

ORÍGENES BÍBLICOS DE LA CULTURA SECULAR MODERNA

Un ensayo de interpretación de la historia occidental

Willis B. Glover

MERCER University Press, 1984

I	Introducción	– 2
II	El Inicio Medieval	– 12
III	La Visión Renacentista del Hombre	– 31
IV	Ciencia y Teología	– 52
V	La Ilustración: El Inicio del Mundo Moderno	– 70
VI	Prometeo Desencadenado	– 92
VII	El Sentido Occidental de la Historia	– No se incluye
VIII	El Nuevo Humanismo: Fe y Cultura	– No se incluye
IX	La Fe en Crisis	– No se incluye
	Epílogo	– No se incluye

I INTRODUCCIÓN

Por primera vez en la historia, una sola cultura domina el mundo. La cultura que surgió lentamente en Europa Occidental tras el colapso del Imperio Romano se ha expandido más allá de las fronteras de Europa y ha demostrado ser tan superior a otras culturas en una amplia gama de importantes actividades humanas que ya no se puede pensar que tenga ningún rival. Las culturas autóctonas le darán diferentes sabores y tonos en diferentes regiones, pero ninguna, ni siquiera la del Islam, muestra la más mínima promesa de resistir su embestida. Una historia reciente de la cultura humana en la masa de tierra afroeuroasiática, desde la prehistoria hasta el presente, fue titulada por su eminente autor estadounidense simplemente *El Ascenso de Occidente* [*The Rise of the West*].¹ Sin embargo, esta civilización de éxito único se encuentra ahora en la crisis más grave de su existencia, y la cuestión de su supervivencia es planteada por personas reflexivas e informadas.

El problema no es sólo la lucha internacional y otras formas de disensión interna; eso siempre ha caracterizado a Occidente. Ni siquiera se trata de que nuestros poderes de destrucción no tengan precedentes y sean capaces de aniquilar a la raza, pues es obvio que si se eliminara ese peligro la crisis continuaría. La crisis de la civilización occidental es una crisis de identidad, una pérdida de confianza, de creencia en su propio valor. En el fondo, la crisis es religiosa, religiosa en el sentido de que implica la cuestión del sentido en el nivel más profundo de la experiencia humana.

Durante el último gran auge del imperialismo occidental, en la época de Teddy Roosevelt y Rudyard Kipling, los hombres occidentales confiaban en la superioridad de su cultura sobre las de los pueblos no europeos. A los que tenían escrúpulos morales sobre la explotación del mundo colonial no les resultaba difícil tranquilizar sus conciencias con la idea de que, a la larga, Occidente ofrecía más de lo que tomaba. Eso ha cambiado ahora. Después de la paz de 1919, las colonias estaban en su mayoría en manos de gobiernos comprometidos con los principios de autodeterminación y gobierno liberal. En cuanto los pueblos coloniales empezaron a exigir su independencia apelando a los principios políticos básicos de las potencias coloniales, pudieron poner a éstas a la defensiva moralmente. Los movimientos anticoloniales dentro de las potencias coloniales se hicieron fuertes; pronto fue imposible moral y políticamente (no militarmente) tomar el tipo de acción que habría sido necesaria para derrotar o contener los movimientos sostenidos de los pueblos coloniales por la independencia nacional. Si tácticas como las de Gandhi habrían tenido éxito contra la Alemania nazi o la URSS es una cuestión interesante. En cualquier caso, la pauta de retirada occidental se convirtió en un resultado tan aceptado de cualquier demanda colonial de independencia que cuando los congoleños exigieron la libertad inmediata de Bélgica, obtuvieron su independencia con una rapidez vergonzosa. Se ha criticado a los belgas por su irresponsabilidad a la hora de acceder a la demanda de independencia inmediata, pero se trataba de una carga ligera comparada con los abusos que seguramente se habrían producido si hubieran intentado retrasar el traspaso de poder.

1 William H. MacNeill, *The Rise of the West* (Chicago, 1963).

La paradoja no es sólo que el poder de Occidente se esté retirando al mismo tiempo que se extiende la cultura occidental, sino que la difusión de las ideas, los ideales y las técnicas occidentales es lo que ha producido el repliegue del poder occidental. Hay, de hecho, una paradoja aún más profunda: justo cuando la occidentalización está envolviendo a todo el mundo e incluso los políticos más antioccidentales están introduciendo la industria y la ciencia y las técnicas políticas occidentales en sus países, el propio Occidente ha perdido la confianza en el valor de su propia cultura. En muchos círculos occidentales se ha convertido en una marca de alta sensibilidad moral afirmar la superioridad de la cultura no occidental sobre la nuestra.

Lo que le ha ocurrido a Occidente no es una invasión y una crítica por parte de una autoridad extranjera, ni tampoco es un caso de desarrollo hacia una nueva fase de la cultura que ahora juzga a la anterior. El occidente está experimentando una especie de malestar, un fracaso de los nervios que resulta de la falta de cualquier fuente de sentido capaz de conferir autoridad a nuestros juicios y justificar nuestras acciones. La superestructura de la civilización continúa e incluso sigue desarrollándose, pero los elementos estructurales ya no apuntan más allá de sí mismos a una realidad que les confiera algún significado. Se experimentan como artificiales, superficiales y sin sentido.

Las culturas se desarrollan cuando una población humana que comparte una forma común de ser consciente del mundo, un sentido común de lo que es real e importante, procede a tratar las innumerables preocupaciones de la vida humana. El tipo de soluciones que encuentren a los problemas, el tipo de acción que les parezca justa y razonable en situaciones concretas, reflejará su sentido compartido de la realidad. Por ello, la escuela funcional de sociólogos de la religión es capaz (no del todo adecuada, por cierto) de definir la religión como todo aquello que integra una cultura determinada. La base religiosa de la cultura de Europa Occidental ha sido muy compleja, especialmente en los tiempos modernos, pero a pesar de las graves contradicciones y de que algunas confesiones o subconfesiones humanistas occidentales no han sido identificadas como religiosas, ha habido un modo occidental de ser consciente del mundo, un sentido occidental de la realidad, que ha servido como principio integrador que constituye la civilización occidental como entidad histórica. En la actualidad, muchas personas, incluidas algunas de las más sensibles e inteligentes, ya no encuentran convincente lo que hasta ahora han sido compromisos comunes en Occidente. Estamos viviendo una crisis de fe.

Matthew Arnold fue uno de los primeros en ver que la pérdida de fe, si se generaliza, amenaza la existencia de la cultura. En *Dover Beach*, publicado en 1867, previó el vacío y la falta de dirección que ahora, un siglo después, nos ha sobrepasado.² Su predicción, hecha cuando sólo se había publicado un volumen de *Das Kapital*, puede verse ahora como más cercana a la situación real del hombre moderno que las predicciones, a menudo erróneas, de Marx. Sin embargo, no hay que dar demasiado crédito a Arnold, ya que no comprendió la fuerza ni la naturaleza religiosa de las creencias humanistas que en su época eran sustitutas de la fe cristiana en declive. Matthew Arnold no fue la única persona de finales del siglo XIX que vio el vacío que afligía a la cultura como una plaga. Nietzsche fue un crítico mucho más vehemente y sostenido. Pero los tales eran raros y tenían pocos seguidores; al menos pocos los siguieron en este sentido. Los críticos sociales, incluidos los utópicos y Marx, son un fenómeno diferen-

2 Esta fue también su principal preocupación en *Literature and Dogma* (Nueva York, 1883.)

te. También fueron agudos críticos de la sociedad contemporánea y mostraron una profunda perspicacia en sus críticas, pero tenían respuestas; propusieron *nostrums* humanistas y así defendieron algunos aspectos de su herencia occidental como prometedores de la salvación.

No fue hasta el siglo XX cuando el malestar llegó a una parte significativa incluso de la intelectualidad. Hay una línea divisoria entre Kipling y los poetas de la Tierra Baldía.³ Desde la Primera Guerra Mundial, parte de la mejor literatura occidental ha sido devastadoramente crítica con la cultura occidental. La ausencia de comunidad, nuestra desesperada necesidad de ella y la dificultad o imposibilidad de establecerla es el tema de una novela tras otra. La intensa experiencia de alienación y falta de sentido, conocida por los existencialistas como desesperación, náusea, angustia, etc., ha sido un tema importante en la literatura de las últimas décadas. En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, este tema se llevó a tal extremo en el teatro del absurdo que se cuestionó la viabilidad del teatro serio.

La sensación de crisis espiritual es característica de la literatura del siglo XX; pero no describe en absoluto el conjunto. Yeats se retiró del páramo a la tradición celta. Robert Frost trató temas hogareños de un modo que realizaba el significado de la experiencia ordinaria. Conrad indagó en las profundidades del espíritu humano, pero no de un modo que exhiba la característica aquí comentada. Faulkner fue un humanista cuyas obras revelan la riqueza y el valor de la experiencia humana. No desesperaba del hombre; pero por mucho que se basara en las tradiciones humanas y cristianas de Occidente, no presentaba una imagen muy alentadora de la cultura contemporánea. También ha habido un número sorprendente de excelentes poetas y novelistas que han escrito desde una perspectiva conscientemente cristiana: Eliot, Auden, Graham Greene, Mauriac, Charles Williams, Tolkien, Thornton Wilder, Robert Penn Warren, Volkoff, Allen Tate, Flannery O'Connor, Walker Percy y otros. Ilustran la continua creatividad de la tradición cristiana, y desde esta perspectiva algunos de ellos han sido muy conscientes del vacío de la cultura contemporánea y de su falta de relación con cualquier realidad que la sustente.

Lo que está sorprendentemente ausente en la literatura desde la Primera Guerra Mundial son las grandes celebraciones literarias de los sorprendentes logros de la cultura del siglo XX. Los desarrollos radicalmente nuevos en matemáticas y lógica han dado lugar a campos de estudio completamente nuevos y han transformado profundamente la base teórica de las matemáticas. También se han producido avances tan impresionantes en física, química y biología. El avance científico ha hecho posible una miríada de inventos en electrónica, energía atómica, informática y maquinaria automatizada. El aumento de la producción económica ha llevado a los países industriales a un nivel de vida material más alto que el soñado en cualquier época anterior y permite esperar un aumento similar en otros lugares. Las técnicas de cálculo, gestión y organización se han desarrollado hasta el punto de que se dedican rigurosos programas de postgrado a explorar sus aspectos esenciales. Los espectaculares viajes al espacio y los revolucionarios avances en medicina se han convertido en temas habituales en las noticias. Los logros de esta época son increíbles en el sentido de estar más allá del alcance de cualquier mente o imaginación; sin embargo, no han tenido el efecto estimulante de las exploraciones y descubrimientos del siglo XVI o del clímax newtoniano de la física clásica. Que pueden ser objeto de poesía se ve en la obra de Auden, *For the Time Being*; pero su tratamiento de ellas es para mostrar su mezquindad en el contexto

3 Nota del traductor: Los poetas de la Tierra Baldía, o del páramo, se refiere al movimiento literario de T. S. Eliot, Ezra Pound, etc. identificados con la publicación de *The Waste Land* en 1922.

de nuestra cultura en su conjunto. Nuestros mayores y más novedosos logros están desvinculados de cualquier fuente de valor compartida que pueda dotarlos de significado y misterio, lo que los convierte de forma positiva en materia de poesía.

Se podría pensar que nuestro mayor sentido de la existencia histórica, que incluye una asombrosa conciencia de nuestra responsabilidad por el futuro, del desafío y del peligro de ese futuro, podría inspirar al menos el equivalente del *Prometeo desencadenado* de Shelley. Por el contrario, es difícil imaginar a un buen poeta de nuestros días diciendo algo parecido a “Mejor cincuenta años de Europa que un ciclo de Catay” de Tennyson. Se ha convertido casi en una marca de vulgaridad expresar esperanza en el futuro de la humanidad o alabar los logros culturales recientes.

Una forma opuesta de vulgaridad surgió en los años sesenta. El nihilismo y la desilusión que antes experimentaban algunos intelectuales se articularon en las masas. Los movimientos de protesta estudiantil fueron el ejemplo más evidente. No hay que ignorar que las denuncias estridentes, sin matices y violentas de toda una civilización por parte de las minorías estudiantiles encontraron una respuesta sorprendentemente comprensiva por parte de otros estudiantes, de las facultades universitarias e incluso del público en general. La opinión pública estaba, por supuesto, dividida; pero lo significativo es el número de personas cuya propia pérdida de fe en la cultura existente les llevó a la posición: “Lamentamos la violencia, pero...”⁴

Cuando la Nueva Izquierda, como se llamaba el movimiento de protesta, denunciaba “el sistema”, “el establishment”, “la estructura de poder” o “la cultura burguesa”, estos términos eran sinónimos de civilización occidental. Ese era su atractivo. Nadie podía tomar en serio las “ideas” de la Nueva Izquierda, si es que se puede decir que tenían alguna. No desarrollaron ninguna teoría de la sociedad y no tenían alternativas que ofrecer. Su vocabulario ecléctico se inspiraba en gran medida en los marxistas, pero eso no indicaba un compromiso con el marxismo, al igual que hablar de amor los hacía cristianos. Su elección de héroes—Che Guevara, Ho Chi Minh y Mao Tse-tung—fue una elección demasiado alejada de las realidades de su propia situación como para implicar algún peligro de compromiso. Su demanda de “democracia participativa” no era más que un llamamiento a la anarquía en la que sus caprichos, por muy destructivos que fueran, no sufrirían ninguna restricción. Independientemente de las cuestiones particulares de un brote determinado, la actitud subyacente era la de considerar que la sociedad existente, incluida la universidad, carecía por completo de valor. Su nihilismo no era una táctica porque no tenían ninguna política que promover; era la forma en que experimentaban la cultura contemporánea. En su caso es más preciso hablar de la pérdida de autoridad que de su desafío. No era esta o aquella autoridad la que se cuestionaba, sino *toda* la autoridad. La autoridad es de naturaleza esencialmente moral. Si todos los valores se derrumban, lo que antes se experimentaba y aceptaba como autoridad se convierte en mero poder opresivo y se experimenta como una tiranía intolerable. Así fue como la Nueva Izquierda experimentó el poder de las universidades, los gobiernos, los padres y las costumbres sociales. Para los que no estaban atrapados en el movimiento, la rebelión de los manifestantes

4 *The Report of the President's Commission on Campus Unrest* (Washington, 1970) 2627, 30-31, 43-46, passim. El informe de esta comisión, nombrada por un presidente republicano conservador y presidida por William W. Scranton, antiguo gobernador de Pensilvania, es en sí mismo un ejemplo del apoyo que el movimiento de la Nueva Izquierda obtuvo de muchos que no aprobaban las tácticas violentas.

parecía un desafío inmoral a la autoridad adecuada; pero para los que consideraban que los valores tradicionales de Occidente eran falsos e hipócritas y que la propia cultura carecía de sentido, la rebelión no sólo era defendible, sino que un cierto sentido de la integridad personal podía hacerla parecer moralmente imperativa.

El movimiento de protesta tuvo un alcance internacional y duró más de una década. No hay nada propio de Estados Unidos que lo explique, ya que hubo brotes en varios países de Europa Occidental. En todas partes fue un movimiento minoritario, pero su alcance es difícil de juzgar. Una de las cosas más sorprendentes de todo el fenómeno fue el gran número de profesores y estudiantes que habían mostrado poca inclinación previa a la rebelión, pero que se unieron a los rebeldes contra las autoridades, civiles y académicas, incluso cuando las acciones de estas últimas eran tales que habrían pasado desapercibidas menos de una generación antes. Un caso célebre es la negativa del profesorado de Harvard a apoyar al presidente Pusey en su llamamiento a la autoridad civil para recuperar el edificio de la administración y detener así la publicación ilícita de archivos confidenciales sobre personas.⁵

Los ánimos pasaron, y las universidades y la civilización occidental siguen en pie. A pesar de la violencia esporádica, nunca hubo una amenaza material o política seria. Desde la perspectiva de los años 80, el verdadero interés del movimiento está en la plaga de falta de sentido que expone en nuestra sociedad. No hay ninguna razón para creer que se haya producido una recuperación fundamental del sentido, un renacimiento significativo de la fe, ya sea cristiana o humanista. No hay nada más inútil que un nihilismo enérgico que, por definición, no puede tener ningún objetivo positivo. No es sorprendente que el activismo radical de los años sesenta haya disminuido. Para la mayoría de la gente, en cualquier momento, los valores de una sociedad están mediados por la cultura general. No buscan, y sólo son vagamente conscientes, de un fundamento último de esos valores. La vida continúa a pesar de que los fundamentos morales y religiosos de la civilización se han debilitado gravemente. La situación de la que era síntoma el movimiento de la Nueva Izquierda no ha cambiado fundamentalmente.

El alcance y la profundidad de la crisis actual no son probablemente conocibles ahora; ciertamente, ninguna evaluación cuantitativa de ellos está dentro de la capacidad del presente escritor. Sin embargo, la ubicuidad y la persistencia de la cuestión del sentido indican la naturaleza básicamente religiosa de la crisis, y no cabe duda de que está lo suficientemente extendida como para causar un serio recelo. Dado que el problema es, en el fondo, religioso, ninguna explicación política, sociológica o psicológica, aunque pueda revelar algunos de los mecanismos en juego, puede llegar a la raíz del asunto.

La crisis religiosa, que es también una crisis de la relación entre religión y cultura, exige un análisis de la situación religiosa en el mundo moderno. Este estudio se propone hacer ese análisis mediante un método esencialmente histórico. En el pasado, la historia religiosa de Occidente se ha limitado demasiado a la historia interna del cristianismo occidental. No cabe duda de que la fe cristiana ha sido la influencia religiosa dominante en la cultura occidental, pero el hecho de no reconocer el grado de complejidad de nuestro trasfondo religioso y, en particular, de no reconocer la naturaleza religiosa de lo que

5 Cuando se produjo este incidente en la primavera de 1970, el presidente Pusey ya había notificado que se retiraría en junio de 1971; pero otros presidentes, por ejemplo el de Duke, Douglas M. Knight, se vieron obligados a abandonar el cargo por la presión de los estudiantes.

generalmente se denomina humanismo secular moderno, ha distorsionado gravemente nuestra comprensión de la historia occidental.

La influencia de la fe cristiana en la cultura occidental, especialmente en sus orígenes medievales, es evidente, pero también es extremadamente compleja y, en algunos aspectos, extremadamente sutil. La obviedad de esta influencia ha conducido, desgraciadamente, a simplificaciones excesivas en nuestros esfuerzos de autocomprensión histórica y a descuidar el análisis serio y difícil necesario para comprender lo que realmente ha sucedido en Occidente y lo que está sucediendo en la actualidad. La dificultad no estriba simplemente en que la fe cristiana haya sido adulterada de diversas maneras por otras tradiciones religiosas y culturales que también forman parte de nuestra herencia occidental; ni en que, desde el punto de vista cristiano en todo caso, la fe haya sido siempre y en todas partes pervertida en su expresión cultural por la pecaminosidad de los cristianos. El propio término “cristiano” se utiliza de forma desconcertante. Los que se identifican como cristianos no se ponen de acuerdo sobre lo que hace auténtica esa identificación. El historiador de la cultura también debe enfrentarse al desarrollo cronológicamente desigual de las implicaciones culturales del cristianismo. Es interesante y desconcertante, por ejemplo, que las teorías políticas del contrato social, aunque claramente prefiguradas en Agustín, no hayan tenido su desarrollo maduro hasta el siglo XVII; o que las implicaciones nominalistas y empíricas de la doctrina de la creación se hayan visto tan claramente en el siglo XIV, mientras que la erudición histórica que es un producto natural del sentido bíblico de la historia haya tenido un desarrollo tan largo y desigual. Es, de hecho, muy significativo que la fe cristiana siga siendo culturalmente creativa en nuestra propia época, cuando ya no es una autoridad comúnmente aceptada y entre muchos que no son por ningún compromiso personal o creencia consciente cristianos. El existencialismo es quizá el ejemplo más claro de un producto cultural que tiene un origen bíblico e incluso agustiniano, aunque muchos de sus más firmes defensores hayan ignorado esa fuente.

Desde la conversión de Europa, que fue casi completa en el siglo XII, la crisis religiosa más grave de nuestra historia fue el comienzo de la Ilustración. Paul Hazard ha argumentado de forma convincente que en una sola generación comprendida entre 1680 y 1715 se produjo un importante punto de inflexión en la historia de la conciencia occidental. En este periodo, por primera vez en la historia de la Europa cristiana, un número considerable de personas sensibles y educadas repudiaron el cristianismo como poseedor de una verdad única y superior y tomaron su posición en otro terreno.⁶ Aunque los efectos políticos inmediatos no fueron tan sorprendentes como en la Reforma, el significado *religioso* de la Ilustración fue mayor. Algo radicalmente nuevo había entrado en la vida europea. El grado de radicalidad del nuevo desarrollo quedó oculto durante mucho tiempo por la continuidad de los conceptos y el lenguaje heredados. Incluso aquellos que repudiaban abiertamente la fe cristiana en el siglo XVIII rara vez eran tan audaces como para negar a Dios incluso a sí mismos. Hubo muy pocos ateos, pero la Ilustración como movimiento del espíritu humano fue esencialmente una experiencia exuberante de emancipación de Dios y de las limitaciones de la naturaleza por la capacidad de la Razón de conocer y hacer

6 Paul Hazard, *Le crise de la conscience européenne* (París, 1935); traducido al inglés como *The European Mind, 1680-1715*, trans. J. Lewis May (Cleveland, Nueva York, 1963). Los “paralelismos” que Hazard veía entre el Renacimiento y la Ilustración han sido socavados o han demostrado que requieren una interpretación diferente por estudios posteriores sobre la dimensión religiosa del Renacimiento (véase el capítulo 3). Pero la idea principal de su estudio es mostrar que la Ilustración temprana marca la verdadera división entre los tiempos modernos y una Europa anterior.

uso de las leyes de la naturaleza. Había aquí una verdadera ambigüedad: era por el orden racional de la naturaleza que ésta debía ser trascendida y la salvación del hombre alcanzada.

Nació una nueva forma de humanismo, un humanismo en el que el propio hombre debía controlar su destino para perfeccionarse a sí mismo y a su sociedad. El deísmo no era más que una fachada para el “nuevo humanismo”. La fácil transición de la Ilustración a las diversas confesiones ateas en las que se diferenció el humanismo en el siglo XIX reveló lo poco que el deísmo fue nunca una auténtica religión y dejó claro que la verdadera fe del hombre moderno no cristiano está en el propio hombre.

Para comprender lo que ha sucedido es necesario entender algunos aspectos de la fe cristiana a partir de los cuales se desarrolló el humanismo moderno. La doctrina bíblica de la creación es única; ninguna otra religión, aparte de las desarrolladas a partir de la tradición bíblica, contiene nada parecido. En la doctrina bíblica Dios es, en cualquier sentido ontológico, completamente discontinuo con el mundo. El mundo, en cambio, depende completamente de Dios; sigue existiendo por su voluntad continua de que exista. Su unidad está en su voluntad o propósito y no es una propiedad intrínseca. Por tanto, su orden no es en absoluto vinculante para Dios. La completa libertad de Dios con respecto a toda la creación fue una influencia fundamental en el pensamiento medieval tardío. Dado que los actos creativos de Dios no están sujetos a ninguna verdad eterna, el conocimiento del mundo no podía derivarse deductivamente de la filosofía, sino que debía provenir de la observación real. Además, no podía ser un conocimiento seguro porque nadie podía saber con certeza lo que Dios podría hacer a continuación. De este modo, entró en la filosofía occidental, especialmente en su tradición empírica, ese tipo de escepticismo relativo que reconoce que el conocimiento humano no carece de una especie de validez, pero que, sin embargo, lo considera parcial y sólo aproximado. La doctrina de la creación también, por su énfasis en la relación directa (es decir, no mediada) de Dios con cada criatura, produjo esa conciencia de la realidad que correspondía y apoyaba el nominalismo en el pensamiento medieval. Todas estas cosas entraron como elementos básicos en la estructura de la mente occidental moderna.

La doctrina de la creación también tuvo importantes implicaciones para el propio hombre que transformaron su modo de conciencia. En la fe bíblica el hombre es una criatura muy especial. Está hecho “a imagen y semejanza” de Dios. Esto implica una relación especial con Dios, o al menos la posibilidad de tal relación. El hombre no sólo depende de Dios como cualquier otra criatura, sino que también tiene la capacidad de responder a Dios de forma personal y comunitaria. En esta relación o conocimiento del Dios trascendente, el hombre mismo trasciende al resto de la creación y goza de una especie de libertad en relación con ella. En el relato del Génesis, el hombre recibe el mandato de someter el mundo y controlarlo. Su libertad es una capacidad de acción creativa; y es, en la visión cristiana, un subcreador bajo Dios. La “libertad” del hombre también implica su capacidad de oponerse a los propósitos de Dios, de actuar como si fuera independiente de Dios, es decir, de pecar. El modo en que el pecado del hombre afecta a su vez a su libertad es una cuestión muy abstrusa en el pensamiento cristiano que no podemos explorar en este estudio.

La trascendencia de Dios y del hombre significa que la historia está libre de las limitaciones de un orden natural determinado y que el futuro está abierto a la novedad. Por tanto, las explicaciones cíclicas

de la realidad última a la que se enfrenta el hombre ya no son adecuadas. A medida que la conciencia de esta realidad histórica fue calando en la conciencia occidental, el hombre moderno alcanzó un modo radicalmente nuevo de conciencia de sí mismo y de ser consciente del mundo. Experimentó un nuevo sentido de responsabilidad por su propio futuro y por el futuro del mundo.

Lo que ocurrió en la Ilustración fue que el hombre trascendentalmente libre logró, al menos en su propia autoconciencia, una emancipación del Dios trascendente. El proceso fue complejo y confuso. Los ilustrados, con un puñado de excepciones, seguían creyendo en un Dios que había creado el mundo, pero la creación se limitaba a un acontecimiento pasado, y Dios ya no era soberano sobre él en ningún sentido activo. El mundo, una vez creado, se concebía como existente y funcionando por sí mismo. Sin embargo, la humanidad no fue reducida a un lugar fijo en el orden cósmico. Es cierto que hubo frecuentes intentos en el siglo XVIII de entender al hombre en términos de ley natural, pero el espíritu dinámico de la Ilustración, lo que le da su fuerza y poder en la cultura moderna, fue su confianza en que el hombre es libre en su razón para entender las leyes de la naturaleza y capaz, a través de este conocimiento, de controlar su destino. Por contradictorio que pueda parecer desde algunos puntos de vista, la Ilustración reservaba al hombre una libertad trascendente que negaba a Dios. Había algunos deterministas consecuentes, como había algunos ateos, pero el espíritu de la época no era fatalista. Todo esto no era evidente en la época. El deísmo nunca fue una religión real; era un conjunto de concepciones populares simplificadas y distorsionadas del pasado imperfectamente cristiano; pero el deísmo enmascaró y facilitó con éxito la transición que estaba teniendo lugar. Sólo después de que el deísmo se desprendiera y el humanismo de la Ilustración se desarrollara en las formas ateas e históricas del siglo XIX, fue discernible su verdadera naturaleza.

El humanismo moderno, incluso en su etapa inicial de la Ilustración, no es en absoluto un retorno a la visión clásica del hombre. La interpretación que hace Peter Gay de la Ilustración como un repudio del cristianismo en favor del humanismo clásico es muy errónea y no hace justicia a la novedad y creatividad del humanismo moderno. La cuestión se ve claramente una vez que se considera lo lejos que está del espíritu de la Ilustración o de las creencias humanistas posteriores cualquier sentido de *hybris*. La cultura clásica entendía que el hombre tenía un lugar fijo en un orden cósmico inmutable.⁷ Para él, intentar elevarse por encima de ese lugar era *hybris* y traía consigo una destrucción inevitable. El hombre moderno no reconoce tales limitaciones. Incluso cuando es cínico, acepta la responsabilidad de su propio futuro y del futuro de la humanidad. Lo más común es que el hombre haya creído en la posibilidad de superar los obstáculos naturales, perfeccionar su sociedad y forjar su destino mediante sus propias acciones en la historia. La esperanza utópica que tanto ha calado en la cultura moderna no tiene su contrapartida en el paganismo clásico. El estoicismo era capaz de orientar a las personas hacia la acción práctica, pero los filósofos estoicos carecían de un sentido fundamental de la historia como otros griegos y romanos. No concebían cambiar la situación fundamental del hombre de forma radical. El hombre moderno sí tiene esas ambiciones.

⁷ Una excepción ocasional entre los escépticos o sofistas (Protágoras, por ejemplo) ilustra el espíritu de libre indagación que caracterizó al racionalismo griego, pero define sólo por excepción la visión del hombre y del cosmos que fue el fundamento de la cultura clásica.

La diferenciación del humanismo después de la Revolución Francesa en una variedad de credos humanistas no destruyó la unidad subyacente de Occidente, lo que nos permite utilizar un término como *Civilización Occidental* con sentido. Algunas de las nuevas creencias se excluían mutuamente, como el nacionalismo, el socialismo utópico y el marxismo; otras, como el liberalismo benthamista y el humanismo científico, eran capaces de apoyarse mutuamente. Sin embargo, todas eran distintivamente occidentales y contribuyeron a la rica variedad de la cultura, al tiempo que conservaban suficientes puntos en común para participar en la misma comunidad cultural. Gran parte de este terreno común también se compartía con la fe tradicional (cristiana). Permitió a los cristianos y a los humanistas llegar a una cierta comprensión mutua y asumir compromisos comunes en una gran variedad de cuestiones. También reforzó los lazos de la cultura con su propio pasado. La exploración de lo que tienen en común el cristianismo y las creencias humanistas permite identificar las estructuras básicas de la mente occidental.

El humanismo ateo moderno está alejado de toda comprensión del hombre en cuanto a su relación con Dios; no puede, por ejemplo, conocer al hombre como pecador. El humanista, sin embargo, entiende la relación del hombre con el mundo de una manera esencialmente bíblica y diferente a la de cualquier tradición cultural no bíblica. El hombre moderno es consciente de que trasciende el mundo natural de un modo que le abre la posibilidad de comprender y controlar la naturaleza en la configuración de su propio destino. Incluso los naturalistas más profundos, como B. F. Skinner, suelen hablar de utilizar nuestro conocimiento de una naturaleza completamente determinada para moldear nuestros destinos a nuestros buenos propósitos y, de hecho, ¡nos advierten de que no debemos descuidarlo! La conciencia de la existencia histórica en el hombre moderno es más profunda que las teorías que pueda sostener que la contradicen.

Salvo los rastros de influencia clásica, especialmente neoplatónica, en las tradiciones románticas, el hombre secular moderno no piensa en el mundo como algo sagrado y no reconoce ninguna realidad espiritual que no sea humana. Aparte de la humanidad, el mundo para el humanista es el mundo “muerto” de la ciencia moderna. Lo que el humanista a menudo no reconoce, aunque el profesor Mircea Eliade, entre otros, lo ha señalado con suficiente claridad, es que esta visión del mundo como sin propósito o significado propio es de origen bíblico. En la tradición bíblica el mundo fue desacralizado cuando el propósito fue transferido del mundo a un Dios trascendente que es discontinuo con él. Esta negación de la cualidad espiritual del cosmos distingue claramente la tradición bíblica de las culturas cosmológicas; pero lejos de degradar el mundo creado, tuvo el efecto de dotar al mundo material de realidad y valor como creación buena de Dios. El humanismo moderno ha heredado esta actitud positiva hacia el mundo material, que es otra cosa que tiene en común con el cristianismo tradicional.

En cuanto a la realidad espiritual, los humanistas modernos no cristianos son en su mayoría ateos, pero coinciden en gran medida con los cristianos sobre el hombre. En realidad, la libertad trascendente del hombre se ha visto reforzada en el pensamiento humanista por la eliminación de Dios. El hombre tiende a convertirse en la única fuente de significado, valor y propósito. La fuerza de la creencia en la ley natural oscureció esto en el siglo XVIII, pero se ha vuelto bastante explícito en una variedad de humanismos más recientes. El sentido de libertad radical y de responsabilidad del hombre occidental por su propio futuro es la base de su conciencia de sí mismo como existente históricamente. No cabe duda

de que todos los pueblos han existido históricamente, pero la conciencia desarrollada de esa existencia es peculiar de Occidente. Se deriva de la tradición bíblica, pero el desarrollo más completo de algunas de sus implicaciones se ha producido en el humanismo no cristiano.

Según el punto de vista cristiano, el hombre no tiene un valor infinito, pero su relación única con Dios le confiere un valor incalculable en el sentido estricto de que no es comparable con el valor de otras cosas. Dado que Dios conoce íntegramente a cada persona única y que no necesita tratar con generalidades, se da a entender incluso que las comparaciones del valor de una persona con el valor de otra son arriesgadas y válidas sólo cuando se hacen con criterios limitados y explícitos. Muchos cristianos llegan a afirmar que el propósito de Dios en la propia creación es su propósito para la humanidad. Los no cristianos llegan a una alta consideración similar de la humanidad sin referencia a Dios. Esta visión del hombre como algo que trasciende el mundo en su existencia histórica es una marca distintiva de la cultura occidental. Es la base de las preocupaciones humanitarias comunes que son generales, si no universales, entre los hombres occidentales. Estas preocupaciones son compartidas incluso por formas de humanismo como el existencialismo de Sartre o el cientificismo de Julian Huxley, que ofrecen muy poca justificación teórica para preocuparse por las personas que no son útiles para uno mismo o para el progreso de la humanidad.

El empirismo, el nominalismo, el relativo escepticismo que caracterizan al Occidente moderno ya han sido mencionados, y su origen cristiano será tratado de nuevo en el próximo capítulo. En conjunto hay un impresionante modo occidental de ser consciente del mundo que es compartido por cristianos y humanistas por igual y es, de hecho, lo que queremos decir cuando decimos “occidental”.

El presente estudio es un esfuerzo por aclarar las líneas maestras de la historia de nuestra herencia religiosa y cultural occidental. Se trata, en particular, de mostrar el papel que la religión ha tenido y tiene en la conformación de la estructura general de la cultura occidental, especialmente de la cultura intelectual occidental. Se tratará brevemente la función integradora de la fe cristiana en el origen de una nueva cultura en la Europa medieval; pero la atención se centrará en la continuidad histórica del humanismo moderno con la fe cristiana y en las contradicciones que se han desarrollado entre las ramas cristiana y atea de una tradición occidental común. Lo que es distintivo de Occidente se verá una y otra vez como resultado de la actualización en la historia de las implicaciones culturales de la tradición bíblica. También se prestará cierta atención a ciertas cuestiones corolarias; entre ellas, (1) la debilidad casi increíble de la teología cristiana formal desde Pascal; (2) el origen y la influencia de una cosmovisión mecanicista; y (3) el naturalismo: las tendencias a volver a una cosmovisión.

A lo largo de este estudio se entiende por religión la preocupación del hombre por el sentido último de su existencia. La pretensión del hombre moderno de ser irreligioso se considera, en este sentido del término *religión*, frívola e infundada. Sería difícil nombrar una época en la que más personas se preocuparan tan conscientemente por el problema del sentido. La crisis de nuestro tiempo es básicamente religiosa, y se espera que este ensayo de interpretación de la historia occidental pueda arrojar algo de luz sobre esa crisis.

II EL INICIO MEDIEVAL

Los siglos medievales no fueron en absoluto una Edad Media, sino el periodo en el que surgió nuestra propia cultura; la cultura europea moderna sólo es comprensible en profundidad sobre su fondo medieval. Pero si para el estudiante de la cultura moderna es importante ver su tema en un contexto del que el período “medieval” de los orígenes es una parte significativa, le resulta extremadamente difícil hacerlo. La historia medieval es un estudio esotérico que exige un rico y amplio bagaje de conocimientos y técnicas lingüísticas especiales. El problema del no especialista que quiera aprovechar el trabajo de los medievalistas es especialmente difícil porque los marcos interpretativos generales han sido puestos en duda en su mayoría y no se han desarrollado interpretaciones alternativas adecuadas de tipo más amplio o, al menos, no han adquirido una amplia difusión.

El problema de la periodización en la historia europea ha atraído, sin duda, una atención considerable en la última generación. El debate se ha centrado principalmente en el Renacimiento y en las sugerencias que algunos han hecho para marcar la distinción entre los tiempos modernos y una Europa anterior, algún tiempo después del Renacimiento.⁸ Además, los medievalistas han luchado con éxito para eliminar el término *Edad Oscura* de los escritos históricos serios, con la excepción de que algunos lo admiten como aplicable sólo a la Edad Media temprana. También han conseguido, creo, que se acepte el hecho de que los siglos medievales fueron un periodo dinámico de movimiento y cambio. Sin embargo, no han desarrollado nuevas convenciones de interpretación coherentes con los resultados establecidos de la investigación especializada para sustituir el viejo concepto de antiguo-medieval-moderno o para disipar las actitudes e ideas derivadas de la concepción anticuada de que el Renacimiento marcó una ruptura limpia con la Edad Media. Es curioso que los medievalistas, que han desempeñado un papel tan importante en el ataque al concepto clásico de Renacimiento, hayan sido mucho menos sensibles al término *Edad Media*, que es, como mínimo, un término igualmente erróneo.⁹

La continuidad del desarrollo cultural entre la Edad Media y el Renacimiento (los términos, al menos, tanto han pasado a formar parte del lenguaje como para ser abandonados) ya no es cuestionable, y la tendencia a fechar el periodo moderno a partir de algún momento posterior está cada vez más extendida; pero la nueva idea de que el Renacimiento es un periodo de transición entre una Edad Media cristiana y una cultura moderna secular puede ser extremadamente engañosa.¹⁰ Si sólo significa que los siglos XV y XVI se sitúan entre el XIV y el XVII, el concepto de un Renacimiento de transición no es más que una inofensiva perogrullada. Pero la idea implica más que eso. Implica que hubo una civilización medieval diferenciada que alcanzó un alto grado de integración y que luego se desintegró rápidamente en una forma que liberó a Europa para el brillo del Renacimiento. Esta idea de una cultura me-

8 Para la periodización de Paul Hazard, véase arriba, página 10, nota 5. Dietrich Gerhard sostiene que el inicio de los tiempos modernos se produce con la revolución industrial y la revolución francesa. “Periodization in European History”, *American Historical Review* 61 (julio de 1956): 900-13. La opinión de Gerhard y la de Hazard no se excluyen mutuamente, pero para el énfasis del presente ensayo la interpretación de Hazard es más significativa.

