

LUIS VILLORO

# El pensamiento moderno

Filosofía del  
Renacimiento



EL COLEGIO NACIONAL  
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO



Primera edición, 1992

*A Zeiza*

D. R. © 1992, EL COLEGIO NACIONAL  
Luis González Obregón, 23; Centro Histórico  
C. P. 06020, México, D. F.

D. R. © 1992, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S.A. DE C. V.  
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-3891-3

Impreso en México

## 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 dirnos en llamar "moderna", o vivimos sólo una transformación parcial, más o menos pasajera, una variante en suma, del mismo pensamiento moderno? Cualquiera 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",

\* 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.

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* los 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".<sup>1</sup>

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 substancial 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 intencio-

nada 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 ésa 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.

<sup>1</sup> *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906. (Cit. por J. Huizinga, en *El concepto de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 131.)

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.

## 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 imaginármolo 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 de 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 donde 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup>

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

<sup>1</sup> *De docta Ignorancia*, Aguilar, Buenos Aires, 1957, Lib. II, cap. II.

<sup>2</sup> Cf. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Presses Universitaires, París, 1962, p. 41.

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.”<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup>

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 inte-

resa 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.

<sup>3</sup> Giordano Bruno, “De l’infinito universo e mondi”, en *Le Opere Italiane*, ed. Paolo de Lagarde, Göttinga, 1888, vol. I, p. 360.

<sup>4</sup> Cit. por A. Koyré, *op. cit.*, p. 66.

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 especies de la India. Los venecianos se apresuran a competir con los portugueses y pronto dominan, en el Mediterráneo, el comercio de especies 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 obreros.

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.<sup>5</sup>

¶ 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.<sup>6</sup>

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 Renaci-

<sup>5</sup> A. von Martin, *Sociología del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 22.

<sup>6</sup> 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.

miento. 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 bandadas 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.

## 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 aún de los estoicos, este tema se puede rastrear en antiguas mitologías. Karl 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. (—original—)

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*).<sup>1</sup> 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*.<sup>2</sup>

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.

<sup>1</sup> G. Manetti, *Clarissimi viri Tanocii de Manectis... de Dignitate et Excellentia Hominis*, Basiliae, apud A. Cratandum, 1532.

<sup>2</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Vallecchi ed., Florencia, 1942, pp. 104-106.

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 Jean Battista Gelli, florentino también. Jean 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*.<sup>3</sup> 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 ladi-

<sup>3</sup> L. Vives, "Fábula del hombre", en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1947, t. I, pp. 539-540.

na, 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, tomaba 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.

Tercer rasgo: 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

### III. La idea de la cultura

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 tí, tú tienes que ser primero tú y nadie más, tienes que elegir para tí 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.

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 mis-

mo. De hecho, al explayarse con su creación retorna a sí mismo y, con todo, da a luz algo que antes no era.<sup>1</sup>

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; inerte 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

<sup>1</sup> “De Conjecturis”, en *Opera Omnia*, t. 4. *Opuscula*, ed. P. Wilpert, 1959.

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 éste 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”.<sup>2</sup> 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

<sup>2</sup> Cit. por E. Garin. *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1981, pp. 153-155.

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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> El arte es una creación de un ámbito humano que no coincide con el espacio natural.

<sup>3</sup> *Tratado de la pintura*, col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947, p. 58, p. 31.

<sup>4</sup> Cf. E. Garin, *op. cit.*, pp. 110 y ss.

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."<sup>5</sup> 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,

<sup>5</sup> *Aforismos*, Col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1943, p. 32. y *Tratado de la pintura*, ed. cit., p. 12, p. 20.

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!<sup>6</sup>

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

<sup>6</sup> 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.

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.

#### 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 despreñada 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".<sup>1</sup>

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 autén-

tica "revolución copernicana" en la manera de tratar la historia antigua.<sup>2</sup> 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

<sup>1</sup> H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton Univ. Press, N. J., 1988, t. I, pp. 32-33.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, t. I, p. 52.

