo absurdo? Detrás de la visión del hombre como opuesto al todo del ente se asoma, a la postre, el nihilismo.[2]

Parecida situación en la concepción de la historia. También en ella, el pensamiento moderno se muestra ambivalente. ¿Quién dudará de que la emancipación humana sólo puede empezar en el momento en que nos asumimos como actores de nuestra propia historia? Pero, en los siglos posteriores al Renacimiento, esa idea condujo a la interpretación de la historia como un progreso racional continuo hacia una sociedad emancipada. Pues bien, la creencia en un progreso histórico, capaz de realizar los fines diseñados por el hombre, difícilmente puede ser compartida a fines del siglo XX. El

desarrollo del capitalismo condujo, es cierto, a sociedades más racionales, donde los individuos podían gozar de mayores libertades, pero también a la enajenación en el intercambio de mercancías, a la explotación del trabajo y al olvido de los valores de solidaridad, justicia e igualdad sociales. Ni siquiera en los países de gran desarrollo industrial ha logrado satisfacer todas las necesidades de la población. Subsisten en ellos el desempleo permanente, la humillación de los marginados y las desigualdades sociales. En la mayor parte del mundo, en los países que habían pagado con su situación colonizada y dependiente el auge capitalista, han subsistido, agravadas, la miseria y la opresión. El mundo construido por el hombre ha estado lejos de la ciudad ideal de Leonardo o la solar de Campanella. La desilusión ha llegado a su grado más amargo, cuando el proyecto emancipador de las revoluciones socialistas, que anunciaba la libertad real para todos, que debía realizar al fin la meta de la historia, condujo a Estados represivos donde mostraba de nuevo su rostro la barbarie. El fracaso de los Estados burocráticos, inspirados en el modelo bolchevique, no implica, sin duda, el fin de la idea que inspiró al socialismo, tampoco equivale a una justificación del capitalismo, pero no ha podido menos de sacudir la fe en el progreso irreversible de la historia hacia la realización de un proyecto emancipador, creencia básica del pensamiento moderno. La idea misma de que la historia tendría un sentido, después de Auschwitz y del gulag, empieza a resultar una ironía. Parece, por el contrario, que ninguna situación histórica es irreversible, que a los intentos de liberación puede suceder la barbarie, que ni la razón ni la libertad resultan forzosamente de los proyectos emancipadores, que la «fortuna», después de todo, es capaz de vencer la «virtud» de los hombres. Los acontecimientos históricos en el siglo que termina semejaron, antes que un argumento racional, un cuento arbitrario y trágico, producto de la irracionalidad y el acaso.

El predominio de la racionalidad instrumental, característico del pensamiento moderno, sirvió al dominio de la naturaleza, operó también el control de las fuerzas sociales. La racionalización de las relaciones sociales es la característica más importante del paso de las sociedades tradicionales a las modernas. Mientras las sociedades antiguas se orientaban por creencias y valoraciones indiscutidas, legadas por la tradición, la sociedad moderna se rige por un cálculo racional que determina cuáles son los procedimientos eficaces para lograr metas libremente proyectadas y subordina el comportamiento social a su realización. La racionalización de la sociedad comprende: economía regulada, ya sea por la planificación central o por las leyes del mercado, relaciones sociales sometidas al ordenamiento abstracto de la legislación, administración pública eficaz, aparato burocrático del Estado, que ordena, regula y controla la vida pública. En las sociedades industrializadas esta racionalización llega a su punto más alto. En ellas dominan las regulaciones abstractas de la burocracia, destinadas a asegurar el funcionamiento sin tropiezos de la sociedad, el ordenamiento jurídico, encargado del mantenimiento del orden, y las leyes del mercado, garantes de la producción y distribución económica eficaces. Después del trágico fracaso de los experimentos totalitarios, la sociedad más racional tiende a identificarse con una sociedad democrática. La democracia implica, en efecto, la liberación de la arbitrariedad en las decisiones

públicas y de la enajenación a una autoridad irracional. Pero en las sociedades más desarrolladas, la democracia existente presenta también otra faceta inquietante. La sociedad tiende a operar como un sistema construido por los hombres al modo de cualquier artefacto, sujeto a sus propias reglas de manejo. La política es cada vez más una técnica. El político moderno, establecidas las reglas que permiten el funcionamiento de la sociedad, vigila su cumplimiento, cuida de que los procesos se realicen sin fricciones, de que todo marche sin tropiezos a modo de un sistema autorregulado. La política, en los países desarrollados, es cada vez menos el arte de proyectar y decidir el futuro de una sociedad, cada vez más la técnica de mantener el funcionamiento de una máquina regulada. La política se vuelve ingeniería del poder. En ese tipo de sociedad, el individuo participa cada vez menos en las decisiones públicas, su contribución se limita a seleccionar, de cuando en cuando, las personas encargadas de mantener el sistema en buena forma, su vida se reduce cada vez más al papel de despreocupado consumidor que el sistema le otorga. En el artefacto construido por el hombre éste se convierte en un engranaje sustituible. La segunda naturaleza en que el hombre reconocería su imagen, toma una forma más parecida a una maquinaria que a una obra de arte.

La sociedad racionalizada es producto de la aplicación de una forma de racionalidad, pero también de la concepción individualista que constituye, según vimos, uno de los rasgos del pensamiento moderno. El individualismo fue inseparable del reconocimiento de la dignidad del hombre que proclamaron los humanistas del Renacimiento. Más tarde, dio lugar a la doctrina de los derechos humanos, inalienables, de todo hombre en sociedad. Ésta es una conquista ligada al acceso del hombre a su mayoría de edad.

Pero los derechos humanos se entendieron fundamentalmente como preservación de los individuos privados frente a la intromisión de cualquier poder colectivo. Con el desarrollo de las sociedades capitalistas, el individualismo dio lugar a dos expresiones extremas. Por un lado, la persona privada, ocupada en sus asuntos familiares, codiciosa de acrecentar sus pertenencias, que defiende a toda costa sus derechos frente a la comunidad y que sólo se rige por intereses egoístas. La sociedad no es para ella un lugar de concierto, sino el mercado en que compiten los intereses particulares. En el otro extremo, el hombre masa. Al debilitarse las asociaciones comunitarias en que se integraban sus miembros para dar un sentido superior a sus vidas, al reducirse la sociedad a la suma de individuos, queda la persona individual sola frente al sistema abstracto que la regula y controla. Para la organización burocrática de las sociedades desarrolladas todos los individuos son homogéneos, intercambiables, esclavos de los mismos pequeños intereses personales, computables para las encuestas electorales o los pronósticos del mercado.