9 Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought* (Cambridge MA, 1948) 393-94.

10 Ferguson adoptó esta idea y ha sido ampliamente aceptada, *ibíd.*, 396.

dieval distinta que llegó a su fin antes del Renacimiento distorsiona no sólo nuestra comprensión de Europa durante esos primeros siglos, sino también nuestra comprensión de cómo nuestra propia época se relaciona con ellos. La Edad Media no fue un “medio” y no fue una civilización separada y distinta; fue el comienzo de la civilización que aún florece en Europa y se ha extendido por todo el mundo.

Cuando nos ocupamos de la subestructura religiosa de la cultura occidental, es especialmente importante que la continuidad de la Edad Media con la historia posterior de Europa se entiende como la continuación de una única cultura. La falacia de concebir como una civilización cristiana discreta ha llevado con frecuencia a los historiadores a tratar la fe cristiana como un anacronismo en cualquier momento desde el siglo XVI o incluso antes. En realidad, como se pretende demostrar en este estudio, incluso el humanismo no cristiano de nuestro propio tiempo sólo puede entenderse superficialmente si se ignora la continua influencia de las estructuras bíblicas y cristianas en la cultura occidental.

En dos aspectos especialmente, los estudiosos recientes han cambiado nuestra comprensión de la historia religiosa de la Edad Media, y ambos cambios son significativos para la cuestión de la base religiosa de la cultura occidental moderna. El primero de estos cambios de interpretación es la creciente comprensión de que los siglos medievales no fueron un periodo en el que Europa fuera uniformemente cristiana en proceso de cristianizarse y el proceso nunca llegó a nada parecido a su finalización. Durante mucho tiempo, ninguna persona informada ha pensado que la Edad Media era un periodo estático sin movimiento ni logros, pero con demasiada frecuencia se ha considerado que los logros culturales de la época eran algo que ocurría en una sociedad uniformemente cristiana. Los hechos son muy distintos. La tarea educativa de la iglesia medieval se llevó a cabo durante siglos con resultados impresionantes, pero nunca tuvo éxito hasta el punto de crear la sociedad cristiana integrada que es un mito producido por una interpretación anticuada, pero todavía común, de la época.

El segundo ámbito de investigación reciente con importantes implicaciones para el tipo de estudio que aquí se realiza es el de la teología. Hace una generación, incluso el conocimiento general de la historia intelectual del siglo XIV estaba confinado a un número muy reducido de especialistas que acababan de abrir el campo. Incluso los medievalistas solían descartar a los escolásticos tardíos como meros decadentes. Ahora Guillermo de Ockham es ampliamente reconocido como una de las grandes mentes seminales de nuestra cultura, y los estudiantes universitarios pueden aprender algo de los logros de Nicolás de Autrecourt, Juan Buridán, Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme y otros eruditos del siglo XIV en los libros de bolsillo de una tienda universitaria media.

La escolástica no era un cuerpo de conocimientos, sino un método de investigación y comprensión. Produjo algunos grandes monumentos intelectuales y dio profundidad y dirección a la mente occidental. Como método tuvo que ser abandonado, pero las críticas más contundentes que condujeron a su abandono fueron desarrolladas por los propios escolásticos y tuvieron un papel importante en la definición de cuestiones básicas del pensamiento moderno que aún nos ocupan.¹¹ La escolástica fue socavada por el desarrollo de la cultura intelectual cristiana. Su eclipse fue una parte muy significativa y muy compleja de la cristianización de Europa. Por tanto, consideremos primero el proceso general por el que la fe cristiana fue moldeando la cultura y volvamos a la escolástica como un caso especial.

11 Ernest A. Moody, “Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy”, *Philosophical Review* 67 (1958): 146-47, *passim*.

Es importante distinguir la apreciación de la calidad de las vidas cristianas individuales de la cuestión del desarrollo histórico de la cultura cristiana. En todas las generaciones de la era cristiana han existido santos con una visión inusual del significado de su fe. Es cierto que hubo muchos en la temprana Edad Media, pero esto no es un buen indicador del grado de influencia cristiana en la cultura general. La conversión del norte de Europa supuso una gran afluencia de paganos a la Iglesia.¹² Las conversiones fueron sinceras en el sentido de que la nueva autoridad religiosa fue realmente aceptada, pero el contenido de la nueva fe fue muy poco comprendido. A largo plazo, la cultura intelectual superior de la iglesia prevaleció y la influencia pagana en la fe cristiana fue sólo superficial; pero la tarea inmediata de la iglesia fue prodigiosa. La cultura general respondió con lentitud a la nueva religión, y el bajo nivel de educación dio lugar a graves influencias adulteradoras entre el propio clero. Mezclas de paganismo fragmentario y el desarrollo de cultos en torno a santos específicos eran probablemente de origen e influencia local; la extensión de estas aberraciones era, por tanto, una seria amenaza para la unidad de la fe. La tradición patristica heredada era una fuerza fuerte que propiciaba la unidad, pero su éxito en la preservación de la unidad de la iglesia fue durante mucho tiempo problemático. La organización eclesiástica que hizo posible la eventual reforma se enfrentó al problema inicial de purificarse y establecer un control efectivo sobre el clero inferior e incluso los obispos.

El monacato fue un esfuerzo por establecer comunidades verdaderamente cristianas como enclaves dentro de la sociedad general. Aunque los monjes no eran en absoluto reclutados sólo entre aquellos con una seria vocación a la vida espiritual, los monasterios eran en general oasis de una fe más pura y una doctrina más consistente. En ellos se desarrollaron los ideales y actitudes que caracterizaron al cristianismo medieval. Quizá lo más evidente sea el fuerte énfasis en el ascetismo. Los monjes fueron también la principal institucionalización de la virtud de la caridad; y su práctica de la humildad, aunque bastante alejada de la perfección, tuvo un papel primordial en la fijación de esa virtud cristiana en la conciencia occidental como parte básica del sustrato ético de la cultura. Tanto las formas como el espíritu de la piedad laica muestran la influencia de los monjes. La lentitud con la que se desarrolló esta evidencia hasta qué punto es necesario matizar el concepto de “Edad Media cristiana”. Irónicamente, uno de los ejemplos más claros de esta influencia monástica se encuentra en la piedad anticlerical de varias herejías de principios del siglo XII. Su ascetismo, su énfasis legalista en la pobreza como ideal, su tendencia a un desarrollo más bien egocéntrico de la vida espiritual individual, todo ello refleja la influencia del monaquismo. En los siglos posteriores, la traducción de los “libros de horas” a la lengua vernácula formó parte del gran auge de la piedad laica en la Edad Media tardía. También en formas menos obviamente religiosas los monjes influyeron en el sistema de valores de la sociedad. Christopher Dawson les atribuye la actitud positiva hacia el trabajo que ha caracterizado a Occidente. Está implicada la afirmación de la buena creación y también el sentido de la dignidad del hombre más humilde.

Por supuesto, no hay que atribuir todo el mérito a los monjes. Otros eclesiásticos, especialmente los obispos más concienciados, fueron con frecuencia la fuente de la reforma dentro de la iglesia y de los esfuerzos por influir en la sociedad general hacia una conducta más cristiana. El esfuerzo pacifista de la

12 Esto se sumaba al paganismo que seguía siendo fuerte en las poblaciones rurales de lo que había sido el Imperio Romano en Occidente.

Iglesia en el siglo XI, por ejemplo, debió su liderazgo principalmente a los consejos locales de obispos.¹³ La preocupación de muchos eclesiásticos por los sufrimientos de los campesinos de la guerra parece haber sido el impulso inicial de la Paz de Dios y la Tregua de Dios.

En la Edad Media temprana, la institución secular que más fácilmente se asimiló al pensamiento cristiano y se dotó de significados y sanciones cristianas fue la monarquía. Los reyes paganos germánicos habían sido autoridades religiosas; tras su conversión fue fácil para ellos y sus súbditos verlos en un papel similar al de los cristianos. La relación positiva entre la fe cristiana y la autoridad política era tan antigua como el Nuevo Testamento y había sido desarrollada considerablemente por los padres de la Iglesia antigua. Ese desarrollo continuó en la Edad Media temprana. Carlomagno parece haberse concebido a sí mismo en su cargo real como el líder de una sociedad cristiana con responsabilidad por la salud espiritual del pueblo. La idea continuó a lo largo de la Edad Media y hasta los tiempos modernos como una concepción de la cristiandad que competía con la doctrina alternativa de las dos llaves. Desde el principio, los nuevos reinos cristianos de Occidente encontraron en la fe cristiana esa mística, ese fundamento moral y religioso de la autoridad política, que es esencial para el estado sano. La idea del rey cristiano ordenado por Dios para su tarea y su autoridad fue una herencia del mundo antiguo. A pesar de la debilidad de los nuevos estados territoriales, la persistencia y el desarrollo de esta idea fue un paso importante hacia el concepto de una sociedad cristiana. Sin embargo, los propios estados estaban muy imperfectamente cristianizados y tuvieron una influencia muy limitada en el desarrollo de la sociedad en su conjunto.

La importancia de las monarquías y el imperio en el relato político central de la historia europea ha sido probablemente un factor significativo en la creación del mito de la Edad Media cristiana. En realidad, las concepciones cristianas de la realeza fueron apenas un pie en la puerta hacia el desarrollo de una Europa cristianizada.

El feudalismo, a diferencia de la monarquía, fue un nuevo producto de la situación medieval temprana y refleja con mayor precisión lo lejos que estaba la sociedad de ser esencialmente cristiana. No existe tradición antigua de feudalismo cristiano en la que basarse como en el caso de la monarquía cristiana. Sin embargo, si la sociedad hubiera estado tan influenciada por el pensamiento cristiano y por una estructura de valores cristiana como se ha supuesto generalmente, cabría esperar que las nuevas instituciones mostraran una orientación claramente cristiana; según esta suposición, las nuevas instituciones deberían ser más puramente cristianas que las relacionadas con las antiguas tradiciones. En realidad, por supuesto, ocurrió lo contrario. El feudalismo fue un orden de la sociedad que surgió de las necesidades de la época y reflejó la orientación de la sociedad hacia sus problemas; sin embargo, es difícil ver alguna influencia claramente cristiana en las instituciones feudales básicas.

Esfuerzos de la Iglesia por penetrar en este nuevo orden y someterlo a la influencia de la religión cristiana comenzaron pronto, pero los resultados fueron frustrantemente escasos y esporádicos y éxito acumulado, muy parcial del esfuerzo tardó en llegar.

13 Marc Bloch, *Feudal Society*, trans. L. A. Manyon (Chicago, 1961) 412-13.

Sidney Painter distingue tres aspectos de la caballería: feudal, religiosa y cortesana.¹⁴ De ellas, la original, y durante todo el periodo medieval la más básica, era la caballería feudal. Describe la ética feudal con cierto detalle. Las dos virtudes básicas eran la lealtad y la destreza o eficacia en la batalla. Las otras eran la generosidad, la cortesía y el amor a la gloria. Todas ellas, excepto la cortesía, tenían un origen pagano premedieval, y la cortesía era simplemente el desarrollo, especialmente en los torneos, de una especie de magnanimidad hacia otros nobles. Ninguna de ellas era de origen cristiano o mostraba mucha influencia cristiana. La generosidad se parecía mucho más a la generosidad de los reyes paganos alemanes que a la caridad cristiana, y perduró hasta los tiempos modernos como especie de desprecio aristocrático por la responsabilidad financiera.

Las enseñanzas de la iglesia no se oponían necesariamente a ninguna de ellas en principio; incluso el amor a la gloria era aceptable si se buscaba la gloria que había en una vida buena. Sin embargo, en su interpretación y práctica, los feudales estaban ampliamente en desacuerdo con la iglesia y así permanecieron. La proeza, tal y como la entendían los caballeros medievales, les implicaba inevitablemente en el homicidio como parte de su modo de vida; y las prácticas que la iglesia condenaba como rapiña eran las únicas formas en que muchos caballeros conseguían continuar su carrera caballeresca. El torneo, una institución creada para facilitar tanto la proeza como la rapiña en tiempos de paz, fue atacado enérgicamente por la iglesia. El Concilio de Clermont en 1130 y los Concilios de Letrán de 1139 y 1179 los condenaron y negaron el entierro en tierra consagrada a quien muriera en uno. El Papa Gregorio incorporó la prohibición de los torneos al derecho canónico. Sin embargo, los esfuerzos de la Iglesia fueron en gran medida ineficaces. Los torneos continuaron hasta que los cambios en el arte de la guerra provocaron su declive.

Painter distingue dos formas en las que la Iglesia trató de cristianizar la feudalidad de Europa. Una fue a través de un llamamiento general a los nobles para que obedecieran las enseñanzas éticas generales de la Iglesia. Otra fue incluir obligaciones de carácter cristiano en el propio ideal de caballería. Ninguna de las dos tuvo mucho éxito. La Paz de Dios y la Tregua de Dios pertenecen a la primera categoría. Aunque los movimientos pacifistas de los siglos XI y XII no dejaron de tener efecto y fueron una de las formas en que la influencia cristiana impregnó la política medieval, los resultados estuvieron tan lejos de los elevados objetivos de la Iglesia que el movimiento revela inequívocamente la laguna entre la fe cristiana y la cultura real de Europa a finales del siglo XII. Uno de los capítulos más brillantes de la historia de la Iglesia es la preocupación de los obispos que iniciaron el movimiento por la paz por la situación de los pobres e indefensos en aquellas zonas de Europa en las que el orden político se había roto por completo. Pero el movimiento fracasó de tal manera que la propia iglesia, después de compromisos radicales con la realidad política y militar, tuvo finalmente que apoyar a la jerarquía social y a las autoridades constituidas contra los movimientos democráticos pseudopolíticos a los que sus esfuerzos habían dado lugar.¹⁵

14 Sidney Painter, *French Chivalry* (Baltimore, 1940; ppbk., Cornell University Press, 1957). El tratamiento de la caballería aquí se basa en gran medida en la obra de Painter.

15 Bloch, *Feudal Society*, 412-20.

Incluso en la cuestión de conseguir que los nobles practiquen la monogamia como relación de por vida, asunto en el que la posición de la iglesia estaba fuertemente apoyada por otras tradiciones de los nobles medievales, la influencia cristiana en la cultura fue lenta y dura.

...el repudio de las esposas era todavía [en el siglo XI] una práctica común. No fue hasta la última parte del siglo XII cuando la Iglesia amenazó seriamente el derecho de los nobles a casarse y repudiar a voluntad, y entonces no hizo más que ganar cierto control sobre la práctica insistiendo en que se realizara mediante una acción formal en sus tribunales.¹⁶

En su capítulo sobre la “Caballería religiosa”, Painter deja claro que “el esfuerzo de la Iglesia por convertir la caballería en una vocación cristiana fue incluso menos influyente en la feudalidad medieval que sus otros esfuerzos por hacer su comportamiento más cristiano”. La primera expresión clara de la caballería religiosa está en el *Policraticus* de Juan de Salisbury. El esfuerzo por crear una caballería religiosa no se limitó a conseguir que se aceptara la idea de que el caballero, como cristiano, debía obedecer a la Iglesia y protegerla, así como a los débiles, que eran objeto de cuidados especiales por parte de la Iglesia. El objetivo, tal como lo presenta Painter, era hacer que estas virtudes fueran esenciales para ser un verdadero caballero. Esto último cree que nunca fue aceptado por un número considerable de nobles; menos aún renunciaron a todas las ideas a las que la iglesia se oponía. “Ciertamente”, dijo Painter, “no puedo encontrar ninguna evidencia de que ningún noble feudal sintiera que el homicidio cometido en la guerra privada o en la toma de botines y rescates fuera algo eminentemente apropiado en un caballero.”¹⁷ Los ideales de la caballería feudal y la caballería religiosa seguían siendo fundamentalmente irreconciliables y, a pesar de algunos esfuerzos literarios por mezclarlos, los hombres medievales los sabían irreconciliables.¹⁸

Sin embargo, elementos de la concepción medieval de la caballería religiosa continuaron en las tradiciones literarias de Europa y se convirtió en lo que podría llamarse un mito literario de la caballería. En parte por la influencia de este mito, la idea también entró en las concepciones posteriores del caballero cristiano y del soldado cristiano, aunque en ninguna de ellas se superaron realmente las contradicciones entre la humildad y el orgullo por el propio honor. En la medida en que estos ideales posteriores son una cultura cristiana adulterada, ilustran cómo la cristianización de la cultura iniciada en la Edad Media continuó en la historia posterior de Europa.

En el aspecto estrictamente político, la cristianización progresiva es problemática. Las tradiciones de la monarquía eran mucho más compatibles con el cristianismo que las del feudalismo, y la preocupación tanto de los gobernantes territoriales como de la iglesia por una sociedad ordenada y por la paz, al menos dentro de los territorios de un determinado príncipe, reforzó la relación positiva entre ambos. El auge de las monarquías y el declive del feudalismo tuvieron, por tanto, el efecto de hacer la vida política y las instituciones de Europa más aceptables para la iglesia, más eficaces en su apoyo y protección, y más compatibles con la fe cristiana en general. Al pesar de la ruptura de la Reforma en la unidad de la cristiandad occidental y de la continuación en Europa de muchas cosas que no podían defenderse como cristianas, el logro de algo parecido a las sociedades cristianas orgánicas estuvo probablemente más

16 Painter, *French Chivalry*, 100.

17 Ibidem, 89-90.

18 Ibidem, 149 ss.

cerca de realizarse en comunidades políticas específicas en el siglo XVI que en el XIII. Pero la cuestión de si la monarquía como tal era más cristiana bajo Felipe Augusto o Francisco I o Enrique IV no es fácil de responder. ¿Estaban Juan y Enrique III más inclinados a tratar seriamente la dimensión religiosa de la política que Enrique VIII e Isabel? Las respuestas a esta pregunta reflejan más las interpretaciones históricas generales que las producen. Lo que es típico de una época para un estudioso puede parecer excepcional para otro. Federico II fue sin duda excepcional, pero ¿hubo algún emperador del siglo XIII que fuera más cristiano que Carlos V?

Las tradiciones literarias del amor cortés ofrecen un ejemplo más claro de cómo la fe cristiana impregnó gradualmente la cultura europea y transformó un elemento de esa cultura que era claramente de origen cristiano. Este ejemplo tiene el mérito de haber sido cuidadosamente estudiado por C. S. Lewis en su *Allegory of Love [Alegoría del Amor]*,¹⁹ aunque el tratamiento de Lewis se limita en gran medida a la literatura inglesa.

Los orígenes del amor cortés son oscuros. La influencia neoplatónica parece clara, pero el neoplatonismo llegó a la Edad Media por muchas vías. A. J. Denomy sugiere a Avicena y a algunos de los poetas árabes como la fuente más probable;²⁰ Theodore Silverstein piensa que Apuleyo es una posibilidad;²¹ incluso los albigenses han sido mencionados y pueden haber tenido una influencia.²² Los antiguos esfuerzos por encontrar un origen cristiano en San Bernardo o Chartres o en la veneración de la Virgen han sido generalmente abandonados.²³

Esta ética esencialmente anticristiana del amor cortés era difícil de aceptar para los estudiosos modernos en lo que daban por sentado que era el caso clásico de una cultura cristiana. Sin embargo, tal y como la encontramos en el siglo XII, era anticristiana, y así lo entendían los trovadores que la celebraban. Denomy, cuyo excelente análisis del amor cortés subraya la contradicción con cristianismo, le cuesta entender cómo pudo ocurrir algo así en la Edad Media:

Que ellos [los trovadores] conciban el amor puro como un deseo de unión con la amada que debe ser avivado por todos los medios menos por la relación real, por lo que el católico y el cristiano llaman malos pensamientos y deseos, miradas y toques impuros, por ocasiones próximas a la impureza, no es normal ni natural en la época y el ambiente católico y cristiano en el que vivían. Es bastante fácil ver cómo, incluso en estas circunstancias, un poeta individual o incluso varios, deberían hacerlo y exaltar el adulterio y la fornicación: no es tan fácil ver cómo toda una sucesión de poetas debería adoptar tales ideas e ideales y hacerlos codificar en un sistema.... Los poemas que expresan las ideas del amor cortés fueron escritos por hombres que, en su mayoría, eran católicos y cristianos y que se habían criado en esa fe y ese ambiente. Es extraño, entonces, que aparte de un colorido puramente superficial y del concepto de las virtudes cristianas, haya tan poco rastro de ese cristianismo y catoli-

19 C.S. Lewis, *The Allegory of Love, A Study in Medieval Tradition* (Londres, 1936).

20 Alexander J. Denomy, *The Heresy of Courtly Love* (Nueva York, 1947); "An Inquiry into the Origins of Courtly Love", *Medieval Studies* 6 (1944): 175-260; y "Fin' Amors: the Pure Love of the Troubadours, its Amorality and Possible Source", *ibidem*; 7 (1945): 139-207.

21 Theodore Silverstein, "Andreas, Plato, and the Arabs", *Modern Philology* 47 (1949): 123-24.

22 Denomy, "Investigación", 257-58

23 Silverstein, "Andreas, Plato, and the Arabs", 117, 120. Guido Errante, que todavía defendía un origen cristiano, es tratado con respeto por Silverstein, pero refutado eficazmente.

cidad en sus letras de amor. Es igualmente extraño que la concepción del amor que desarrollaron y expresaron esté tan directamente en desacuerdo con la moral cristiana y católica. Porque, desde ese punto de vista, su concepción del amor es totalmente inmoral. Es imposible reconciliar los principios del amor cortés con... la enseñanza de Cristo y de su Iglesia. Sin embargo, desde el punto de vista de los trovadores, el amor ilícito y adúltero ... es la fuente de todo bien, de toda virtud.²⁴

El problema de Denomy se produce por su suposición de que la época y el “ambiente” eran más católicos y cristianos de lo que eran. Sin duda, él no es personalmente responsable de una suposición que ha sido un elemento básico de la interpretación histórica desde que la historia es una disciplina seria. La idea de la Edad Media cristiana ha sido matizada ocasionalmente, pero casi nunca cuestionada como concepto básico. Algunos de los antiguos protestantes, como C. H. Lea, pensaban que el periodo era más católico que cristiano; otros han señalado sus debilidades como pruebas contra la fe cristiana; algunos han argumentado que la secularización comenzó antes de lo que se ha creído comúnmente; muchos han visto que no logró realizar los ideales de sus pensadores cristianos; pero la idea de la Edad Media cristiana ha mostrado una notable persistencia. Los desafíos a la misma han sido, en gran medida, trabajos limitados a algún aspecto particular de la cultura, como Painter sobre la caballería francesa, y se han abstenido de generalizar sobre todo el período y toda la cultura.

Por supuesto, no se sugiere aquí que el término “Edad Media cristiana” no pueda tener un significado legítimo. La Edad Media fue, en cierto sentido, cristiana, y la fe cristiana fue la más dinámica y, tal como resultaron las cosas, la más fuerte de las fuerzas que estaban dando forma e integrando la cultura de Europa Occidental. Estas fuerzas incluían, además del cristianismo, la herencia clásica y una belicosidad indoeuropea común.²⁵ Pero el concepto de una Edad Media cristiana ha incluido y perpetuado dos mitos relacionados que la erudición continua ha socavado. Uno de ellos es que los europeos y la cultura europea eran más cristianos en la Edad Media que en cualquier otro periodo posterior; el otro es que la historia de la cultura europea desde la legendaria edad cristiana se ha vuelto progresivamente menos religiosa.

Denomy se había topado con pruebas que contradecían la concepción establecida de la Edad Media. De hecho, la clase a la que apelaba el amor cortés incluía a los mismos caballeros que aceptaban el homicidio y la rapiña como actividades legítimas del caballero en oposición a la clara enseñanza de la iglesia. No es que simplemente no estuvieran a la altura de las exigencias de la ética cristiana de la época, sino que incorporaban lo que la iglesia se oponía a lo que se consideraba propio de un caballero.²⁶ El amor cortés, al igual que la ética guerrera, era un ejemplo de la cultura no cristiana yuxtapuesta al cristianismo en una sociedad que aún estaba lejos de ser consistentemente cristiana.

Donald Howard, abordando el mismo problema que Denomy y, al igual que él, dando por sentadas las suposiciones convencionales sobre el carácter cristiano de la Edad Media, sostiene que el amor cortés no debilitó el cristianismo sino como “un elemento en un clima de creciente secular.”²⁷ Hablar de secularidad creciente en la época de los trovadores hace retroceder mucho la Edad Media *realmente*

24 Denomy, “Fin' Amors”, 179

25 William H. McNeill afirma que, a excepción de los japoneses, la sociedad de Europa Occidental ha sido la más belicosa de todos los pueblos civilizados. *The Rise of the West* (Chicago, 1963) 103-104, 539.

26 Véase el pasaje de Painter citado anteriormente.

cristiana. Además, no se podría elegir un ejemplo menos probable de que la tradición del amor cortés, ya que C. S. Lewis, en su notable estudio de la historia de la tradición, ha demostrado que, aunque al principio era irreconciliable con el cristianismo, el amor cortés se cristianizó cada vez más a medida que los poetas luchaban contra la contradicción.²⁸

Cuando Lewis retoma la historia a finales del siglo XII, la tradición ha madurado lo suficiente como para que Chretien de Troyes pueda ser visto no como representante de una etapa no desarrollada en su desarrollo, sino como un poeta que se desvía significativamente de lo que ya era una tradición bien definida.²⁹ El primer análisis y descripción contemporáneos claros de las ideas e ideales del amor cortés se encuentra en Andreas Capellanus. Según Lewis, podemos ver en la condena de los que buscan el favor de las damas mediante el desprecio de la iglesia que ya se reconocían las contradicciones entre la nueva teoría del amor y el cristianismo, y es probable que algunos inclinaran por enfatizar las contradicciones. Andreas, por su parte, quiso conciliar ambas cosas en la medida de lo posible, pero sus esfuerzos produjeron poco más que señalar las bellas cualidades morales que el amor desarrolla en el amante y advertir a los amantes contra la herejía y el abuso de la iglesia. Las contradicciones fundamentales permanecen, y Andreas es bastante explícito al respecto en varios pasajes. Sintió la tensión tan fuertemente que en su último libro aconseja en contra de la teoría del amor que tanto se ha esforzado en elaborar y elogiar, advirtiéndole que “Ningún hombre por medio de ninguna obra buena puede agradar a Dios mientras sirva al servicio del Amor”.³⁰

Los poetas de la tradición amorosa cortesana posteriores a Andreas sintieron la misma tensión y trataron, con mayor o menor éxito, de armonizar el amor con la fe y las normas de conducta cristiana aceptadas. La tradición cortesana tenía una especie de integridad propia, y su persistencia durante varios siglos frente a la creciente presión cristiana es un ejemplo impresionante de la viabilidad de un patrón de ideas, valores y comportamiento de este tipo una vez establecido. Sin embargo, los esfuerzos de reconciliación mostraron un desarrollo progresivo a lo largo de dos líneas diferentes que dieron sus respectivos frutos en Dante y Spenser.

Ambas evoluciones debían algo al naturalismo platónico de la Escuela de Chartres, que cumplía una función mediadora al suavizar las aristas de la tradición del amor cortés y de ética cristiana y al ofrecer la Naturaleza como una especie de *tertium quid* entre ambas.³¹ Alanus ab Insulis, que escribe en el siglo XII, no parece haber sentido ninguna tensión entre la cortesía de los trovadores y el cristianismo. Entendía ambos en términos de un naturalismo platónico y simplemente asumía su compatibilidad. Para él, ser caballero no implicaba adulterar. Según Lewis, yuxtapuso e incluso mezcló las dos tradiciones, pero no las reconcilió. Sin embargo, su obra fue popular e influyente, y sentó un precedente para el compromiso posterior. Jean de Meun, que en la evolución hacia Dante como en la de Spenser, se vio in-

27 Donald R. Howard, *The Three Temptations* (Princeton, 1966) 87-88. Esta no es la solución al problema que Howard considera fundamental, pero su observación sobre la “creciente secularidad” ilustra un método más extendido para dar cuenta de los elementos no cristianos en la cultura medieval. Su argumento de que aceptación cristiana de los principios anticristianos del amor cortés era una extensión subracional de la idea medieval de los grados de perfección no puede ser tomado para explicar la grave tensión moral que sienten los poetas en los que se yuxtaponen los ideales cortesanos y los cristianos.

28 C. S. Lewis, *Allegory*. Cf. Richard W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (Londres, 1953) 245-46.

29 Lewis, *Allegory*, 24.

30 *Ibidem*, 40-41.

31 *Ibidem*, 104-105.

fluido por el platonismo y el naturalismo de Chartres y Alanus y trató de evitar el conflicto apartándose de las convenciones de la escuela cortesana hacia el amor naturalista.³²

En Dante, la tradición cortesana se inscribe en un contexto cristiano por el hecho de que el propio amor del poeta por Beatriz se convirtió para él en una imagen del amor divino. El camino para este desarrollo había sido preparado por el uso efectivo en la Biblia de los paralelos entre el amor de marido y mujer y la relación entre Dios e Israel o Dios y la iglesia.³³ Como señala Lewis, la tradición del amor romántico no fue una mera convención literaria, sino que constituyó un cambio extremadamente significativo en el sentimiento humano—en opinión de Lewis uno con sólo dos o tres iguales en la historia de la humanidad.³⁴ El amor que Dante sintió por Beatrice fue el amor de la nueva modalidad. Cuando esta experiencia se convirtió para él en una imagen del amor divino, el sentimiento fue el del amor romántico despojado de sus herejías e inmoralidades. Esto no sólo creó una tradición literaria que está presente hoy en las obras de Charles Williams, C. S. Lewis y, creo, W. H. Auden; también ha influido en el desarrollo de la teología.³⁵

La maduración de varias tradiciones literarias no identificables como cristianas en la gran obra maestra literaria cristiana de la *Divina Comedia* es instructiva para la tesis de este capítulo. Este aspecto concreto de la cultura cristiana no maduró hasta el siglo XIV, y lo hizo antes, no después, que muchos de los otros desarrollos de la cultura cristiana observables en la Edad Media, quizá antes que la mayoría. El estudiante de Harvard que describió a Dante como “parado con un pie en la Edad Media mientras con el otro saludaba al sol naciente del Renacimiento” estaba involucrado en algo más que una metáfora mixta. Atribuyó a Dante una torpeza que nos pertenece más bien a nosotros mismos cuando intentamos seguir las distinciones convencionales entre Edad Media y Renacimiento. La relación de Dante con su pasado y su influencia en la literatura ilustran la continuidad del desarrollo cultural a través de períodos que hemos distinguido artificial y falsamente.

El otro desarrollo de la tradición del amor romántico es aún más instructivo para nuestros propósitos por la misma razón de que tardó más tiempo. La contradicción más evidente entre el amor cortés y el cristianismo estaba en la idealización cortesana del amor adúltero. El conflicto se agudizó y la cuestión se clarificó por la negación por parte de los exponentes de la cortesía de que el amor romántico fuera posible en el matrimonio. Esta fue la cuestión que preocupó y avergonzó a una larga sucesión de poetas. Su lucha con el problema que esto planteaba para sus conciencias cristianas produjo una modificación gradual de la tradición romántica original en una dirección más aceptable para monogamia cristiana. C. S. Lewis, que estaba admirablemente cualificado para hacerlo, ha trazado el proceso en la literatura inglesa con gran sutileza y erudición. Esta historia no se repetirá aquí, pero pueden señalarse sus aspectos más destacados. En *Troilo y Crisálida*, Chaucer llevó la expresión literaria del amor cortés a su máxima perfección. El amor adúltero que se celebra en el poema se ha ennoblecido tanto que está

32 Ibídem, 148.

33 El desarrollo más completo de este tema es el libro de Oseas. Véase también Isaías 62:5; Efesios 5:24-29; Apocalipsis 21:2,9-11; 22:17.

34 C. S. Lewis, *Allegory*, 4, 11.

35 Mary McDermott Shideler ha publicado un libro sobre la teología de Charles Williams titulado *The Theology of Romantic Love* (Nueva York, 1962).

listo para la adopción cristiana, pero el proceso no está completo.³⁶ Lewis señala que “*Troilo* es para Chaucer algo de lo que hay que arrepentirse”.³⁷

En los dos siglos siguientes, los poemas de calidad secundaria traspasaron la frontera a la que Chaucer había llevado la identificaron el amor romántico con el matrimonio. El rey James en el *Kingis Quair* se emancipa de las ataduras de la tradición por el hecho de que escribe de su propia experiencia. El amor que describe no es adúltero, sino un cortejo que conduce al matrimonio. Lewis lo llama “el primer libro moderno de amor”.³⁸ *Temple of Glas [El Templo de Vidrio]* de Lydgate, escrito más o menos en la misma época, es la historia de un amor adúltero, pero Lewis interpreta la conclusión de la historia en el sentido de que los amantes no pueden hacer otra cosa que esperar que Venus les despeje el camino, presumiblemente eliminando al marido de la dama.³⁹ El cortejo que espera el matrimonio como su único fin satisfactorio es de nuevo el tema de *The Pastime of Pleasure [El pasatiempo del placer]* de Hawes (principios del siglo XVI); y William Nevill, también a principios del siglo XVI, llega a reconocer que en el matrimonio se producirá una inversión en la que el criado de su dama se convierte en su amo.⁴⁰

El largo desarrollo encuentra su conclusión en el *Faerie Queen [Reina de las Hadas]*. En la alegoría del tercer libro, Spenser ataca con fuerza y éxito el amor ilícito de la tradición cortesana, simbolizado en Malecasta y la Casa de Busirane, la primera representando los atractivos y la segunda el amargo final del amor cortesano. Como forma literaria las convenciones de la Escuela de Amor no sobrevivieron a los embates de Spenser. Pero la sustancia del sentimiento del amor romántico sobrevivió tanto en la literatura como en la experiencia occidental del amor. El amor virtuoso que sale victorioso en *Reina de las Hadas* no es la fría relación aprobada por la ética escolástica, sino amor apasionado de los trovadores que ahora se experimenta como amor conyugal o amor que pretende el matrimonio. Ya no se siente la contradicción, y “la concepción romántica del matrimonio... es la base de toda nuestra literatura amorosa desde Shakespeare hasta Meredith”.⁴¹

La historia que Lewis ha trazado muestra una parte importante de la cultura europea que, sean cuales sean sus orígenes, era pagana y conscientemente anticristiana en los siglos XII y XIII, pero que estuvo sometida a la influencia cristiana durante varios siglos hasta que a finales del siglo XVI se transformó en una tradición coherente con los ideales éticos de la iglesia cristiana.

Esta tradición no era meramente literaria; ha configurado importantes normas de la sociedad occidental relacionadas con el lugar de la mujer en la sociedad y los ideales aceptados de las relaciones entre los sexos tanto en el cortejo como en el matrimonio. El hecho de que el amor romántico proceso de *convertirse en* cristiano hasta la época de Spenser y que, tanto en la literatura como en la vida, la tradición desde Spenser hasta el siglo XIX haya sido más cristiana de lo que fue desde la época de los trovadores hasta el siglo XVI, aboga fuertemente por una revisión de nuestras suposiciones convencionales sobre la cronología de la influencia cultural de la fe cristiana.

36 Lewis, *Allegory*, 197.

37 C. S. Lewis, *Studies in Medieval and Renaissance Literature* (Cambridge, 1966) 9.

38 Lewis, *Allegory*, 237.

39 *Ibidem*, 240.

40 *Ibidem*, 255-79, 282.

41 *Ibidem*. 340-41, 360.

Al menos, puede pensarse que en el ámbito de la erudición formal el concepto de cristiano de la Edad Media desde sus inicios es un principio sólido de interpretación histórica. Los eruditos medievales eran en su inmensa mayoría clérigos, y su preocupación esencial era comprensión cristiana. El hecho de que algunos de ellos tuvieran intereses secundarios, como la apreciación de la literatura clásica en el siglo XII descubierta por el profesor Haskins, no es una calificación seria de la tesis. El escolasticismo, tal y como se ha entendido convencionalmente, no sólo fue típicamente medieval y completamente cristiano, sino que tiene la suficiente importancia como para apoyar la idea de una Edad Media cristiana casi sin necesidad de pruebas adicionales, especialmente en lo que se refiere al desarrollo de la cultura intelectual de Europa.

Tal vez sea así, si pudiéramos aceptar la interpretación convencional del escolasticismo, pero el relato convencional, de libro de texto, ya no es sostenible. El escolasticismo era esencialmente un método más que un cuerpo doctrinal acabado. Las insuficiencias del método fueron descubiertas por los propios escolásticos en su rigurosa aplicación. El escolasticismo fue un fracaso y tuvo que ser abandonado, pero puede haber sido el fracaso más fructífero y creativo de toda la historia de la mente humana. Obligó a prestar atención a cuestiones fundamentales de la tradición occidental y, en el mismo proceso de autodestrucción, sentó las bases de la ciencia moderna y planteó las cuestiones filosóficas, en particular la epistemología, que han sido los temas centrales de la filosofía occidental hasta nuestros días.

Nuestra nueva comprensión de la escolástica y de sus logros se encuentra en esa incómoda etapa en la que se han realizado suficientes investigaciones básicas para socavar las viejas interpretaciones e indicar las líneas que deben seguir las nuevas interpretaciones, pero la nueva síntesis aún no ha recibido un enunciado convincente que la haga efectiva fuera del pequeño número de especialistas que han sentido y están sentando las bases de la misma. Ni el espacio ni la erudición del autor permiten intentar aquí una síntesis de este tipo, pero sería una locura intentar un estudio de las fuentes religiosas de la cultura occidental moderna con el trasfondo de concepciones anticuadas de la Edad Media que se siguen repitiendo en las historias generales. Hechas todas las renunciaciones a los conocimientos especializados en la materia, todavía es necesario indicar algunos de los resultados de la erudición reciente en la historia del pensamiento formal en la Edad Media.