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*,<sup>3</sup> 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 fogsidad 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".<sup>4</sup> *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.<sup>5</sup> 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

<sup>4</sup> "Discorsi sopra la Prima Decada de Tito Livio", en *Opere*, G. Salerno, Milano, 1968.

<sup>5</sup> Cf. *Utopías del Renacimiento*, ed. E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

<sup>3</sup> *El Príncipe*, A. Mondadori ed., Italia, 1950, cap. xxv, p. 97 (*El Príncipe*, Col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires).



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.<sup>6</sup>

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

<sup>6</sup> "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).

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.

## V. La idea del alma

En la 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 substancia a la noción del alma como sujeto.

Ha sido ampliamente estudiada la renovación de los estudios clásicos en los siglos XV y XVI.<sup>1</sup> Se pretende retornar

<sup>1</sup> Sobre ese tema, cf. sobre todo: P. O. Kristeller, *Renaissance Thought*, Harper Torchbooks, N. York, 1961.

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 Georgio Gemistio 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 substancia 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 Afrodisias 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 racional-

mente. 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 substancias 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.<sup>2</sup>

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”

<sup>2</sup> “Theologia platonica”, en *Opera Omnia*, Bottega d’Erasmus, Torino, 1962, T. I. lib. III, cap. 2, p. 117.

en el alma. El alma no puede, por lo tanto, concebirse como una substancia 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."<sup>3</sup> 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

<sup>3</sup> *Op. cit.*, lib. XI, cap. 3, p. 236.

"quiere algo más sin saber empero qué cosa quiere".<sup>4</sup> Así el alma, por el intelecto, tiende al ser y a la verdad infinitos, por el amor, al bien infinito. Es perpetua trascendencia de todo límite. ¿Podrá encerrarse en las fronteras de una substancia? 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.<sup>5</sup>

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

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

<sup>5</sup> Cit. por G. de Ruggiero, *op. cit.*, pp. 200-201.

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 intelectiva 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?”<sup>6</sup> Bajo los términos antiguos, se abre paso, en balbucesos, 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 substancia 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

<sup>6</sup> “On the Immortality of the Soul”, en Cassirer *et al.*, *The Renaissance Philosophy of Man*, Univ. of Chicago Press, III. 1948, cap. vi, pp. 298-299.

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 substancia 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?”<sup>7</sup> Antes

<sup>7</sup> Cit. por E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, B. Cassirer, Berlín, 1922. t. I. (*El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.)

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 substancias incapaces de autorreflexión, porque toda substancia 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 autoconciencia. 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 substancia, ningún conocimiento. El hombre tiene amplísimo conocimiento, escasa substancia... El mundo es un mundo substancial, el hombre un mundo racional... En el hombre la substancia es nula, en el mundo la razón y la concepción son nulas. El uno, el hombre, es vacío, lleno el otro. El hombre es misero 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, substancial pero sin ninguna capacidad de conciencia, y otro modo de ser que carece del carácter limitado de una substancia y que en cambio tiene la capacidad de conocerlo todo. El mundo estaría constituido por cosas con un máximo de substancia, determinadas por propiedades fijas sujetas a leyes, el hombre en cambio tendría un mínimo de substancia 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 substancias 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 substancia fija, sino es una actividad dirigida a todas las substancias. 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.<sup>8</sup>

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 “substancial”, 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 substancia separable, o bien como la forma substancial del cuerpo. Conocerla implicaba comprender cuál era su lugar en el orden de las substancias. El alma se veía como un ente entre otros, contenido en el todo del ente. En el Renacimiento, se conservan estas concepciones. En

<sup>8</sup> 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).

casi todos los autores, el lenguaje metafísico sigue siendo el mismo. Neoplatónicos, tomistas, averroístas y alejandrinos discuten acaloradamente si el alma es una substancia 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 “subjetivismo” 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*.<sup>9</sup>

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.

<sup>9</sup> Cit. por J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, p. 165.