Los cambios en la relación del hombre con la naturaleza, por una parte, con la sociedad, por la otra, son paralelos. Son dos facetas de la misma actitud. El mundo en torno, natural o social, tomado como puro objeto de la acción transformadora del hombre dirigida por la razón, se convierte en instrumento manejable, sobre el cual el hombre puede ejercer su dominio. El resultado es ambivalente. Porque puede conducir a la humanización de las cosas en torno, pero también a la cosificación del hombre. Por

una parte, el hombre puede dibujar en la naturaleza y en la historia su propio rostro, por otra parte, al convertirlo todo en instrumento, puede llegar a convertirse él mismo en un engranaje de un proceso sin sentido. Así, la utopía renacentista puede desembocar en un mundo degradado en artefacto y en un hombre al que acecha la carencia de sentido.

Parecería que en las sociedades desarrolladas de Occidente, la manera de pensar que se esbozó en el Renacimiento y se delineó y generalizó en siglos posteriores perdiera lentamente credibilidad y vigencia. Vemos cómo la figura moderna del mundo tiende a desvanecerse. Algunos hablan ya de «situación posmoderna».[3] Por desgracia, el término no deja de ser vago, pues no se precisa cuál es la «modernidad» en trance de abandono, y ambiguo, pues no se definen las nuevas creencias que habrían de remplazarla. Hasta ahora el «posmodernismo» parece utilizarse como un membrete que cubre cualquier forma de escepticismo sobre creencias básicas del pensamiento moderno. Más que indicador de un pensamiento renovador parece síntoma de una ausencia: la que deja el descreimiento en una figura del mundo antes de ser remplazada por otra.

El desencanto, parcial o total, hacia las creencias que están en la base de un pensamiento moderno da lugar a actitudes divergentes entre sí. Por otra parte, aún no podemos saber si es un signo del fin de la vigencia de ciertas creencias de la modernidad en su conjunto y, en ese caso, cuáles serían éstas, o bien es una señal solamente de la necesidad de un reajuste del pensamiento moderno, que conduciría a una variante del mismo. Por otra parte, el descreimiento en las ideas —progreso, emancipación humana, libertad, dominio sobre la naturaleza, racionalidad— que expresaban el sentido dado por el hombre a la época moderna, podría conducir a tres actitudes, al menos, de signo distinto.

Primera. Una actitud nostálgica del pasado. En la tradición se intentaría revivir valores que dieran un nuevo sentido a la vida. El debilitamiento de una concepción moderna del mundo y de los valores que pretende realizar, deja un vacío que tiende a ser llenado por la revitalización de actitudes y creencias premodernas: retorno a creencias religiosas ancestrales, adhesión a la herencia cultural frente a las corrosiones de la razón, a las convenciones colectivas frente a las actitudes críticas, eclosión de sectas salvíficas irracionales, revaloración de formas de vida pasadas. La fuerza que han cobrado en muchos países del Tercer Mundo los integrismos religiosos y los nacionalismos culturales (pensemos en los países árabes y en los que componían la antigua URSS), la persistencia, en el Primer Mundo, de posiciones tradicionalistas y reaccionarias, pueden llenar el vacío que dejara la pérdida de credibilidad del pensamiento moderno. En los países atrasados esa tendencia se aunaría a las resistencias tradicionales a la modernidad, en los desarrollados, supondría un regreso más a la barbarie. En todos los casos, a la modernidad sucedería una nueva época de oscuridad y confusión.

Segunda. La desilusión de la modernidad puede conducir también a un realismo escéptico. El pensamiento moderno incluye la justificación racional de la ciencia, la técnica y el poder, por un discurso que funda su necesidad en el cumplimiento de fines humanos. Ese discurso señala el sentido que tienen para el hombre aquellas actividades, son pues «metanarrativas», en la acepción de Jean François Lyotard. Al no creer en esos

discursos, se pierde la justificación de cualquier forma de cultura y actividad humanas. La actitud «posmoderna» tendería a sostener que ni la ciencia, ni la técnica, ni la historia, ni el ejercicio del poder requieren justificación. Entonces, la aceptación de la carencia de sentido de la historia, el escepticismo ante las pretensiones del racionalismo moderno, la duda ante la posibilidad de emancipación del hombre, conducen a una actitud conservadora que hace de lado, por ilusoria, cualquier proyección de una meta que trascienda la situación existente, por lo tanto, descarta las actitudes tendientes a la transformación social o a la disrupción cultural. La historia ha terminado, todo cambio es retroceso, ya no hay «vanguardias», dejemos pues las cosas como están, cesemos de pretender que se dirigen a una meta.

Esta actitud alimenta una ideología conservadora: la democracia liberal y el régimen de libre mercado serían la etapa insuperable de la historia. Para los países marginados y dependientes el mensaje es claro: inútil esperar un cambio, si la historia ha terminado, sólo cabe conformarnos con el papel que en la economía mundial se nos ha asignado.

Pero la crisis del pensamiento moderno podría conducir a una tercera postura, de signo opuesto a las dos anteriores. La historia ha conocido muchos periodos de confusión y escepticismo, cuando los valores vigentes en una época vacilan y aún no se imponen otros nuevos, pero nunca llegó por ello a su fin. ¿Estaremos, en realidad, al término de una época y al inicio de otra? Algunos signos lo sugieren y no faltan posibilidades de establecer paralelos entre el periodo actual y los fines de la Edad Media y principios del Renacimiento.

No podemos adivinar el futuro. Es posible que nos aguarde un periodo de confusión y desencanto, en que la historia parezca detenerse, pero es posible que a la desilusión suceda otro inicio. Cabría entonces intentar descubrir en las tendencias actuales los signos que apuntan a una nueva manera de pensar, podríamos tratar de barruntar así lo que llegaría a ser una figura del mundo que remplazara a la moderna. La nueva manera de ver el mundo puede ser leída entre líneas de la situación presente, pero también es una propuesta de la imaginación y el deseo, anticipadores del futuro. Ambos aspectos son inseparables.