Los teólogos de la Iglesia antigua habían encontrado las ideas y categorías de la filosofía clásica tanto ineludibles como útiles. No ignoraban los problemas y peligros que entrañaba el uso de conceptos paganos para dilucidar la fe, pero los utilizaron. El estoicismo y el platonismo eran particularmente agradables para los pensadores cristianos. Cuando se reconocía el conflicto con la tradición bíblica, las opiniones paganas eran, por supuesto, repudiadas, pero no se reconocían todas las incompatibilidades. La tradición intelectual cristiana heredada por la Edad Media temprana, por lo tanto, llevaba una carga considerable de pensamiento clásico y, debido a la influencia de Agustín, el elemento platónico era particularmente fuerte. Así, desde el principio hubo un fuerte componente clásico en el pensamiento medieval y una orientación más o menos tímida, pero positiva, hacia filosofía clásica. El tipo de cultura intelectual cristiana que podría haberse desarrollado al partir de estos antecedentes si no se hubiera visto interrumpida por las invasiones vikingas y musulmanas es una cuestión de especulación. En Bede y Gregorio de Tours existe al menos la sugerencia de que podría haber tenido una orientación hacia la

historia y haber desarrollado ese aspecto de la tradición bíblica más plenamente de lo que se hizo antes del siglo XIX. Este comienzo fue, sin embargo, abortado, y tras las invasiones vikingas la recuperación intelectual tomó una nueva dirección.

R. W. Southern comienza su obra *Making of the Middle Ages [La creación de la Edad Media]* con el viaje, probablemente en el año 972, del joven erudito Gerberto (más tarde Silvestre II) desde Roma a Reims para estudiar lógica allí. Southern cree que la influencia personal de Gerbert, y especialmente el método lógico de pedagogía que desarrolló, puede haber sido responsable de ese énfasis tan característico en la lógica durante los siglos siguientes. Sean cuales sean las razones, y Gerberto no fue la única influencia en esa dirección, la Europa medieval se convirtió en la era de la lógica. La influencia de su lógica dio a la filosofía de Aristóteles un prestigio—incluso un predominio—en la vida intelectual de la Edad Media que no había tenido en el mundo antiguo. La escolástica puede definirse como el esfuerzo por comprender la fe cristiana mediante la lógica aristotélica.⁴² Toda la experiencia humana, incluida la relación con Dios y la implicación en la creación, estaba dentro de la perspectiva de la fe cristiana y, por tanto, nada quedaba en principio fuera del ámbito del interés escolástico.

Dado que la *traditio* que descendía de la Biblia y los padres tenía un sesgo filosófico platónico, el método escolástico obligó a prestar atención a las cuestiones fundamentales que separaban a los dos gigantes de la filosofía clásica. Y lo que es más importante, las dos tradiciones antiguas sobre las que se fundó en gran medida la cultura de Europa occidental, la bíblica y la clásica, se enfrentaron en un contexto que exigía una definición exacta y una claridad lógica. Los eruditos medievales participaron con su método en un esfuerzo por conciliar ambas tradiciones.⁴³ Por eso Gilson pudo decir que el problema intelectual central de la Edad Media era el problema de la razón y revelación, entendiendo por razón la lógica de Aristóteles y las conclusiones a las que había conducido “el Filósofo” y por revelación la *traditio* hebreo-cristiana.⁴⁴ Esto, por supuesto, era sólo un aspecto de un área de contradicción mucho más amplia y compleja.

A lo largo las dos tradiciones resultaron irreconciliables en puntos fundamentales. En ese sentido, la escolástica fracasó. Su gran logro fue que exploró las cuestiones con rigor y con gran integridad, de modo que el fracaso del método para lograr su objetivo original fue un proceso por el que elementos fundamentales de la conciencia occidental fueron puestos en evidencia como problemas intelectuales. De especial importancia fue la definición de implicaciones de la fe cristiana, que podrían no haberse visto nunca si el método hubiera sido menos rigurosamente lógico o si los eruditos cristianos no hubieran sido desafiados de forma tan convincente por la *Weltanschauung* clásica alternativa de su mentor pagano.

La contribución de Aristóteles a los orígenes de la ciencia moderna es ambigua. Con el tiempo hubo que romper su influencia para que el racionalismo embrutecedor que había acabado con la creatividad de la ciencia helenística fuera sustituido por un método más libre.⁴⁵ Sin embargo, al principio, su interés

42 Cf. Moody, “Empiricism and Metaphysics”, 154.

43 Cf. Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness* 2 vols. (Londres, 1970) 1:18.

44 Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (Nueva York, c. 1938).

45 A. R. Hall, *The Scientific Revolution, 1500-1800* (Londres, 1954) xvi; véase también Karl Jaspers, *Nietzsche and Christianity*, trans. E. B. Ashton (Chicago, 1961) 67-81; y más adelante, cap. 4.

por el conocimiento del mundo físico contribuyó a que eruditos medievales fueran receptivos a la ciencia disponible de los árabes. Euclides, Ptolomeo, Galeno, Hipócrates y una serie de escritores fueron traducidos al latín durante el siglo XII, sobre todo hacia final del siglo.⁴⁶ Fue el impacto de esta ciencia y del resto de Aristóteles, particularmente su *Física*, *de Anima* y *Metafísica*, lo que creó la crisis intelectual a finales del siglo XII y durante el siglo XIII.⁴⁷ El compromiso con la lógica aristotélica como método hizo imposible evitar las posiciones filosóficas más amplias asociadas a su comprensión del mundo físico y compartidas en gran medida por los científicos helenísticos posteriores.

El siglo XIII fue una época de gran tensión intelectual. Los eruditos no estaban jugando, y la preocupación era más profunda de lo que cualquier interés meramente profesional podría haber provocado. Las cosas en las que los hombres se sentían más obligados a creer, las cosas de las que no podían dudar, estaban en contradicción, y las contradicciones afectaban al significado mismo y a la realidad de sus vidas, lo que habrían llamado su salvación.

La filosofía griega se había desarrollado en el contexto de una visión cosmológica del mundo.⁴⁸ Para Aristóteles el mundo era eterno, y en el nivel más fundamental la realidad era inmutable. Cuando uno penetraba más allá de las apariencias efímeras hasta la verdad subyacente e inmutable, su conocimiento era absoluto. Desde este punto de vista, Dios sólo podía existir como principio de orden o racionalidad. Dado que, según Aristóteles, un vacío contradiría el orden del mundo, se deducía que ni siquiera Dios podía crear un vacío. Pero esto era un problema para los cristianos que estaban comprometidos con la concepción bíblica de la creación tal y como había sido definida y explorada en el pensamiento cristiano. El Dios bíblico trascendía el mundo y no era de ninguna manera ontológicamente continuo con él. En el lenguaje de los teólogos del siglo XX, era “completamente otro” que el mundo, que no tenía otra base de existencia que la voluntad de Dios operando en absoluta libertad. Así, el mundo seguía dependiendo de la voluntad en sus más mínimos detalles.⁴⁹ La libertad de Dios y la contingencia del mundo eran dos caras de la misma moneda—cualquier orden que exista en el mundo existe por su continua voluntad. Como Dios seguía completamente libre, no tenía sentido decir que no *podía* crear un vacío. Si lo había hecho o no, era una cuestión a investigar. Aunque se descubriera que no lo había hecho, este hecho no obligaba a Dios a abstenerse de hacerlo en el futuro. La doctrina cristiana de la creación implicaba tanto la contingencia como el dinamismo del mundo. El orden del mundo no era eternamente inherente a él, sino que le era impuesto desde fuera por el Dios trascendente. Las criaturas particulares de Dios no eran ni universales ni necesarias; esto condujo al desarrollo de una solución nominalista al problema de los universales. El conocimiento humano del mundo tenía, por tanto que ser un conocimiento de criaturas particulares en un mundo contingente y dinámico, no podía deducirse de verdades cósmicas universales y nunca podría llegar a la certeza absoluta.

Todas estas implicaciones no fueron elaboradas antes del siglo XIV. Tomás de Aquino no fue la cúspide del pensamiento medieval, sino simplemente una figura muy importante en su historia. Su solución al problema de relacionar lo bíblico y lo clásico no fue generalmente aceptada por sus contempo-

46 Southern, *The Making of the Middle Ages*, 64-67.

47 Ibid. David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Baltimore, 1962) 221-30.

48 Mircea Eliade, *Cosmos e Historia*, trans. Willard R. Trask (Nueva York, c. 1959) 34-35, y *The Sacred and the Profane*, trans. Willard R. Trask (Nueva York, c. 1959; edición de Harper Torchbook, 1961) 107-10.

49 Agustín, *The City of God*, trans. Marcus Dods (Modern Library edition) (Nueva York, c. 1950) 158 (Libro V, 11); Mateo 10:29-30.

ráneos ni por las generaciones inmediatamente posteriores.⁵⁰ Tampoco los teólogos y filósofos del siglo XIV eran escolásticos degenerados. Estaban, o los mejores de ellos estaban, persiguiendo el asunto hasta su final; y el final no era una emancipación pos-medieval del cristianismo, sino una emancipación cristiana de Aristóteles. Eso es lo que fue significativo para la historia posterior del pensamiento occidental.⁵¹

Los escolásticos tardíos se concentraron en el problema de nuestro conocimiento del mundo y, al hacerlo, definieron y refinaron esa forma de pensar que permitió a Occidente, y sólo a Occidente, atravesar los sistemas cerrados del pensamiento cosmológico hasta el desarrollo de ciencia moderna. También dieron a la filosofía occidental ese interés dominante por la epistemología que la ha caracterizado desde entonces.

El énfasis de la escolástica tardía en nuestro conocimiento del mundo físico ha tenido un curioso resultado en la historiografía del siglo XX: no son los teólogos sino los historiadores de la ciencia los que han tomado la delantera en el descubrimiento de la importancia del siglo XIV en nuestra historia intelectual. Pierre Duhem, a principios de este siglo, y después de él otros muchos, como A. C. Crombie, M. B. Foster, Lynn Thorndike, George Sarton y Anneliese Maier, hicieron imposible tratar la época de Ockham, Bradwardine, Buridan, Alberto de Sajonia, Nicolás d'Oresme y otros como una época decadente en ciencia o filosofía. Los orígenes de la ciencia moderna se tratarán en un capítulo posterior; aquí nos limitamos a señalar el hecho de que los historiadores de la ciencia han estado a la vanguardia de los estudios medievales tardío. Nuestro propósito es mostrar que la historia intelectual de la Edad Media fue un proceso por el que la cultura europea se cristianizó mediante el logro de una mejor definición y comprensión de las implicaciones intelectuales de la fe cristiana. No fue, como se ha descrito con tanta frecuencia, un proceso en el que la visión del mundo más puramente cristiana de la Edad Media temprana se vio erosionada por el aumento del aprendizaje.

El nominalismo, el empirismo y el escepticismo respecto a cualquier certeza absoluta en el conocimiento humano fueron características destacadas del pensamiento del siglo XIV; y a pesar de algunas desviaciones en la época del Renacimiento y desde entonces, se han convertido en partes fundamentales de la estructura de la mente occidental moderna. Todas estas características eran derivaciones de la doctrina cristiana de la creación. Una de las ironías producidas por nuestra periodización convencional de la historia europea es que el mismo hecho de que estos aspectos de la visión occidental del mundo sean modernos nos ha llevado a suponer que son incongruentes con la Edad Media y, por tanto, con el cristianismo. Lejos de reconocer habitualmente su origen cristiano, los historiadores los han mencionado con mayor frecuencia como ejemplos de la ruptura de la cultura intelectual supuestamente más cristiana del siglo XIII.⁵² Lo que se rompía era la escolástica como método fructífero de investigación. Paradójicamente, la propia ruptura fue muy fructífera. La gloria de la escolástica no fue la síntesis tomista como síntesis, sino la búsqueda rigurosa por parte de Tomás y otros los esfuerzos por reconciliar a Aristóteles y la tradición intelectual cristiana. La escolástica se vino abajo como método porque ambos re-

50 Paul O. Kristeller señala que el tomismo fue más influyente en el siglo XVI que en cualquier momento de la Edad Media, *Renaissance Thought* (Nueva York, 1961) 38, y "Philosophical Movements of the Renaissance", *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956) 21.

51 Cf. Moody, "Empiricism and Metaphysics", 146, 153-61.

52 Moody, "Empiricism and Metaphysics".

sultaron irreconciliables. Como tradición aristotélica, sin embargo, continuó viva, especialmente en Padua; pero la escolástica posterior a la Reforma—tanto protestante como católica—fue una especie de oscurantismo intelectualista que la transformó de un método riguroso de investigación en un peso muerto de dogma abstruso. Este fin era radicalmente diferente de la dinámica vida intelectual desde Anselmo (1033-1109) hasta los franciscanos del siglo XIV.

Bruno Nardi ha señalado que los pensadores franciscanos del siglo XIV no habían abandonado la razón o la empresa filosófica; simplemente insistían en que la revelación cristiana tenía ciertas implicaciones filosóficas y que la filosofía que las ignoraba estaba destinada a errar fundamentalmente.⁵³ La identificación moderna de la “filosofía cristiana” con una síntesis cerrada y dogmática del conocimiento proviene de la falsa suposición de que la *Summa* de Tomás fue el producto final del pensamiento cristiano en la Edad Media y que sirvió a su época como tal síntesis cerrada. Esto está, por supuesto, muy lejos de la verdad dinámica.

La influencia de Aristóteles había dirigido la atención a nuestro conocimiento del mundo natural, y los eruditos medievales en general insistieron en que al considerar la naturaleza y nuestro conocimiento de ella no descuidáramos la Creación y todo lo que implicaba la enseñanza cristiana. La libertad de Dios y la contingencia del mundo y de cada criatura en él como absolutamente dependiente de él no deben ser contradichas. El éxito del nominalismo en la Edad Media se debe a que las implicaciones de la doctrina son fuertemente nominalistas. Las criaturas particulares no son necesarias, sino contingentes a la voluntad de Dios; por tanto, no pueden ser conocidas por referencia a ningún orden cósmico eterno y universal. Tampoco se relaciona Dios con los individuos a través de algún continuo ontológico o por la mediación de semidioses. Él conoce a cada criatura de forma inmediata, directa y completa. No cae un gorrión que él no conozca. Cada pelo es conocido en su singularidad.⁵⁴ Guillermo de Ockham no sabía si los universales están en la mente de Dios o no,⁵⁵ pero no había duda de la realidad de la cosa particular o del conocimiento que Dios tiene de ella.

El término nominalismo se utilizaba en la Edad Media tardía con menos precisión de la que la filosofía moderna considera necesaria. Muchos de los que los modernos llamarían conceptualistas fueron designados nominalistas por sus contemporáneos medievales.⁵⁶ Una de las razones de esta falta de rigor terminológico puede ser que los eruditos medievales estaban menos interesados en la pregunta “¿Qué es un universal?” que en insistir en la realidad de las criaturas particulares.⁵⁷ Estas constituyen un universo no porque estén arraigadas en alguna realidad cósmica eterna, sino porque están relacionadas entre sí en el propósito de Dios. Es cierto que el propósito de Dios implica el establecimiento por él de un

53 Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale* (Roma, 1960) 201-202. El profesor Langdon Gilkey en su *Maker of Heaven and Earth* (Nueva York, 1959) reconoce igualmente que la doctrina de la creación tiene implicaciones filosóficas (42, 124, 134-38), aunque no parece ser consciente de la profundidad del pensamiento medieval sobre el tema (116). Gran parte de la teología reciente se ha visto empañada por el temor a que el reconocimiento de las implicaciones filosóficas de la tradición cristiana conduzca a una síntesis dosificada. Se trata de un grave malentendido, porque las implicaciones que vieron los franciscanos del siglo XIV y Gilkey son precisamente las que harían imposible un sistema cerrado de este tipo.

54 Mateo 10:29-30.

55 Ernest A. Moody, *The Logic of William of Ockham* (Nueva York, 1935) 86-94.

56 Richard I. Aaron, *The Theory of Universals* (Oxford, 1967) 20.

57 Nardi, *Studi di filosofia medievale*, 204.

orden en el mundo, pero este orden no es en absoluto vinculante para él.⁵⁸ Dado que los propósitos de Dios son en gran medida inescrutables y que, incluso cuando ha dado a conocer su propósito, lo persigue con la absoluta libertad de la omnipotencia, no se puede lograr un conocimiento fidedigno del mundo natural por deducción. No existe un orden cósmico eterno en función del cual el hombre pueda tener un conocimiento absoluto, cierto y necesario de la naturaleza. Los conocimientos naturales del hombre son siempre parciales y nunca alcanzan la certeza; el mundo mismo, en la frase de Ernest Moody, es sólo “condicionalmente predecible”. Los eruditos cristianos se vieron así atraídos por esa posición de escepticismo relativo que admite algún tipo de validez al conocimiento humano, pero que le niega el tipo de certeza que se interpone en la crítica y el avance del conocimiento científico. Este escepticismo relativo, aunque no se ha mantenido incuestionable, ha caracterizado desde entonces la mente occidental tanto en la ciencia como en la filosofía.

El énfasis empírico del siglo XIV, que ha sido igualmente significativo en la historia intelectual posterior, formaba parte del mismo complejo conjunto de ideas.⁵⁹ Dado que no se podían conocer los hechos de la naturaleza por deducción de un orden mundial absoluto, se dirigió atención a los datos empíricos para saber qué orden se había establecido de hecho. Aunque los eruditos cristianos seguían creyendo en la regularidad general de la naturaleza, establecida por lo que llamaban la *potentia ordinata* de Dios, el método empírico por el que se conocía ese orden exigía un enfoque fragmentario de la ciencia. No sólo reconocía el carácter hipotético de todo conocimiento científico sino que había que aceptar la discontinuidad generalizada en nuestro conocimiento del mundo. Se abrió el camino para esas investigaciones específicas y limitadas que han sido el sello de la ciencia moderna. El empirismo ha estado tan estrechamente relacionado en nuestra historia con el escepticismo respecto a la capacidad de la mente humana para alcanzar la certeza en el conocimiento del mundo o para penetrar en la naturaleza última y esencial de las cosas, que ambos términos son en algunos contextos prácticamente sinónimos. Ese escepticismo respecto a los sistemas y las esencias últimas surgió en el contexto de la doctrina de la creación y en íntima asociación con la reivindicación de nuestro conocimiento directo de⁶⁰ ha sido de suma importancia para el desarrollo del pensamiento occidental, tanto científico como filosófico.

58 Estoy en deuda con el profesor Harold Ditmanson por llamar mi atención sobre el hecho de que el nominalismo es coherente con la unidad del mundo cuando se asume que el mundo está ordenado por una única voluntad o propósito divino. Esta idea que contaba con demasiado acuerdo en el siglo XIV como para requerir mucha discusión, fue apelada más tarde por Descartes y Locke y de manera diferente por Berkeley para explicar la relación de la mente humana con el mundo que conoce. Para ellos, incluso para Descartes, era un supuesto que no era susceptible de ser cuestionado. Las posibilidades de la idea de un propósito trascendente como fuente de unidad en el mundo no se han desarrollado plenamente. Una de las razones es el sesgo creado por los métodos no-teleológicos de la física. En los últimos tres siglos también se ha opuesto un prejuicio anticristiano muy fuerte en el pensamiento occidental. Un desarrollo adecuado del concepto llevaría a una comprensión esencialmente histórica de la realidad; esto podría hacer posible que el fortísimo sentido occidental de la existencia histórica se relacionara satisfactoriamente con la ciencia y con los conceptos filosóficos asociados más estrechamente a la ciencia.

La preocupación por evitar un retorno a una teleología inherente a las cosas ha inhibido cualquier discusión sobre lo que en los últimos tiempos ha apuntado a una teleología en la evolución y en la historia. La finalidad de un Dios trascendente ofrece una explicación que no entra en conflicto con la ciencia moderna y es, de hecho, lo que liberó a la ciencia de las teleologías inmanentes en primer lugar. Sin embargo, esta alternativa no ha sido investigada fuera de una élite teológica muy pequeña y aislada, y sus especulaciones no se han relacionado significativamente con la ciencia o la filosofía. Véase más adelante, el capítulo 7.

59 Moody, “Empiricism and Metaphysics”, 156-58.

60 Nardi, *Studi di filosofia medievale*, 204.

La corriente principal filosofía griega era racionalista, cosmológica, especulativa y centrada en la metafísica; la corriente principal de la filosofía moderna ha sido empírica, analítica, crítica y centrada en la epistemología. Lo que con demasiada frecuencia ha pasado desapercibido es que el cambio radical en la naturaleza y los intereses de la investigación filosófica se debió, en palabras de Ernest A. Moody, “principalmente a la influencia de la religión cristiana y a la labor de los teólogos de la Edad Media”. La transformación de *forma de la investigación* filosófica, de la especulativa a la analítica”, dice, “... dio un nuevo carácter y dirección a toda la filosofía posterior de la que aún no hemos visto el final”.⁶¹ Etienne Gilson reconoce la misma influencia profunda y duradera de los escolásticos tardíos y los elogia generosamente por la fecundidad de su trabajo en la ciencia e incluso en las matemáticas; pero como tomista deplora el efecto sobre la filosofía como “una abdicación completa de la filosofía como disciplina racional” y se pregunta: “¿Pero era imposible allanar el camino a la ciencia sin destruir la filosofía?” La crítica de Gilson, tanto como el elogio de Moody, es un reconocimiento del papel seminal que tuvieron los últimos escolásticos en la formación de la estructura de la mente⁶²

La historia del nominalismo, el escepticismo y el empirismo ilustra la larga influencia del cristianismo medieval en nuestra cultura. A la vez proporciona un ejemplo muy importante del desarrollo gradual de ideas peculiar y característicamente bíblico-cristianas en el curso de la historia medieval. La Edad Media no fue una cultura cristiana desde sus inicios, sino una cultura en proceso de cristianización que nunca llegó a completarse. En la lucha entre las tradiciones clásica y bíblica, que fue el problema fundamental de la escolástica, fue la bíblica la que se impuso. En su emancipación de Aristóteles, la filosofía cristiana de los franciscanos del siglo XIV es la fuente de una parte importante de la estructura de la mente occidental.⁶³

La eficacia a largo plazo de los desarrollos en las escuelas fue posible porque estaban dando expresión articulada a los modos de ser consciente del mundo y las actitudes hacia la existencia histórica que impregnaban la sociedad en su conjunto. La cristianización de Europa avanzaba en un amplio frente. El progreso de la misión educativa y cristianizadora de la Iglesia encuentra una medida irónica en la historia de la herejía medieval. En el siglo XII, el interés de los laicos por la teología y la vida cristiana era suficiente para que la herejía adoptara la forma de movimientos populares de Pierre de Bruys, Enrique de Lausana, Arnaldo de Brescia y Pedro Waldo—todas en el siglo XII—se diferenciaron de las anteriores herejías de intelectuales aislados en que todas se convirtieron en movimientos populares. Los albigenses del sur de Francia datan del siglo anterior, sin duda, pero son un caso especial. Aunque la iglesia medieval los trató como herejes, el término es engañoso. En realidad, no eran una variedad de la creencia cristiana, sino dualistas maniqueos, y deben considerarse como una religión no cristiana. El hecho de que una religión de este tipo pudiera afianzarse con tanta fuerza en una gran parte del Occidente medieval y prosperar como lo hizo hasta que fue desarraigada por el poder militar en el siglo XIII es una prueba en contra del concepto convencional de la Edad Media cristiana. Es dudoso que algo así pudiera ocurrir en Europa desde el siglo XIV hasta el XVII.

61 Moody, “Empiricism and Metaphysics”, 146, 161.

62 Etienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (Nueva York, c. 1937) 117-18. La importancia de Ockham para la filosofía moderna ha sido probablemente reconocida más ampliamente entre los opositores tomistas de Ockham que en cualquier otro grupo de estudiosos.

63 Moody, “Empiricism and Metaphysics”.

Los albigenses indican la seriedad de la tarea de la iglesia, pero las otras herejías, que eran básicamente cristianas, indican el éxito de la iglesia aún más que sus limitaciones. En el siglo XIII, los franciscanos podrían haber caído fácilmente en la herejía como el movimiento de este tipo más fuerte hasta ese momento si la iglesia los hubiera manejado con menos sabiduría. Sin embargo, llegaron a ser más efectivos que las órdenes monásticas tradicionales como agencia para la difusión de una fe más verdadera entre la gente común. Los dominicos, organizados específicamente para combatir la herejía entre los laicos, fueron igualmente eficaces.

Para el siglo XIV la piedad de los laicos había alcanzado un grado de desarrollo sin precedentes. Un gran número de personas que no pensaban entrar en un monasterio o convento se preocupaban por la calidad religiosa de su vida personal. Los “libros de horas” que utilizaban los monjes en sus oraciones se tradujeron a la lengua vernácula en beneficio de los laicos piadosos. De nuevo, el atractivo de la herejía popular ofrece una medida perversa del creciente interés por la fe. Movimientos como los de Wyclif y Hus difícilmente podrían haber existido a tal escala en cualquier siglo anterior. Aunque estos movimientos fueron sofocados como movimientos abiertos, su influencia continuó en el creciente interés religioso de los laicos en Europa, un interés que, por supuesto, no incluía a todo el mundo, pero sí a personas de todas las clases de la sociedad medieval.⁶⁴

Medida por los estándares del reino de Dios, Europa estaba todavía muy lejos de ser cristiana y los intereses se seguían siendo perseguidos de una manera que puede llamarse “secular” en el sentido de no ser cristiano en la intención o en la relación consciente; pero describir el siglo de Wyclif, Hus, Dante y los teólogos franciscanos como caracterizado por una *creciente* secularidad es bastante amplio. Petrarca y Chaucer, citados a menudo como indicadores de la dirección secular de la cultura europea, eran de hecho cristianos devotos. Petrarca, que había tomado las órdenes menores, defendió apasionadamente la fe contra los averroístas,⁶⁵ y Chaucer se arrepintió de los elementos no cristianos en su *Troilo*. La formación de los Hermanos de la Vida Común a finales del siglo XIV fue un símbolo de lo que estaba ocurriendo. A pesar de la tan comentada decadencia moral y espiritual de la Iglesia, especialmente en sus altas esferas, el interés y el compromiso religioso siguieron creciendo en Europa durante el periodo del Movimiento Conciliar y más allá, hasta alcanzar un crescendo en la Reforma.

64 Heiko A. Oberman, “Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance”, *Harvard Theological Review* 53 (1960): 74.

65 Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Jr., *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago, 1948) 140-41, 143.

III LA VISIÓN RENACENTISTA DEL HOMBRE

En un brillante ensayo reeditado en una colección de sus obras más breves en 1960, Bruno Nardi señalaba que la crítica de los nominalistas del siglo XIV había socavado a Aristóteles como base de la filosofía y que ellos preveían la creación de una nueva filosofía cristiana basada en las implicaciones de la revelación cristiana para una verdadera comprensión de Dios, el mundo y el hombre.⁶⁶ Ciertamente, habían hecho un comienzo significativo hacia tal construcción, porque su crítica a Aristóteles se había basado en implicaciones de la doctrina de la creación respecto a la libertad absoluta de Dios, la contingencia del mundo y la naturaleza hipotética de todo conocimiento humano del mundo. Como se ha señalado en el capítulo anterior, el nominalismo con el que se les designa comúnmente como grupo fue en sí mismo una derivación de su infraposición de la relación del Creador con sus criaturas.

El poder de esta línea de pensamiento se evidencia en el hecho de que desvió la corriente principal de la filosofía del racionalismo griego a la filosofía crítica, y en un sentido modificado de la palabra, escéptica del Occidente moderno.⁶⁷ Sin embargo, el programa de una filosofía desarrollada rigurosamente a partir de los cimientos establecidos por los franciscanos del siglo XIV no se llevó a cabo. La razón por la que no se llevó a cabo es un problema histórico de enorme alcance y que va más allá de lo que se contempla en este estudio. Incluso la continuidad del empirismo del siglo XVII con el empirismo de los ockhamitas no es fácil de rastrear.⁶⁸ La mayoría de los filósofos empíricos y analíticos modernos se sorprenderían al saber lo mucho que deben históricamente a la teología cristiana; e incluso aquellos de entre ellos que pueden ser cristianos confesos difícilmente se entenderían a sí mismos como involucrados en una empresa para producir una filosofía cristiana. De hecho, la idea de una filosofía cristiana sería tan anatema para los teólogos protestantes de hoy como para los filósofos. Los teólogos identifican tal idea con una síntesis cerrada como el tomismo. Lo que los franciscanos medievales tenían en mente era, por supuesto algo muy diferente. Su epistemología era difícilmente conducente a un sistema cerrado de pensamiento.

Los franciscanos se limitaron a reconocer lo que, sobre la base del sentido común, debe ser obvio: que si se toma en serio la comprensión bíblica de la creación, ésta implica la creencia en un Dios trascendente y tiene implicaciones para la naturaleza del hombre y la realidad a la que se enfrenta.⁶⁹ Sin embargo, no se desarrolló una filosofía cristiana completa y coherente como Nardi cree que tenían en mente los nominalistas. Su crítica a Aristóteles implicaba un análisis cristiano de aspectos fundamentales del mundo cosmológico que la filosofía griega había explicado y expuesto. Las consecuencias

66 *Studi di filosofia medievale* (Roma, 1960) 193-207.

67 Ernest A. Moody, "Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", *The Philosophical Review* 67 (1958): 145-163.

68 Michael Oakeshott, "Introduction" al *Leviathan* (Oxford, 1957) xvii, xxvii.

69 Richard R. Niebuhr utiliza el término "metafísica cristiana" y reconoce que tal cosa está implícita en la doctrina de la creación *ex nihilo*, y en un libro breve pero brillante hace un buen comienzo para sentar las bases de una filosofía cristiana que relacione nuestra experiencia de la historia con nuestra comprensión de la natura. Richard R. Niebuhr, *Resurrection and Historical Reason* (Nueva York, c. 1957) 168, *passim*. Langdon Gilkey y Wolfhart Pannenberg, desde diferentes puntos de vista, también han reconocido la posibilidad de una filosofía cristiana. La obra de Niebuhr ofrece las posibilidades más prometedoras, pero en el momento de escribir este artículo no se ha seguido desarrollando. La idea de una filosofía cristiana no es popular en los círculos teológicos protestantes actuales. Es más común que los teólogos busquen una fundación para la teología en alguna filosofía su-puestamente autónoma. Renunciando a su papel de "reina de las ciencias", la teología ha optado por ser una especie de seguidora del campo.

de este análisis moldearon la mente del Occidente moderno, pero las consecuencias se elaboraron en una variedad de tradiciones que a veces parecían muy divergentes entre sí: la ciencia moderna, la tradición empírica en la óptica, la teología de la Reforma, la conciencia histórica del hombre moderno, el existencialismo.

Para los nominalistas la contingencia del mundo había significado que el mundo no tenía propósito propio; el propósito que operaba en él era abrumadoramente el de Dios y secundariamente el del hombre. Así nació el mundo “muerto” que la ciencia moderna explora sin impedido por cualquier consideración de propósitos inherentes a las cosas. En esto, los nominalistas hicieron un trabajo minucioso. El resurgimiento del platonismo en el siglo XV oscureció el nuevo modo de conocer el mundo para muchas personas inteligentes y creativas, pero probablemente nunca fue una amenaza seria para la mentalidad que había hecho posible la ciencia moderna. Los nominalistas habían resuelto con respecto al mundo y a nuestro conocimiento del mismo lo que implicaba la fe en el Dios Transcendente de la tradición bíblica que actúa con absoluta libertad y con absoluto poder. Pero lo que este Dios y el mundo contingente implicaban sobre la existencia del hombre no había recibido toda su atención. Esa implicación de la tradición bíblica iba a ser la de los humanistas del Renacimiento, cuyo enfoque era muy diferente de los métodos rigurosamente lógicos de la escolástica.

No es fácil decir qué continuidad pudo haber entre los nominalistas y los humanistas. El humanismo se había desarrollado a partir de las tradiciones retóricas de la Edad Media, sobre todo en Italia, y había una cierta hostilidad entre ellos y pensadores escolásticos que era en gran parte el tipo de rivalidad entre tradiciones académicas que existe hoy en día en las universidades estadounidenses entre historiadores y sociólogos.⁷⁰ Los humanistas sentían una sincera aversión y desconfianza hacia el método dialéctico de los escolásticos; sin embargo, en muchas cuestiones básicas estaban sustancialmente de acuerdo con los nominalistas. Charles Trinkaus señala que, aunque Petrarca y Salutati eran antagonistas de los ockhamistas, “había una notable coincidencia en sus opiniones religiosas y en las de Gregorio de Rímini”. En otro pasaje, Trinkaus menciona específicamente Bradwardine y a Gregorio como ejemplos de teólogos cuya inspiración agustiniana les había llevado a revivir una visión trinitaria del hombre que tenía afinidades con la antropología.⁷¹ Los humanistas tenían poco interés en el problema de los universales, tal y como la habían definido los filósofos, pero su propio sentido de la realidad, a pesar de una influencia platónica muy extendida, era fuertemente nominalista.⁷² El voluntarismo⁷³ de los nominalis-

70 Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought* (Nueva York, 1961) 113; Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 2 vols. (Londres, 1970) 1:23.

71 Trinkaus, *In Our Image*, 1:60-62, 199.

72 Heiko A. Oberman, “Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance”, *Harvard Theological Review* 53 (1960): 47-76. Trinkaus está de acuerdo en general, aunque señala que los humanistas no eran nominalistas en un sentido técnico, y se opone a que Oberman utilice el término *nominalista* para describir las ideas de Ficino. Trinkaus, *In Our Image*, 1:60,2:467.

73 Nota del traductor: El término “voluntarismo” se entiende de forma diferente en distintos contextos. Suele utilizarse en ética para referirse a las teorías de la obligación basadas en mandatos, es decir, que algo es bueno o malo porque ha sido mandado o prohibido, por ejemplo, por Dios. En filosofía y teología se utiliza en un sentido completamente diferente para referirse a la supremacía de la voluntad sobre la razón u otras facultades de la persona. En referencia a Dios fue un tema importante en la teología medieval, ya que afirmaba la libertad de la voluntad de Dios de cualquier determinación o limitación por algún otro aspecto de la naturaleza divina. En la antropología existía la idea de una facultad de la voluntad que podía distinguirse no sólo de la razón, sino de las pasiones, y que tenía supremacía sobre ellos. Una visión voluntarista de la naturaleza divina no implica una visión voluntarista de la naturaleza humana, pero Glover sugiere que, de alguna manera que no explica, la creencia en el voluntarismo divino llevó a la aceptación del voluntarismo en la antropología del Renacimiento.

tas había implicado una comprensión del hombre como radicalmente libre, trascendiendo cualquier necesidad causal en su relación con el mundo creado. Esta visión era paralela al énfasis humanista en el hombre como gobernante ordenado del mundo. Y con los humanistas, al igual que con los nominalistas, contaba una seria amenaza de pelagianismo. En muchos de los humanistas había también un escepticismo respecto a la filosofía natural que les daba algunas afinidades con las calificaciones más rigurosamente pensadas que los nominalistas habían puesto en nuestro conocimiento del mundo. En ambos casos se produjo una tendencia al fideísmo.

Es muy difícil decir si los humanistas estaban en deuda directa con los nominalistas por estos componentes de su pensamiento; y probablemente no tenga mucha importancia. Ambos operaban dentro de la inmensamente rica y profunda tradición bíblico-cristiana, y ambos estaban orientados en esa tradición por elementos similares de Agustín. Todos los eruditos medievales eran en cierto modo agustinos, pero los nominalistas incluso más que la mayoría, de modo que la tradición específica a la que contribuyen se distingue a veces del resto de la erudición medieval como “agustiniana”. En cuanto a los humanistas, Agustín, mucho más que cualquier otro escritor antiguo, moldeó y dirigió su pensamiento. Tal vez sería más plausible interpretar el panorama general de la historia intelectual de Occidente si asumimos que hubo poca continuidad directa entre el nominalismo y el humanismo, sino sólo la continuidad indirectamente resultante de la contribución nominalista a la cultura cristiana general y a la orientación de la vida de su propia época y de las subsecuentes.

Es importante señalar dos cosas. Una es que la visión renacentista del hombre tiene importantes afinidades con la posición filosófica nominalista. La segunda cosa que hay que recordar es que el desarrollo de las diversas implicaciones de la tradición que los nominalistas exploraron fue a lo largo de líneas independientes y no se ha logrado una clara integración de ellas en una sola tradición, aunque el origen común de estos desarrollos sugiere la posibilidad de tal integración.

La magnitud del logro humanista sería difícil de sobre estimar. Al desarrollar la doctrina básicamente cristiana del hombre más plenamente de lo que se había hecho antes, los humanistas dieron al hombre occidental moderno una comprensión del modo de conciencia característico a partir del cual desarrolla su ciencia, sus filosofías, su cultura en general. Puede resultar paradójico, pero el hombre moderno ateo participa de este modo de conciencia de sí mismo tan plenamente como sus contemporáneos cristianos. Los modernos estaban justificados al ver el Renacimiento como la fuente de su propia comprensión del hombre; y como en su época esta visión no tenía ninguna conexión necesaria con el compromiso cristiano, es comprensible que asumieran que el Renacimiento marcó el repudio generalizado de la fe cristiana, imputando al siglo XV lo que no ocurrió hasta finales del XVII. La ironía es que, en su disociación del humanismo renacentista con el cristianismo, los que más admiraban y alababan a los humanistas oscurecieron la originalidad de la visión renacentista del hombre presentándola como un mero renacimiento del paganismo clásico e incluso tratándola como una concepción obvia y de sentido común del hombre que sólo necesitaba liberarse de las distorsiones y la oscuridad de la teología medieval. En realidad, fue un desarrollo muy sofisticado de una de las características únicas de la tradición

bíblica y que es peculiar de la civilización de Europa occidental.⁷⁴ Será conveniente describir aquí en qué se diferencia la visión bíblica del hombre de la de la antigüedad clásica.