No es concebible que un pensamiento innovador repitiera concepciones previas a la época moderna. Pero tampoco tiene que ser por fuerza su negación pura y simple. Un pensamiento innovador podría «levantar» el pensamiento moderno, en el sentido del *Aufheben* hegeliano: superarlo, conservando en otro nivel su momento de verdad. El pensamiento moderno, dijimos, acompañó la conquista de la autonomía del hombre, correspondió a su mayoría de edad. Por decepcionantes que hayan sido muchas de sus consecuencias, la sociedad futura no podría renunciar libremente a ese valor, sólo por coacción. Necesitará tal vez superarlo para acceder a otro estadio, pero el respeto a la dignidad del hombre, que inaugura el Renacimiento, es una condición para cualquier superación de su pensamiento. Además, el pensamiento moderno rompió las sujeciones del mundo antiguo; permitió la liberación tanto de las necesidades naturales como de los atavismos históricos. Ninguna manera de concebir el puesto del hombre en el cosmos podría prescindir de ese momento de la emancipación humana. Mientras en la cultura de

los países desarrollados la figura moderna del mundo empieza a perder credibilidad, la situación es muy otra en los demás países. En muchos países en vías de desarrollo, el pensamiento moderno no es aún vigente, pertenece sólo a los sectores occidentalizados y urbanos.

En la mayoría de las naciones del planeta subsisten formas de vida antiguas en oposición o en convivencia con las nuevas.

Sus sociedades aún no se atomizan en una suma de individuos ni se regulan por reglas impersonales y abstractas. Subsisten los lazos comunitarios, las creencias tradicionales, las lealtades basadas en la pertenencia a un grupo, a una etnia, a una comunidad particular. Sin embargo, las élites dirigentes de esos países han elegido como fin la «modernización», quieren verlos como sociedades en transición hacia sistemas más racionales y eficientes. La modernización se entiende como el paso a regímenes democráticos, basados en el libre mercado, regulados por una administración eficaz y sujetos a normas jurídicas imparciales. Y esa elección, a fines de siglo, no parece tener más alternativa que la resurrección, los integristas, de formas de vida arcaicas. Perdida la ilusión de que una revolución social traería la prosperidad junto a la justicia, la modernización se presenta como la única opción para vencer la escasez, la ignorancia y la miseria.

Con todo, podríamos intentar que la modernización de nuestros países no condujera a los alarmantes resultados que produjo en los más avanzados. Muchas formas de vida y ligas comunitarias antiguas podrían ser conservadas y adaptadas a las necesidades de una sociedad nueva. Alcanzar una sociedad más racional y eficaz evitando su atomización en individuos aislados y su conversión en un artefacto técnico, no es un proyecto utópico para los países que aún preservan instituciones y valores comunitarios.

Los países del Tercer Mundo entramos en la modernidad en el momento en que empieza a ponerse en crisis. Lo cual nos coloca en una situación privilegiada: podemos ver «época moderna» tanto en sus inicios como en sus fines, antes de aventurarnos plenamente en ella. Estamos frente a una responsabilidad aún inédita. Podemos evitar el camino que otros hollaron. Podemos elegir lo que fue avance y liberación en el proyecto moderno e intentar prevenir sus consecuencias indeseables. El proyecto nuestro podría ser una opción nueva: la modernidad revisada a partir de su término. Conservar el momento de verdad del pensamiento moderno y superarlo en un pensamiento nuevo, proponer una modernidad repensada desde el estadio posterior de una nueva figura del mundo. Para ello tenemos que intentar vislumbrar la nueva visión del mundo que se anuncia.

Cualquier cambio de época es lento, puede durar varios siglos. Aunque podamos detenernos en el Renacimiento para percibir los inicios de la época moderna, aparecen signos que la anuncian en plena Edad Media. Igual podría suceder ahora; aún no detectamos el inicio de otra era, pero podemos tal vez percibir algunos de sus signos precursores. Intentémoslo.

[1] Sólo el poeta pregunta aún por el sentido intrínseco de las cosas. Pero el poeta no habla con la voz de la modernidad. Octavio Paz lo ha visto bien: frente a la modernidad, la poesía ha sido siempre «la otra voz» (O. Paz, *La otra voz*, Seix Barral, Barcelona, 1991).

[2] La relación estrecha entre la transformación de la naturaleza por la técnica, en los dos últimos siglos, y la pérdida del sentido fue vista con lucidez por Martin Heidegger, «Über die Technik». *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954. Por mi parte, traté de esclarecer la relación entre conocimiento técnico y sentido, en «Sobre el conocimiento tecnológico», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVI, núm. 2, 1990.

[3] Jean François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, París, 1979.

X. *¿Hacia una nueva figura del mundo?*



UNA FIGURA del mundo, dijimos, expresa una manera peculiar de concebir el puesto del hombre en el cosmos natural y en el cosmos social. El pensamiento moderno responde a una transformación en ambos órdenes. No es menor la que se realiza en nuestra época.

En el Renacimiento se empezaron a abrir fronteras geográficas que limitaban el mundo antiguo. El hombre se aventuró allende esos límites, supo que podía vivir en parajes exteriores al espacio hasta entonces familiar. Primera gran apertura del mundo vivido, más allá de la morada ancestral. Una consecuencia fue la vivencia de la relatividad de todo sitio; cualquier lugar podía ser considerado como centro. Pues bien, ahora vivimos un segundo paso en la apertura hacia el exterior: la ruptura de la frontera constituida por la Tierra misma. Nos aventuramos afuera, hacia el espacio ilimitado, exterior al planeta. Lo que para el renacentista fue la transgresión de los abismos oceánicos y el descubrimiento de otras tierras, para nosotros es el gran salto al espacio y el viaje hacia otros astros. Entonces como ahora la ampliación del mundo vivido fue posible por invenciones técnicas que dominaban la distancia y permitían trazar nuevos derroteros. Los grandes viajes del siglo XVI suceden a la fabricación de las carabelas y al invento de la brújula. Los satélites y las naves espaciales son nuestras carabelas, las computadoras nuestras brújulas. En ambos casos también, a la ampliación del espacio explorado corresponde la de las formas de comunicación entre los hombres. La imprenta, en el siglo XVI, amplió la vida del hombre tanto como las carabelas; el radio y la televisión, en el xx, extienden el campo de la experiencia vivida tanto como las sondas espaciales.