La singularidad del pueblo hebreo fue que tomó conciencia de existir bajo un Dios trascendente.⁷⁵ Transcendencia significa aquí que Dios no estaba en el mundo como miembro del cosmos, ni era un aspecto del mundo, como, por ejemplo, el Dios de Cicerón era el Principio Racional del cosmos. Dios estaba más allá del mundo—como han dicho algunos teólogos recientes, Dios era “completamente otro” que el mundo—y tenía el control absoluto de la historia y de la naturaleza. La historia del pueblo hebreo fue la plasmación de las implicaciones de su conocimiento del Dios trascendente. La historia es compleja y su análisis detallado es la preocupación de los estudiosos del Antiguo Testamento. Aquí sólo nos ocupamos de los elementos principales que se desarrollaron. Los hebreos tomaron conciencia de Dios por primera vez en medio de su historia, probablemente en relación con el éxodo de Egipto. Sabían que Dios había actuado y que debían responder. Luego Dios respondería a su response, y así sucesivamente. La historia era la realidad central, una relación dialéctica entre ellos y Dios. Si Dios controlaba la historia, tenía que controlar a los egipcios, a los asirios y a otros pueblos con los que trataban. También Dios tenía que controlar la naturaleza. La idea de la creación se desarrolló como uno de los productos más sofisticados de la maduración de la fe. Al surgir en el contexto de una realidad entendida como histórica, la creación fue concebida como un acto histórico, un acto libre de Dios.⁷⁶ El mundo creado no se enfrentaba a Dios en un dualismo cósmico; dependía absolutamente de él para su propia existencia. Este es el significado esencial de la fórmula cristiana posterior de la creación *ex nihilo*.

Los propósitos de Dios operaban en el mundo, pero el mundo mismo carecía de propósito. Este era el mundo contingente de Agustín y los teólogos medievales—el mundo cuyo orden y estructura los nominalistas habían señalado que no podía deducirse por ninguna ley de necesidad porque era el producto de un Dios que actuaba con absoluta libertad. Era el mundo “muerto” de la ciencia moderna, conocido por el hombre sólo empíricamente.

Este tanto los escolares de habían visto con gran claridad; pero no habían desarrollado tan bien la comprensión de la muy peculiar relación del hombre tanto con Dios como con el resto de la creación. Igual que todas las criaturas, el hombre era sostenido en su existencia por la voluntad de Dios y el poder creativo; pero el hombre tenía además una relación muy especial con Dios. Estaba relacionado con Dios en las respuestas interactivas de la historia; estaba destinado a la comunión con Dios, a la relación mutua de una comunidad de amor y comprensión. Este era el significado de la idea de la imagen de Dios en el hombre. En las capacidades más elevadas de la mente y el espíritu, el hombre trascendía los órdenes de la creación en virtud de su relación con el Dios trascendente. Esta transcendencia hizo al hombre radicalmente libre. La suya no era la libertad absoluta de Dios, porque estaba implicado en las relaciones del mundo ordenado; pero el hombre trascendía los órdenes del mundo y era capaz de una acción libre y creativa con respecto al mundo. Era un subcreador bajo Dios. Una criatura *histórica*, que creaba cultura y cambiaba incluso el mundo físico; tenía una cierta libertad incluso en relación con

74 Por supuesto, la civilización occidental ha llegado a dominar el mundo entero en los últimos tiempos, de modo que esta concepción y modo de existencia peculiarmente occidentales, al igual que muchas otras características occidentales, están ahora presentes prácticamente en todas partes.

75 Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I: *Israel and Revelation* (Baton Rouge, c. 1956) 123-33, 420-27, *passim*.

76 *Ibidem*, 135.

Dios. La Biblia sugiere claramente que el propósito de Dios en toda la creación es su relación con el hombre en la comunidad del reino de Dios, o para usar la frase bíblica menos común que Agustín prefiere, la Ciudad de Dios.⁷⁷

Se trataba de una concepción muy exaltada del hombre como alguien que trascendió el propio cosmos y sobre cuyo desarrollo futuro no podían establecerse límites. La relación del hombre con el mundo era, de hecho, ser su gobernante. En el relato de la creación del Génesis, Dios dijo al primer hombre y a la primera mujer “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometelo, dominad a los peces del mar, a las aves del cielo y a todo ser viviente que se mueve sobre la tierra.”

La visión clásica del hombre era muy diferente. Los griegos habían alabado mucho al hombre. Se habían percatado de su capacidad de invención y eran muy conscientes de su superioridad respecto a los demás animales. Pero la realidad final para los griegos no era un Dios trascendente, sino el propio mundo. El cosmos no era contingente; era eterno, y básicamente no cambiaba. Mircea Eliade señala que incluso la filosofía de Platón era una comprensión muy sofisticada de una visión cosmológica del mundo que había sido casi universal hasta su época.⁷⁸ No todos los griegos pensaban igual, pero el contexto de su pensamiento era el cosmos eterno e inmutable. En este mundo el hombre tenía un lugar; para la mayoría de los griegos era un lugar de gran dignidad, pero no era el lugar más alto. Si una persona buscaba arrogantemente un lugar más alto, si intentaba usurpar el lugar de un dios, era culpable de *hybris*, y el resultado era su destrucción.

Este sentido de un lugar fijo en un cosmos inmutable fue extrañado en la filosofía renacentista del hombre. La libertad radical del hombre encuentra en Giovanni Pico della Mirandola lo que quizá sea su expresión temprana más famosa, y desde su época ha sido el modo moderno de la conciencia humana. Desde el Renacimiento, el hombre se ha entendido a sí mismo como libre con respecto al mundo,—responsable de su propio futuro histórico y responsable sólo ante Dios—o, en el ateísmo reciente, sólo ante sí mismo o ante la posteridad—. El hombre moderno no entiende la *hybris*; lo que Eliade llama “el terror de la historia” sí lo conoce, pero eso es algo muy diferente.

El humanismo renacentista se desarrolló a partir de las tradiciones de la retórica medieval.⁷⁹ Esta tradición llevó a los humanistas a conocer y apreciar fácilmente la literatura clásica. La ética, la política y la estética de los paganos les interesaban especialmente. Sin embargo, fue Agustín quien ejerció la mayor influencia en el pensamiento medieval, y su influencia continuó hasta el Renacimiento. El hecho de que el propio Agustino tuvo una formación retórica más que filosófica reforzó las afinidades que los humanistas sentían por él.

Al partir de estos variados antecedentes, los humanistas desarrollaron su filosofía del hombre, y a pesar del rico aderezo de las fuentes clásicas, los ingredientes esenciales eran bíblicos y cristianos. El estudio más completo sobre este aspecto del Renacimiento hasta la fecha es una obra en dos volúmenes de Charles Trinkaus a la que dio el impactante título de *In Our Image and Likeness [A nuestra imagen*

77 Génesis 1:26-30; Salmos 8; Mateo 25:34; Efesios 1:9-10, 19-23; 3:8-11; John Bright, *The Kingdom of God* (Nashville, Nueva York, c. 1953). Cf. Trinkaus, *In Our Image*, 1:316.

78 Mircea Eliade, *Cosmos e Historia*, trans. Willard R. Trask (Nueva York, c. 1959) 34-35; y *The Sacred and the Profane*, trans. Willard R. Trask (Nueva York, c. 1959; edición de Harper Torchbook, 1961) 107-10.

79 Kristeller, *Renaissance Thought*, 11-13.

y semejanza], una cita directa del relato de la creación en Génesis. La obra de Trinkaus es la culminación de un siglo de investigación en el que el reconocimiento de la influencia cristiana en el pensamiento del Renacimiento ha crecido constantemente, pero ha crecido contra lo que durante mucho tiempo parecía la oposición casi abrumadora de una interpretación convencional que consideraba el Renacimiento como esencialmente pagano y secular y racionalista. El primer trabajo significativo en este desarrollo fue el argumento de Henry Thode de que el naturalismo del arte renacentista derivaba de fuentes franciscanas. Vincula la atención al hecho particular y concreto en la pintura y la escultura del Renacimiento con la filosofía nominalista de los eruditos franciscanos del siglo XIV.⁸⁰ Wallace K. Ferguson señala que la obra de Thode tuvo poca influencia entre los historiadores hasta que la biografía de Paul Sabatier sobre Francisco apoyó su interpretación general de los franciscanos.⁸¹ La conferencia en la que Ferguson señaló esto fue pronunciada en 1956. Desde entonces, las interpretaciones de algunos aspectos importantes del Renacimiento han sido virtualmente invertidas. La filosofía del hombre del Renacimiento es, quizás, el ejemplo más significativo. En su prólogo, Trinkaus anuncia: “Será nuestra tesis que la nueva visión del hombre en este período encontró su inspiración en un renacimiento de la exégesis patrística del pasaje del Génesis: ‘Y dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’”.⁸² Según Trinkaus, la filosofía del hombre en el Renacimiento estaba arraigada en las ideas de los Padres de la Iglesia, en particular de Agustino y Lactancio, que habían sido la visión del hombre predominante a lo largo de la Edad Media temprana, pero por las que los filósofos escolásticos habían mostrado menos interés.

Fue una combinación de su revuelta retórica contra la teología y la filosofía escolásticas y de su recuperación de la antropología teológica patrística lo que dio a la visión del hombre de los humanistas un carácter centralmente cristiano y religioso. Las visiones clásicas del hombre no siempre se ajustaban a las ideas de estos humanistas, y se utilizaron de forma cautelosa y arbitraria sólo donde podían encajar.⁸³

La doctrina de la creación a imagen de Dios y su complemento de la comisión divina del hombre para someter al mundo y gobernar lo fue el tema central, pero se apeló con frecuencia a otras doctrinas bíblicas y teológicas. La Encarnación tenía una importancia especial. La encarnación se debe a que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. En la teología platónica de Ficino existía la idea adicional de que la universalidad del hombre como única criatura que era “capaz de todas las relaciones con todas las cosas” hacía del hombre la criatura apropiada para la encarnación de Dios.⁸⁴ Los comentarios tradicionales sobre la encarnación habían inclinado a subrayar la humildad del hombre para magnificar el amor de Dios y el sacrificio de Cristo. Este tema no está ausente entre los humanistas, pero éstos prefirieron sacar una conclusión muy diferente: El acto de Dios al hacerse hombre no sólo fue una afirmación dramática de la imagen de Dios en el hombre, sino confirió aún más honor y gloria. Manetti llegó a afirmar que si el hombre no hubiera pecado, la encarnación habría sido producido igualmente

80 Henry Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (Berlín, 1885).

81 Wallace K. Ferguson, “The Reinterpretation of the Renaissance”, *Facets of the Renaissance: the Arensberg Lectures* (Los Ángeles, 1959).

82 Trinkaus, *In Our Image*, lxiv. Véase también 2:507, passim.

83 Ibidem., 1 :xxiii.

84 Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (Nueva York, 1943) 405. Para una discusión del concepto de Ficino sobre la universalidad del hombre, véase ibíd., capítulo 7. Para el punto de vista variable de Pico della Mirandola, véase ibíd., Apéndice II.

para que Dios “pudiera honrar y glorificar al hombre de forma maravillosa e increíble”.⁸⁵ La Encarnación había abierto el camino para un ascenso del hombre más allá de los ángeles. Había pruebas patrísticas de ello; pero los escolásticos, bajo la influencia de Aristóteles y de una visión del mundo jerárquica, habían tendido, con algunas excepciones, a atribuir una dignidad superior a los ángeles.⁸⁶

La cuestión de si la dignidad del hombre es superior o inferior a la de los ángeles puede parecer un asunto de poco interés hoy en día, pero la posición adoptada sobre esa cuestión por los humanistas fue el resultado de una contribución básica y muy significativa que han hecho a la comprensión del hombre moderno de sí mismo. Se alejaron de los esfuerzos por comprender al hombre en términos de su lugar en alguna jerarquía cósmica y recuperaron y desarrollaron una tradición del hombre como alguien que trasciende la propia naturaleza y es capaz de actuar sobre el mundo de forma creativa. La comprensión del hombre implícita en la fe cristiana había impregnado tanto el pensamiento y la conciencia de la cuerda de Europa en el siglo XV que incluso subvertía el concepto jerárquico del platonismo de Ficino, otorgando al hombre en el centro de la jerarquía una importancia mayor que la de cualquier otra criatura. Y si hubiera habido alguna duda al respecto, la Encarnación la habría eliminado.⁸⁷ La relación del hombre con Dios en la fe cristiana simplemente no es consistente con ningún intermediario e implica una libertad radical por parte del hombre. Pomponazzi, el aristotélico que negó con tanta fuerza la afirmación de Ficino de que la inmortalidad del alma era susceptible de ser probada racionalmente, estaba sin embargo de acuerdo con Ficino sobre el lugar general del hombre en el cosmos.

Pico della Mirandola, segundo después de Ficino entre los platonistas italianos, fue aún más lejos en su énfasis en la libertad radical del hombre que trasciende la propia naturaleza. Pico aceptaba la idea neoplatónica de una jerarquía del ser. Pero el hombre, según él, no tiene lugar en la jerarquía. Es libre de ascender y descender en ella y tomar para sí los atributos que desee. Kristeller comenta: “De este modo, la jerarquía ya no es omnicomprendensiva, mientras que el hombre, debido a su... libertad, parece estar totalmente apartado del orden de la realidad objetiva”. El hombre no está fuera de la naturaleza y no se niega su condición de criatura; pero, aunque está implicado en el mundo natural, trasciende su orden.⁸⁸ La *Oración* de Pico aunque contiene su contribución más original a la filosofía renacentista del hombre, no presenta todo el alcance y la profundidad de su antropología cristiana. En sí misma tiene un tono fuertemente pelagiano; a primera vista parece decir que el pecado es una locura que el sabio puede evitar y que el hombre, por su propia voluntad, puede alcanzar la beatitud:

Las semillas que cada hombre cultiva crecerán y darán su fruto en él. Si cultiva semillas vegetales, se convertirá en una planta. Si las semillas de la sensación, él crecerá en bruto. Si es racional, saldrá un animal celestial. Si es intelectual, será un ángel e hijo de Dios. Y si no se contenta con la suerte de ninguna criatura, sino que se eleva al centro de su propia uni-

85 Trinkaus, *In Our Image*, 1:37-38, 191, 252-53, 2:739-41, passim.

86 Ibídem, 1:188-91; 2:511-12, 519; Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus*, trans. Douglas Carmichael, en Giovanni Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man* (Indianapolis, 1965) 115-16

87 Paul O. Kristeller, “Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe”, *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956) 284-85. Sin embargo, Ficino no es completamente coherente en esto. Su platonismo da ventaja a los ángeles en algunos contextos. Véase Kristeller, *Philosophy of Ficino*, 83.

88 Este es el tema de la primera parte de la *Oration on the Dignity of Man* de Pico. Véase también Kristeller, “Ficino and Pomponazzi”, 286; Trinkaus, *In Our Image*, 2:506-26; Paul J. W. Miller, Introduction to a volume of Pico's works (Indianapolis, 1965) xv-xvi.

dad, entonces, hecho un solo espíritu con Dios y asentado en la solitaria oscuridad del Padre, que está por encima de todas las cosas, se pondrá por delante de todas las cosas. ¿Quién no se asombra de este camaleón que somos?⁸⁹

Sacado de su contexto en un relato de la creación, esto no suena nada cristiano. Es difícil que sea coherente con lo que escribió más tarde en *el Heptaplus*, incluso si se tiene en cuenta la floritura retórica. En el *Heptaplus* Pico deja claro que el pecado ha distorsionado seriamente, si no destruido, la imagen de Dios en nosotros y, de hecho, ha herido a toda la creación; que no puede haber salvación sin Cristo; que la ascensión a Dios sólo es posible por la atracción de Dios (que es la definición de Pico de la gracia); que intentar ascender por el propio poder era un pecado mortal.⁹⁰

La antropología radical de Pico, especialmente su doctrina de la trascendencia del hombre, no se apoya en fundamentos filosóficos sino teológicos. La filosofía de Pico habría indicado un lugar para el hombre en la gran cadena del ser, pero la Encarnación fue una irrupción en el cosmos del Dios trascendente. La humanidad de Cristo reveló y garantizó la relación única del hombre y el Dios que se había hecho hombre por el hombre. La metafísica del cosmos fue trascendida en el acto de Dios y en la relación del hombre con Dios.⁹¹ Trinkaus señala que también en Lorenzo Valla es fácil ver que la trascendencia del hombre más allá de la naturaleza se debe a su relación con el Dios trascendente. Valla rechaza la idea de cualquier jerarquía de pasos graduales desde lo inanimado hasta lo divino. Subraya lo mucho que se parece el hombre a los demás animales en todos los aspectos naturales para poder destacar el carácter trascendente de su gloria. “Por naturaleza el hombre es un animal, por acción divina sobrenatural es un dios”.⁹²

Aristotélicos y platónicos podían coincidir en su visión de la naturaleza exaltada del hombre porque ésta era más profunda en su conciencia que sus conclusiones filosóficas. La tradición era mucho más antigua que el propio humanismo y había sido un tema importante entre los humanistas desde Petrarca. La afirmación de Pico sobre la libertad radical del hombre fue sorprendente por la habilidad retórica de Pico y por su contexto en una filosofía por lo demás jerárquica; pero Trinkaus cree que se ha exagerado la originalidad de la idea en sí. Señala anticipaciones de las ideas de la “multipotencialidad” y la libertad del hombre, no sólo en Ficino y Manetti, sino también en Gregorio de Nyssa y, sobre todo, en Agustín. Agustín ha sido el principal intérprete para Europa occidental de toda la tradición bíblico-cristiana. Todo el variado y turbulento pensamiento de la Iglesia antigua, y también una buena parte del pensamiento pagano, se canalizó a través de él, y de él se extendió a prácticamente todos los aspectos de la vida europea. Agustín no *inventó* precisamente personalidad. La personalidad es el anverso de la comunidad. El concepto es inherente en la idea cristiana de la redención de los individuos en la comunidad de la Ciudad de Dios. Pero si no inventó la personalidad, fue en él donde obtuvo su primera definición y expresión adecuadas. El capítulo de *Cristianismo y Cultura Clásica* de Cochrane que lleva el

89 Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*. Trans. Charles Genn Wallis e incluido en un volumen de las obras de Pico con una introducción de Paul J.W. Miller (Indianapolis, 1965) 5.

90 Pico, *Heptaplus*, 125-26, 136-37, 145-46, 152.

91 Trinkaus, *In Our Image*, 2:512.

92 *Ibidem*, 1:155-56.

subtítulo “El descubrimiento de la personalidad” trata principalmente de Agustín.⁹³ En toda la antigüedad anterior no había un libro como las *Confesiones* de Agustín.

El análisis que hizo Agustín de su propio yo, o persona, situó a la voluntad en una posición fundamental y central. Su desarrollo de esta comprensión de la psicología humana se convirtió en la fuente de las subsiguientes filosofías voluntaristas en Occidente.⁹⁴ Con él se llegó a la comprensión de toda la cultura humana como la creación artificial del hombre. Cuando Burckhardt tituló un capítulo de su famosa interpretación del Renacimiento “El Estado como obra de arte”, estaba expresando, lo supiera o no, una idea básicamente agustiniana. Michael Oakeshott identifica con acierto la tradición política en la que la “voluntad” y el “artificio” son obras clave como “agustiniana”.⁹⁵ Al igual que los nominalistas de finales de la Edad Media, que también eran agustinos, los humanistas subordinaban el intelecto a la voluntad; pero mientras que el interés de los escolásticos era principalmente epistemológico, el impulso de los humanistas era una antropología de la libertad y la acción. Hume podría haberse sorprendido al saber que su sentencia, “La razón es, y debe ser, sólo la esclava de las pasiones”, había sido anticipada por Petrarca y Salutati y Lorenzo Valla.⁹⁶ Valla decía que ninguna definición del hombre debía dejar fuera “la acción, sin la cual el hombre no existe”.⁹⁷

El voluntarismo de los humanistas estaba estrechamente relacionado con el énfasis que ponían en el papel del hombre, otorgado por Dios, como gobernante del mundo creado. El hombre podía gobernar la naturaleza porque la trascendía. La necesidad natural, decía Salutati, determina el intelecto, pero la voluntad puede dirigir el intelecto hacia este u otro objeto.⁹⁸ El hombre que actuaba libremente en el mundo era un subcreador bajo Dios, y sus creaciones eran el mundo de la historia y la cultura. Esto no era una mera teoría para el aula o el estudio; era un modo de conciencia, y liberó una explosión de energía personal que caracterizó el período. Trinkaus atribuye a Valla la mejor comprensión de este aspecto del humanismo y la expresión más vigorosa. La posición de Valla, aunque con “importantes desacuerdos específicos”, era “una versión del cristianismo sólidamente basada en una reformulación y transformación del voluntarismo, el eudaemonismo y la teología de la gracia del propio Agustín”. Lo más significativamente nuevo en Valla fue el vigoroso activismo. No se niega la providencia de Dios en su historia, pero se hace hincapié en la creatividad histórica del hombre.⁹⁹

Hace tiempo que se celebra la recuperación del interés por la historia en el Renacimiento, y el sentido que tenían los humanistas de la distancia temporal que les separaba del mundo clásico antiguo contrasta con la falta de ese sentido en la Edad Media. Sin embargo, su conciencia histórica no se limitaba a la apreciación de las obras de los historiadores clásicos, a su propio interés por escribir la historia

93 C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (Londres, Nueva York, Toronto, 1944)

94 Kristeller, *Filosofía de Ficino*, 256-57. Kristeller señala que el concepto de voluntad estaba casi totalmente ausente del pensamiento griego clásico. Véase también una reseña de Kristeller en *Speculum* 42 (1967): 374.

95 Oakeshott, Introducción al *Leviatán*, lli-liv; Willis B. Glover, “Human Nature and the State in Hobbes”, *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966): 293-311.

96 Trinkaus, *In Our Image*, 2:769, passim.

97 *Ibidem*, 1:153.

98 *Ibidem*, 1:64-65. Trinkaus señala la similitud de esta posición con la de Duns Escoto. En su discusión sobre Pomponazzi, Trinkaus lo trata como una excepción porque para él: “El hombre está en la naturaleza, no por encima de la naturaleza como lo había hecho la exégesis cristiana renacentista del Génesis 1”. *Ibidem*, 2:547

99 *Ibidem*, 1:168-70; 2:765.

y a su sentido de la perspectiva cronológica. También tenían el sentido de existir históricamente; su activismo era parte integrante de su mentalidad histórica. Sin embargo, es dudoso que los propios historiadores renacentistas identificaran el activismo y la orientación hacia el futuro como aspectos de una conciencia histórica. Su interés y respeto por los historiadores de la antigüedad parece haber ocultado para ellos, como lo ha hecho para los estudiosos modernos, lo mucho que habían superado a los historiadores griegos y romanos. En las historias que escribieron, los humanistas tendían a seguir los modelos clásicos y, al igual que los antiguos, consideraban que el principal valor del estudio de la historia era el descubrimiento de verdades inmutables, especialmente las morales. La primera gran época de la historia como disciplina académica que explora una realidad en la que ningún acontecimiento se repite jamás, una realidad cuyo encanto y terror es la presentación interminable de la novedad, iba a esperar hasta el siglo XIX. Pero el sentido renacentista de la existencia histórica era más profundo que las ideas que tenían sobre las historias que escribían y leían.

El hombre trascendente, libre, creativo, sin límites fijos en cuanto a su realización, es precisamente el ser histórico que el hombre moderno sabe que es. En el párrafo final de su capítulo sobre Lorenzo Valla, Trinkaus dice de los humanistas en general:

los humanistas captaron por primera vez y se quedaron atónitos ante el poderío de ... las fuerzas humanas Vieron mejor ... que en nombre de Dios, el Creador, era mejor abrazar el mundo que huir de él. La energía humana era más poderosa que la metafísica; la fuerza de la historia humana, modelada por una inescrutable providencia divina, demasiado dinámica para ser contenida en teologías estáticas. El mundo humano, que es el mundo histórico, superaba a la naturaleza y reclamaba para sí la divinidad. Sólo el hombre, con su don de palabra, podía superar y dirigir, mediante la apelación retórica y el vicio político de las mentes y los corazones de los hombres que eran portadores de esta energía colectiva en auge. La clave para entenderla radicaba en la historia, sagrada y profana, ya que componía una realidad de acciones, divinas y humanas, más que una estructura de formas y sustancias.¹⁰⁰

Esta exaltación del hombre histórico estaba presente de forma preeminente en Valla. Se trataba de una vigorosa preocupación con los asuntos seculares; sin embargo, no era secular en el sentido de un alejamiento de la religión; más bien era la incorporación de lo secular a una comprensión cristiana del hombre. Por mucho que esta confianza en el hombre puede haber animado a otros en una época mucho más tardía a declarar su independencia de Dios mismo, esto estaba lejos de ser el caso de Valla o de los humanistas en general. Según Trinkaus, “la filosofía religiosa de Lorenzo Valla representa en todos los sentidos el triunfo del hombre”; pero también declara que es “una de las afirmaciones más poderosas de la realidad de la experiencia humana dentro de un marco cristiano en su propia época o en cualquier época” y que era “plenamente coherente con, al menos, la tradición agustiniana”.¹⁰¹ Trinkaus interpreta el tratamiento de Valla del epicureísmo como un intento de desacreditarlo mediante una defensa irónica y, al mismo tiempo, desacreditar el estoicismo insistiendo en que era menos moral que el epicureísmo. Valla estaba, de hecho, en contra de toda moral racionalista; para él la única moral verdadera estaba dentro de la fe cristiana.

100 Ibidem , 1:169-70. Cf. la discusión de Manetti, *ibíd.* , 177.

101 Ibidem, 1:168-69.

El sentido de la existencia histórica personal de los humanistas tuvo inevitablemente algún efecto en su comprensión del pasado. Eran conscientes de los logros culturales de la antigüedad como acontecimientos históricos que aportaban novedad al mundo, y sentían la obligación de emularlos en su propio tiempo. Sin duda, la comprensión del hombre y el interés de Valla por los asuntos ordinarios se trasladaron a su comprensión de la historia e incluso a sus estudios críticos de los documentos—la Donación de Constantino, el Credo de los Apóstoles, el texto del Nuevo Testamento.¹⁰² Pero las visiones clásicas de la historia carecían del dinamismo y de la orientación hacia el futuro que era la contribución única de los hebreos; y este enfoque clásico de la historia en el contexto de un cosmos cerrado e inmutable tuvo su efecto en los humanistas, impidiéndoles comprender plenamente lo que su nueva visión del hombre significaba para la disciplina de la historia. Maria Colish cita al humanista español Ludovicus Vives, que dijo:

...hay quienes se persuaden de que el conocimiento del pasado es inútil, ya que las formas de vida han cambiado en todas partes es innegable que todo ha cambiado, y cambia a diario, pues, ciertamente, estos cambios surgen de nuestra voluntad e industria. Pero tales alteraciones no tienen lugar en aquellas cosas abarcaba por la Naturaleza.... Es más importante, con mucho, conocer este hecho que saber cómo vestían o construían los edificios los hombres de antaño. Porque ¿qué mayor prudencia hay que saber cómo y cuáles son las pasiones humanas; cómo se despiertan, cómo se sofocan? ... La historia actúa como ejemplo de lo que debemos seguir, y de lo que debemos evitar.¹⁰³

Este es un pasaje muy interesante. La historia no se subsume aquí en la naturaleza; se supone una clara distinción entre ambas. Se puede cuestionar si la relación del cambio histórico con la “voluntad” y la “industria” es algo más que sentido común, pero es un sentido común a una sociedad que esperaba que la acción intencionada produjera novedades. Sin embargo, el resto del pasaje, en lugar de justificar la historia como una forma de explicar una situación en términos de su desarrollo en el tiempo, vuelve a un enfoque clásico que veía la historia como valioso sólo porque apuntaba más allá de sí misma a una realidad esencialmente no histórica donde se encontraba la verdad inmutable. Marcus Aurelius había dicho

Porque en todas partes, arriba y abajo, no encontrarás más que las mismas cosas; llenan las páginas de toda la historia, antigua, moderna y contemporánea; y llenan nuestras ciudades y hogares hoy. No existe la novedad; todo es tan trillado como transitorio.¹⁰⁴

El lugar de la historia en un mundo así concebido sería menor. Los hombres del Renacimiento no concebían el mundo de ese modo, pero la influencia clásica retrasó el pleno desarrollo del sentido histórico implícito en su visión del mundo, mucho más dinámica.

La ambigüedad renacentista respecto a la historia persistió durante la Ilustración, cuando el componente clásico de la misma se vio reforzado por las implicaciones de una realidad fundamentalmente estática contenidas en una visión mecanicista del mundo. Pero incluso Hume, que no era mecanicista y sí

102 *Ibíd.*, 1:148.

103 Marcia L. Colish, “The Mime of God: Vives on the Nature of Man”, *Journal of the History of Ideas* 23 (1962):15.

104 Marco Aurelio, *Meditaciones*, tr. con introducción de Maxwell Staniforth. (Penguin ed. Baltimore, 1964) Libro 7, 105.

historiador, pensaba que la razón para estudiar la historia era “descubrir los principios constantes y universales de la naturaleza humana”¹⁰⁵

Resulta irónico que los historiadores hayan hecho durante tanto tiempo de la subida de Petrarca al Monte Ventoux un símbolo del Renacimiento secular. Se ha pensado que Petrarca descubrió “el mundo de la Naturaleza y del Hombre” y que comenzó el mundo moderno. La ironía es que el clímax de la experiencia de Petrarca en esta célebre ocasión fue su renovada conciencia de que el hombre es más maravilloso que todas las maravillas de la naturaleza; y el recordatorio le llegó, no de Cicerón, sino de las *Confesiones* de Agustín, que abrió al azar cuando había llegado a la cima de la montaña. El concepto de un Renacimiento secular ha tardado en morir, pero ahora está a punto de abandonar. Sólo en los últimos años se ha llegado a algo parecido a un acuerdo general entre los estudiosos de que la civilización de Europa en los siglos XV y XVI era una cultura esencialmente cristiana, al menos tan cristiana como la del siglo XIII. Todavía no están claros los efectos totales de esta revolución en la interpretación; sin duda, pasará mucho tiempo antes de que se realice un ajuste adecuado. En el Renacimiento estaba ocurriendo algo peculiarmente moderno, algo tan importante para los humanistas ateos¹⁰⁶ como para los cristianos actuales; y, sin embargo, era el producto de un movimiento esencialmente cristiano. Está evidente que habrá que introducir algunos cambios de gran alcance en nuestra interpretación general de la periodización de la historia.

Los humanistas ya pueden ser vistos en un contexto diferente y el poder de su influencia se ve como menos misterioso. Los humanistas no eran un grupo de intelectuales de élite que escenificaban una rebelión intelectual contra la teología y la filosofía de su cultura. Su movimiento fue mucho más positivo que eso y tuvo mucha más profundidad. En el pasado se ha insistido insistentemente en la importancia del pensamiento renacentista junto con el reconocimiento, a veces reacio, de que no es muy importante en la historia de la filosofía. Ahora parece que la visión renacentista del hombre fue importante precisamente porque no fue un movimiento meramente intelectual. Lejos de ser un grupo de rebeldes intelectuales, los humanistas participaron plenamente en la cultura cristiana de su época. No hay ninguna razón para pensar que su piedad era menos sincera o menos profunda que la de los husitas o los protestantes. En esa cultura, los humanistas fueron los líderes en el desarrollo de una faceta importante de una tradición muy rica. Con Agustín como mentor, fueron los humanistas quienes captaron y expresaron el nuevo modo de conciencia del hombre trascendente e histórico que se había desarrollado en Europa después de siglos de compromiso de alguna manera significativa para la fe cristiana. La filosofía renacentista del hombre no era sólo una teoría, sino una forma de ser consciente del mundo y del hombre y, especialmente, de la propia experiencia personal. La fuerza del pensamiento renacentista no radica en las defensas o demostraciones filosóficas, sino en el hecho de que, desprovisto de consideraciones metafísicas formales, era la expresión de un nuevo tipo de conciencia de sí mismo desarrollado durante siglos a partir de una tradición religiosa e intelectual muy profunda, un modo de conciencia que en la época del Renacimiento había calado en toda la sociedad.

La visión renacentista del hombre ha seguido siendo un elemento esencial en la estructura de la mente moderna. En la Ilustración se divorció de la fe cristiana y, más tarde, de cualquier creencia en

105 David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (Nueva York, c. 1955) 93.

106 La palabra “humanista” se utiliza aquí en un sentido muy diferente del uso propio del término al hablar del humanismo renacentista.

Dios; pero sigue siendo en la cultura europea un terreno común entre cristianos y ateos y una de las principales fuerzas de integración de la civilización occidental. A menudo se ha comentado la relativa debilidad de la filosofía formal en el Renacimiento; pero ningún filósofo desde el Renacimiento y ninguna escuela de filosofía ha tenido tanta influencia en la cultura moderna como la visión renacentista del hombre.

La historia de la filosofía formal en los siglos XV y XVI puede situarse ahora en un contexto diferente. Es curioso que la filosofía nominalista y empírica del siglo no siguiera desarrollándose. El futuro, en última instancia, estaba con ella, y la historia de la filosofía desde el siglo XVII hasta el presente ha mostrado las posibilidades que se le abrían; pero hay una extraña laguna de unos doscientos años. Los nominalistas, en su crítica a Aristóteles (y paradigmáticamente a través de él a la filosofía clásica en general), habían descubierto posiciones y enfoques filosóficos más simpáticos con la sociedad cristiana en desarrollo. Sin embargo, aunque algunos elementos del ockhamismo perduraron en la teología y la ciencia y una difusa sospecha de la filosofía racionalista, la continuidad con la filosofía del siglo XVII es difícil de rastrear.

Casi se podría decir que, por defecto, la filosofía formal se dejó en manos de un aristotelismo continuado y de un platonismo creciente.¹⁰⁷ En Padua, que fue el centro del aristotelismo en el siglo XIV, se asoció a Aristóteles con la ciencia más que con la teología y, por tanto, se le sometió a una presión crítica menor que la que había tenido lugar en París.¹⁰⁸ El aristotelismo continuó en el siglo XVII y fue una influencia que apoyó el escolasticismo en gran medida estéril de la teología posterior a la Reforma, tanto católica como protestante. A finales del siglo XVII en su larga y hábil polémica contra Hobbes, el obispo Bramhall hizo un uso continuo de los términos y conceptos escolásticos, a pesar del desprecio y el ridículo con que Hobbes los trató. En la historia de la filosofía, sin embargo, ni el aristotelismo ni platonismo del Renacimiento tienen gran importancia. Trinkaus lo resume.

Las implicaciones anti-nominalistas de la filosofía de Ficino batallaron con el futuro de la filosofía occidental tanto como con su pasado, mientras que el llamado “averroísmo” [la forma más prominente del aristotelismo], como han sugerido tanto Randall como Vasoli, representó una supervivencia vestigiosa en el Renacimiento de una congelación heurística no dinámica del cosmos y fue esencialmente conservadora con respecto a los problemas intelectuales imperativos del Renacimiento.¹⁰⁹

El futuro de la filosofía occidental iba a ir en la dirección del empirismo y el existencialismo, más el desarrollo a partir del siglo XVIII de filosofías que desarrollaban ideas de proceso y el movimiento dialéctico de una realidad dinámica que tenía vínculos con la tradición bíblica centrada en la historia.

La filosofía formal del Renacimiento ha tenido una influencia muy amplia en la teología, la literatura y la educación. Dos áreas de tal influencia son particularmente pertinentes para el presente estudio. Una es la influencia del platonismo en el pensamiento cristiano. Platón, al igual que Aristóteles, había

107 La decadencia de las universidades de Oxford y París, acompañada y quizá causada por las controversias religiosas y las injerencias externas, puede haber sido un factor para que el nominalismo no siguiera desarrollándose como filosofía formal. Por otra parte, ese fracaso puede haber causado el declive de las universidades. Tal vez, una vez superado el desafío del aristotelismo, la atención de los nominalistas se dirigió simplemente a la ciencia o a los problemas teológicos.

108 Paul Oskar Kristeller, “Movimientos filosóficos del Renacimiento”, *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956) 22.

109 Trinkaus, *In Our Image*, 2:467.

escrito en el contexto general de la religión cosmológica; su filosofía, por lo tanto, contradice la tradición bíblica en una serie de puntos; pero no se desarrolló ninguna crítica de Platón desde un punto de vista cristiano con una profundidad y una claridad correspondientes a la crítica escolástica de Aristóteles. Los hombres de la Escuela habían sido impulsados a su crítica por la lógica del propio Aristóteles. Ningún imperativo semejante movió a los platónicos. Además había habido durante tanto tiempo una influencia platónica en el pensamiento cristiano que las sospechas se disiparon. Esto no quiere decir que los platónicos no fueran conscientes de que sus mentores paganos necesitaban corrección en algunos puntos;¹¹⁰ pero las correcciones apenas golpeaban la base del conflicto entre cosmovisiones irreconciliables.

Los puntos de conflicto eran varios. El más básico era que el neoplatonismo asignaba a Dios un lugar en el cosmos. Aunque el de Dios era el lugar más elevado y aunque todos los demás seres emanaban de él, era ontológicamente continuo con todos los demás seres. Esto negaba la trascendencia de Dios en el sentido bíblico y oscurecía la relación de la fe cristiana con aquellos importantes aspectos de la cultura occidental que se habían derivado de la comprensión de Dios como trascendente. Es interesante que un cristiano tan devoto y culto como Milton se viera arrastrado a la herejía en este punto. Al no encontrar la fórmula *ex nihilo* en la Biblia, Milton concluyó que Dios había formado el mundo a partir de un material primigenio exudado de sí mismo.¹¹¹ Ficino era consciente de un problema en este punto. Afirma la creación *ex nihilo* y modificó a Plotino para mantener la doctrina bíblica de que Dios está directamente relacionado con cada criatura, pero no llegó a una posición coherente. Se preocupó por ser fiel a las enseñanzas de la Iglesia, pero parece que no se dio cuenta del significado de la doctrina de la creación.¹¹² La concepción griega de la perfección como inconsistente con el cambio o la acción es tan fuerte en Ficino que su tratamiento de Dios es esencialmente ontológico y no incluye en la consideración de Dios como alguien que actúa en relación histórica con el hombre. El concepto de historia no se pierde, pero está muy subordinado a la idea de que la perfección final de todo ser será un estado de reposo porque todo movimiento es imperfecto.¹¹³

Ficino evita el error de someter a Dios a un orden moral, como harían los posteriores platonistas de Cambridge, pero no captó la concepción agustiniana y medieval de que Dios actúa con absoluta libertad. Para él, la acción de Dios en la creación es una consecuencia necesaria de su propia esencia. El énfasis agustiniano en la voluntad está ausente.¹¹⁴ También en su psicología, a diferencia de Agustín, Ficino subordina la voluntad al intelecto.¹¹⁵

La salvación misma era una realización del intelecto en la contemplación, más que la comunidad perfeccionada de la Ciudad de Dios. Ficino valora mucho la amistad y la comunidad, pero lo que se amaba en un amigo era realmente Dios. La salvación última, según Ficino era la contemplación de Dios en un estado de reposo no histórico. Todo el mal era simplemente una deficiencia del bien. El pecado

110 Véase, por ejemplo, Kristeller, *Philosophy of Ficino*, 168-69, 188-89.

111 John Milton, *Complete Prose Works*, Vol. VI: *Christian Doctrine*, trans. John Carey, ed. Maurice Kelley (New Haven, Londres, 1973) 308; George Newton Conklin, *Biblical Criticism and Heresy in Milton* (Nueva York, 1949) 67-70; C. S. Lewis, *A Preface to Paradise Lost* (Londres, 1942) 88.