La apertura de los límites en que el mundo puede ser vivido tiene consecuencias diferentes en el Renacimiento y en nuestro siglo. Entonces, la pérdida del centro tenía que dar lugar a la comprensión de la relatividad de todo sitio y de la capacidad del espíritu humano para trascender los límites que le habían sido asignados; ahora, en cambio, la posibilidad de abandonar incluso la morada terrena, tiene que acompañarse de otros sentimientos básicos. La visión del planeta azul suspendido en el espacio suscita en cualquier persona emociones nuevas: al mirar hacia los espacios abiertos, la sensación renovada de la fragilidad y rareza de nuestra común morada, al contemplar la esfera terrestre, la evidencia de la unidad del planeta, la conciencia de compartir un habitáculo común, frágil y escaso. Si la apertura al exterior del siglo XVI despertó la conciencia de la diversidad y relatividad de cualquier cultura, la del siglo XX suscita la percepción de la unidad y fragilidad de la especie humana. La vía hacia la comunicación universal entre los pueblos, hacia la adopción de una cultura planetaria, una en su cima, múltiple en su

base, el derrotero hacia la interdependencia política y el gobierno mundial, la dirección hacia la igualdad y la comunicación entre todas las naciones, el llamado por crear instancias de decisión comunes que salven el planeta, son caminos en cuyo inicio encontraríamos aquella visión del astro azul en el vacío.

La conciencia de la necesidad de preservar nuestra morada conduce a una idea de las relaciones del hombre con la naturaleza: la naturaleza necesita del hombre para serle grata, pero el hombre depende de la naturaleza para ser hombre. En lugar de ver a la naturaleza como objeto que dominar, verla también como fuente de sustento a la cual podemos acudir, dispensadora de bienes, reveladora de secretos, receptáculo de energía y de belleza, detentadora de la última palabra para comprender al hombre; protegerla para ser protegidos por ella; recrearla a nuestra imagen para descubrir nuestra realidad por ella. Llegar entonces a la conciencia de que somos lo que la naturaleza nos hizo y, al mismo tiempo, que la naturaleza puede ser lo que nosotros hagamos de ella. Entonces, la naturaleza no se presentará como un material ciego ante el ojo del hombre, inerte ante su mano, sino como interlocutor cuya voz deberá escuchar. Para ser humano tengo la necesidad de responder a los intereses de la naturaleza, para ello, debo descubrir sus necesidades de subsistencia, no para expoliarlas a mi servicio, sino para preservarlas y acrecentarlas. El predominio de esta concepción puede ser asunto del futuro, pero empieza ya a abrirse camino en la conciencia de nuestra pertenencia a un medio ecológico sin el que no seríamos lo que somos.

Sin embargo, los movimientos ecologistas contemporáneos comparten la misma ambigüedad que señalamos en las críticas a la modernidad. No pueden conducir a un retorno a la vida natural, anterior a las transformaciones industriales. Éstas han recreado de tal forma nuestro habitáculo que el regreso a formas de vida preindustriales supondría no sólo la renuncia a nuestro dominio del mundo en torno sino también el retroceso hacia una vida empobrecida, menos digna. En los países en proceso de desarrollo, la mayoría del planeta, la renuncia a la técnica moderna implicaría el mantenimiento de la miseria y el desamparo. Sólo el uso de la técnica puede salvarnos del hambre generalizada y de las condiciones infrahumanas de vida que aún perduran en una inmensa parte de la Tierra. Por otra parte, la naturaleza depredada por la técnica no puede ser salvada sino por la técnica. Sólo el empleo sistemático de la técnica puede hacer revivir los parajes erosionados, sustituir los recursos naturales dilapidados, reparar los daños causados a la biosfera, suministrar fuentes de energía no contaminantes. El remedio contra la degradación de la naturaleza no se encuentra en un retroceso en la historia, sino en un paso hacia adelante; no consiste en la renuncia a la racionalidad tecnológica sino en su ejercicio continuado para fines distintos: en lugar de servir al dominio del hombre sobre una naturaleza rebajada a instrumento de uso, tendría como fin restaurar el equilibrio del hombre con su medio y ayudar a la subsistencia y desarrollo de la naturaleza misma. Utilización de los medios racionales que conduzcan, no a la dominación del hombre sino a su integración al todo al cual pertenece. La materia no sería manejada como medio para el hombre solo, sino para el binomio integrado hombre-naturaleza. Lo cual supondría un cambio radical en el ejercicio de la racionalidad instrumental, que ha

preponderado hasta ahora en la época moderna; no la supresión de esa forma de racionalidad, sino su supeditación a una racionalidad más alta: la que establece los fines y valores últimos que merecen la pena de ser vividos.

Una figura nueva del mundo se va dibujando cuando hay un cambio fundamental en la manera como el hombre concibe su puesto en el orden natural, pero también en el social. En el Renacimiento, los nuevos individuos —ligados a la empresa, al comercio y a la vida urbana— eran portadores de una manera de concebir el puesto del hombre en la sociedad, que sólo se consolidará con el desarrollo del capitalismo en siglos posteriores. Este cambio puede considerarse en dos pasos sucesivos. El primero es la conciencia (que estudiamos en los capítulos I y II) de que el individuo se otorga el sitio que le corresponde en la sociedad, por su acción y por la función que desempeña. El orden social cobra sentido por el individuo y no a la inversa. Desde entonces la última fuente de sentido y valor en la sociedad es la persona individual, esa misma persona que, en las sociedades industriales, llega a ser un anónimo sujeto de manipulación y de consumo. El individualismo, desde sus heroicos atuendos en el Renacimiento hasta su desamparada desnudez en el presente, es inseparable del desarrollo del capitalismo.

Un segundo paso en esa misma concepción, es considerar a los individuos como base de sustentación de la sociedad. Característica de una imagen del mundo es la creencia acerca de la base de legitimación del poder. En el mundo antiguo y en el medieval el poder se legitimaba en la tradición, en el designio del dios o en un orden natural; en el mundo moderno, en la voluntad concertada del conjunto de los individuos. Son estos últimos los que construyen, en última instancia, la fábrica social, sus relaciones de poder y sus instituciones. Ante los individuos debe justificarse todo poder legítimo. El orden social tiene como origen y como fin la voluntad general de sus miembros. Esta concepción supone el descubrimiento anterior del individuo como última fuente de sentido; se expresa principalmente en el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, y cobra realidad en los Estados resultantes de las grandes revoluciones democráticas.

Pues bien, ¿no podríamos observar en nuestra época el primer paso en un proceso de cambio, paralelo pero en una dirección distinta? Los siglos XIX y XX fueron el tiempo del lento despertar de las clases trabajadoras organizadas. En unos países lograron su participación en el poder, mediante arduas luchas sociales que condujeron al sufragio universal, a una democracia representativa más amplia y a un Estado de bienestar y protección social; en otros países, llevaron a revoluciones populares, sean «socialistas» o nacionalistas y agrarias, que intentaron establecer Estados en que predominara la igualdad, aun en detrimento, a menudo, de la libertad individual. Cualesquiera que hayan sido los resultados de esos movimientos, se acompañaban de una manera de ver el puesto del hombre en la sociedad, que tiene rasgos comunes en todos ellos: suponen una crisis del individualismo y una nueva conciencia de valores comunitarios, como la solidaridad, la pertenencia a un grupo o a una clase, la igualdad social. El sujeto que da un sentido a las transformaciones sociales no es ya el individuo, son los grupos sociales, sindicatos, agrupaciones políticas, clases conscientes de sí, masas populares. En todas esas luchas para cambiar el orden social hay la búsqueda y afirmación de un sujeto

colectivo, en el cual el individuo cobra conciencia de su posición social.

Por otra parte, los movimientos de liberación nacional de los pueblos antes colonizados se acompañan de un despertar de la conciencia de una identidad propia, de carácter colectivo, que puede unificar al pueblo y oponerse a la mentalidad colonizadora. Así, tanto en las luchas sociales de las clases trabajadoras como en los movimientos de independencia nacional, la lucha por la emancipación impone la conciencia de pertenencia a una comunidad, rompe el aislamiento del individuo y lo integra, por la acción, a una colectividad con la cual y en la cual puede liberarse.

El pensamiento socialista del siglo XIX anunciaba ya una nueva mentalidad que no veía el sentido de la acción humana en la elección del individuo aislado, sino en un proyecto colectivo mediante el cual el individuo se realiza en una comunidad. Por desgracia, el socialismo no se presentó, en ese siglo ni en el siguiente, como una ruptura con la modernidad, pese a que ésta estaba ligada al capitalismo. Apareció, antes bien, como una variante del pensamiento moderno, al pretender fundarse en el racionalismo heredero de la Ilustración y al reivindicar para sí la ciencia y el progreso. El socialismo de los dos siglos recientes no se apartó tampoco de la visión tecnocrática de la sociedad considerada como un artefacto que construir. La socialdemocracia no logró superar el marco de la sociedad mercantil y de consumo, el «socialismo real» llevó a su extremo una concepción tecnocrática de la sociedad, según la cual le correspondía al partido edificar, conforme a un proyecto racional, el orden social entero, en todas sus partes. Los movimientos populistas agrarios o nacionalistas de las naciones del Tercer Mundo tampoco desembocaron en la realización de sociedades ordenadas por valores comunitarios, sino en proyectos de desarrollo económico que seguían un modelo tecnocrático, ora en su versión capitalista, ora en la interpretación del «socialismo» burocrático.

Un socialismo libertario, por el contrario, debería partir de la crítica radical de la idea de la sociedad como construcción y manejo técnicos, que se da tanto en el capitalismo como en la versión leninista-stalinista del socialismo. La crítica del capitalismo debería dirigirse, para ser radical, contra la noción de la sociedad como un sistema construido por los individuos conforme a las reglas de una racionalidad meramente instrumental. Comprendería la propuesta de una ética social dirigida a superar los intereses individuales en la realización de bienes comunes, respondería a la idea de que el individuo sólo se realiza plenamente en su integración libre en la comunidad. El descubrimiento de la libertad individual, gloria de la época moderna, no quedaría suprimido sino puesto en un nivel superior, al percatarnos de que la persona no puede llegar a ser plenamente libre ni realizar todas sus posibilidades sino en la comunicación y solidaridad con los otros hombres. La racionalidad que asegura el funcionamiento efectivo de la máquina económica y social, quedaría supeditada a la capacidad racional de decidir acerca de los fines últimos comunitarios que puede servir. Ésta sería una alternativa a la concepción burocrática y consumista de la sociedad, con su individualismo conformista y desencantado.[1]

Otro fenómeno nuevo, característico de nuestro momento histórico, es la crisis de los

Estados nacionales. La creación política más importante de la época moderna fueron los Estados nacionales, entidades políticas arbitrarias, que rara vez correspondían a unidades culturales o étnicas. Sus fronteras coincidieron, en unos casos, con los límites de ejercicio del poder efectivo de un monarca; en otros, fueron trazadas para servir a los intereses de los colonizadores. De cualquier modo, sólo en casos excepcionales, los Estados nacionales coincidieron con el ámbito geográfico de un pueblo. La mayoría fue resultado del arbitrio de un poder político y abarcó un conglomerado de etnias, nacionalidades y regiones bajo la dominación de un centro. Pues bien, la noción de Estado nacional empieza a entrar en crisis. Por un lado, la conciencia creciente de la interdependencia entre naciones, la mayor complejidad de los problemas económicos, sociales y culturales, la constitución de un mercado mundial, el progreso hacia una cultura universal son tendencias que vuelven insuficiente el Estado nacional para hacerles frente. De allí los proyectos de constituir unidades superiores que abarquen varios Estados, en confederaciones regionales laxas. De allí también la dirección final, aún lejana pero a la vista, hacia la institución de formas de gobierno mundial.

Si el Estado nacional es demasiado pequeño para resolver la complejidad de los problemas planetarios, resulta demasiado grande para hacer frente a las demandas diversificadas de las comunidades particulares que lo componen. Al mismo tiempo que asistimos a la institución de unidades regionales, a escala superior a los Estados, comprobamos en el interior de cada Estado la creciente actividad de nacionalidades, etnias, comunidades y grupos sociales de todo género, que afirman su identidad y exigen el derecho a la diversidad dentro de la igualdad. El marco de los Estados nacionales actuales se ha mostrado inadecuado para dar una respuesta a esas reivindicaciones, porque fueron concebidos como cuerpos artificiales cuyos elementos son los ciudadanos individuales, iguales entre sí. Ahora cobramos conciencia creciente de que la sociedad real no está formada por individuos homogéneos, sino por un conjunto de grupos y comunidades disímboles que tienen derecho a sus diferencias. La sociedad tiende a verse como resultado de la oposición, lucha o integración de esos grupos.