112 Kristeller, *Filosofía de Ficino*, 60, 83, 121, 167-69, 232.

113 Ibidem, 188-89, 198, 244.

114 Ibidem, 60-61.

115 Ibidem, 256-58. También lo hace Pico. Véase *Heptaplus*, 109.

en el hombre era una deficiencia en el intelecto; cuando el hombre conoce el bien, lo desea naturalmente. La salvación no es una cuestión de arrepentimiento, fe y perdón, sino que se consigue mediante el verdadero conocimiento que se obtiene a través de la contemplación.¹¹⁶ En este aspecto de su teología, el platonismo de Ficino ha completamente prevalecido sobre su fe cristiana.

El neoplatonismo no es un dualismo absoluto, pero supuso un dualismo relativo debido al lugar central del hombre entre la materia y el espíritu. Para el hombre la atracción hacia abajo, hacia la materia, es mala; la atracción hacia arriba, hacia el espíritu y Dios, es buena. Hay aquí una tendencia obvia hacia un dualismo metafísico-moral. Ficino, al igual que los antiguos neoplatónicos, se inclina mucho en esta dirección.¹¹⁷ Tal dualismo habría comprometido sin remedio la base de su exaltación del hombre, que era la universalidad del contacto del hombre con todo el ser, material y espiritual. De esto se salva Ficino gracias a la doctrina cristiana de la resurrección del cuerpo. El alma necesita liberarse del cuerpo para ascender a la contemplación de Dios; pero el alma tiene un amor permanente por el cuerpo, que finalmente será satisfecho por la resurrección.

Puesto que al final de todos los días su deseo de Dios se satisface para siempre a través de la beatitud eterna y su tendencia hacia el cuerpo a través de la resurrección, el Alma será evidentemente el vínculo y el medio entre la esfera corpórea y la esfera inteligible incluso en el orden final de las cosas después de que el movimiento del mundo llegue a su fin.¹¹⁸

En los últimos platonistas cristianos, la tendencia dualista llevó a veces a sustituir la inmortalidad del alma por la resurrección del cuerpo.

Ficino afirma la necesidad que tiene el hombre de la gracia de Dios si quiere acender la escalera de la contemplación; pero la gracia de Dios y su amor por los hombres se interpreta como la atracción que Dios ejerce sobre el alma humana. Esta atracción es una cosa muy diferente del amor activo y extrovertido de Dios, que es el significado neotestamentario de *ágape*. Aunque Ficino no pretende renunciar al concepto cristiano, de hecho lo transforma por parte de Dios en una atracción pasiva e impersonal a la que la respuesta humana adecuada es un eros platónico. Pico tenía esencialmente el mismo punto de vista.¹¹⁹

Para los platonistas del Renacimiento, el platonismo parecía tener afinidades tan asombrosas con la fe cristiana que concebían dos líneas por las que Dios preparó el camino para Cristo: una a través de la historia de los hebreos y las enseñanzas del Antiguo Testamento; la otra a través de una tradición teológica que incluía personajes históricos y legendarios desde Mercurio Trismegisto (o en los escritos posteriores de Ficino, Zoroastro) hasta Platón.¹²⁰ Esto comprometía la singularidad de la revelación cristiana y llevaba a considerar al cristianismo como un miembro, aunque superior, del género religión. Pico fue más allá que Ficino en el eclecticismo religioso. Un tema importante de su *Oración sobre la digni-*

116 Kristeller, *Philosophy of Ficino*, 64-66, 211, 256-58, 356-57.

117 *Ibid.*, 214-17, 224.

118 *Ibidem*, 399. Véanse también las páginas 195-97, 390.

119 El ataque de Nygren a Ficino en este punto es fundamentalmente correcto, pero está tan poco matizado que da la falsa impresión de que Ficino se había alejado completamente de la tradición bíblico-cristiana. Anders Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia, 1953) 668-80. Kristeller (*Philosophy of Ficino*, 278n) como Trinkaus (*In Our Image*, 2:751-52) defienden a Ficino del ataque de Nygren. Para Pico véase *Heptaplus*, 15152).

120 Kristeller, *Filosofía de Ficino*, 25-26.

dad del hombre es que hay verdad en todas las religiones.¹²¹ Una tendencia implícita en este pluralismo era hacer de la razón humana el árbitro final entre las ideas religiosas en competencia y subordinar así la revelación a la razón crítica. Esto no era explícito en Pico, quien, de hecho, declara enfáticamente que la salvación no puede encontrarse en ninguna otra religión que la fe cristiana.¹²² Su eclecticismo fue, sin embargo, un primer paso hacia el deísmo.

Ficino y Pico eran hombres capaces y piadosos que buscaban sinceramente vivir vidas cristianas y comprender la fe cristiana. Sin embargo, la influencia platónica fue tan fuerte en ellos como para desdibujar algunas de las doctrinas fundamentales de la teología que se había desarrollado en la tradición bíblico-cristiana. Cualquiera que sea la valoración que se haga de la calidad de su filosofía en sí misma, no puede decirse que ninguno de ellos haya hecho una contribución significativa a la teología cristiana, salvo por su papel en el desarrollo de la visión renacentista del hombre. Su platonismo fue eficaz, en gran medida, porque proporcionó un contexto de contraste que puso en evidencia al hombre no jerárquico y trascendente de la tradición bíblica. El platonismo también dio lugar a una atenuación en ambos del énfasis histórico y activista que se encuentra en los humanistas.¹²³

Su lugar en la historia de la filosofía puede ser menor, pero los platonistas del Renacimiento son muy importantes en la historia intelectual de Europa. Las traducciones de Platón realizadas por Ficino y el prestigio de su Academia estimularon en gran medida una influencia platónica ya ampliamente difundida en la cultura europea.

El platonismo religioso ha atraído a una considerable variedad de pensadores: algunos tan dosificados con el cristianismo tradicional como Milton y C. S. Lewis; otros tan poco ortodoxos como Emerson y los trascendentalistas. En algunos, como los platonistas de Cambridge, se trata de una sólida tradición autoconsciente; en otros, de una vaga y no identificada influencia., C. S. Lewis y Charles Williams encontraron en ella un arma contra el mecanicismo. Ciertamente ha enriquecido la experiencia y el pensamiento de muchas personas, pero en general, su influencia ha inhibido el desarrollo de la tradición bíblico-cristiana.

Este platonismo religioso ha sido perjudicial, ya que ha ocultado y desdibujado las diferencias radicales e irreconciliables entre la concepción bíblico-cristiana de Dios, el hombre y el mundo y la de la tradición clásica. Uno de los resultados de esto fue que los cristianos, durante trescientos años, no tenían ni idea de la contribución que la teología cristiana había hecho a los orígenes de la ciencia moderna; de ahí que sus esfuerzos por relacionar la tradición cristiana con la ciencia fueran en gran medida superficiales y engañosos. Los platonistas de Cambridge no fueron buenos defensores contra la filosofía mecanicista; lo que se necesitaba era una crítica epistemológica de la misma en la línea de Ockham o Hume. Sin embargo, en la época de Hume, la relación de la doctrina de la creación con la tradición empírica de la filosofía se había perdido tan completamente de vista que el valor apologético del esce-

121 Ibidem, 319. Para Pico, véase Trinkaus, *In Our Image*, 2:506, 753-60; Kristeller, "Philosophical Movements of the Renaissance", 27.

122 Pico, *Heptaplus*, 145-46.

123 Ficino veía la vida contemplativa como la forma superior de la vida humana, la vida voluptuosa como la segunda, y la vida activa como la más baja. Kristeller, *Philosophy of Ficino*, 358. Para Pico, véase Trinkaus, *In Our Image*, 2:519-21.

ticismo de Hume, aunque produjo un resurgimiento del fideísmo en algunos teólogos del siglo XIX,¹²⁴ no tuvo prácticamente ningún impacto en la cuestión de cómo se relaciona la ciencia con la fe cristiana antes del siglo XX; e incluso entonces su influencia no ha sido grande. Los conflictos más célebres entre “ciencia y religión” han sido espurios, patéticos y una fuente de confusión adicional. Hasta que los historiadores de la ciencia del siglo XX empezaron a descubrir cómo la ciencia se emancipó de Aristóteles en los siglos XIII y XIV, no se sentaron las bases para una comprensión más acertada.

Otra influencia perjudicial del platonismo religioso ha sido la de distorsionar la relación entre la filosofía y la teología cristiana. Ernest Moody argumenta de forma convincente que la influencia de la fe cristiana ha hecho que la corriente principal de la filosofía moderna sea tan diferente de la corriente principal de la filosofía clásica: una es, en sus términos, crítica y empírica; la otra, racionalista y especulativa.¹²⁵ Pero esto apenas se adivina en la mayor parte de la teología de los últimos trescientos años. No se puede atribuir toda la culpa al platonismo. Tuvo su parte, sin embargo, en la identificación de la fe cristiana en las mentes de muchos con un racionalismo que tenía poco lugar en la filosofía y divorciando la de las posiciones escépticas y empíricas con las que tenía, cuando se entiende correctamente, afinidades mucho más fuertes.

Las herejías relativas a la creación, el pecado y la redención que se pueden imputar al platonismo son significativas desde una perspectiva cristiana tradicional; pero son menos importantes que la confusión y el malentendido general que ha generado el platonismo religioso en relación con tradiciones especialmente importantes que han dado forma a la mente y la conciencia de Occidente. Esto último debe ser deplorado tanto por los cristianos como por los ateos.

Los humanistas, a diferencia de los filósofos platónicos, también contribuyeron a difuminar las distinciones entre las tradiciones bíblica y clásica. Su interés por la filosofía se centró en gran medida la estética y la ética.¹²⁶ Su estética no es muy relevante para el presente estudio. No obstante, es interesante observar que la teoría del arte del Renacimiento, cuando no se ocupaba de técnicas, era generalmente platónica; sin embargo, el sentido de la realidad que informaba la pintura y la escultura naturalistas de la época era nominalista.¹²⁷ Es un ejemplo sorprendente de la divergencia que puede ocurrir entre la expresión racional de una sociedad y su conciencia más profunda. Miguel Ángel hablaba con frecuencia como un platonista, pero su pintura y escultura muestran su sentido de la realidad de las cosas concretas.

El interés de los humanistas por la ética estaba destinado a ser mucho más influyente que su estética. Al encontrar gran parte de la ética clásica atractiva, la incorporaron a su pensamiento religioso, generalmente sin ser conscientes de que el enfoque griego de la ética era fundamentalmente diferente de la ética de la Biblia. Los griegos derivaban los principios éticos a partir de la naturaleza humana. La conducta correcta era la adecuada a la naturaleza del hombre; el bien que llenaba la verdadera naturaleza

124 David Hume, “Introducción del editor”, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Richard H. Popkin (Indianápolis, Cambridge, c. 1980) xv.

125 Ernest A. Moody, “Empiricism and Metaphysics.”

126 Trinkaus, *In Our Image*, 1:24; Kristeller, *Renaissance Thought*, 101-102.

127 Frank P. Chambers, *The History of Taste* (Nueva York, 1932) 64-65. Nesca Adeline Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance* (Londres, 1935) 213-15; Harry B. Gutman, “The Rebirth of the Fine Arts and Franciscan Thought”, *Franciscan Studies* n.s., 5 (1945): 218, 223-24.

del ser humano. Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos, todos procedieron de esta manera. En la Biblia, en cambio, no se dice prácticamente nada sobre la auto-realización. La ética está orientada hacia los demás—está orientada hacia Dios y el prójimo. Hay una obligación básica de preocuparse por las mujeres, los huérfanos y los extranjeros. Los griegos y los romanos tenían algunas cosas nobles que decir sobre la obligación de un amigo a otro, pero Cristo dijo: “Ama a tus enemigos”. No era un caso de hipérbole—era un principio ético radicalmente diferente derivado de una comprensión única de quién es el hombre en relación con Dios y con sus semejantes.

La retórica no indagó ni reveló este tipo de distinción. Petrarca no sentía ninguna tensión entre Cicerón y su fe cristiana agustiniana. La penetrante crítica de Lorenzo Valla a la ética pagana es excepcional. Lo que era cierto en el estoicismo y el epicureísmo se transformó, según la interpretación de Valla, en el proceso de subsunción bajo una comprensión cristiana del amor de Dios. Trinkaus señala la originalidad de la contribución de Valla a la teología.¹²⁸ Sin embargo, lo que ha sido históricamente eficaz en la ética del Renacimiento no ha sido Valla, sino la mezcla superficial de tradiciones éticas contrarias en una especie de sabiduría práctica erudita. Desde el Renacimiento hasta el siglo XIX, esta mezcla de ética clásica y cristiana fue la base de la educación europea; y en la mezcla predominó lo clásico, y la ética práctica se separó de la filosofía seria. ¡Un cristiano se ve tentado a afirmar una ley de Gresham sobre la moral!¹²⁹ Tal vez fue, a pesar de su falta de claridad intelectual, una guía útil en la acción práctica. En cualquier caso, ahora que ya no es un elemento básico, no parece que estemos mejor, aunque aquí y allá se ven algunas pruebas de un aumento de la ética orientada a los demás en la cultura general.

Los humanistas eran profesionales en sus propias áreas de enseñanza, filología, retórica e incluso historia, pero muchos de ellos, si no la mayoría, eran aficionados a la filosofía y la teología.¹³⁰ El continuo aumento de la piedad popular en el periodo del Renacimiento no sólo hizo posible la Reforma como movimiento popular de amplia base sino que produjo en toda Europa un gran número de laicos sinceros dispuestos a reflexionar sobre su fe y a expresar sus convicciones públicamente. Los humanistas no eran en absoluto los únicos laicos de este tipo, pero se encontraban entre los mejor formados y su influencia era, por tanto, muy grande. El resultado de esta vida laica, humanista o de otro tipo, fue una gran mezcla de especulaciones religiosas no sujetas a ninguna metodología aceptada ni a la crítica de ninguna comunidad de eruditos capaz de hablar en nombre de la sociedad en su conjunto.¹³¹ Entre las especulaciones más extravagantes se encuentran las de Bruno, Paracelso y otros naturalistas renacentistas de la última época.¹³² La especulación religiosa amateur y el eclecticismo continuaron a lo largo del siglo XVII y abrieron el camino a ese repudio generalizado de la fe cristiana que marcó el comienzo de la Ilustración.

128 Trinkaus, *In Our Image*, 1:137, 167-68. El capítulo de Trinkaus sobre Lorenzo Valla, páginas 103-170, es una de las partes más interesantes de su estudio.

129 Nota del traductor: La ley de Gresham es un principio monetario que afirma que “el dinero malo expulsa al bueno”, en que la gente acapara el dinero bueno y gasta el malo lo antes posible haciéndolo dominar en el mercado.

130 Kristeller, *Renaissance Thought*, 7, 17, 99-101.

131 Cf. Trinkaus, *In Our Image*, 1:26-27, 41-50; 2:768, 773-74.

132 Kristeller, *Renaissance Thought*, 44, 61-62.

En su lado positivo, la Ilustración fue una afirmación triunfante del hombre que tenía sus raíces en la antropología cristiana del Renacimiento. También en esto, la exuberancia de los aficionados a la teología les llevó a realizar extravagantes afirmaciones que, a falta de una cuidadosa definición y calificación, podían recibir significados muy diferentes de los que pretendían sus piadosos autores. La teología que adoptaba una forma retórica era propensa a la exageración al tratar temas como la gloria y la dignidad del hombre.¹³³ En numerosos pasajes los humanistas, incluidos Ficino y Pico, hablan del hombre como un dios o como destinado a ser hijo de Dios, compañero de Dios, hermano de Dios, o incluso de su “devenir Dios”.¹³⁴ A veces es obvio que el significado es simplemente que en el mundo venidero los hombres realizarán la imagen de Dios en sí mismos y se convertirán en dioses, criaturas incluso más elevadas que los ángeles. El término *dioses* se utilizaba a veces para referirse a los ángeles. Pico dice que ese es el significado de la frase bíblica “Dios de los dioses” (Deuteronomio 10:17; Salmos 136:2; Daniel 2:47), y continúa diciendo “pero cuando decimos ‘Dios’ en un sentido absoluto no entendemos uno de ellos sino la indivisible Trinidad que los preside”.¹³⁵ Esto, por supuesto, también era el caso cuando los hombres son llamados dioses.

Ficino identificó la inmortalidad con la divinidad. Tanto los ángeles como los hombres en este sentido eran divinos. Apenas decía algo más que esto en el pasaje que Nygren tradujo incorrectamente como una afirmación de que el hombre es de manera incondicional un *rival de Dios*.¹³⁶ Lo que el pasaje realmente dice es: “Está indudablemente fuera de sí quien niega que el alma, que en el arte y en el gobierno es el rival de Dios, sea divina”. Trinkaus cita un pasaje de Lorenzo Valla que termina: “así como Él transforma ese pan [en la Eucaristía], así nos transforma a nosotros en el día del juicio en Dios. “Pero Valla continúa: “Porque seremos sus miembros como él es la cabeza de todo el cuerpo”.¹³⁷ La impactante y aparentemente herética afirmación de que el hombre es transformado en Dios se convierte en un simple juego de palabras con una figura bíblica conocida.

Otros pasajes, especialmente en Ficino, sobre el hombre que se convierte en Dios son el resultado de intentar poner las ideas cristianas en términos neoplatónicos que no se adaptaban bien al propósito. Cuando Plotino hablaba del retorno del alma al uno, pensaba en la pérdida de la particularidad en una unión ontológica.¹³⁸ Pero Ficino pensaba en la beatitud de la inmortalidad personal individual. Cuando se recuerda esto, está claro que algunas de sus afirmaciones que deifican al hombre no pueden tomarse en el sentido literal que tienen para los hombres modernos. Ficino podía utilizar tal terminología porque en la tradición platónica el intelecto al conocer toma la forma de la cosa conocida.¹³⁹

133 Trinkaus utiliza el término *theologia rhetorica* para describir el pensamiento religioso de los humanistas, aunque dice que no ha visto el término en sus escritos. In *Our Image*, 1:127; 2:770 y otros. El término *theologia poetica* fue utilizado por los humanistas. Pico prometió escribir un libro con ese título, pero nunca lo hizo. *Ibidem*, 2:520.

134 Trinkaus ofrece numerosas citas. Véase *In Our Image*, 1:156, 301, 312, 316; 2:476, 485, 488-95, 528, 637, 739-41, 754.

135 *Heptaplus*, 97.

136 Nygren, *Agape y Eros*, 675.

137 Trinkaus da la última frase como paráfrasis después de la cita y el pasaje latino más largo que contiene ambas frases en una nota a pie de página. In *Our Image*, 11:637, 840.

138 Miller, introducción a Pico, *Heptaplus*, xvi, xxv.

139 Trinkaus, *In Our Image*, 2:489-90.

La verdad es que, aunque en general no eran teólogos muy cuidadosos o consistentes y cometían el tipo de errores que cabría esperar de los aficionados, sus extravagantes afirmaciones sobre el hombre apenas van más allá de parte del lenguaje de la Biblia.¹⁴⁰

Sin embargo, una vez hechas todas las concesiones, los humanistas y los platónicos se dejaron llevar con frecuencia por su propia retórica hacia un lenguaje extravagante y hacia posiciones que no eran coherentes con la teología cristiana. En su pensamiento, la dignidad del hombre tenía como complemento la miseria de la condición humana actual; pero estos dos temas estaban a menudo separados en sus escritos.¹⁴¹ Las generaciones posteriores, por el natural proceso selectivo de sus propios intereses y gustos, pudieron confundir la antropología cristiana del Renacimiento con una afirmación secular de las proezas prometeicas del hombre. Es una de las ironías supremas de la historia occidental que esta antropología cristiana haya tenido tan poco impacto en una teología cristiana posterior y que, sin embargo, sea reivindicada con entusiasmo por el humanismo secular los tiempos más modernos.

En parte porque eran hombres de letras y porque no estaban inhibidos por una metodología demasiado rigurosa, los humanistas tuvieron la imaginación necesaria para perseguir los indicios que encontraron en la Biblia de un futuro glorioso que espera a la humanidad en la intención de Dios. También tenían la suficiente erudición como para basarse en la tradición ya iniciada por los antiguos Padres de la Iglesia; fundamentaron sólidamente sus vuelos imaginativos en las doctrinas de la creación y la Encarnación.

A finales del Renacimiento, la Europa cristiana había alcanzado un modo distintivo de conciencia, una forma de ser consciente del mundo y de la propia existencia que era distintivamente bíblica y cristiana y que era única en la historia de la humanidad. La teología cristiana había desempeñado un papel importante en este desarrollo, pero el fenómeno no era meramente intelectual. De hecho, la nueva conciencia bíblica determinó en gran medida qué ideas de la filosofía y la teología eran convincentes y prevalecerían. Mejor que otros los nominalistas de finales de la Edad Media habían expresado las implicaciones de la trascendencia de Dios, su poder y libertad absolutos, para la naturaleza del mundo y de nuestro conocimiento de él. La relación de Dios con sus criaturas apoyaba el nominalismo. Era un mundo con sentido, pero absolutamente subordinado a la acción libre y creadora de Dios; eran los propósitos de Dios los que le daban sentido, pues el mundo no tenía propósito propio. Era un mundo ordenado porque Dios lo había ordenado, pero el orden no podía deducirse a partir de ningún principio general porque no había tales principios vinculados a Dios. El orden del mundo sólo podía conocerse observando cómo Dios lo había ordenado. El conocimiento del hombre era válido, pero nunca absoluto; nunca seguro, como Aristóteles había considerado en que era el verdadero conocimiento. El camino estaba preparado para la ciencia moderna.

El lugar del hombre en relación con Dios y el mundo había sido más discutido en la Antigüedad y en la Edad Media temprana que la naturaleza del mundo físico. Fue el desafío de Aristóteles el que provocó esto último. En la teología anterior se hacía hincapié en la relación pecaminosa del hombre con Dios y en su necesidad de la redención que Dios le proporcionaba, en lugar de en los aspectos más positivos

140 Romanos 8:14-21; 1 Corintios 3:21-23; 6:3; 15:42-50; Gálatas 4:4-7; Efesios 3:18-19; 2 Timoteo 2:12; 2 Pedro 1:4; 1 Juan 3:2.

141 Trinkaus, *In Our Image*, 1:174.

y esperanzadores de ser esa criatura de Dios tan grande y valiosa. La expresión adecuada de la gloria y la dignidad del hombre fue la contribución de los humanistas. El hombre trascendía al resto de la creación en su relación personal con el Dios trascendente. Los órdenes del mundo le eran aplicables, pero en su transcendencia de ellos podía actuar con libertad. La creación le había sido entregada para que la controlara y la utilizara. Era un sub-creador bajo Dios; en su libertad trajo la novedad al mundo. Era el hombre histórico, el creador de la cultura y la historia.

En la época del alto Renacimiento ya se había formado la mentalidad distintiva que iba a caracterizar a Occidente hasta nuestros días. En el siglo siguiente se inició ese movimiento científico que es, quizás, el rasgo distintivo más evidente de la cultura que ha llegado a dominar el mundo. Los logros de la ciencia moderna fueron tan impresionantes que su influencia en el desarrollo de la conciencia occidental iba a tener una importancia decisiva.

Europa se dirigía a la mayor crisis cultural y religiosa de su historia, y la ciencia iba a desempeñar un papel importante en su desarrollo.

IV CIENCIA Y TEOLOGÍA

A menos que se trate de la tecnología que ha estado tan íntimamente relacionada con ella, no hay nada más obviamente característico del Occidente moderno que su desarrollo único de la ciencia natural. Las implicaciones religiosas de este desarrollo, especialmente su relación con la fe cristiana, han sido objeto de interés y profunda preocupación a lo largo de toda la historia de la ciencia moderna. Incomprensión de esta relación, que en los dos últimos siglos ha tomado la forma de “conflictos entre la ciencia y religión”, ha conducido a una confusión general sobre las bases religiosas de la civilización occidental y a muchos juicios superficiales y erróneos sobre la ciencia y el cristianismo.

Los estudios históricos del presente siglo han revelado nuevas dimensiones del problema de la ciencia y la religión y han proporcionado una nueva perspectiva desde la que intentar una mejor comprensión. El material que hay que estudiar desde esta nueva perspectiva es inmenso, y su resolución en algún tipo de consenso ordenado implica tales sutilezas filosóficas, religiosas e históricas que sin duda ocupará a las próximas generaciones de estudiosos en esas áreas. Sin embargo, la cuestión es tan fundamental para cualquier evaluación de las dimensiones religiosas de la cultura moderna que incluso este breve ensayo debe describir, al menos en términos generales, cómo es este aspecto de nuestra historia desde el punto de vista de los estudiosos recientes.

Son los historiadores de los orígenes de la ciencia moderna, ayudados por los estudiosos de la historia intelectual general de las épocas correspondientes, los que más han hecho por ofrecernos un nuevo enfoque. El resultado más sorprendente de sus investigaciones ha sido descubrir el papel esencial y positivo de la teología cristiana en la historia temprana de nuestra ciencia. El trabajo fundamental fue realizado por Pierre Duhem en sus *Etudes sur Leonard de Vinci*, publicados en París, 1906-1913, y en su monumental *Le Systeme du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, París, 1913-1917. Duhem llamó la atención sobre la importancia del trabajo original en física realizado en París y Oxford en el siglo XIV y sobre los fundamentos de este trabajo en la teología cristiana. Dio especial hincapié en las decisiones de un concilio eclesiástico convocado en 1277 por Etienne Tempier, obispo de París, a instancias del Papa. Varias de las proposiciones condenadas como heréticas por el concilio eran proposiciones en física que establecían límites a lo que Dios podía hacer. La más famosa de ellas era la idea de que ni siquiera Dios podía crear un vacío. La ruptura con Aristóteles fue clara; para entender la importancia de este hecho, es necesario revisar los efectos de la concepción aristotélica del conocimiento científico en la ciencia helenística y, posteriormente, en la islámica.

El pensamiento de Aristóteles, como el de Platón y otros filósofos clásicos, se desarrolló en el contexto de una visión cosmológica del mundo. El mundo en sí mismo era eterno, su orden fundamental inalterable; los fenómenos cambiantes de la naturaleza y la historia no sólo eran efímeros sino superficiales. El orden y la inteligibilidad del mundo se debían a las formas eternas que existían en sus objetos y que los hacían definibles. El conocimiento era la percepción de estas formas por la mente. La ciencia helenística era empírica, ya que buscaba el conocimiento observando los objetos en los que las formas eternas estaban encarnadas; pero una vez que las formas (esencias inteligibles) eran captadas por la

mente, el conocimiento de las mismas era definitivo y no estaba sujeto a discusión por la experiencia.¹⁴² La ciencia griega era, por lo tanto, en un sentido real empírico; pero el principio de verificación empírica no formaba parte de su método. Cualquier supuesto conocimiento que no fuera una clara aprehensión de las formas eternas no era un verdadero conocimiento sino una mera opinión (*doxa*) y no tenía cabida en la ciencia.

En los dos siglos siguientes a Aristóteles, la ciencia helenística realizó notables progresos. Eratóstenes calculó el tamaño de la tierra con notable precisión. Arquímedes descubrió el principio famoso de los cuerpos flotantes que lleva su nombre, elaboró los principios matemáticos de la palanca, la polea y el tornillo, e hizo otras numerosas contribuciones tanto a las matemáticas como a la física. Hiparco calculó la duración del año solar con una diferencia de seis minutos y catorce segundos con respecto a la cifra hoy aceptada, y la duración del mes lunar con un error de sólo un segundo. Estas son sólo algunas de las muchas contribuciones helenísticas al conocimiento de la física y la astronomía. Pero el propio éxito de la física helenística fue su némesis, ya que a medida que el conjunto de conocimientos crecía y sistematizaba en torno a las erróneas leyes aristotélicas del movimiento, este sistema, absolutizado y más allá de toda crítica, se convirtió en un obstáculo para futuros descubrimientos. Aunque la ciencia seguía siendo una cuestión de interés vivo en el mundo griego cuando los musulmanes lo invadieron en el siglo VII d.C., se habían hecho pocos descubrimientos nuevos desde el siglo II a.C.

Los musulmanes se apropiaron de la ciencia griega y le añadieron lo que aprendieron de los persas y otros. Su interés por ella no fue menor que el de los propios griegos, y el cruce de culturas les permitió hacer aportaciones originales; pero en física estas aportaciones fueron limitadas, y la física se estancó en el Islam como lo había hecho en el mundo antiguo. Una de las razones, y muy probablemente la principal, es que, junto con la ciencia griega, también se habían apropiado de la concepción de Aristóteles sobre la naturaleza del conocimiento científico.¹⁴³

Ha habido, por supuesto, otros pueblos, especialmente los chinos, que han adquirido un conocimiento considerable del mundo físico; pero ninguna civilización, excepto el Occidente cristiano, ha llegado a la creación de un método científico capaz de llevarla indefinidamente más allá de la ciencia de los griegos y los árabes. Las civilizaciones de estos últimos florecieron mucho después de que la ciencia se hubiera estancado en ellos; y sin embargo, fue la ciencia de los griegos y los árabes, que ya no avanzaba, la que llevó al Occidente medieval hasta el umbral de la ciencia moderna. Es una cuestión evidentemente significativa: ¿por qué Occidente, y sólo Occidente, logró un avance hacia una ciencia moderna aún en desarrollo? La respuesta sugerida por Pierre Duhem a principios de este siglo ha sido cada vez

142 Michael B. Foster, "Christian Theology and Modern Science of Nature", *Mind* 44 (1935): 460.

143 Los musulmanes, por supuesto, eran herederos de la tradición bíblica; y la idea de que la trascendencia de Dios implica la contingencia del mundo no era desconocida en el Islam. Véase William J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", *Harvard Theological Review* 66 (1973): 77-94. Es, por lo tanto, una cuestión de considerable interés por qué los musulmanes no produjeron, entonces una ciencia acumulativamente progresiva comparable a la de Europa. El estudio de Ernest A. Moody sobre Guillermo de Ockham sugiere que el aristotelismo de Averroes y el neoplatonismo de Avicena eran demasiado fuertes para ser superados (Ernest A. Moody, *The Logic of William Of Ockham* [Nueva York, 1935] 10-18, y especialmente la nota al pie de la página 86). El hecho de que el Islam no tuviera a Agustín es relevante para esta sugerencia.

Con el limitado conocimiento de la cultura islámica de que dispongo, sólo puedo conjeturar; pero parece posible que los eruditos musulmanes que se tomaron en serio las implicaciones escépticas de la contingencia del mundo abandonaran la ciencia por razones como las de Nicolás de Autrecourt y que sólo aquellos que conservaron la comprensión de Aristóteles sobre el conocimiento científico siguieran interesándose por el tema. Cf. Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science; The Rise of the Concept of the Laws of Nature", *Church History* 30 (1961): 453, nota 35.

más aceptada por los estudiosos de la ciencia medieval tardío. El avance no se logró simplemente condenando algunas proposiciones de Aristóteles; el significado de las condenas del Concilio de París de 1277 es que el fundamento de la acción fue la doctrina de la creación. Aunque la acción de este concilio fue citada muchas veces en generaciones posteriores, el concilio es importante sólo como expresión conveniente de principios que habrían sido efectivos sin él. El asunto era fundamental para el pensamiento medieval. Comentando la nueva orientación hacia la ciencia en el período comprendido entre el siglos XIV y el XVI, A. R. Hall señala que “el universo ya no podía verse a través de los ojos de Aristóteles”; y reconoce que el cambio se debió en parte a la fe cristiana:

Ningún cristiano podría escapar en última instancia a las implicaciones del hecho de que el cosmos de Aristóteles no conocía a Jehová. El cristianismo le enseñó a verlo como un artefacto divino y no como un organismo autónomo. El universo estaba sujeto a las leyes de Dios; sus regularidades y armonías eran ... un resultado del diseño providencial. El misterio último residía en Dios y no en la naturaleza El único tipo de explicación que podía dar la ciencia debía ser en términos de descripciones de procesos, mecanismos, interconexiones de partes. El animismo griego estaba muerto El universo de la física clásica, en el que las únicas realidades eran la materia y el movimiento, podía empezar a tomar forma.¹⁴⁴

El esfuerzo por apropiarse de Aristóteles había obligado a la teología medieval a examinar a fondo la doctrina bíblica de la creación. El resultado fue una afirmación renovada de un Dios creador que completamente transcendía el mundo, que había hecho nacer por un acto absolutamente libre de su voluntad. Esta doctrina de Dios implicaba una doctrina del mundo creado como contingente, totalmente dependiente de la voluntad de Dios para su existencia. En esta concepción bíblica, Dios es absolutamente libre en su relación con el mundo. Ningún orden del mundo es vinculante para Dios; cualquier orden que exista está ahí porque Dios lo sigue queriendo. G. K. Chesterton expuso el principio manera sucinta cuando habló del hombre que se levantaba por la mañana, miraba el amanecer y exclamaba: “¡Bueno, lo ha vuelto a hacer!”

El voluntarismo de los nominalistas medievales tardíos, de los que William de Ockham es el representante más conocido, expresaba este aspecto de la doctrina de la creación. La voluntad de Dios dirige su pensamiento, y no al revés. Ni la mente de Dios tuvo primacía sobre la absoluta libertad de la voluntad de Dios. Así, los nominalistas evitaron la herejía averroísta de pensar que Dios actuaba de acuerdo con alguna necesidad de su propia naturaleza. Dado que la creación fue un acto completamente libre de Dios, su propia existencia no era necesaria. Y como Dios era completamente libre para establecer cualquier orden de la creación que quisiera, el orden que de hecho estableció no puede conocerse por deducción de ningún principio, sino sólo por observación o revelación. En lo que respecta al mundo físico, el conocimiento de sus objetos y de las relaciones que existían entre ellos sólo podía conocerse empíricamente. El propósito que informaba la creación era inescrutable (excepto en la medida en que Dios lo había revelado); era el propósito de Dios y no era inherente a los objetos creados. La causalidad final fue así desterrada de la física; el objetivo de la física era descubrir la causalidad eficiente que operaba en el orden que Dios había establecido para los objetos físicos del mundo. Este fue el paso crucial de

144 A. R. Hall, *The Scientific Revolution, 1500-1800*, 2ª ed. (Boston, 1966) xvi-xvi; véase también p. 172. Cf. Karl Jaspers, *Nietzsche and Christianity*, trans. E. B. Ashton (Chicago, 1961) 67-75.

una física antigua a la física del mundo moderno, y no puede atribuirse a un solo hombre. En las palabras de Ernest Moody fue una respuesta a un problema que

era común a toda [la filosofía del siglo XIV], que implicaba el hecho de que el mundo natural eterno, necesario y predecible de Aristóteles había sido sustituido por el orden natural creado, contingente y sólo condicionalmente predecible, compatible con la fe cristiana.¹⁴⁵

La contingencia del mundo sobre la libertad absoluta de Dios tenía implicaciones escépticas. Dios podía hacer cualquier cosa que quisiera libre de cualquier orden racional que pudiera guiar a la mente humana en sus predicciones; nada, por tanto, era predecible en ningún sentido absoluto. Si uno insistía con Aristóteles en que sólo lo que podía conocerse con certeza era un conocimiento válido, entonces toda la ciencia física era una empresa vana. Nicolás de Autrecourt llegó a esta conclusión. Si todo el mundo hubiera adoptado tal actitud, no habría habido más ciencia. Sin embargo, los nominalistas y los voluntaristas no llegaron a esa conclusión.¹⁴⁶

La tradición bíblica que les había llevado a cuestionar la posibilidad de un conocimiento absoluto del mundo también les imprimió la realidad y el valor de la creación material. Además, los nominalistas y voluntaristas ya eran conscientes de la regularidad y el orden del mundo. Aceptaron la importancia del conocimiento condicional del mundo que les era posible. El hecho histórico es que se estimuló en ellos el interés científico, y fueron libres de hacer los estudios limitados y fragmentarios del mundo físico que han sido el sello de la ciencia moderna y el camino hacia sus grandes logros.¹⁴⁷

La tensión existente entre la convicción teológica de la libertad absoluta de Dios y la conciencia de la regularidad y el orden observable en el mundo tomó la forma de una distinción entre la *potentia absoluta* de Dios y su *potentia ordinata*. (Este fue un análisis muy útil; pero la absolutización de la *potentia ordinata* en una época posterior condujo a contradicciones fundamentales en el pensamiento occidental). Dios había elegido libremente establecer un orden en el mundo y en general gobernaba el mundo a través de este orden. Sin embargo, podría haber establecido cualquier otro orden. Para saber qué orden se había establecido de hecho, no se podía proceder por deducción de ningún principio fundamental, sino que simplemente había que mirar y ver. Este era el *potentia ordinata*. Dios, por supuesto, no estaba obligado por el orden tan libremente establecido; su *potentia absoluta* seguía en plena vigencia.

La tesis de Duhem fue revolucionaria y no quedó sin cuestionar. Desde la aparición de sus *Etudes sur Leonard de Vinci* (1906-1913), dos generaciones de estudiosos han examinado sus afirmaciones sobre la ciencia medieval. Los trabajos de Anneliese Maier han sido especialmente exhaustivos. En el entusiasmo de los descubrimientos, Duhem exageró su caso; pero cuando se han hecho las correcciones, matizaciones y aclaraciones necesarias, la interpretación de Duhem se mantiene intacta en lo esencial; y exige una nueva estructuración de la historia de la ciencia moderna temprana.¹⁴⁸ Esta reestructuración

¹⁴⁵ Ernest A. Moody, "Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt", *Franciscan Studies* n.s. 7 (1947): 142.