En las sociedades industrializadas contemporáneas los individuos tienen cada vez un papel menor que desempeñar, los grupos con intereses específicos, cada vez mayor. La sociedad resulta demasiado compleja para que los individuos aislados puedan manejarla. Ya indicamos cómo tiende a funcionar como un mecanismo autorregulado, en el cual se reduce el alcance de las decisiones individuales. La época de las grandes individualidades forjadoras del destino, en la empresa, en la política, en la guerra, parece cosa del pasado aún reciente. En cambio, los grupos sociales por una parte, y las comunidades étnicas o regionales por la otra, se convierten en los principales actores. Parece que el individuo, reducido en una sociedad tecnificada a un número manipulable, tendería a superar la soledad y el sinsentido de su vida social en el retrainamiento a la esfera privada o bien en su pertenencia a comunidades concretas que le otorgan identidad y le dan la sensación de integrarse a una realidad más amplia. En muchos casos, es la afirmación de la pertenencia a una etnia, a una nacionalidad minoritaria dentro del Estado, a una comunidad regional o aun local. Pero también, en otros casos, es la reivindicación de los

objetivos y derechos de grupos específicos dentro de la sociedad. El más importante, el de mayor relevancia para el futuro es probablemente el feminismo, por concernir a la mitad de la humanidad. Pero se trata también de la lucha de minorías raciales oprimidas (como los negros e hispanos en Estados Unidos o los judíos en la Unión Soviética), de minorías sexuales (como los homosexuales), o de comunidades religiosas (sectas, iglesias). Por último, las agrupaciones que prestan sentido a las luchas sociales pueden pertenecer también a un género más tradicional, estar ligadas a la función laboral que desempeñan sus miembros: movimientos estudiantiles, universitarios, sindicales, gremiales.

En el seno del mar indiferenciado de individuos que constituyen una sociedad moderna, todas esas formas de integración a grupos específicos, por distintas que sean, tienen un carácter en común: todas afirman una identidad particular y reivindican el derecho a una diferencia. En consecuencia, anuncian un cambio más profundo en la manera de considerar el puesto del hombre en el orden social. El individuo ya no descubriría su puesto mediante su empresa personal, sino en su integración voluntaria a un número de comunidades concretas. La sociedad nacional, a su vez, se justificaría en la medida en que ofreciera un lugar de comunicación e intercambio entre esas comunidades concretas y garantizara la realización de sus diferentes proyectos. El sentido de la vida del hombre en sociedad no le sería otorgado por el Estado, pero tampoco por la elección personal, sino le estaría dado por la integración libremente elegida de cada persona en comunidades diversas, en cuyo seno puede realizarse; a su vez, estas comunidades cobrarían un sentido superior al integrarse en unidades sociales más amplias. El orden social ya no se configuraría como resultado de la voluntad mayoritaria de individuos iguales, sino de la interrelación compleja entre comunidades y grupos heterogéneos. El poder político se justificaría si consagrara, a la vez que la igualdad, la diferencia.

Dijimos que una figura del mundo cambia cuando varía la manera de concebir el sustrato de legitimación del poder. Las tendencias que acabo de reseñar son aún vagas pero podrían corresponder a un primer paso en esa dirección. Podrían conducir, en el futuro, a una nueva concepción sobre la base de sustentación del poder legítimo: ésta no se colocaría ya en la voluntad, ocasionalmente expresada en las urnas, del conjunto de los ciudadanos considerados como individuos, sino resultaría de la intercomunicación libre entre las comunidades concretas, de todo tipo, en las que se integran los individuos.

Esta concepción supondría un cambio político importante: el paso de la democracia liberal, en la que la participación del ciudadano se limita a la elección de las personas que deban ocupar los puestos de decisión, a una democracia ampliada,^[2] en la cual la persona puede participar continuamente en las decisiones políticas al nivel de las comunidades a las que pertenece. Supondría también dirigir las decisiones públicas por la necesidad no sólo de mantener en funcionamiento el sistema, sino de construir las formas nuevas de convivencia que van resultando de la intercomunicación entre todos los grupos y comunidades integrantes de la sociedad. No se trataría de restringir los derechos individuales, sino de hacerlos efectivos como parte de los derechos sociales propios de

cada comunidad y grupo. El respeto a los derechos humanos no tendría por única función proteger al individuo privado frente al poder público, sino promover su realización personal satisfaciendo las necesidades específicas correspondientes a las comunidades en que se integra; los derechos se verían como valores por realizar propuestos a la acción política. Pero los valores sociales por alcanzar difieren según las necesidades distintas de los grupos y de acuerdo con la situación de cada uno. Los derechos humanos condensan el derecho de cada persona a realizarse plenamente, pero la persona no puede realizarse en soledad; luego, implican el reconocimiento de los valores específicos de cada grupo y comunidad en los que la persona se reconoce; implican, por ejemplo, el derecho de las etnias al desarrollo autónomo de su cultura y de sus formas de vida, el derecho de las mujeres a la maternidad voluntaria, a la retribución del trabajo doméstico, a la paridad de representación en muchos órganos de decisión, el derecho de los trabajadores a participar en la gestión y en los beneficios de su empresa, el derecho de las minorías a ser tomadas en cuenta proporcionalmente en los organismos e instituciones en que están presentes, el de las comunidades atrasadas a obtener la colaboración que ellas mismas requieran para superar su atraso, y así sucesivamente. El Estado no tendría como único fin las libertades individuales, sino la igualdad en las oportunidades de realización de cada persona, y ésta sólo puede plantearse si se atiende a las diferencias existentes entre los distintos grupos y comunidades sociales. Cualquier intento por renovar el pensamiento de un socialismo democrático, que estuviera dirigido a la disminución de las desigualdades económicas y al establecimiento de una justicia social, tendría que partir de esta manera de considerar la sociedad impuesta por la realidad presente. Pero ello implica un cambio en la manera de comprender el sentido de la sociedad.

Así como intentamos reducir las características del pensamiento moderno, tales como se anunciaban en el Renacimiento, a un tema nuclear del que podrían derivarse los demás, así también podríamos tratar de reducir los caracteres que hemos barruntado, anunciadores de una nueva figura del mundo, a una concepción acerca del sentido. La crítica de la modernidad no será, en efecto, radical, si no emprende una inversión de su noción de sentido.

Mientras el pensamiento nacido del Renacimiento concebía al hombre individual como única fuente de sentido, ha habido en toda época otra manera de concebir el sentido, y por lo tanto el valor, de algo; esta manera podría llegar a ser predominante en un nuevo pensamiento. Cada cosa —incluido el hombre— cobraría sentido al estar dirigida a la realización de totalidades superiores, en las cuales se integraría y se realizaría plenamente.

Pero la integración en la totalidad, si ha de otorgar sentido a los elementos, no puede eliminar las diferencias entre éstos. Habría que concebir la totalidad como una forma que mantiene en comunicación diferentes elementos, y esta comunicación, lejos de anular las diferencias, les suministra una nueva dimensión para que cada elemento particular se realice. Así, las totalidades son resultado de la acción conjugada de elementos disímboles y éstos actualizan sus propias posibilidades en esta acción conformadora de un todo.

Ningún elemento tiene sentido aislado del todo al cual se dirige y en el que se conforma, pero ninguno desaparece al integrarse al todo, por el contrario, en él se afirma y realiza. El todo, a su vez, tiene sentido como ámbito de perfeccionamiento de sus elementos o bien como elemento conformador de otra totalidad superior. Así, comprender el sentido de algo quiere decir comprender la relación entre cada cosa y las totalidades a las cuales se dirige su actividad y en las que se conforma, de tal modo que la totalidad cobra sentido por la comunicación recíproca de los elementos y cada uno de éstos por su proyección a totalidades. Esta paradoja se da en múltiples niveles: en la naturaleza, en la simbiosis de cada viviente con su entorno, que permite el desarrollo de las especies en formas cada vez más diferenciadas y complejas; en las relaciones interpersonales, en las variadas formas de amor, en las que cada quien se descubre a sí mismo; en la sociedad, en la comunicación creativa de individuos en comunidades más amplias, que permite realizar en ellas las posibilidades de cada persona; en el nivel cósmico, en la integración de cada cosa en la unidad de un todo, armonía de lo múltiple en lo uno. En ninguno de estos casos, la integración en una totalidad anula al individuo sino, por el contrario, permite su realización en un nivel superior. En ninguno de ellos, el sentido es la proyección del sujeto; el hombre debe leer el sentido en las cosas mismas y realizarlo al realizarse a sí mismo en comunicación con lo otro, con los otros.

Esta captación del sentido, liberaría al hombre del regodeo en su propia individualidad, lo proyectaría hacia lo otro de sí, le permitiría recuperar la sensación de pertenencia a una totalidad que lo abarca: comunión con la naturaleza, con la comunidad, con el cosmos. Cobrarían entonces nueva dignidad actitudes un tanto olvidadas: entrega, testimonio, humildad, respeto, compasión, fraternidad, amor, justicia. Y quizás esta comunión renovada con el cosmos y con los otros manifestará de nuevo una dimensión de lo Sagrado, no lo Sagrado ajeno al hombre, instrumento de las religiones positivas, máscara de opresiones, sino lo Sagrado en el interior de cada hombre y de cada cosa, que se manifiesta en el esplendor y en la unidad del todo.

Pero éstos son sólo vislumbres, tal vez avances del deseo. No sabemos si una nueva imagen del mundo vendrá revestida de esos o de parecidos rasgos. No lo sabemos a ciencia cierta; pero, más fuerte quizás que el cálculo racional, nos lo anuncia la voz de la esperanza.

[1] Muchas de las ideas de la llamada Escuela de Fráncfort van en este sentido. Cf., sobre todo, la crítica de Adorno y Horkheimer a la racionalidad instrumental en *Dialéctica de la Ilustración*, y la discusión de J. Habermas sobre las alternativas a una sociedad sometida a la técnica del poder en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort, 1968.

[2] Tomamos el término en el sentido que le da Norberto Bobbio en *El futuro de la democracia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.

Bibliografía



- Baron, H., *Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1955.
- , *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1988, 2 vols.
- Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.
- Bruno, G., *Le opere italiane*, ed. Paolo de Lagarde, Gotinga, 1888, 2 vols.
- , *Mundo, magia, memoria*, Taurus, Madrid, 1973.
- , *De la causa, principio y uno*, Losada, Buenos Aires, 1941.
- , *La cena de las cenizas* (introd. y trad. de E. Schettino), UNAM, 1972.
- Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Iberia, Barcelona.
- Campanella, T., *Poesie*, G. Laterza e figli, Bari, 1938.
- Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 1927 (*Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951).
- Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, B. Cassirer, Berlín, 1922 (*El problema del conocimiento*, FCE, México, 1953).
- , et al., *The Renaissance Philosophy of Man*, Phoenix Books, University of Chicago Press, Chicago, 1948.
- Chabod, F., *Escritos sobre el Renacimiento filosófico en la época del Renacimiento*, Cajica, Puebla.
- Cochrane, E., *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, 1981.
- , *De docta ignorantia*, Aguilar, Buenos Aires, 1957.
- , *Oeuvres choisies*, Aubier, París, 1942.
- , *Opera omnia*, ed. P. Wilpert, 1959.
- Dilthey, G., *Hombre y mundo en los siglos VI y XVII*, FCE, México, 1944.
- Ficino, M., *Opera omnia*, Bottega d'Erasmus, Turín, 1962, 2 vols.
- Fiorentino, F., *Bernardino Telesio*, Le Monnier, Florencia, 1872.
- Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1981.
- , *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1981.
- Gentile, G., *Il pensiero italiano nel Rinascimento*, Sansoni, Florencia, 1955.
- Gentile, G., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Sansoni, Florencia, 1920.
- Guzzo, A., *I dialoghi del Bruno*, ed. de l'Erma, Turín.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

- , *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort, 1968.
- Hale, J. R., *La Europa del Renacimiento, 1480-1520*, Siglo XXI, México, 1979.
- Heidegger, M., «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954.
- Huizinga, J., «El problema del Renacimiento», en *El concepto de la historia*, FCE, México, 1946.
- Koyré, A., *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, París, 1962.
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1961.
- , *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, FCE, México, 1970.
- , *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943.
- Lyotard, J. F., *La condition postmoderne*, Minuit, París, 1979.
- Manetti, G., *De dignitate et excellentia hominis*, A. Cratandrum, Basilea, 1532.
- Maquiavelo, N., *Il principe*, A. Mondadori ed., Italia, 1950 (*El príncipe*, col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires).
- Maquiavelo, N., «Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio», en *Opere*, G. Salerno, Milán, 1968 («Discursos sobre la primera década de Tito Livio», en *Obras políticas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1952).
- Martin, A. von, *Sociología del Renacimiento*, FCE, México, 1946.
- Mondolfo, R., *Verum factum*, Siglo XXI, México, 1971.
- , *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Losada, Buenos Aires, 1954.
- Paz, O., *La otra voz*, Seix Barral, Barcelona, 1990.
- Pico della Mirandola, G., *De hominis dignitate*, Vallecchi ed., Florencia, 1942.
- Ruggiero, G. de, *Storia della Filosofia*, vol. III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, G. Laterza e figgli, Bari, 1950.
- Saitta, G., *Il pensiero italiano nel 'Umanesimo e nel Rinascimento*, Zuffi, Bolonia, 1949-1951, 3 vols.
- Symonds, J. A., *El Renacimiento en Italia*, FCE, México, 1957, 2 vols.
- Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Mitter und Sohn, Berlín, 1914, t. 3.
- Utopías del Renacimiento*, ed. E. Ímaz, FCE, México, 1941.
- Vinci, Leonardo da, *Tratado de la pintura*, col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947.
- , *Aforismos*, col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1943.
- Vinci, Leonardo da, *Breviario*, El Ateneo, Buenos Aires, 1943.
- Vives, L., *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1947, 2 vols.