¹⁴⁶ Ibidem, 113-46. Véase también J. R. O'Donnell, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt", *Medieval Studies* 4 (1942): 98-99.

¹⁴⁷ Moody, "Ockham, Buridan y Nicholas", 113-16.

¹⁴⁸ En la Introducción a Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages* (Madison WI, 1959) xx-xxiii se exponen brevemente las líneas maestras de este capítulo de la historiografía de la ciencia por parte de un erudito estadounidense que ha realizado importantes contribuciones a la misma.

aún no está completa. Dos problemas planteados por la discusión son de especial interés para el presente estudio.

La primera es la cuestión de la continuidad de la ciencia medieval con la revolución científica iniciada especialmente por Galileo. Al principio parecía haber un paréntesis de unos dos siglos en los que la ciencia avanzaba poco o nada. Sin embargo, el estudio continuado ha contribuido en gran medida a llenar ese vacío. El interés por la ciencia prácticamente desapareció en París y en Oxford después del siglo XIV; pero en los siglos XV y XVI hubo un interés muy vivo por ella en Italia, especialmente en Padua. Los principales manuscritos de los parisinos y los mertonianos (Thomas Bradwardine y sus seguidores en Merton College, Oxford) estaban disponibles en la biblioteca de Padua durante estos siglos y se citaban con frecuencia. La cuestión de si Galileo estaba en deuda con estos manuscritos nunca podrá resolverse definitivamente. Las pruebas de que estaba en deuda son circunstanciales. Cuando estaba en Pisa, su mecánica se basaba en la teoría del movimiento de Avempace, que intentaba explicar mediante un método matemático adaptado de Arquímedes.¹⁴⁹ Los resultados estaban viciados por las falsas suposiciones de Avempace; pero Galileo no abandonó su mecánica pisana hasta después de haberse trasladado a la Universidad de Padua en 1592. Allí cambió al enfoque más fructífero que le convertiría en el iniciador de una revolución científica. ¿Fue el cambio simplemente el resultado de la invalidación empírica de su anterior? ¿O es que Galileo se enteró en Padua del repudio de Avempace por parte de los mertonianos y parisinos del siglo XIV, que habían llegado lejos tanto en cinética como en dinámica para anticiparse a su propio trabajo? Existiera o no una influencia directa de la mecánica del siglo XIV sobre Galileo, el mayor conocimiento de la amplia difusión de esas ideas en los siglos XV y XVI hace inconfundible el hecho de la continuidad entre la física de finales de la Edad Media y la del siglo XVII. Galileo no trabajaba de forma aislada.¹⁵⁰

Aunque ya no hay duda de que existió una continuidad del pensamiento científico en Europa desde la Edad Media, sigue siendo un problema el hecho de que el período comprendido entre principios y Galileo no mostrara la misma progresión acumulativa que es tan evidente en la ciencia después de Galileo. No creo que haya una solución sencilla a este problema. Hay varios factores que parecen relevantes. Por un lado, *se produjeron* algunos avances en, sobre todo en las matemáticas, que proporcionaron las herramientas matemáticas utilizadas con eficacia en el siglo XVII. También está el hecho de que la emancipación medieval de Aristóteles no fue tan repentina ni tan completa como suponía Duhem.¹⁵¹

Durante todo este periodo es probable que se presenten nuevas ideas como interpretaciones de Aristóteles o Averroes. Un ejemplo llamativo es la interpretación exponencial de Bradwardine de la ley de la motividad de Aristóteles.¹⁵² Esta tendencia a remitirse a Aristóteles o a otras autoridades de orientación filosófica tuvo el efecto de mantener la ciencia demasiado ligada a la filosofía y tentó a los estu-

149 Ernest A. Moody, "Galileo y Avempace", *Journal of the History of Ideas* 12 (1951): 413-14.

150 Se ha acumulado una gran cantidad de literatura sobre el tema, mucho más de la que conozco. Entre las obras que me han sido particularmente útiles en este punto están: Moody, "Galileo and Avempace"; Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, especialmente las secciones introductorias y la conclusión; Stillman Drake e I. E. Drabkin, eds. *Mechanics in Sixteenth-Century Italy* (Madison WI, 1969); John Herman Randall, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science* (Padua, 1961).

151 Véase, por ejemplo, Moody, "Galileo y Avempace"; y Paul O. Kristeller, *Renaissance Thought II* (Nueva York, 1965) 112.

152 Moody, "Galileo and Avempace", 191; Clagett, *Science of Mechanics*, 421-503. Ambos autores discuten la amplia influencia de la formulación Bradwardine del siglo XIV y citan a Anneliese Maier, que subraya la importancia y novedad de la fórmula de Bradwardine y niega que sea lo que quiso decir Aristóteles en su *Die Vorliußer Galileis im 14. Jahrhundert* (Roma, 1949). Las dos obras citadas ofrecen también muchas otras ilustraciones, como lo haría, de hecho, cualquier historia reciente de la ciencia en este período.

diosos a optar por una determinada posición sobre el movimiento porque era compatible con alguna forma particular de platonismo o de aristotelismo. El artículo de Moody que acabamos de citar lo deja bien claro.

Los contextos filosóficos en los que se desarrolló la ciencia obstaculizaron el desarrollo de una auténtica comunidad de científicos. Stillman Drake identifica dos escuelas italianas de mecánica distintas en el siglo XVI, y comenta que “los dos grupos apenas parecen haber sido conscientes de la existencia del otro, aunque todos los hombres implicados estaban trabajando activamente y publicando en un nuevo y apasionante campo de estudio”.¹⁵³ Las matemáticas parecen haber alcanzado la autonomía como disciplina antes que la física. No fue hasta la época del propio Galileo cuando surgió una comunidad científica internacional.

Un segundo problema en la historia de los orígenes de la ciencia moderna es la cuestión del origen del método matemático de la física del siglo XVII. Galileo destacó sin duda la geometrización como algo esencial para la nueva física. El uso de las matemáticas fue de hecho tan crucial para la física moderna temprana que es comprensible que algunos historiadores hayan visto (erróneamente, creo) el uso de las matemáticas como lo que ha distinguido a la física moderna de la física del mundo antiguo y de la Edad Media. Si se buscaba entonces una explicación a lo que se suponía que era un nuevo interés en el uso de las matemáticas, era plausible buscarla en el platonismo que era una parte tan prominente del pensamiento renacentista. El platonismo siempre había enfatizado la importancia de las ideas matemáticas como estructuras fundamentales del mundo, y los platónicos y pitagóricos se habían asombrado de los misterios de las matemáticas. Edwin A. Burtt en su ampliamente influyente *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Nueva York, 1925), hace de la recuperación del neoplatonismo y el pitagorismo la clave de la ruptura con el aristotelismo medieval y el origen de un nuevo método matemático en la ciencia.

En 1936, Edward W. Strong publicó una refutación muy razonada y completamente documentada de esta opinión generalizada.¹⁵⁴ Strong demostró que la apreciación de las matemáticas por parte de los primeros científicos y el uso que hacían de ellas era práctico e instrumental, muy diferente del interés místico y trascendental por las matemáticas de los pitagóricos y neoplatónicos. A partir de la propia historia de las matemáticas demostró que los matemáticos del siglo XVI no pueden identificarse con ninguna posición filosófica tradicional por la sencilla razón de que las matemáticas habían alcanzado una autonomía que permitía su búsqueda sin tener en cuenta la filosofía.¹⁵⁵ Pero Strong era un joven erudito y en aquel momento no era muy conocido. Durante mucho tiempo su estudio no tuvo los efectos que cabía esperar. Personas más conocidas en el campo, especialmente Alexandre Koyre, desafiaron su tesis o la ignoraron. Koyre negaba cualquier continuidad entre la física medieval y la moderna; y aunque admitía que Galileo se refería a menudo a la observación, minimizaba el elemento empírico en el método de Galileo. Fue en la influencia platónica sobre Galileo donde vio los orígenes de la nueva física mate-

¹⁵³ *Mechanics in Sixteenth-Century Italy*, 13.

¹⁵⁴ Edward W. Strong, *Procedures and Metaphysics* (Berkeley, 1936).

¹⁵⁵ *Ibidem*, 47-90, especialmente 48, 55, 60, 68, 69 y 85.

mática.¹⁵⁶ A primera vista, la posición de Koyre es plausible, pero no ha sobrevivido a las críticas serias.

Nicolás de Cusa es el único de los destacados platonistas del Renacimiento que ocupa un lugar en la historia de las matemáticas, y el suyo es menor. Kepler, más que otras figuras importantes de la ciencia de a principios del siglo XVII, estuvo influenciado por las tradiciones neoplatónicas y pitagóricas. Su motivación para el trabajo científico se debía a veces a dicha influencia; y a veces esta influencia era algo que había que superar. No es exagerado decir que el elemento platónico en su pensamiento fue accidental en su contribución a la astronomía. Sus famosas leyes del movimiento planetario fueron el resultado de una aplicación instrumental de las matemáticas a las observaciones exactas de Tycho Brahe. Si Kepler hubiera tomado menos seriamente la importancia de la exactitud de la observación, su descubrimiento de estas leyes no se habría producido.¹⁵⁷ Sus tres leyes son, de hecho, ejemplos clásicos de la base empírica, el uso instrumental de las matemáticas y el concepto de las leyes de la naturaleza que fueron característicos de la ciencia moderna temprana.

En cuanto a Galileo, su identificación con los platónicos frente a los aristotélicos no tuvo ninguna importancia para el desarrollo de la física matemática.¹⁵⁸ y en el siglo XVI se desarrollaba entre los artesanos e ingenieros, así como en las universidades. Kristeller y Randall llegan a afirmar que el aristotelismo (a pesar de su oposición a ella) fue un factor más importante que el platonismo en la formación de Galileo:

De hecho, el desarrollo matemático y mecánico que a finales del siglo XVI produjo Galileo debe muy poco al renacimiento platónico, pero recibió un poderoso estímulo del aristotelismo crítico de las universidades italianas.¹⁵⁹

El mentor de Galileo fue Arquímedes y no Platón; pero, por supuesto, fue más allá de Arquímedes en su aplicación sistemática de la matemática a la física. Una exposición clara del uso que hizo Galileo de la matemática se encuentra en la contribución de Edward W. Strong al libro titulado *Homage to Galileo*.¹⁶⁰ Galileo aprendió a cuantificar los problemas físicos abstrayendo las propiedades de los cuerpos mediante medidas precisas. De este modo, Galileo introdujo en la física el carácter demostrativo de las matemáticas. Consideraba sus resultados como ciencia exacta, pero no perdía de vista el origen empírico de sus datos ni la validez de los controles empíricos de sus conclusiones. Así pues, utilizaba las matemáticas como instrumento en lo que era una ciencia básicamente empírica. Si este método no estaba directamente implicado en el nominalismo y el voluntarismo del siglo XIV, era totalmente coherente con él.

156 Alexandre Koyre, "Galileo y Platón", *Journal of the History of Ideas*, 4 (1943): 400-28.

157 A. R. Hall, *Scientific Revolution*, 118-24. Cf. Ernst Cassirer "On the Originality of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, 4 (1943): 53.

158 Paul O. Kristeller, "From Platonism to Neoplatonism", *Journal of the History of Ideas* 19 (1958): 131.

159 *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller y John Herman Randall, Jr. (Chicago, 1948), "General Introduction" by Kristeller and Randall, 12. Cf. Koyré, "Galileo and Plato", 421. Koyré muestra poca comprensión de la importancia del elemento empírico en el método de Galileo y, de hecho, se deja llevar por su entusiasmo por el platonismo para oponer las matemáticas al empirismo cuando el genio distintivo de la nueva física era unirlos.

160 Edward W. Strong, "Galileo on Measurement", uno de los seis trabajos publicados en *Homage to Galileo*, ed. Morton F. Kaplon (Cambridge, 1965).

El platonismo renacentista estaba asociado precisamente a ese animismo que debía ser rechazado antes de que pudieran desarrollarse los métodos de la ciencia moderna. Aquellos que, como Paracelso y Bruno, retenían una creencia en un alma del mundo y una teología inmanentista podían exhibir imaginativa brillantez en la especulación cosmológica; pero estaban fuera de la corriente principal del desarrollo intelectual y hacían poca contribución a la ciencia.¹⁶¹ En el siglo siguiente, los Platonistas tuvieron verdaderas dificultades con el espíritu de la nueva ciencia, y no fue su cristianismo sino su platonismo lo que produjo la incompatibilidad.

El concepto de las leyes de la naturaleza, tal y como se entendía en la ciencia del siglo XVII, no se conocía en el mundo antiguo. La ley natural en el pensamiento clásico antiguo había sido una ley inmanente a la naturaleza y a los objetos naturales particulares; la ley natural tal entendían *los virtuosos* del siglo XVII, en cambio, era una ley impuesta a la naturaleza por un legislador que estaba más allá y fuera de la naturaleza. No se sostiene aquí que esto fuera una secuencia inevitable de la doctrina bíblica de la creación. Al menos en lo que respecta al voluntarismo, parecería que Dios, en su libertad, podría haber establecido precisamente un universo regido por una ley inmanente, tal como lo imaginaban los filósofos griegos. Sin embargo, el voluntarismo ciertamente abrió el camino al cambio fundamental en el concepto de la naturaleza que caracterizó a la ciencia moderna temprana; y es significativo que tal visión de la ley natural no se desarrolló en ninguna cultura no bíblica.

El nominalismo de muchos de los voluntaristas fue un factor importante que les influyó hacia la nueva visión de las leyes de la naturaleza. No todos que han creído en la visión bíblica de la creación en contraposición a cualquier visión cosmológica han sido nominalistas. Agustín no lo fue, por ejemplo, ni tampoco Tomás. De hecho, el concepto parece haber surgido originalmente de una observación del neoplatónico Porfirio y haber sido introducido en Occidente por Boecio. Pero una vez que se abordó la cuestión, hubo fuertes afinidades entre una fe religiosa que enfatizaba la realidad y el valor de cada criatura particular y alguna versión del nominalismo. No cae un gorrión que Dios no conozca. Su poder sostiene y opera directamente sobre cada ser creado. En un mundo nominalista es fácil remitir toda propósito y significado al Dios Trascendente. Este punto de vista fue reforzado por el énfasis bíblico en la soberanía inmediata de Dios sobre la naturaleza y la historia. El Dios que había dado una ley moral en los Diez Mandamientos también había dado “al mar su estatuto, para que las aguas no traspasasen su mandamiento”.¹⁶²

Como se ha señalado el voluntarismo de los ockhamitas podría haber llevado a un escepticismo que hubiera impedido el desarrollo de la ciencia; pero, con la interesante excepción de Nicolás de Autrecourt, el voluntarismo eligió un camino diferente que aceptaba lo que el conocimiento del mundo es posible para el hombre. Las regularidades de la naturaleza se explicaban en términos de un orden establecido por Dios y a través del cual *normalmente* actuaba en el mundo; esta actividad de Dios era su *potentia ordinata* y nunca circunscribía o limitaba la *potentia absoluta* que expresaba su absoluta liber-

161 Paul O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956) 28; *Renaissance Thought* (Nueva York, 1961) 44, 61-62; Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mecanisme* (París, 1943) 5-12. Una afirmación especialmente clara sobre este tema es la que hace E. J. Dijksterhuis en una reseña de *Giordano Bruno*, de Dorothea Singer, en *Centaur* 4 (1955-1956): 87.

162 Francis Oakley destaca muy claramente la importancia de la comprensión bíblica de Dios como Uno que ordena y manda para el origen de la idea de las leyes de la naturaleza en su “Christian Theology and the Newtonian Science. Esta escritura que cita en la página 436, es de Proverbios 8:29.

tad incluso respecto al orden natural que había establecido.¹⁶³ La concepción moderna de las leyes de la naturaleza se desarrolló en este contexto. Oakley dice que su “punto de partida manifiesto” fue en las condenas del Concilio de París en 1277.¹⁶⁴ Oberman atribuye a Anneliese Maier el haber establecido su aplicación a la física por la escuela de John Buridan en el siglo XIV.¹⁶⁵ Aunque reconoce sus orígenes medievales, Oakley considera que el concepto adquirió un papel mucho más explícito en la física en el siglo XVII.¹⁶⁶ El estudio de Oakley demuestra de forma convincente la continuidad de la base teológica de la idea moderna de ley natural desde la Edad Media tardía hasta la época de Newton. En los siglos XVI y XVII era común a las tradiciones protestantes y católicas, y fue mencionada con frecuencia por los principales científicos del siglo XVII en el contexto de una teología voluntarista.

Si a partir del siglo XVI los científicos pudieron pensar en términos de “leyes de la naturaleza impuestas” sin referencia a la teología, esta autonomía de la ciencia se debió en gran medida a la tradición voluntarista de una *potentia ordinata*. El uso por parte de Oakley y otros de términos como leyes de la naturaleza “impuestas” puede ser malentendido. Se podría sostener por motivos teológicos que Dios había impuesto un orden a la naturaleza; pero lo que se podía conocer a través de la observación empírica no era el acto de dicha imposición, sino las relaciones que se habían impuesto a los objetos naturales. La nueva ciencia empírica podía, por tanto, proseguirse sin tener en cuenta orígenes teológicos de sus conceptos básicos. La ciencia se había liberado de la consideración de las causas finales mediante la transferencia de la finalidad del propio mundo a Dios; pero como los propósitos de Dios permanecían inescrutables y ciertamente no se conocían mediante la observación empírica del mundo, la ciencia continuó con su atención próxima a la causalidad eficiente y no se ocupó, como ciencia, de contextos y explicaciones teológicas.

Esta capacidad del orden de la naturaleza ordenado por Dios para ser tratado con independencia de la teología llevó irónicamente en su absolutización en un nuevo orden mundial en el que los métodos mecanicistas de la ciencia se convirtieron en una metafísica mecanicista. Esa conversión fue un desarrollo muy complicado, cuya historia aún no ha sido desentrañada. No obstante, el hecho de la conversión del mecanicismo de método a metafísica es claro; y algunos elementos de su desarrollo no son difíciles de discernir.

El mecanicismo, como Robert Lenoble utiliza el término en su vida de Mersenne, era el método de la nueva ciencia. El método fue básicamente empírico, y procedía a la explicación de los fenómenos en términos de causalidad eficiente y demostración matemática. Era escéptico en cuanto al conocimiento metafísico; y en teología era fideísta, tendiendo a aceptar las enseñanzas proposicionales de la iglesia como verdad revelada. Distinguía el conocimiento empírico, siempre sujeto a error, de las conclusiones lógicamente demostradas, que consideraba ciertas. En esta distinción anticipó el positivismo lógico moderno. Dado que todo el conocimiento del mundo se basaba en lo empírico, dicho conocimiento se reconocía como hipotético. El escepticismo metafísico de este método y su reconocimiento del carácter

163 Una breve y clara descripción de estos conceptos se encuentra en Oakley, “Christian Theology”, 442-45. Un análisis mucho más detallado de ellos en relación con la ética y la teología se encuentra en Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, 1963) 30-56.

164 “Christian Theology”, 438.

165 Véase la reseña de Heiko A. Oberman sobre *Zwischen Philosophie und Mechanik* de Maier en *Speculum* 35 (1960): 137-38.

166 “Christian Theology”, 443.

hipotético de sus conclusiones lo mantuvieron abierto hacia el futuro de la ciencia y capaz de realizar investigaciones de alcance limitado dirigidas a la solución de problemas específicos de la física sin tener en cuenta excesivamente las implicaciones filosóficas de sus conclusiones.¹⁶⁷ Este método, con variaciones que se han desarrollado en la propia historia de la ciencia y con diversas sutilezas de interpretación introducidas por la filosofía reciente, ha seguido siendo básico en la ciencia occidental hasta nuestros días. Es, por tanto, una de las supremas ironías de la cultura moderna que este método mecanicista haya dado lugar en una fase temprana de su historia a una metafísica mecanicista que negaba su naturaleza básicamente no metafísica.

El desarrollo de una visión mecanicista del mundo puede deber algo al concepto de leyes de la naturaleza. Cuando Buridan y Oresme construyeron sistemas heliocéntricos que “salvaban las apariencias” a la manera de la astronomía antigua, no se preocuparon por establecerlos como descripciones literales de la realidad. Sin embargo Oresme se tomó la posibilidad lo suficientemente en serio como para ofrecer argumentos en su contra basados en observaciones terrestres. Lo que hizo que la construcción posterior de Copérnico fuera mucho más importante fue que él sí pensaba que su teoría describía la realidad y que algunas otras personas, especialmente Kepler y Galileo, estaban convencidas. La idea de que el conocimiento científico era hipotético no se perdió. Mersenne ciertamente lo creía; e incluso Hobbes, a pesar del dogmatismo de su materialismo mecanicista en otros contextos, es igualmente enfático en que todo conocimiento del mundo es incierto. La explicación por causas, argumentaba Hobbes, es siempre hipotética porque un conjunto diferente de causas, algunas de las cuales desconocemos, pueden haber producido realmente el efecto.¹⁶⁸ Es probable, sin embargo, que en investigación científica la naturaleza hipotética de la ciencia estuviera menos en primera línea de la conciencia del científico que su inspiradora creencia de que estaba llegando a la realidad misma.¹⁶⁹

La confianza que los científicos tenían en la validez de sus descubrimientos como algo literal y objetivo que estaba “ahí” en la naturaleza se vio reforzada por la naturaleza matemática del método desarrollado por Galileo. Galileo nunca dejó de adherirse a la verificación empírica como prueba final de la verdad de las proposiciones científicas, pero su énfasis estaba en la demostrabilidad de la nueva física matemática en que, mediante un proceso de abstracción, cuantificaba los elementos de los problemas físicos y procedía a las soluciones matemáticas. Si las conclusiones matemáticas no eran contradichas por la observación empírica, Galileo suponía que, mediante métodos rigurosos, había descubierto una verdad que, de alguna manera, estaba ahí fuera en la naturaleza. Con Galileo el proceso de desarrollo de una metafísica mecanicista no fue más allá porque su interés no era la filosofía sino la física en sí misma. El “mecanicismo” siguió siendo para él un método abierto.¹⁷⁰ Algunas mentes, sin embargo, no se contentan con ese final abierto; quieren que los cabos sueltos queden atados. Tal intelecto era el de Descartes. Lenoble ve en Descartes una defeción del mecanismo. Es posible”, dice, “escribir la historia del nacimiento del mecanismo sin hablar de Descartes”; en esa historia Descartes fue “un accidente

167 Robert Lenoble, *Mersenne*, 314, 325-28, 391, *passim*.

168 Thomas Hobbes, *The English Works*, ed. Sir William Molesworth, 7 vols. (London, 1865; 2ª reimprisión, Darmstadt, Alemania, 1966) 7: “Seven Philosophical Problems”, 3-4; “Six Lessons to the Professors of the Mathematics”, 183-84.

169 Edward Grant, “Late Medieval Thought, Copernicus, and the Scientific Revolution”, *Journal of the History of Ideas* 23 (1962): 197-220.

170 Strong, *Procedures*, 135-61; d. Lenoble, *Mersenne*, 314.

metafísico”.¹⁷¹ Dado que Descartes es generalmente conocido como el principal fundador de la filosofía mecanicista, este juicio debe entenderse en términos de la identificación de Lenoble del mecanismo con el método descrito anteriormente y no con la metafísica derivada de él. Las aportaciones de Descartes a la ciencia y a las matemáticas son indiscutibles, pero su pasión por la construcción de sistemas especulativos le llevó en algunos aspectos fuera de la corriente principal del desarrollo científico.¹⁷² Su énfasis en las “ideas claras y distintas”, aunque no es aristotélico, recuerda la cualidad absoluta que Aristóteles atribuía a todo conocimiento genuino. La influencia general de Descartes así como el sistema específico de filosofía mecanicista que elaboró, apoyaron el desarrollo de una metafísica mecanicista sobre la base de los impresionantes éxitos de física del siglo XVII.

Otro elemento que contribuyó al desarrollo de una filosofía mecanicista fue el materialismo atomista. En el ambiente nominalista de la ciencia del siglo XVII, con su concepción de las leyes de la naturaleza impuestas desde el exterior que gobiernan la relación entre los objetos, la atmósfera de una física de la materia y el movimiento, la filosofía atomista de Demócrito y Lucrecio resultó simpático para el pensamiento de muchos de los *virtuosos*. El materialismo atomista era atractivo y a la vez sospechoso debido a sus asociaciones ateas en el pensamiento clásico. No había muchos ateos en la Europa del siglo XVII, pero el atractivo generalizado del atomismo generaba un fuerte temor hacia él.¹⁷³ El temor al ateísmo no era del todo infundado porque el atomismo contribuía al mundo metafísico de los deístas, del que Dios estaba efectivamente excluido.

Sobre todo, el propio éxito de la nueva ciencia y la autonomía que había alcanzado respecto a la teología y la filosofía produjo en muchos la convicción de que sus descubrimientos eran nuestro más seguro asidero a la realidad. Especialmente después de que Newton hubiera reunido prácticamente todo lo que se sabía en física y astronomía en un sistema autoconsistente y empíricamente verificable, era fácil creer que el mundo creado era un plexo causal cerrado. El propio Newton creía que Dios no sólo había creado el mundo, sino que continúa su existencia por su voluntad y gobierna activamente todos sus aspectos. El comentario de Newton de que los defectos del sistema solar requerirían una corrección por parte de la acción directa de Dios puede utilizarse para hacerle parecer ingenuo. Leibnitz dijo que Newton hacía de Dios un relojero inepto. Este juicio ignora la profunda comprensión que Newton tenía del dominio de Dios sobre el mundo creado, que estaba mucho más cerca de la doctrina tradicional de la creación que la noción de Leibnitz de un Dios relojero perfecto.¹⁷⁴ Los contemporáneos de Newton prácticamente lo apoteizaron, pero su teología no pudo resistir las implicaciones mecanicistas que la gente veía en la nueva física.

No es que faltaran expresiones teológicas sobre la libertad y soberanía de Dios o sobre la contingencia del mundo. Incluso en un breve artículo, Oakley es capaz de ofrecer una impresionante lista de teólogos y científicos que decían estas cosas hasta finales del siglo XVII. La mayoría de los científicos

171 Lenoble, *Mersenne*, 348, 437-49, 610-15. Las citas son de las páginas 606 y 614.

172 Un buen ejemplo sería su teoría de los vórtices.

173 Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England* (New Haven, 1958) 20, 106-10. El materialismo de Hobbes fue, sin duda, una de las razones de la acusación de que era ateo, aunque Hobbes no era atomista, sino que creía en una amplia variedad de sustancias materiales básicas. Véase Willis B. Glover, “God and Thomas Hobbes”, *Hobbes Studies* (Oxford, 1965) 143-44.

174 Esta interpretación de la religión de Newton sigue a Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford, 1974) en lugar de la interpretación de Westfall, *Science and Religion*, 201-20.

de esta época eran, por supuesto, laicos, y muchos de ellos tenían una comprensión inadecuada de sus propias creencias. Esto debía ser esperado y, tal vez, tendría poca importancia si no fuera porque los científicos laicos eran cada vez más los moldeadores de la mente europea. Los que tenían una mejor comprensión teológica, como Pascal, tuvieron una influencia menos general. Paul Hazard ha señalado que una cosa importante a tener en cuenta sobre Pascal es que “no tenía discípulos”.¹⁷⁵ La razón por la que se produjo un desvanecimiento en esta época de aquellos aspectos de la tradición intelectual cristiana que eran más relevantes para la nueva ciencia—y no sólo relevantes sino afines a ella—es un intrincado problema histórico al que no se puede dar aquí una respuesta adecuada. El hecho en sí es incuestionable y de la mayor importancia en la historia intelectual de la cultura occidental.¹⁷⁶

El racionalismo teológico supuso un grave retroceso y colocó a la teología cristiana en una posición muy pobre para hacer frente a la evolución de la situación. La teología perdía el control de aquellos aspectos de su gran herencia intelectual que le hubiera permitido comprender la nueva ciencia e incluso haberla mantenido más relacionada con los contextos filosóficos de los que había surgido y a los que estaba destinada a volver. El futuro de la filosofía, en la medida en que tenía una relación directa y significativa con la ciencia, debía ser crítico y empírico. Sin embargo, a finales del siglo XVII, la ciencia empírica parecía estar atada a un mecanismo racionalista y dogmático del que fue necesario el poder crítico de Hume para divorciarse. La teología racionalista dominante en aquella época desembocó en la apologética superficial del siglo XVIII, que trató inútilmente de afianzarse en el terreno ajeno de metafísica mecanicista.

Se estaba produciendo un cambio fundamental en la conciencia europea.¹⁷⁷ Era el comienzo de la Ilustración, y la nueva fe humanista no cristiana de Europa estaba asociada en su larga etapa de formación con la visión mecanicista del mundo que parecía implicada en la ciencia newtoniana. El mecanicismo era algo más que una teoría; era un nuevo modo de conciencia. La idea del mundo como un sistema cerrado de orden mecánico llegó a dominar la imaginación de Europa, a ser para el hombre occidental una nueva forma de ser consciente de la realidad. El mecanicismo como absoluto metafísico nunca ha tenido un apoyo filosófico muy fuerte, y recientemente el apoyo que tenía en la proyección de modelos físicos a toda la realidad ha sido socavado por los desarrollos de la propia física; sin embargo, el modo mecanicista de ser consciente del mundo se apoderó tan firmemente de la imaginación occidental que incluso ahora se requiere cierta sofisticación intelectual para emanciparse de él, y es dudoso que incluso muchos de los sofisticados se liberen realmente de él en su conciencia preracional de las cosas.

El mecanicismo no era coherente con la libertad absoluta de Dios, aunque algunas personas—Hobbes, por ejemplo, y muchos pensadores menores del siglo XVIII—pudieran afirmar ambas cosas. El problema que esto planteaba para la fe cristiana se analizará en el próximo capítulo. El mecanicismo tampoco era coherente con la libertad trascendente del hombre como ser histórico responsable de su propio futuro. Esto ha sido una fuente de contradicción y confusión en amplios ámbitos de la cultura

175 Paul Hazard, *The European Mind, 1680-1715*, trans. J. Lewis May (Cleveland, Nueva York, 1963) 144.

176 Nota del traductor: La razón de esto puede ser sugerida, al menos en parte, por la evolución de las ideas discutidas en John W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (University of Minnesota Press, 1983). Los conceptos de sustancia en la física y en la teología se volvieron inconmensurables e irrelevantes entre sí.

177 Hazard, *The European Mind*.

moderna, desde diversas áreas de la filosofía hasta psicología y el derecho penal. Aunque los individuos pueden inclinarse hacia un lado u otro, en general el hombre moderno no ha podido negar ni su conciencia de sí mismo como trascendentalmente libre ni su concepción del mundo, que le incluye, como un sistema cerrado de orden.

El Dios trascendente de la tradición bíblico-cristiana ofrece una vía de reconciliación al matizar la libertad del hombre y desabsolutizar el orden del mundo; sin embargo, la teología cristiana nunca se ha ocupado eficazmente del mecanicismo. Esto a pesar de que las primeras respuestas efectivas al mecanicismo provienen directamente de la tradición filosófica empírica que tuvo su propia fuente en la teología medieval. La respuesta del obispo Berkeley era una afrenta demasiado grande al sentido común (al menos al sentido común en Europa) como para tener mucha influencia general; pero la crítica de David Hume fue devastadora. Hume no dijo la última palabra en filosofía. Algunos filósofos posteriores han adoptado un enfoque radicalmente distinto. Además, el mecanicismo ha seguido siendo un elemento importante en el imaginario occidental; pero el mecanicismo como posición metafísica sería difícilmente puede sostenerse desde la crítica de Hume. Lo curioso es que la teología cristiana, a mediados del siglo XVIII, había perdido tanto el control de su propio patrimonio intelectual que no reconoció el valor apologético del escepticismo de Hume y lo trató como un enemigo. En general, se admite que Hume no era ortodoxo y que su opinión religiosa personal ha sido objeto de considerable discusión; pero, sea como fuere, él mismo señaló que su filosofía escéptica, por el mero hecho de declarar algunas cuestiones más allá de la solución racional, abría el camino a una religión basada en la revelación. En sus *Diálogos sobre la religión natural*, hace decir a uno de los personajes, Filón:

Una persona, aderezada con un justo sentido de las imperfecciones de razón natural, volará hacia la verdad revelada con la mayor avidez: Mientras que el dogmático altivo, persuadido de que puede erigir un sistema completo de teología con la mera ayuda de la filosofía, desprecia cualquier otra ayuda y rechaza a este instructor adventicio. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso para ser un cristiano sano y creyente.¹⁷⁸

El escepticismo de Hume ofrece una posibilidad obvia para socavar la metafísica mecanicista; pero la posibilidad no fue realizada en la teología del siglo XIX. Fue la respuesta de Kant a Hume a la que acudieron los teólogos protestantes en busca de una salida al problema planteado por el mecanicismo. La filosofía de Kant era crítica y establecía una distinción epistemológica básica entre nuestro conocimiento de los fenómenos y nuestra comprensión de las realidades noumenales, que incluyen a Dios, la libertad y el deber. El mundo nouménico es la creación de Dios. El mundo fenomenal es un mundo de apariencias; es una creación del hombre. Las cosas en sí mismas del mundo nouménico son, en algún sentido inexplicable, la fuente de los datos sensoriales a partir de que la mente humana construye los fenómenos. Los objetos nouménicos no pueden ser conocidos directamente como fenómenos ni tratados por “la razón pura”. Los intentos de comprender los noumena con la razón pura o como si fueran fenómenos sólo pueden dar lugar a un sinsentido. La causa y el efecto y la necesidad son categorías su-

178 David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. con una introducción de Richard H. Popkin (Indianápolis, Cambridge, 1980), 89. Se ha debatido mucho sobre cuál de los participantes en los *Diálogos* habla por Hume. El final de los *Diálogos* cita explícitamente a Cleanthes como la elección del autor; pero hay razones para pensar que las afinidades reales de Hume eran con Filón.

ministradas por la mente humana en la construcción de los fenómenos a partir de los datos sensoriales; no tienen ninguna aplicación legítima a los noumena, ni siquiera a aquellos noumena que son la fuente de los datos sensoriales. Si la acción libre de en el mundo nouménico diera lugar a un conocimiento fenoménico, ese conocimiento se ajustaría a la necesidad causal que proporcionan las categorías con las que la mente construye los fenómenos. Las relaciones causales importantes para la ciencia se conservaron para el mundo fenoménico del que sólo se ocupa la ciencia; pero ya no contradecían las experiencias de libertad y responsabilidad.

La filosofía de Kant no es un verdadero dualismo ontológico. Hay una especie de dualismo epistemológico entre el modo en que conocemos los fenómenos y el modo más directo en que somos conscientes de algunas realidades noumenales. Sin embargo, en algunos de los seguidores de Kant, la distinción epistemológica que él había hecho se transformó en un dualismo ontológico. En otras palabras, mientras que Kant había dicho que somos conscientes de una realidad de más de un modo, algunos kantianos llegaron a concebir una realidad fenoménica como distinta de una realidad noumenal, o espiritual. Esta perversión de Kant se convirtió en la base dominante de la teología protestante.¹⁷⁹ Abrumada por la autoridad de la ciencia e identificando la ciencia con una metafísica mecanicista que había sido asociada a ella durante mucho tiempo, el impulso de la apologética neokantiana ha sido un intento de reconciliar la fe cristiana con el mecanismo en lugar de explorar las contradicciones irreconciliables entre ellos. Al aceptar el mundo fenoménico de Kant como metafísicamente real, la teología llegó a preservar la visión mecanicista del mundo cuando ésta estaba desfasada en la filosofía seria e incluso, hasta cierto punto, en la ciencia.¹⁸⁰

La ontologización de Kant produjo una especie de mundo de dos pisos en el que un determinismo mecanicista operaba en la nivel de la natura en la medida en que eran observables; por encima de este mundo mecanicista estaba el mundo espiritual en el que se conocía el *significado* de los acontecimientos observados. El problema obvio con esto es la falta de una explicación adecuada de cómo se relacionan los dos pisos. ¿El significado que Pablo vio en la crucifixión afectó al movimiento de su cuerpo en el mundo observable? Si es así, ¿no es esto una brecha en el sistema cerrado de orden postulado para ese mundo? Los primeros mecanicistas eran mucho más conscientes de este problema que los recientes teólogos protestantes. No obstante, esta estrategia apologética neokantiana parece haber aliviado las mentes de muchos cristianos sofisticados y les ha permitido afirmar cualquier conclusión a la que llegue lo que ellos consideran ciencia. El precio pagado por este alivio es que el método mecanicista ha llevado repetidamente a comprometer los hechos históricos de la revelación cristiana. El tratamiento de Bultmann de la Resurrección es un caso clásico.¹⁸¹ La situación del pensamiento cristiano desde 1700 se analizará con más detalle en un capítulo posterior. Aquí bastará con señalar que la reciente preocupación por explorar más a fondo las implicaciones de la naturaleza histórica de la revelación cristiana ofrece la perspectiva de una metodología más sólida.

179 Nota del traductor: Para seguir el desarrollo de esta perversión, véase Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (Protestant Theology in the Nineteenth Century)*. El propio Barth aceptó esta interpretación de la filosofía de Kant.

180 Richard R. Niebuhr, *Resurrection and Historical Reason* (Nueva York, c. 1957) 81, passim. 38 Willis B. Glover, "The Irrelevance of Theology", *The Christian Century* 76 (30 de diciembre de 1959): 1520-22.

181 Hans Werner Bartsch, ed., *Kerygma and Myth*, trans. Reginald H. Fuller (London, 1954) 1-44.

El mecanicismo presentaba un problema real, pero los métodos de la teología neokantiana lo obviaron. Los problemas con la ciencia que ejercieron las mentes de un gran número de cristianos han sido superficiales o incluso espurios. A los problemas de Galileo con la Iglesia se les ha atribuido una importancia muy superior a su verdadero impacto. Cualesquiera que sean los méritos de ese caso aún debatido, no desencadenó ni entre los protestantes ni entre los católicos ningún esfuerzo sostenido para interferir con el desarrollo de la nueva ciencia. Los eclesiásticos y los laicos piadosos participaron en el movimiento libremente y, en su mayor parte, sin que les molestara ningún sentimiento de tensión entre su fe y sus propósitos/. Bruno, a quien a veces se cita como un mártir de la ciencia, puede haber sido un mártir de la libertad intelectual y religiosa; pero no fue un representante de lo que ahora podemos ver que fue la revolución científica efectiva.