Índice onomástico



- Adorno, Theodor: 151
Alberti, Juan Bautista: 64
Alejandro de Afrodiasias: 69-70, 71, 74
Alejandro Magno: 65-66
Alighieri, Dante: 12
Aquino, Tomás de: 74
Aristóteles: 17, 70, 81, 84, 92
Autrecourt, Nicolás de: 88-89
Averlino, Antonio: 64
Averroes: 69
Avicbrón: 88, 92
Avicena: 74
- Bacon, Francis: 63, 66, 112, 120
Baron, Hans: 14, 58-60
Bassarion: 69
Bobbio, Norberto: 156
Borgia: 29
Bouelles, Charles (Carolus Bovillus): 78-80
Bracciolini, Poggio: 48-49, 60
Bruni, Leonardo: 52-60, 69
Bruno, Giordano: 23-24, 26, 65, 89-91, 93, 95-97, 99, 101, 104
Burckhardt, Jacobo: 14
- Calderón de la Barca, Pedro: 20
Campanella, Tomasso: 31, 53-54, 63, 76, 77-78, 87, 99, 101, 104, 111, 120, 129
Cardano, Jerónimo: 88
Carlos V: 27
Cassirer, Ernst: 14, 75, 77-78, 80, 87
Catón: 59
Charron, Pierre: 26
Copérnico, Nicolás: 22-23, 25, 66, 107
Cusa, Nicolás de: 21-22, 24, 26, 32-33, 45, 48
- Descartes, René: 77, 82-83
Digges, Thomas: 23
Dinant, David de: 88
- Eudoxio de Cnido: 65
Ficino, Marsilio: 33, 50, 57, 69-70, 72-74, 87, 101
Fiore, Joachim de: 64
Fiorentino, Francesco: 90

Francisco de Asís: [12](#)

Fugger (Fúcar): [27](#)

Galilei, Galileo: [66](#), [83](#), [105](#), [111](#)

Gaos, José: [112](#)

Garin, Eugenio: [14](#), [50](#), [52](#), [104](#)

Gelli, Giovanni Battista: [39](#)

Gentile, Giovanni: [14](#)

Gilberti, Gian Matteo: [102](#)

Giotto: [12](#)

Goethe, Johann Wolfgang von: [45](#)

Guicciardini, Francesco: [58](#)

Habermas, Jürgen: [82](#), [151](#)

Hale, J. R.: [28](#)

Heidegger, Martin: [82](#), [128](#)

Horkheimer, Max: [151](#)

Huizinga, J.: [13](#)

Huygens, Christian: [83](#)

Ímaz, Eugenio: [63](#)

Inocencio III: [34](#)

Jung, Carl: [32](#)

Kant, Immanuel: [125](#)

Kepler, Johann: [24](#), [83](#), [101-102](#), [111](#)

Koyré, Alexandre: [23-24](#)

Kristeller, Oscar: [14](#), [69](#)

Lagarde, Paolo de: [95](#)

Livio, Tito: [63](#)

Loyola, Ignacio de: [13](#)

Lutero, Martín: [13](#)

Lyotard, Jean François: [134](#), [136](#)

Malpighi, Marcello: [83](#)

Manetti, Gianozzo: [34-35](#), [49](#)

Maquiavelo, Nicolás: [29](#), [58](#), [60-63](#)

Martin, Alfred von: [28](#), [105](#)

Montaigne, Michel de: [26](#)

Moro, Tomás: [63](#)

Münster, Thomas: [13](#)

Netesheim, Agrippa de: [86](#)

Newton, Isaac: [83](#)

Occam, Guillermo de: [88](#)

Paracelso (Teofrasto Bombast von Hohenheim): [34](#), [88](#), [103](#)

Pascal, Blas: [24](#), [83](#)
Patrizzi, Francesco: [87](#), [101](#), [103](#)
Paz, Octavio: [127](#)
Petrarca, Francisco: [12](#)
Pico della Mirandola, Giovanni: [34-39](#), [45](#), [101](#)
Platón: [35](#), [69](#), [81](#), [84](#)
Pletón, Jorge Gemisto: [69](#)
Plotino: [69](#), [71](#)
Pomponazzi, Pietro: [70](#), [74-75](#), [76](#), [101](#)
Porta, Giambattista della: [102](#)
Proclo: [69](#)

Ruggiero, Guido de: [73-74](#), [104](#), [107](#)

Saitta, Giuseppe: [14](#)
Sartre, Jean-Paul: [79](#)
Savonarola, Gerónimo: [13](#)
Sforza: [29](#)

Telesio, Bernardino: [88-89](#), [97-99](#)
Troelsch, Ernst: [13](#)

Ueberweg: [96](#)

Vinci, Leonardo da: [50-52](#), [64](#), [87](#), [105](#), [108](#), [110-111](#), [129](#)
Vio, Cayetano de: [28](#)
Vives, Luis: [40](#), [42](#), [44](#), [45](#)

Weber, Max: [55](#), [121](#)
Weigel: [34](#)

EL PENSAMIENTO MODERNO

El hombre moderno ha dejado de ser una criatura integrada al cosmos para convertirse en un ser sin centro cuya misión es buscar un lugar en el mundo. La comparación del pensamiento moderno con el pensamiento renacentista permite reinterpretar el Renacimiento a través de la modernidad: dos visiones complementarias del mundo occidental.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Índice

Índice	7
Introducción	11
I. La pérdida del centro	16
II. La idea del hombre	24
III. La idea de la cultura	32
IV. La idea de la historia	38
V. La idea del alma	45
VI. La idea de la naturaleza	53
VII. La idea de la magia y de la ciencia	62
VIII. Características del pensamiento moderno	69
IX. La crisis de la modernidad	75
X. ¿Hacia una nueva figura del mundo?	84
Bibliografía	94
Índice onomástico	97