El deísmo se tratará en el próximo capítulo. El conflicto de los deístas no tenía nada que ver con la ciencia, a pesar de que los deístas se inspiraron en parte en el espíritu de la nueva física.

Fueron la geología y la evolución biológica en el siglo XIX las que provocaron los conflictos generalizados y, para los cristianos, inquietantes entre ciencia y religión. Estas ciencias plantearon algunos problemas reales para el pensamiento cristiano. Incluso la nueva cronología de la geología exigía repensar el marco histórico de la revelación bíblica. Además, algunos relatos bíblicos que antes se tomaban como historia literal tuvieron que ser interpretados de otra manera. La evolución biológica planteaba otros problemas más cercanos al corazón de la fe. ¿En qué se diferenciaba el hombre de los demás animales? ¿Cómo se originó esta distinción en la evolución gradual de las especies? En ausencia de cualquier estado histórico de inocencia, ¿cuál debe ser nuestra comprensión de la Caída? ¿Puede esperarse que el hombre evolucione hacia especies radicalmente diferentes en el futuro? Aunque algunos teólogos se han ocupado de uno o varios de estos problemas, no puede decirse que se hayan tratado adecuadamente. En cualquier caso, estas cuestiones no fueron las que más preocuparon a los cristianos. Lo que generó tanto calor fue la contradicción entre la evolución biológica y la interpretación tradicional, literal, del relato de la creación en el Génesis. El “conflicto entre la ciencia y la religión” que se produjo era espurio, ya que el estudio de la Biblia había hecho insostenible la interpretación.

En realidad, la aceptación de la nueva geología y la nueva biología fue más fácil y rápida de lo que a veces indican los relatos generales. Unos cuantos debates pintorescos en los que cristianos muy conservadores como Gladstone, el obispo Wilberforce o William Jennings Bryan cayeron derrotados ante un Thomas Huxley o un Clarence Darrow han ocultado, sobre todo en el mundo anglosajón, el hecho de que muchos líderes cultos de las principales iglesias aceptaron las nuevas teorías casi tan rápidamente como la comunidad científica.

El estudio crítico de la Biblia en el siglo XIX era en esencia, un producto del profundo sentido de la historia que caracterizaba a la época y sólo estaba relacionado con la ciencia de forma incidental. El trauma que produjo en los círculos religiosos fue mayor que el de la geología o la biología; pero a la larga alivió en gran medida la tensión ocasionada por los desarrollos científicos porque socavó la indefendible pretensión de inerrancia bíblica y ofreció una erudición bíblica mucho más sólida.¹⁸² Una vez

182 Nota del traductor: Glover nunca explica como el abandono de la inerrancia bíblica dió lugar a algo mas sólido, ya que el relativismo y la acomodación de los prejuicios populares apareció por todas partes en la teología, incluso en la ética.

que la fe cristiana se disoció de la afirmación de que el texto literal de la Biblia era inerrante, fue posible argumentar que la ciencia y la religión no pueden entrar en conflicto porque operan en áreas diferentes.

Este punto de vista no es idéntico al dualismo neokantiano, pero probablemente no sea una posición viable a largo plazo. Hay un paralelismo entre la teología y la ciencia: ambas se ocupan de explicaciones hipotéticas de algo dado, la teología sobre la naturaleza dada de la revelación cristiana y la ciencia sobre la naturaleza dada de los datos empíricos. Ambas están sujetas al error y a la posterior corrección. Por lo tanto, es posible que las hipótesis aceptadas en la comunidad de científicos no sean aceptables en la comunidad de la teología cristiana. No tengo conocimiento de nada que actualmente no haya sido refutado por los científicos y que no pueda ser asimilado por el pensamiento cristiano; pero si esto ocurriera en el futuro, la respuesta adecuada no sería una desautorización de la ciencia o de la fe cristiana, sino una suspensión del juicio en reconocimiento del hecho de que ni la ciencia ni la teología llegan a la certeza absoluta en sus formulaciones y que la verificación es un proceso diferente en las dos esferas. Una ilustración conveniente de una actitud sofisticada hacia tal impasse se encuentra en un reciente pronunciamiento de un físico ganador del premio Nobel sobre un asunto que no involucra directamente a la fe cristiana en absoluto.

Dirac, escribiendo en *Scientific American* en 1963, señala que en la actualidad la física cuántica tiene implicaciones indeterminadas; pero el propio Dirac tiene una fuerte inclinación hacia una especie de determinismo. Sugiere que aquellos con inclinaciones similares continúen creyendo en el determinismo con la esperanza de que una etapa futura del desarrollo científico pueda apoyar tal creencia.¹⁸³ Afortunadamente, en la actualidad no parece existir tal impasse entre las conclusiones innegables de la ciencia y la fe cristiana; pero sería prudente no ser demasiado dogmático al argumentar que nunca podría ocurrir.

Más importante que cualquier posible conflicto entre las conclusiones específicas de los científicos y el cristianismo son las fuertes afinidades que existen entre la tradición teológica cristiana y las concepciones más sofisticadas de la ciencia en el siglo XX. La filosofía de la ciencia varía ahora desde el positivismo hasta Polanyi; y los esfuerzos por aclarar conceptos como “ley” o “causalidad” han conducido a análisis de complejidad cada vez mayor.¹⁸⁴ En todo ello, sin embargo, hay un acuerdo general sobre la naturaleza hipotética de las estructuras interpretativas por las que se entienden los datos.

La filosofía de la ciencia que prevalece se ha desarrollado dentro y fuera de la tradición empírica y ha recuperado una sofisticación perdida en la era clásica de la ciencia; por tanto, tiene más afinidades con el pensamiento del siglo XIV que con el mecanismo asociado a la física clásica. Sin embargo, la teología no se ha dado cuenta de ello y continúa con una apologética neokantiana que es en gran medida irrelevante para la vida intelectual de nuestro tiempo.¹⁸⁵ No sólo la teología, sino también la filosofía de la ciencia e incluso la propia ciencia podrían beneficiarse de una comprensión de la fuente bíblico-cristiana de mucho de lo que es básico para la mente occidental y relevante para la ciencia.

183 A. M. Dirac, “The Physicist's Picture of Nature”, *Scientific American* 208 (1963): 47-48.

184 Véase, por ejemplo, William A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation*, 2 vols. (Ann Arbor, 1974) 2:163-326.

185 Niebuhr, *Resurrection*; Glover, “Irrelevance”.

Cuando Hume llegó a sacar las conclusiones escépticas implícitas en la tradición empírica con minuciosidad sistemática, lo hizo sin depender de ninguna consideración teológica. En consecuencia, su epistemología no tenía ninguna base ontológica; esto es lo que se entiende esencialmente al llamarla filosofía crítica. Las filosofías de la ciencia que se han desarrollado desde entonces en la tradición empírica han sido también esencialmente epistemologías que han carecido de cualquier base ontológica. Sin esa base, tienen implicaciones solipsistas que rara vez se admiten. Berkeley mostró la posibilidad de tratar las sensaciones sin referencia a ninguna fuente de ellas en un mundo externo. Berkeley, por supuesto, postulaba un Dios que era la fuente directa de las sensaciones. Al dejar de lado a Dios, se hacen evidentes las implicaciones solipsistas de una epistemología empírica sin relación con ninguna base ontológica. Ni los científicos ni los filósofos, por supuesto, han llegado a conclusiones solipsistas, sino que han seguido haciendo suposiciones ontológicas de tipo de sentido común que son filosóficamente ingenuas. La creencia de que el mundo que investiga el científico está realmente ahí y merece sus esfuerzos es una característica básica de la cultura occidental, pero su origen histórico en la tradición bíblica rara vez se entiende fuera de los círculos religiosos.

A excepción de Bergson y Whitehead, los filósofos de la ciencia influyentes que han roto con la tradición empírica han ofrecido epistemologías alternativas, pero no una ontología explícitamente desarrollada. Este es el caso de Kant y, más recientemente, de Polanyi. Los neokantianos que han convertido la epistemología de Kant en una ontología especulativa no sólo han capitulado ante un mecanismo anticuado, sino que se han enredado sin remedio en un dualismo ingenuo. El esfuerzo deliberado de Alfred North Whitehead por proporcionar una ontología no mecánica adecuada para la ciencia dio como resultado una de las construcciones intelectuales más interesantes de los tiempos modernos. Es sutil, sofisticada y muy original, un monumento al genio imaginativo del gran matemático que la produjo. Sin embargo, las filosofías especulativas no han resultado viables en un Occidente cuya mente se formó en gran medida por el pensamiento crítico de los teólogos del siglo XIV. Incluso el hegelianismo no ha conseguido a la larga ser más que una influencia menor en el pensamiento occidental. Whitehead fue bastante claro en cuanto a la naturaleza hipotética de su construcción;¹⁸⁶ pero una hipótesis de tal complejidad que no ofrece ninguna posibilidad de verificación empírica no ha sido convincente a la comunidad científica. La filosofía del proceso es un movimiento menor de la filosofía y es una de las pajas a las que pueden agarrarse los teólogos difidentes cuando ya no entienden o no creen en la fuerza de su propia herencia intelectual; pero los científicos han mostrado poco interés en las apasionantes sutilezas de Whitehead.

La investigación científica continúa y sus logros no muestran ningún signo de disminución, pero sigue en un estado de confusión en lo que respecta al fundamento del objeto de su investigación.¹⁸⁷ Se ha cuestionado si el interés por la ciencia y el éxito en su persecución pueden continuar indefinidamente en esta situación; pero actualmente no hay base para una respuesta definitiva.

Otra cuestión sobre la que ha habido una preocupación mucho mayor tiene que ver con la dificultad de integrar la ciencia en la cultura general. La autonomía de la ciencia ha estimulado su crecimiento mediante la eliminación de las inhibiciones a su búsqueda. Sin embargo, el precio que pagamos por

186 Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (Nueva York, 1929) 11-12, 20-21.

187 Cf. Dirac, "The Physicist's Picture".

esta ciencia autónoma puede resultar excesivamente alto. Desde la Segunda Guerra Mundial ha habido tanto dentro como fuera de la comunidad científica serios recelos sobre la dificultad de relacionar la ciencia con nuestras preocupaciones éticas, nuestra capacidad de generar poderes políticos impresionantes y nuestro abrumador sentido de responsabilidad histórico. Las reflexiones existencialistas sobre la naturaleza de nuestra vida personal, reflexiones que informan gran parte de nuestra literatura, no parecen formar parte del mismo mundo en el que los científicos están motivados para ampliar sus investigaciones. Sin embargo, el existencialismo, nuestro sentido de la historia, gran parte de nuestra teoría política y las orientaciones políticas básicas derivan de la misma herencia religiosa que nuestra ciencia. Históricamente se puede encontrar una relación entre estos aspectos de nuestra cultura. Una cuestión fundamental para nuestro tiempo es si la mera comprensión histórica es lo suficientemente poderosa en ausencia de una fe común para proporcionar la fuerza de cohesión necesaria para lograr la integración cultural. Las probabilidades parecen estar en contra; y eso es muy inquietante porque la fe religiosa genuina no puede producirse como medio de salvación cultural.

V LA ILUSTRACIÓN: EL INICIO DEL MUNDO MODERNO

El estilo de la Ilustración da una impresión de claridad simple y que puede ser bastante engañosa para cualquier esfuerzo serio de comprensión histórica. La claridad que caracterizaba la conciencia de sí mismo de la época era superficial. Los ilustrados podían creer que la verdad es simple y el mundo racional sólo a costa de no reconocer las contradicciones que abundaban en su propia cultura intelectual. A medida que se profundizaba en los diversos aspectos de la comprensión de la realidad de la época, la Ilustración con su claridad, desapareció en medio del balbuceo de voces contradictorias que desde entonces se disputan en el Occidente posterior a la Ilustración.

Por muy superficial que sea su pensamiento, la Ilustración fue, sin embargo, un periodo crucial en la formación de la mente moderna. Fue un movimiento espiritual de gran profundidad y poder; y si dejó la cultura europea fragmentada e insegura, también proporcionó gran parte del dinamismo que ha caracterizado al Occidente moderno. Existe una sensación persistente de que el mundo moderno difiere en algún aspecto fundamental de una Europa anterior. Sin embargo, la época crucial que marca el inicio del periodo moderno no es, como se pensaba antes, el Renacimiento, sino la era de Locke y Newton. Paul Hazard dice que la nueva dirección se tomó en una sola generación entre 1680 y 1715. Fue en esa generación cuando, por primera vez en la historia de Europa, un número significativo de líderes culturales repudió abiertamente la fe cristiana.¹⁸⁸ No fue un movimiento meramente negativo.

La emancipación del cristianismo se produjo dentro de una cultura ya formada en algunos de sus aspectos más fundamentales por la tradición bíblica. La contribución bíblica no se había limitado a unas pocas grandes ideas seminales, sino que había aportado un nuevo modo de conciencia humana. La conciencia bíblica de la existencia bajo un Dios trascendente había alterado radicalmente la autoconciencia del hombre y también su forma de ser consciente del mundo. Como se ha mencionado en capítulos anteriores, el mundo, en la comprensión bíblica, era un mundo en el que operaba el propósito de Dios; pero no tenía un propósito inherente o un significado. Era el mundo muerto que la ciencia exploraba y sobre el que el hombre, a través de su ciencia, operaba. El hombre, según este punto de vista, por virtud de su relación sobrenatural con el Dios trascendente, también trascendió el mundo y era libre de operar sobre él de acuerdo con sus propósitos humanos. Estas proposiciones, hay que recalcarlo, no eran meras ideas; designaban un nuevo nivel de conciencia humana. Lo que ocurrió en la Ilustración fue que el hombre logró una emancipación en su propia conciencia del Dios trascendente, pero conservó una visión esencialmente bíblica de sí mismo y del mundo—esencialmente bíblica, pero no sin una modificación fundamental. Sin las limitaciones impuestas por la conciencia del Dios trascendente, el hombre perdió su sentido del pecado y encontró su libertad inflada hasta el punto de la auto-deificación. Así nació una nueva religión que se distingue radicalmente del judaísmo, el cristianismo o el islamismo y que, sin embargo, ocupa su lugar junto a ellos como una cuarta religión bíblica. La nueva religión puede denominarse humanismo. “Humanismo” es ciertamente un término muy ambiguo. El humanismo rena-

188 Paul Hazard, *La crise de la conscience europeenne (1680-1715)*, (París, c. 1935); traducido al inglés por J. Lewis May con el título *The European Mind, 1680-1715* (Londres, 1953).

centista era la búsqueda de ciertas disciplinas intelectuales.¹⁸⁹ Un uso más general se refiere simplemente a un enfoque del aprendizaje y de la sociedad que enfatiza las cualidades humanas características de la cultura occidental en su mejor momento. Douglas Bush lo utiliza en este sentido cuando habla del humanismo cristiano de la Inglaterra de los siglos XVI y XVII.¹⁹⁰ A pesar de esta ambigüedad, parece el término apropiado para designar el esfuerzo del hombre moderno por encontrar el sentido de su vida en sus propios propósitos o en sus comunidades y causas históricas. Este es el significado que más se pretende en este estudio.

La transición a la nueva fe se vio oscurecida y a la vez facilitada por el fenómeno del deísmo. El deísmo no era una auténtica fe religiosa, sino un conjunto de ideas afines a la mente del siglo XVIII al amparo de las cuales se desarrolló la nueva fe humanista.¹⁹¹ Las fuentes del deísmo fueron diversas y sólo pueden mencionarse aquí de la manera más breve y somera. La disciplina intelectual que había guiado y frenado la especulación religiosa en la Edad Media había perdido gran parte de su eficacia cuando los laicos cultos con serias inquietudes religiosas comenzaron a especular sobre la verdad religiosa. La Reforma hizo algo para fomentar las aventuras de los laicos en la teología, pero tales aventuras habían comenzado antes de la Reforma y sin duda habrían continuado sin ella. En cualquier caso, no fueron los grandes teólogos de la Reforma, sino los aficionados del Renacimiento y de los primeros tiempos de la Edad Moderna quienes, en su mayor parte sin saberlo, prepararon el camino para la apostasía de la Ilustración. Las especulaciones más descabelladas como las de Paracelso y Bruno probablemente tuvieron menos influencia que el inocente eclecticismo neoplatónico de gente como Pico.¹⁹² La idea de que revelaciones menos completas que la de Cristo habían informado a otras religiones no era infrecuente a finales del siglo XVI, especialmente en Francia; y Lord Herbert de Cherbury se menciona con frecuencia como precursor del deísmo inglés a principios del siglo XVII. El eclecticismo en el pensamiento religioso hizo de la razón el árbitro de la verdad religiosa. Fue un paso fácil someter al cristianismo a este mismo arbitraje; y a medida que la “razón” se convertía cada vez más en la razón discursiva utilizada en la nueva ciencia, el elemento Platónico en el proto-deísmo más antiguo se desvanecía. En este contexto, el concepto de religión natural del siglo XVIII y el fenómeno del deísmo son fácilmente comprensibles.

La “religión natural” era el conocimiento religioso que se creía disponible para el hombre a través de la sola razón. En la controversia deísta, la mayoría de los apologistas cristianos aceptaban el concepto de religión natural, pero sostenían que se necesitaba más conocimiento y que éste había sido proporcionado por la revelación. Los deístas sostenían que el hombre no tenían acceso a ninguna verdad religiosa más allá de la religión natural. El deísmo era un residuo popular de sentido común del cristianismo, del que se ha sido cortada—como si hubieran sobresalido de algún lecho de Procusto— los elementos distintivos que no eran agradables a la mente de la época. Por supuesto, no existía una definición de la ortodoxia deísta y los deístas variaban algo en los términos que utilizaban y en el grado de influencia cristiana tradicional que conservaban. Leslie Stephen ha señalado que es casi imposible trazar la línea entre

189 Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought* (Nueva York, 1961) 9-10.

190 Douglas Bush, *The Renaissance and English Humanism* (Toronto, 1939).

191 Cf. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* 3rd ed. reimpresión (Nueva York, 1902); 1:169. (La edición original de esta obra se publicó en 1876).

192 Giovanni Pico della Mirandola. Véase Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 2 vols. (Chicago, 1970) 2:724-25 y 753-60.

los deístas y los cristianos profesados más racionalistas.¹⁹³ Sin embargo, había tres principios característicos de los deístas: la creencia en (1) un Dios relojero que había creado el mundo como una máquina perfecta en cuyo funcionamiento ya no necesitaba intervenir; (2) una ley moral, que formaba parte de la ley de la naturaleza; y (3) una vida después de la muerte con recompensas y castigos.¹⁹⁴

El primero de los principios enumerados más arriba eliminaba efectivamente a Dios de la escena; pero los deístas reservaban al hombre una libertad trascendente para interferir intencionadamente en la máquina del mundo, que ellos negaban a Dios, aunque esta última idea era igualmente inconsistente con su concepción del mundo como un sistema cerrado de orden mecánico.

En la controversia deísta inglesa de principios del siglo, los temas principales eran la revelación y la actividad providencial de Dios. Estas cuestiones eran bastante serias, pero los cristianos las trataron de forma tan obtusa y superficial que hicieron que toda la controversia fuera en gran medida espuria e irrelevante para la profunda crisis cultural de la época. Su polémica siguió teniendo cierto atractivo popular en el siglo XIX, pero tuvo poca importancia directa para la futura historia intelectual de Europa. Ignorando los significados más profundos de la revelación histórica y de la Encarnación, los defensores cristianos interpretaron que la revelación significaba simplemente las proposiciones recordadas en la Biblia. De este modo, se vieron obligados a defender doctrinas de inerrancia que resultaron embarazosas cuando se expusieron al estudio literario e histórico de la Biblia que se desarrolló entre los propios cristianos después de 1800.¹⁹⁵ A la defensa de la providencia no le fue mejor. En la medida en que sobrevivieron las concepciones tradicionales de la soberanía de Dios sobre la naturaleza, encontraron poca aceptación en la era de la Ilustración. Los esfuerzos más populares para reconciliar la providencia con el mundo mecánico cerrado estaban, por supuesto, condenados al fracaso. Caleb Fleming, un unitario inglés que fue un activo polemista contra los deístas, citó como ejemplo principal de providencia el “viento protestante” que había llevado los barcos del rey Guillermo a Inglaterra en 1688 mientras embotellaba la flota de Jaime en el estuario del Támesis. Dios, explicó, había exceptuado en la creación al viento de los sistemas cerrados del orden natural. Como dicen las escrituras, “el viento sopla donde quiere” (Juan 3:8), y esto dio a Dios una entrada continua en su mundo.¹⁹⁶ No todos los argumentos eran así de ingenuos; pero los apologistas estaban, por lo general, demasiado integrados en el clima de opinión imperante como para aprovechar los devastadores ataques que el obispo Berkeley, y más tarde Hume, lanzaron contra los fundamentos mismos del mecanicismo.

Leslie Stephen, un “librepensador” ecuaníme del siglo XIX, ha reconocido que el peso de la capacidad en Inglaterra estaba del lado de los opositores al deísmo; pero señala que la decadencia del deísmo no fue un claro triunfo lógico de los apologistas cristianos. Los cristianos se habían enfrentado a los deístas más de la mitad del camino, comprometiendo así su posición. El deísmo había decaído princi-

193 John J. Tayler, *A Retrospect of the Religious Life of England*, 2ª ed. (Londres, 1853) 280; Stephen, *English Thought*, 1:91-92.

194 Nota del traductor: Lo que queda sin exploración, de parte de Glover y de otros eruditos, es la semejanza del deísmo a las doctrinas de los Socinianos del siglo XVI, tal vez por atribuir a los deístas doctrinas que no propusieron. S. G. Hefelbower revisó las obras de todos los deístas notables, y encontró que todos ellos creían en la providencia y no en el Dios relojero, que mantenía sus manos fuera del mundo, aunque esta doctrina ha entrado en la definición de deísmo de todo el mundo. S. G. Helbower, *The Relation of John Locke to English Deism* (University of Chicago Press, 1918). La imagen común de los deístas parece deber mucho a las polémicas de sus críticos, especialmente de aquellos que eran arrianos y se esforzaban por abrir una distancia entre ellos y los deístas.

195 Willis B. Glover, *Evangelical Nonconformists and Higher Criticism in the Nineteenth Century* (Londres, 1954) 21-22, 72-90, 103, *passim*.

196 Caleb Fleming, *Remarks on Mr. Thomas Chubb's Vindication of His True Gospel* (Londres, 1739) 62.

palmente por su debilidad interna. Era, como dice Stephen, un credo insípido y optimista que “nunca estuvo realmente vivo”. “Su fracaso fue que no tenía poder para enfrentarse a la situación humana real.”¹⁹⁷ Como una especie de cristianismo residual, ideas como las de los deístas siguen siendo bastante comunes; pero a finales del siglo XVIII el deísmo no era una posición que muchas personas sofisticadas quisieran defender. Desapareció sin causar ningún trauma porque no era realmente la fe viva de nadie, y el nuevo humanismo ya no lo necesitaba como muleta.

En Francia, la cuestión del pecado ocupó un lugar más destacado en debate público. La doctrina del pecado original era un anatema para los filósofos, pero demasiados cristianos la habían abandonado también para que la cuestión se uniera con frecuencia entre la tradición cristiana y la nueva forma de pensar. En Inglaterra, ni Hobbes ni Locke habían negado el pecado original. La descripción de Hobbes de que el hombre buscaba poder tras poder sobre los demás en lo que, sin la fuerza de contención de la sociedad civil, era la guerra de todos contra todos, es una buena declaración de lo que es, al menos, un aspecto del pecado tal como se entiende en la tradición paulina-agustiniana; pero Hobbes no identificó nada de esto con el pecado, y en su lugar definió el pecado en términos de simple sentido común como la infracción voluntaria de una ley conocida.¹⁹⁸ El sentido común fue, de hecho, la nota clave de la nueva era y abrió el camino a un tipo popular de pelagianismo, aunque Hobbes no diera el paso de negar el pecado original. Locke tampoco negó el pecado original; sin embargo, contribuyó a su negación por parte de muchos en la época en la que tanto influyó con su enfoque de sentido común de la moral de la ley natural y psicología sensacionalista. A principios del siglo XVIII la opinión general en Inglaterra era fuertemente pelagiana. Se consideraba que el hombre era capaz de hacer el bien o el mal y que el estatus moral de un individuo era una suma de lo bueno y lo malo. Había excepciones, por supuesto. Los himnos de Isaac Watts y Philip Doddridge representan la continuación de una tradición más antigua, incluso en el período anterior a Wesley.

En Francia la situación era similar. Allí los jansenistas defendieron con vigor la doctrina del pecado original; pero los jesuitas, que representaban la ortodoxia, se habían alejado tanto de ella que no había mucha diferencia entre su posición y la de Voltaire. Los filósofos parecen haber comprendido mejor que los teólogos el significado de la cuestión del pecado. Para encontrar un antagonista adecuado Voltaire volvió a Pascal, que había muerto en 1662. Al elegir al campeón al que se opondría, Voltaire demostró la seriedad con la que consideró el asunto. En toda la larga historia de la tradición intelectual cristiana, pocos o nadie habían reflexionado más profundamente sobre el tema del pecado que Pascal; Voltaire no había buscado un antagonista fácil.

La concepción cristiana del pecado no es un simple juicio pragmático sobre la prevalencia de la inmoralidad; es una doctrina muy sofisticada de la relación entre Dios y el hombre. El pecado es la independencia voluntaria del hombre con respecto a Dios. Su resultado es la alienación de Dios y el centro falso de cada vida humana en el propio hombre. Esta falsa centralización tiene como resultado adicional la ruptura de las relaciones entre las personas. No es una doctrina comprensible en las categorías de la Ilustración. Este aspecto del cristianismo agustiniano no se extinguió, por supuesto. Incluso se

197 Stephen, *English Thought* 1:86-90, 169-70. Para comentarios más recientes sobre el fracaso del deísmo, véase Roland N. Stromberg, *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England* (Londres, 1954) 53-54; y Glover, *Evangelical Nonconformists*, 72-77.

198 Willis B. Glover, “Human Nature and the State in Hobbes”, *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966): 295-300.

produjo un resurgimiento a nivel popular en el movimiento wesleyano, y en las colonias americanas Jonathan Edwards fue uno de sus mejores exponentes. Sin embargo, las ideas más sencillas y sentido común de la Ilustración no eran compatibles con ella.

En la Edad de la Razón, Pascal no fue muy escuchado, y la tarea de Voltaire parecía más fácil de lo que era. Como ha señalado Paul Hazard, el punto débil de Pascal era que no tenía discípulos.¹⁹⁹ Sin embargo, el sentido común no es siempre la mejor comprensión de la realidad, y la verdad no es siempre sencilla. La doctrina paulino-agustiniana mantiene en equilibrio dos ideas que juntas dan una descripción más precisa de la realidad humana que las opiniones optimistas de los ilustrados. Una de estas ideas es la insistencia en la bondad esencial del hombre como criatura de Dios cuyo fin es vivir en comunidad armónica con Dios y sus semejantes. La otra idea es que el hombre, alienado de Dios y falsamente centrado en sí mismo, está continuamente interrumpiendo y destruyendo la comunidad que es esencial para su propia realización. La necesidad desesperada del hombre por la comunidad da cuenta del bien que hace aun siendo pecador; su trágica incapacidad para lograr la comunidad en su alienación de Dios da cuenta de su maldad. Para el cristiano, incluso las buenas acciones de los hombres son pecaminosas cuando se realizan con independencia voluntaria de Dios. Se ha citado durante mucho tiempo al gran Agustín diciendo: “Las mayores virtudes de los paganos no son más que espléndidos pecados”. Esa frase probablemente no es de Agustín, pero la idea está muy presente en *La Ciudad de Dios*.²⁰⁰ Como señaló John Herman Randall, Jr. en un revalorización de San Agustín, esta comprensión de la condición humana tiene mucho que recomendar incluso a los que niegan las enseñanzas sobrenaturales de la fe cristiana;²⁰¹ pero difícilmente fue una doctrina que los nuevos humanistas aprobaran en la primer regocijo de su emancipación de Dios.

Al igual que los humanistas renacentistas que le precedieron, Pascal había enfatizado tanto la grandeza del hombre como su miseria; Voltaire y otros ilustrados querían afirmar lo primero, pero tratar la maldad y la miseria del hombre como una cuestión relativamente superficial y accidental que podía ser remediada por la voluntad y la razón humanas sin la ayuda de ninguna gracia sobrenatural. Es dudoso que Voltaire llegara a comprender las sutilezas del argumento de Pascal; el contexto en el que abordó el problema apenas lo permitía, pues Voltaire fue un temprano y destacado exponente de la nueva fe humanista.²⁰² Su fe en el hombre se basaba más de lo que él creía en cristianismo agustiniano; pero la pecaminosidad radical del hombre era un aspecto de la antigua doctrina que debía abandonarse si se quería afirmar la capacidad humana de alcanzar el destino propio del hombre.

Había precedentes cristianos para la posición de Voltaire. Después de todo, el propio Pelagio había sido obispo. Existe una perenne tendencia pelagiana en el cristianismo, debida en parte a la propia sofisticación de la enseñanza ortodoxa, que con frecuencia es malinterpretada por los cristianos menos sutiles. También el deseo de independencia personal y espiritual que Agustín o Pascal habrían identificado como pecado está generalmente presente como motivación. El jesuita español Luis de Molina había hecho a finales del siglo XVI un esfuerzo académico para conciliar el libre albedrío del hombre con

199 Hazard, *The European Mind*, 144. Para la popularidad de las polémicas anti-Pascal, véase Ira O. Wade, *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton, 1969) 577-78.

200 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, trans. Marcus Dods (Nueva York, 1950) 707 (libro XIX, sección 25).

201 John Herman Randall, Jr., “The Manifold Experience of Augustine”, *The American Scholar* 30 (invierno 1968-69): 127-28.

202 Wade, *Voltaire*, 586-88.

la gracia y la presciencia de Dios. Molina tuvo cuidado de evitar el pelagianismo, pero su teoría incluía el concepto de un estado natural del hombre en el que éste había caído cuando por su pecado perdió los dones sobrenaturales con los que había sido dotado en su estado de inocencia. Este estado natural era en sí mismo una parte de la creación original y en él el hombre era libre de hacer el bien o el mal. Para pensadores menos sutiles y más sensatos que Molina, esta doctrina abría el camino a una concepción pelagiana de la libertad moral, y tal era la que se extendía entre los jesuitas en la época de Voltaire.²⁰³

El interés propio como motivo común de las buenas acciones no era necesariamente incompatible con la ortodoxia cristiana. Incluso el argumento de Manden *La fábula de las abejas* de que todo el bien de la sociedad es producido por el egoísmo o que la virtud pública se deriva de los vicios privados podría haberse utilizado como explicación del bien posible incluso para los pecadores no regenerados. Pero los defensores de una moralidad egoísta (entre los que, por supuesto, Mandeville no era típico) no solían identificar el egoísmo con el pecado. El interés propio que Rousseau aceptaba como motivación adecuada en los hombres naturalmente buenos habría sido entendido como pecado por Pascal.

Voltaire, en esto como en tantas otras cosas el portavoz de su tiempo, enfrentó el sentido común a la sutil y sofisticada indagación de las ambigüedades morales del hombre que había sido la preocupación de la tradición intelectual cristiana. No vale la pena comparar los argumentos de Voltaire con los de Pascal. Representan diferentes compromisos básicos, preracionales, que han seguido siendo fuertes hasta la actualidad. Sin embargo, la posición de Voltaire es la más característica del mundo moderno.

Algunos historiadores han tratado de explicar la Ilustración como una vuelta al paganismo clásico. El primer volumen de interpretación de la Ilustración Peter Gay en dos volúmenes lleva el título *The Rise of Modern Paganism [El auge del paganismo moderno]*.²⁰⁴ El profesor Gay ve la Ilustración temprana como un retorno al paganismo antiguo en un esfuerzo heroico por emanciparse del cristianismo. En esta interpretación, el propio celo anticristiano de Gay le lleva a posiciones gravemente erróneas. Hubo una repudiación del cristianismo por parte de una minoría influyente que estaba destinada a ser mucho más poderosa en el futuro; pero el movimiento anticristiano formaba parte de un conjunto más complejo; cristianos y no-cristianos compartían la mayoría de las ideas características del Iluminismo.²⁰⁵ El énfasis excesivo en lo que Harold Parker llama “el culto a la antigüedad”²⁰⁶ también oscurece el espíritu esencial de la nueva fe humanista, que era radicalmente diferente de la de los antiguos griegos y romanos. Los filósofos, al igual que los anteriores renacentistas, se sintieron especialmente atraídos por los escritos éticos y estéticos de los antiguos, que utilizaron como cantera de citas y argumentos para adornar sus propias obras. Los ilustrados no sólo tendían a ignorar a Agustín, que había sido el escritor antiguo más popular entre los eruditos del Renacimiento, sino que tenían poco interés en Aristóteles o Platón, y su comprensión de la verdadera naturaleza de la anticipación clásica no era mayor que la de sus antepasados.²⁰⁷ Una seria indagación en el espíritu del mundo antiguo esperaba los siglos XIX y XX, cuando tales estudios fueron la competencia de especialistas cuyo contexto intelectual era el

203 R. R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France* (Nueva York, 1961; c 1939) 30-43.

204 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1: *The Rise of Modern Paganism* (Nueva York, 1967).

205 Palmer señala que los jesuitas no reconocieron la intención anticristiana de la *Encyclopedie* hasta que aparecieron artículos que atacaban la autoridad de la Iglesia. *Catholics and Unbelievers*, 18-20.

206 Harold Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries* (Chicago, 1937).

207 Gay, *The Enlightenment*, 1:82-86.

sentido histórico más desarrollado de su propia época. Rousseau y otros podrían ensalzar virtudes de Esparta o de la República Romana, pero el pensamiento político de los ilustrados no debe derivarse de esas fuentes.

La idea de *hybris* no era desconocida para los filósofos, y podía utilizarse para reforzar el dictamen de sentido común de que el orgullo puede llevar a la caída. Sin embargo, ningún miedo opresivo al destino o a cualquier dios caracterizaba su actitud general. El concepto de la gran cadena del ser era un lugar común, y la idea de que el hombre ocupaba un lugar fijo en el esquema de las cosas no era infrecuente;²⁰⁸ pero éste era un tema menor, que contradecía y calificaba, pero no dominaba el espíritu de la era. La opinión predominante era que todas las demás criaturas existen por el hombre. Lovejoy cita a Fenelon diciendo: “En la naturaleza, no sólo las plantas sino también los animales están hechos para nuestro uso”.²⁰⁹ La relación del hombre con el mundo era la de conocerlo y controlarlo para sus fines a través de su razón y su ciencia. El *hybris*, tal como la entendían los griegos, era tan ajena al espíritu de la Ilustración como la idea cristiana del pecado original. Con cualificaciones que eran en su mayoría reconocimiento de problemas prácticos o de las corrupciones existentes en la sociedad, el espíritu de la época seguía siendo una afirmación triunfante de la bondad y la competencia racional del hombre.

Desde la Alta Edad Media hasta principios del siglo XX, el atractivo de la antigüedad clásica ha sido una constante en el pensamiento de Europa occidental. Sólo en nuestra época los estudios clásicos se han restringido a un pequeño grupo de especialistas. Ninguna interpretación de la Ilustración debería ignorar el hecho de que el atractivo de la Ilustración no se ha visto seriamente disminuido por el reciente eclipse de la cultura clásica como ingrediente común de la vida intelectual. Aquellos que en la actualidad siguen encontrando en la Ilustración su hogar espiritual y su lugar de nacimiento no lo hacen porque vuelvan al clasicismo antiguo, sino porque reconocen en ella esa fe en el hombre con la que están comprometidos. El hecho de que sea cada vez más difícil sostener esa fe con el optimismo del siglo XVIII no hace más que aumentar la nostalgia.

Un humanismo bíblico sin Dios produjo un mundo sin propósito y una humanidad sin pecado. En la fe tradicional, el propósito de Dios había dominado tanto la naturaleza como la historia. La pérdida de cualquier propósito externo al hombre no se sintió profundamente en el siglo XVIII porque se asumía que las normas y la dirección estaban dadas en las Leyes de la Naturaleza. En este contexto protector, el peso de la responsabilidad del hombre por su destino fue menos experimentado que el regocijo de su emancipación y control. La secularización de la historia del mundo iba acompañada de una fe en la perfectibilidad del hombre y de sus sociedades. El concepto de perfectibilidad no postulaba un estado final definido de perfección humana que el hombre pudiera alcanzar mediante el ejercicio adecuado de la razón. Era más bien la creencia en una posibilidad ilimitada de mejora humana.²¹⁰ La idea de que el hombre podía perfeccionarse indefinidamente por su propio esfuerzo y sin necesidad de ninguna gracia sobrenatural, era una negación de la naturaleza radical del mal humano que los cristianos explican como pecado. Pero, por otra parte, el progreso y la posibilidad *perfectibilité* presuponían, al menos tal como los entendía el siglo XVIII, una realidad histórica no recurrente como la que se encuentra en la tradi-

208 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge MA, 1936) 187-207.

209 *Ibidem*, 186-87.

210 Palmer, *Catholics and Unbelievers*, 114-15, 133.

ción bíblica.²¹¹ Además, implicaban comprensión del hombre como algo que trasciende el orden de la naturaleza y lo utiliza para sus propios fines. En su desarrollo de esta comprensión bíblica del hombre, los humanistas del Renacimiento habían otorgado al hombre un papel algo más positivo como actor en la historia.²¹² Sin embargo, esto no suponía una desviación radical de los conceptos anteriores de la historia. La Biblia, Agustín y varios escritores medievales habían visto la historia como un drama de caída y salvación, un continuo de acciones no recurrentes que se dirigían hacia una consumación en la que se cumplirían los propósitos de Dios para el hombre. La historia era una relación dialéctica entre Dios y el hombre; pero el papel del hombre como formador de su historia era secundario e incluso ampliamente negativo. Era Dios, a través de su juicio y su gracia, quien realmente mandaba. Esta teología de la historia implicaba ciertamente en su esquema principal una especie de progreso; pero la seguridad de que conducía a un futuro mejor descansaba en el poder y las buenas intenciones de Dios. Lo nuevo en los tiempos modernos era que el hombre tomaba el mando, y la seguridad de un futuro mejor estaba en las intenciones y el poder del hombre. Dado que las acciones del hombre estaban dentro de la historia observable, esto trasladó la historia significativa a la esfera secular. Había, por supuesto, otras fuerzas secularizantes en funcionamiento.

Los inicios del sentido moderno del progreso se pueden fechar convenientemente desde Francis Bacon y Descartes, y a principios de la Ilustración se había convertido en un motivo dominante. A medida que los hombres, alentados por el éxito de la nueva ciencia, fueron confiando en su capacidad para crear un futuro mejor, su sentido de dependencia de Dios disminuía, y se aseguraba uno de los fundamentos del humanismo ateo. Penfield Roberts ha señalado que lo que realmente querían los divinos de la reina Carolina era emanciparse de Dios mismo. Lo que era cierto para el clero latitudinario era aún más cierto para los filósofos más radicales. Según Carl Becker, “Lo que tenemos que comprender es que en estos años Dios estaba bajo juicio”. De los filósofos newtonianos dice que “habiendo desnaturalizado a Dios, deificaron la naturaleza”. La retórica de la Ilustración parecía deificar la naturaleza; pero a la larga quedó claro que era el hombre que conoce y controla la naturaleza el que debía ser deificado. La Ilustración no fue un retorno a la religión cosmológica.²¹³ La emancipación y la consiguiente exaltación del hombre era el espíritu de la época, y se venía preparando desde hacía mucho tiempo. Para Descartes el dominio del hombre sobre la naturaleza debía basarse en la nueva física matemática, y le preocupaba que fuera a través de un arte o método fundado en un conocimiento cierto. Su preocupación por la certeza le hizo entrar en conflicto con la insistencia cristiana medieval en la contingencia del mundo. Según el punto de vista medieval, todo el conocimiento humano del mundo es menos que seguro debido a la continua dependencia de cualquier orden o regularidad que exista de un Dios onnipotente que actúa con absoluta libertad y que así puede cambiar ese orden. El descubrimiento de Descartes de que no podía dudar su existencia estableció un punto de certeza absoluta y al hacerlo dio un límite a la omnipotencia divina. De ello derivó lo que él consideraba un conocimiento cierto de la veracidad de Dios y, por tanto, de la fiabilidad de la razón humana. Sobre este “punto arquimedian” el hombre apoyaba

211 Ibidem, 167.

212 Que la glorificación renacentista del hombre se derivó conscientemente de la teología cristiana es la tesis de la obra de Charles Trinkaus *In Our Image and Likeness*. El estudio de Trinkaus es la base principal del capítulo 3 del presente ensayo.

213 Penfield Roberts, *The Quest for Security, 1715-1740* (Nueva York, 1947) 153. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932), 63,73.

su dominio del mundo e incluso un conocimiento cierto de la existencia de Dios.²¹⁴ El Dios así conocido no es el Dios de la Biblia, sino que se acerca más al Ser Supremo de los deístas posteriores. El hombre, ahora capaz por arte de certeza en su conocimiento del mundo, puede pasar por alto a Dios. Descartes tuvo un papel importante en el origen de ese gnosticismo moderno que se convirtió en el humanismo popular de la Ilustración.²¹⁵

La relación de la naturaleza y la historia en una ciencia (en el sentido más amplio de esa palabra) que era un artefacto humano y al mismo tiempo un conocimiento cierto de la naturaleza planteó el dilema fundamental de la cultura moderna. Como dice Kennington, “por la promesa del progreso de la ciencia hacia beneficios infinitos, él [Descartes] y Bacon establecieron la ‘idea de progreso’, o la creencia de que el bien es el futuro cuya benevolencia no debe nada a la tradición, a la naturaleza o a Dios”²¹⁶ La contradicción inherente a la Ilustración se revela aquí claramente: un progreso basado en la ciencia difícilmente podría “no deber nada” a la naturaleza que es objeto de estudio científico. El progreso ha de ser un logro de la libre voluntad humana, del arte, mientras que el conocimiento cierto de la naturaleza que es el fundamento y la garantía de ese progreso requiere la inmutabilidad de la naturaleza. La conciencia de los hombres de la Ilustración era la de una libertad trascendente y, sin embargo, se sentían obligados a entender al hombre como una parte del sistema cerrado. El problema era inherente al nuevo contexto de un mundo sin Dios. Los eruditos-científicos del siglo XIV no tenían ese dilema porque su punto de anclaje no era la certeza de su conocimiento del mundo sino su relación con el Dios trascendente. En esta relación conocían su propia libertad, y también eran capaces de aceptar la contingencia del mundo sin negar toda validez a su conocimiento del mismo. La omnipotencia de Dios implicaba un mundo incierto porque nada limitaba lo que podría hacer a continuación, ni siquiera cambiar el orden de la naturaleza. La emancipación de tal incertidumbre se logró en el cartesianismo al inferir de la confiabilidad de Dios una certeza en el conocimiento del mundo por parte del hombre; esta certeza, a su vez, implicaba un mundo que ya no dependía de la voluntad inmediata de Dios.²¹⁷ Descartes fue, pues, una fuente importante del deísmo, en el que la dependencia del mundo de Dios se refiere sólo a un acto de creación pasado y no tiene ninguna otra relevancia para la situación presente. Los deístas vieron claramente que el orden fijo del mundo excluía cualquier acción libre de Dios en el mundo; pero se negaron a sacar la conclusión correlativa de que también excluía cualquier acción libre del hombre. Ni siquiera la minoría de deterministas teóricos fue capaz de ser coherente en ese punto. La contra-

214 Richard Kennington, “René Descartes”, *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss y Joseph Cropsey (Chicago, 1963) 388. Para una crítica reciente del argumento de Descartes, véase Hiram Caton, *The Origin of Subjectivity* (New Haven, 1973) 115-30.

215 Eric Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism* (Chicago, 1968). Véase también la obra de Voegelin *The New Science of Politics* (Chicago [1952]). La interpretación de Voegelin de las creencias humanistas modernas como formas de un gnosticismo moderno es una visión creativa que arroja gran luz sobre la naturaleza de la historia moderna. Al eliminar a Dios, el hombre moderno se ha encontrado con un espíritu trascendente frente al mundo material. Este dualismo recuerda al gnosticismo antiguo. Sin embargo el esfuerzo de Voegelin por establecer una continuidad histórica entre el humanismo moderno y el gnosticismo antiguo no tiene éxito, y oscurece los verdaderos orígenes de los humanismos de la Ilustración y posteriores a la Ilustración y confunde la importante cuestión de su relación con la tradición bíblica. Esta cuestión se analiza con más detalle en el capítulo 8.

216 Kennington, “Descartes”, 394.

217 Nota del traductor: Desde los años 90, es decir, la década siguiente a la publicación de este libro, se ha ido imponiendo una nueva interpretación de Descartes. En esta visión, lo central de la epistemología de Descartes es que el hombre sólo puede estar seguro de los productos de su propia mente, y que por lo tanto las construcciones, como las matemáticas, son el conocimiento más seguro. Nótese el contraste con la visión griega de que el hombre conoce el mundo porque es uno con el cosmos. Cf. David Lachterman, *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity* (London: Routledge, 1989) y Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (University of Chicago Press, 2009).

dicción del hombre libre en un mundo determinado adoptó una forma interesante en el ecologismo que se originó en la Ilustración y que continúa sin cesar en nuestra época. Esta tradición, sobre todo cuando se trata de la dirección de toda una sociedad, no logra evitar la división de la humanidad en controlados y controladores. Los primeros son producto del plexo causal cerrado; los controladores, sin embargo, son un grupo de élite de líderes que trascienden el mundo determinado y toman decisiones sobre los fines hacia los que deben ser controlados los demás.

La cuestión de si el hombre debe ser entendido como trascendentalmente libre o determinado en sus acciones por el mundo ordenado de la ciencia está tan lejos de haber sido resuelta que divide a la filosofía contemporánea en los dos grandes campos del existencialismo y del neopositivismo.²¹⁸ Sin embargo, hay que matizar esta simplificación excesiva reconociendo que la tradición empírica ha desarrollado en el siglo XX una filosofía de la ciencia mucho más sofisticada que el mecanicismo del siglo XVI-II. Se trata esencialmente de una epistemología y entiende el conocimiento científico como una hipotética “salvación de las apariencias” a la manera de la astronomía griega tardía. Esta es la filosofía de la ciencia que prevalece en el presente, y las alternativas a ella, como las de Whitehead y Polanyi, no restablecen la comprensión de la ciencia como una descripción literal de un mundo objetivo. Sin embargo, el dominio del mecanismo en el imaginario no se ha roto.²¹⁹ El mecanicismo sigue coexistiendo con una conciencia de libertad trascendente y de responsabilidad por el futuro, tanto de los individuos como de la sociedad, que es, si acaso, más fuerte que en el siglo XVIII.

La continuidad del desarrollo cultural occidental desde antes de la Ilustración hasta la actualidad es incuestionable, pero se ha debatido mucho sobre su significado. Basta con pensar en la historia de la ciencia o la tecnología o en instituciones políticas como el parlamento inglés o en diversas tradiciones literarias para estar convencido de la continuidad. Los propios conceptos de progreso y de historia mundial secular, como hemos visto, sólo son comprensibles sobre el trasfondo cultural que da la conciencia teológica de la historia como un proceso no repetitivo que conduce a través de un futuro desconocido a una situación mejor. La continuidad aquí no se limita a secularizar una ciudad celestial, sino que se extiende a todo el desarrollo del sentido moderno de la historia. Incluso la filosofía de Hume era menos el producto del secularismo actual que de una tradición empírica con su correspondiente escepticismo modificado que se remonta a Ockham.²²⁰ La continuidad se extiende en la otra dirección más allá de la Ilustración hasta los positivistas lógicos y los filósofos analíticos del siglo XX.

Es cuando se pasa a la cuestión de conciencia existencial o de la conciencia religiosa del hombre que las interpretaciones han sido más controvertidas. Carl Becker, que fue más perspicaz que la mayoría de los historiadores sobre las corrientes intelectuales de su época, pasó por un periodo de pesimismo respecto a la racionalidad del hombre y la viabilidad de sus más altos ideales. Fue en este periodo cuando

218 Cf. Caton, *Origin of Subjectivity*, 55.

219 Véase el capítulo anterior. Una discusión más detallada de las lagunas entre la filosofía de la ciencia y la imaginación mecanicista de la conciencia moderna se encuentra en los primeros capítulos de Owen Barfield, *Saving the Appearances* (Nueva York, [1965?]) especialmente 50-57.

220 Que el escepticismo de Hume sea más radical que el de Ockham no es incompatible con la continuidad de la tradición empírica. En este respecto, cabe señalar en que lo que Hume consideraba escéptico eran las demostraciones filosóficas del mundo o de Dios. No negaba la validez de todo conocimiento, ni siquiera el conocimiento de Dios proclamado como revelación. *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Henry D. Aiken (Nueva York, 1951) 94. El juicio de Aiken de que “Filón se acerca más a la representación de Hume que cualquiera de los otros personajes” es seguramente correcto.

Becker publicó su obra más célebre, *La ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII*. El libro despertó una tormenta de criticismo. Pensando en la desilusión que él y otros habían experimentado en el siglo XX, Becker declaró que los filósofos del siglo XVIII estaban más cerca del siglo XIII que del XX. Los filósofos, decía, simplemente habían bajado a la tierra la ciudad celestial de las generaciones cristianas anteriores y esperaban realizarla mediante la práctica de la ciencia y el ejercicio de la razón para eliminar las corrupciones que se habían acumulado en la sociedad. La bondad natural del hombre quedaría así liberada para perseguir el ideal de sociedad en acorde con las leyes de la naturaleza. Existe una antigua oración cristiana, “venga tu reino *en la tierra* como en el cielo”, que debería advertirnos contra una distinción demasiado simple entre “lo de este mundo” y “lo de otro mundo”, al menos en el pensamiento cristiano; pero la secularización de la esperanza cristiana fue, sin embargo, un desarrollo importante de la Ilustración. El quid de la cuestión era menos una cuestión de geografía cósmica que de si el resultado estaba sólo en manos del hombre o principalmente en manos de Dios.

Aunque su tratamiento de este importante cambio de compromiso era ligero e incluso frívolo, la tesis de Becker era sólida hasta donde llegaba. Si su estudio no se hubiera limitado a centrarse en el siglo XVIII y, por tanto, a incluir tanta ironía juguetona a expensas de los filósofos, Becker podría haber presentado un argumento aún más sólido. En general, la élite intelectual del siglo XVIII tenía poco uso de la tradición. La razón con un método derivado de la ciencia natural y el buen sentido común se consideraban guías adecuadas para la verdad. El pasado corrupto era mejor dejarlo atrás o recordarlo sólo como una advertencia para no volver a ese camino. El libro de Becker es un recordatorio necesario de que la Ilustración, a pesar de todo su desprecio por la tradición, fue en sus principales aspectos un producto del pasado europeo. Sin embargo, los instintos de sus críticos no han sido infundados; no han definido adecuadamente sus defectos, pero “en sus corazones sabían que estaba equivocado”.²²¹ Becker cometió dos graves errores. No se dio cuenta de la gran ruptura con el pasado que suponía secularizar la esperanza de un futuro mejor, de una ciudad celestial, si se quiere. El repudio de la Ilustración a la cristiandad introdujo una dicotomía en el fundamento religioso básico de la cultura. Es una dicotomía verdadera porque la fe cristiana ha seguido siendo fuerte y culturalmente efectiva y el nuevo humanismo conservó lo suficiente de la tradición bíblica como para proporcionar terreno común con el cristianismo, al menos culturalmente, y una fuerte continuidad con todo el pasado occidental. Becker no parece haber captado toda la importancia de esta ruptura. Su otro error fue subestimar la continuidad de la tradición humanista desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Se sintió desilusionado por la rebelión contra la razón en gran parte del pensamiento occidental reciente y el anti-humanismo de gran parte de la historia política reciente. Más tarde, como señaló Leo Gershoy, Becker recuperó su fe en lo que consideraba los valores positivos de la Ilustración. La introducción de Gershoy a la obra de Becker, *Progress and Power [Progreso y poder]* (Nueva York, 1960) concluye: “había vuelto al redil. Se había unido a Voltaire y Condorcet y Wells y a toda la buena compañía que deseaba el bien de la humanidad.”²²² Su regreso había sido un acto de fe tan grande como el que había acusado a los filósofos. Becker nunca resolvió el dilema moderno común que revela tan sucintamente en la conclusión de *Progreso y Poder*:

221 Véase la conveniente colección de publicaciones que debaten la tesis de Becker: Raymond O. Rockford, ed., *Carl Becker's Heavenly City Revisited* (Ithaca NY, 1958).

222 La introducción de Gershoy se volvió a publicar en la *American Historical Review* 55 (1949): 22-35. *Progress and Power* se publicó por primera vez en 1936.

Sin Dios y con un mundo que ahora se sabe muerto y sin sentido, el hombre está solo en un universo hostil. La capacidad de Becker para encontrar la paz espiritual en esta situación fue, sin duda, un triunfo de la fe a la altura de cualquier cosa del siglo XVIII.

El que Becker no apreciara adecuadamente la continuidad de la Ilustración con el siglo XX fue el resultado de haber definido los resultados históricos de la Ilustración de una manera tan estrecha que sólo incluía aquellos aspectos de la misma que aprobaba y veía amenazados en los últimos tiempos. Se entristecía que la racionalidad del hombre, al menos en el sentido de la Ilustración, ya no era sostenible; que la ley natural, si es que tiene alguna validez, no es ciertamente tan fácil de conocer como habían creído los ilustrados. Estaba comprometido con el humanitarismo de los filósofos y con el igualitarismo que, aunque no era universal incluso entonces, produjo en las últimas décadas del siglo esa “revolución democrática” que R. R. Palmer describió más tarde en dos brillantes volúmenes.²²³ Pero esa no fue la única herencia que íbamos a recibir de la Ilustración. Incluso antes del final del siglo hubo el Terror, y Napoleón ha sido descrito, no sin razón, como el déspota ilustrado por excelencia. La emancipación de Dios condujo en una u otra forma a la deificación del hombre, y las formas que ha adoptado no siempre han sido coherentes con los ideales con los que Becker estaba comprometido. La deificación ha tomado generalmente la forma de alguna causa o comunidad histórica. Las religiones seculares que han resultado y que van desde el jacobinismo hasta diversas formas de nacionalismo o socialismo o incluso el humanismo científico son consecuencias históricas de esa gran emancipación inicial de Dios que se anunció con tanta esperanza en el siglo XVIII, y muchas de estas religiones seculares son o han sido graves amenazas para esos valores humanos que son una otra importante herencia de la Ilustración. La importancia de esta diferenciación del humanismo moderno se analizará en el próximo capítulo. Incluso el irracionalismo que amenazaba a Becker tenía algunas de sus raíces en la secularización de la filosofía empírica, la psicología y la dimensión existencial de Pascal. Los críticos de Becker, por lo que sé de ellos, han compartido su identificación de la Ilustración con los valores humanos y liberales y no han señalado más que la continuidad de la Ilustración con mucho más en la cultura del siglo XX. Se espera que el presente estudio deje claro que la crisis espiritual del siglo XVIII fue más importante de lo que incluso sus protagonistas han afirmado.

Probablemente no haya ningún período de la historia occidental sobre el que sea más tentador generalizar que la Ilustración; y sin embargo, la época estuvo llena de graves contradicciones, las más importantes de las cuales siguen sin resolverse. Sería injusto responsabilizar a los filósofos de todas estas contradicciones, ya que en gran medida son el resultado de las diferencias irreconciliables entre las diversas culturas y tradiciones anteriores que han alimentado al Occidente y han contribuido a su riqueza, a su conciencia única del abanico de posibilidades abiertas a la experiencia humana. De lo que sí se puede responsabilizar a los filósofos es de acabar con esa unidad básica de la fe que incluso la Reforma apenas había sacudido. Fue la tradición judaeo-cristiana la que había producido la suficiente integración de los elementos culturales dispares de la sociedad europea como para permitirnos hablar de una civilización occidental fácilmente distinguible del mundo islámico o incluso de Bizancio. La reconciliación de las influencias culturales ajenas no se logró nunca, por supuesto, en su totalidad; pero con todas sus contradicciones había un Occidente. Las tradiciones filosóficas, científicas, históricas y litera-

223 R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, 2 vols. (Princeton, 1959)

rias de Europa estuvieron sometidas durante el siglo XVII a la influencia unificadora de la tradición bíblica con su Dios trascendente.

Con la Ilustración este proceso integrador se invirtió. La ciencia alcanzó la autonomía para la que la teología cristiana había proporcionado una base, pero ahora era independiente incluso de esa base y ya no tenía ninguna relación efectiva con la filosofía; y si todavía tenía mucho que aprender en geología y biología y cosmología del sentido histórico de la tradición bíblica, aprendió a ciegas sin reconocer la fuente de su inspiración. La filosofía se disoció cada vez más de otras preocupaciones intelectuales. Al desarrollar elementos aislados de la gran tradición heredada, los filósofos se aislaron unos de otros. ¿Qué tenía que decir Hegel a Mill o Nietzsche a Ernst Mach? Incluso cuando la filosofía se hizo más influyente en la política, el efecto no fue la integración, excepto en una escala estrecha que negó o ignoró gran parte de la gran herencia occidental y tendió hacia la unidad estrecha y culturalmente empobrecida del estado totalitario. Pero estos aspectos de nuestra reciente desintegración cultural se podrán analizar mejor en una fase posterior de nuestro estudio. El nuevo humanismo conservó lo suficiente de la antigua fe unificadora para preservar la continuidad con el pasado occidental y proporcionar una base para una tradición occidental continua y en desarrollo a pesar de las graves disyunciones y contradicciones. Sigue siendo lo que cristianos y humanistas comparten de su herencia común judeocristiana lo que ha impedido la desintegración completa.

El término “Ilustración” es inevitablemente ambiguo. Peter Gay lo identifica prácticamente con el anticristianismo; pero los fenómenos intelectuales y espirituales asociados al nuevo humanismo no-cristiano fueron efectivos en toda la cultura. Es difícil decir si el nadir del pensamiento cristiano que caracterizó al siglo XVIII fue causa o efecto de la negación del pecado o del dominio que el mecanicismo consiguió en la imaginación occidental. Tal vez sea mejor no pensar en la relación como algo causal; tal vez sólo se trate de varios aspectos de un mismo fenómeno espiritual y cultural en desarrollo. Las ramas de la dicotomía religiosa no se han dividido en culturas totalmente dispares, sino que la distinción entre ellas continuó a través de la revuelta romántica contra las simplificaciones excesivas de la Ilustración y todavía continúa hasta nuestros días. Las contradicciones de la cultura heredada y otras que se desarrollaron en el periodo de la Ilustración han supuesto una amenaza creciente de desintegración cultural. La divergencia radical de las bases cristianas y humanistas de la cultura con respecto a la naturaleza del hombre y de la relación del hombre con el mundo han dificultado la resolución de otros conflictos y, por lo tanto, han aumentado en gran medida la amenaza de desintegración.

Un problema que desde la Ilustración se ha vuelto cada vez más divisivo es la relación entre la historia y la naturaleza. Como se ha señalado anteriormente en la discusión de Descartes, la Ilustración en este tema estaba irremediablemente confundida. La conciencia de una libertad que trasciende la naturaleza y que implica la capacidad de conocer y controlar la naturaleza en aras de un futuro mejor y sin precedentes era más profunda que cualquier pensamiento racional al respecto. Sin embargo, la naturaleza se entendía como un sistema cerrado de orden causal, y se suponía además que el hombre formaba parte de este sistema cerrado. Sólo una minoría de los ilustrados parece haber estado muy preocupada por esta contradicción, y nadie fue capaz de resolverla, aunque Kant ciertamente hizo un valiente esfuerzo. ¿Algunos de los enciclopedistas fueron entusiastas en sus esfuerzos por convencer a los hom-

bres del determinismo para construir un mundo mejor! La deificación del hombre no era tan explícita entre los deístas del siglo XVIII como llegó a serlo más tarde, pero era, sin embargo, la realidad espiritual de la época en la medida en que ésta no era cristiana. La exaltación de la razón y de la ciencia—a veces de la filosofía—como fuente de sentido y de valor indica el espíritu de los ilustrados mucho más que el servicio de boquilla al Dios relojero. Aquí estaba el verdadero semillero de las creencias humanistas mejor definidas en tiempos posteriores. Roland Stromberg dice de Robespierre: “Él creía en el culto a un Ser Supremo; ... pero su verdadero Dios era una especie de encarnación abstracta del *Pueblo*”.²²⁴

Desde el principio, sin embargo, la conciencia de la libertad trascendente en el nuevo humanismo se vio comprometida por el naturalismo. El uso de “razón” y “naturaleza” como, en la mayoría de los contextos, términos prácticamente sinónimos indica la confusión. Si la razón se limitaba a seguir un sistema cerrado de leyes naturales, difícilmente podía ser el instrumento de esa mejora creativa y continua que se llamaba progreso. Incluso más tarde, cuando los románticos, y aún más tarde los existencialistas, tendieron a absolutizar la libertad trascendente del hombre, no se evitaron los compromisos con la naturaleza. Sartre proclama la libertad del hombre en términos incondicionales y niega la existencia de cualquier naturaleza humana; pero sus generalizaciones sobre la existencia humana definen de hecho un tipo de naturaleza.

El repudio de la visión mecanicista del mundo por parte de los idealistas, los románticos y los existencialistas no ha captado la imaginación de la cultura general. La contradicción del siglo XVIII entre el hombre como parte de un sistema cerrado de orden causal y el hombre como históricamente libre y responsable sigue estando muy presente en la mente de Occidente. Cuando se elimina el Dios trascendente, hay una fuerte tendencia a absolutizar tanto el mundo como el hombre trascendentalmente libre; de ahí la contradicción. En el marco del cristianismo tradicional tanto la libertad humana como el mundo contingente están sujetos a la soberanía de Dios. Al no estar absolutizados, no se generala contradicción.²²⁵

El mismo patrón se puede discernir con respecto a otras cuestiones. Los elementos culturales sacados del contexto en el que fueron producidos han llevado a contradicciones que fueron obviadas por sus relaciones mutuas en el contexto original. En la antigua Grecia, como en otras sociedades cosmológicas, el hombre ocupaba un lugar dentro del orden natural. En la tradición bíblica se considera que el hombre trasciende el orden natural de tal manera que, como subcreador, puede modificarlo para adaptarlo a sus propósitos. En el contexto bíblico original la naturaleza era buena, dada por Dios para que el hombre la conociera, la controlara y la utilizara. No había ninguna contradicción. Una vez eliminado Dios, el hombre moderno ha tenido dificultades para alcanzar una actitud coherente hacia la naturaleza. Los intentos de retroceder a una visión cosmológica son inútiles porque somos ineludiblemente conscientes de nuestra responsabilidad en las modificaciones del mundo natural; nuestro sentido de la historia no puede ser simplemente descartado. En la nueva situación la naturaleza es vista, por un lado, como benigna y la base de la eficacia de la razón y la ciencia. Por otro lado, la naturaleza es vista como

224 Roland N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, 2d ed. (Englewood Cliffs NJ, 1975) 204.

225 Esto no quiere decir que no haya problemas con la visión cristiana—el problema del mal, por ejemplo—pero son problemas diferentes, y ni antes ni después de la Ilustración han amenazado con el mismo tipo o grado de desintegración cultural.

el obstáculo que debe ser superado en el logro creativo de los fines humanos. La contradicción se documenta fácilmente en un humanista científico como H. G. Wells y está ampliamente extendida en las actitudes modernas.²²⁶ Las semillas del problema estaban presentes en la Ilustración; pero mientras el deísmo fuera una muleta intelectual útil, se podía postular una naturaleza dada por Dios como norma última de la verdad y la bondad, y podía evitar toda la fuerza de los problemas que implica ver al hombre como la única fuente de sentido y propósito en un universo que, por lo demás, es puramente sin sentido. La apelación a la naturaleza como medio para contrarrestar los objetivos humanos en conflicto no era más que una apelación a los valores culturales heredados en el siglo XVIII. Al fines del siglo, en las controversias que produjeron la Revolución Francesa y las producidas por ella, hubo un desacuerdo radical en cuanto a los valores culturales que debían prevalecer; en esta situación, las apelaciones a la Naturaleza y a la Razón se revelaron como una retórica vacía sin ningún poder para resolver los conflictos.

Desde el siglo XVIII hasta ahora, una relatividad enervante ha amenazado con la desintegración moral de la cultura occidental en su conjunto. Dentro de un contexto cultural determinado en el que se aceptan generalmente ciertos valores tradicionales, se pueden juzgar diversos propósitos humanos. Pero entre esquemas sociales y causas históricas muy divergentes se rompe la comunicación en un nivel moral profundo. Esto se vio hace unos cuantos décadas entre esas democracias y las sociedades comunistas. Por supuesto, uno puede comprometerse personalmente con ciertos valores tradicionales, como finalmente hizo Carl Becker, pero esto no establece una base común para toda la civilización. Los intentos de restablecer una base de derecho natural de la moral, como la que defendió Walter Lippmann en su “Filosofía pública”, no han tenido éxito.²²⁷ Los esfuerzos por encontrar una base para la moral en la ciencia y las contradicciones a las que han conducido se analizan en el siguiente capítulo.

No se argumenta aquí que no sea posible encontrar una solución a estos problemas, sino simplemente que los problemas existen en la situación mundial actual como resultado de la pérdida de la base común de la que se derivaron varios componentes culturales ahora aislados

Otro ejemplo de fragmentación cultural como resultado de la pérdida del fundamento histórico de una tradición se encuentra en la historia del empirismo. Mientras la tradición empírica se desarrolló dentro del contexto teológico en el que se originó, sus implicaciones escépticas se vieron matizadas por la creencia en la buena creación como fundamento ontológico de la ciencia y por la confianza en la razón humana como medio para comprender, al menos de forma limitada, la experiencia del hombre con Dios y el mundo. Las implicaciones escépticas de la revelación bíblica fueron expuestas explícitamente por Pablo en el primer capítulo de 1 Corintios, desarrolladas por Agustín, reafirmadas por Anselmo y desarrolladas en la filosofía empírica de los nominalistas del siglo XIV. Incluso Hume vio la relación.²²⁸ Pero Hume abordó el problema epistemológico con independencia de las consideraciones teológicas. El resultado fue un escepticismo radical. La filosofía de la ciencia que finalmente desarrolló sobre esta

226 Willis B. Glover, “Religious Orientations of H. G. Wells: A Case Study in Scientific Humanism”, *Harvard Theological Review* 65 (1972): 124-26.

227 Walter Lippmann, *Essays in the Public Philosophy* (Boston, 1955).

228 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 94.

base en los siglos XIX y XX es una epistemología que niega todo significado a cualquier discusión sobre el fundamento ontológico de la ciencia.

La ciencia, producto a su vez de la tradición empírica, alcanzó, como hemos visto en el capítulo anterior, una autonomía de su fundamento teológico y vio cómo su método se endurecía en la metafísica mecanicista ingenua del siglo. Aunque carece apoyo filosófico significativo, este mecanicismo ingenuo sigue sirviendo a la comunidad científica en general como su supuesto ontológico. Los esfuerzos como los de Bergson o Whitehead para proporcionar una ontología más adecuada no han sido ampliamente aceptados. Pocas cosas son más sorprendentes en la situación intelectual actual que el hecho de que la filosofía de la ciencia no comprenda todo lo que implica el éxito de la propia ciencia. Los esfuerzos por remediar esta situación han sido principalmente epistemológicos. Sin embargo, incluso los científicos demasiado sofisticados para ser mecanicistas hacen suposiciones ontológicas; al menos creen que el objeto de sus investigaciones está realmente ahí y que vale la pena su esfuerzo. El modo científico de ser consciente del mundo tiene raíces tanto en la tradición clásica como en la bíblica, pero de forma abrumadora en la bíblica; el fracaso de la filosofía contemporánea a la hora de incorporar este aspecto de la experiencia ilustra la falta de un principio integrador adecuado.

Los hombres de la Ilustración parecen haber sentido poca tensión entre el racionalismo y el empirismo. Esto se debía en gran medida a que habían reducido la razón a la razón discursiva que rastrea la causalidad eficiente. La razón simplemente ordenaba los datos empíricos. Esto, sin embargo, era demasiado simple. Pensadores anteriores—Mersenne, por ejemplo, y Hobbes—ya habían señalado la distinción entre las verdades de la razón y el conocimiento nunca del todo cierto del mundo, que sólo podía llegar a través de los sentidos. Después de Hume, el desarrollo de la tradición filosófica empírica agudizó esta distinción en las verdades lógicas y la información empírica del positivismo lógico. Difícilmente se puede esperar que el análisis lingüístico salve esa distancia. Desde el famoso teorema de Kurt Gödel uno puede, de hecho, preguntarse cuál puede ser el estatus de las hasta ahora ciertas verdades de la lógica. No se puede culpar a la Ilustración de una tensión entre el racionalismo y el empirismo que le precede desde hace mucho tiempo; pero la resolución demasiado simple de esa tensión dejó que una analogía mecanicista indefendible de la realidad se fijara—hasta ahora, al menos, de forma irrevocable—en la imaginación occidental.²²⁹

La fe humanista de la Ilustración planteó un nuevo problema del mal. Se seguía discutiendo la vieja cuestión de cómo podía haber maldad en el mundo de un Dios bueno y todopoderoso;²³⁰ pero la nueva fe en el hombre generó un nuevo problema: ¿Cómo podían los hombres buenos y racionales haber creado una sociedad tan corrupta? Difícilmente puede decirse que el problema haya encontrado alguna solución. Frente a la propia corrupción, sin embargo, se desarrollaron dos actitudes opuestas: el primitivismo y la eficacia de la educación. La tensión entre ellas reflejaba la oposición entre naturaleza e historia, o la cuestión de si el hombre en su existencia histórica trasciende la naturaleza. Si el hombre natural era bueno y racional, entonces los hombres primitivos debían estar más cerca de la verdad y la bondad que los que estaban más bajo la influencia de la corrupción social. Sin embargo, actuar según este principio iría en contra de la creencia general en el progreso. Más acorde con esa creencia era el

229 El origen de la metafísica mecanicista se analiza en el capítulo 4.

230 Lovejoy, *Great Chain of Being*, capítulo 7.

enfoque alternativo de la educación. Esta era una forma de manipular el entorno para modificar el comportamiento humano, un esfuerzo histórico de mejora.

Tanto la creencia en la educación como el primitivismo ayudaron a promover ese igualitarismo que fue la esencia de la Revolución Democrática en las últimas décadas del siglo.²³¹ Ambos eran simpáticos con un nuevo sentido de la justicia como igualdad que había comenzado a desafiar la antigua concepción de la justicia como la distribución de derechos prescriptivos mucho antes de la Ilustración. La suposición uniformista de que la verdad es la misma en todos los lugares y en todos los tiempos y que está al alcance de cualquier hombre a través de la razón permitió a Rousseau reunir gran parte de esto tanto en *Emile* como en *El contrato social*, pero a costa de comprometer la fuerte fe de la época en el progreso.²³² A pesar del sesgo no histórico de Rousseau, el nuevo sentido de la justicia dio una fuerza moral al movimiento igualitario que lo hizo históricamente efectivo.

El igualitarismo produjo dos ideales políticos que del siglo XX parecen antitéticos, pero que parecían mucho menos cuando el uniformismo era un supuesto general. Uno de ellos fue, por supuesto, la Revolución Democrática, que tuvo sus resultados más significativos en la fundación de la nueva república estadounidense y en la Revolución Francesa. El otro era el despotismo ilustrado. Mientras que se supusiera que los objetivos correctos de la sociedad eran fácilmente accesibles a través de la razón y que la razón era la misma en todos los hombres, el despotismo ilustrado podría parecer un medio más eficaz para lograr una buena sociedad que un esfuerzo por educar de nuevo en la virtud primitiva a masas de hombres que habían sido engañados por siglos de corrupción. Cuando Rousseau publicó *El contrato social* (1762), presentó la buena sociedad política como una pequeña ciudad-estado y sólo permitió entidades políticas más grandes como federaciones de esos pequeños estados. Se oponía sin concesiones al gobierno representativo, que identificaba de forma integral con la aristocracia. Que las instituciones representativas fueran el medio por el que sus ideas democráticas se hicieran efectivas en los grandes estados era algo que se perdía completamente de su pensamiento. No había esperanza, pensaba, para Europa. En toda Europa, el único país capaz de lograr un gobierno legítimo era Córcega.²³³ En 1755, sin embargo, Rousseau había visto el despotismo ilustrado como un medio para conseguir una sociedad justa.²³⁴ Las monarquías de Europa llevaban mucho tiempo interesadas en reducir el poder de los poderosos y hacer así que todos fueran iguales bajo la monarquía. En despotismo iluminado tenía una afinidad natural con el nuevo igualitarismo. Napoleón ha sido llamado el déspota ilustrado por excelencia; y su afirmación de ser “hijo de la Revolución” no era un mero sofisma.

Tanto el ideal del despotismo ilustrado como las tendencias que acabaron produciendo la democracia se desarrollaron en una sociedad predominantemente aristocrática. Hubo, como ha señalado Palmer, un resurgimiento aristocrático que se opuso tanto al despotismo como al igualitarismo. Herbert Butterfield identificó una “interpretación whig de la historia” que evalúa todo en el pasado en términos

231 Tomo la frase “Revolución democrática” de la obra de R. R. Palmer *Age of the Democratic Revolution* anteriormente citada. Estoy muy en deuda con Palmer por una concepción más clara de los movimientos políticos del siglo.

232 El uniformismo como “principio fundamental” de la Ilustración se presenta de forma convincente en Arthur O. Lovejoy, “The Parallel of Deism and Classicism”, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948).

233 Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social y los discursos*, trans. G. D. H. Cole, edición Everyman (Nueva York, 1950) 49, 89-96.

234 *Ibidem*, 296-97.

de su contribución a la democracia liberal moderna.²³⁵ Este sesgo y el dogma marxista del conflicto de clases han oscurecido el papel positivo y agresivo que la aristocracia desempeñó en la era de la Ilustración. En realidad, el siglo XVIII tiene la pretensión de ser el período más aristocrático de la historia occidental. En la Edad Media y a principios de la época moderna, los aristócratas poderosos habían sido una amenaza para las monarquías en desarrollo en un sentido militar directo. Esa situación había terminado en los principales estados de Europa antes del siglo XVIII. Los aristócratas del siglo XVIII ejercían el poder político *dentro de* la estructura de la propia monarquía y eran efectivos a la hora de limitar el poder autocrático, al que llamaban despotismo. Los resultados fueron sorprendentemente diferentes en los distintos estados.

En Inglaterra, después de la Revolución de 1688-1689, el Parlamento era claramente predominante en la constitución inglesa. La aristocracia legal estaba, sin duda, confinada en la Cámara de los Lores; pero los Lores tenían el control efectivo de muchos escaños en la Cámara de los Comunes y los demás escaños en los Comunes estaban ocupados por miembros de lo que los británicos llaman “la clase dirigente”. Dejando de lado las legalidades, el Parlamento era en ambas cámaras un órgano aristocrático. En este gobierno aristocrático desarrollaron gradualmente las instituciones de la administración de gabinete. La posterior democratización de la constitución inglesa no debe hacernos olvidar que el gobierno de gabinete fue producto de la aristocracia. El gobierno Británico no era democrático antes de la Segunda Ley de Reforma de 1867. El gobierno de gabinete, o como lo llaman los ingleses, “gobierno responsable”, era el producto de una larga tradición política que debía poco a las nuevas ideas y actitudes comúnmente incluidas en el concepto de la Ilustración.

La aristocracia francesa tenía unos antecedentes medievales similares a los de la inglesa; pero desde el final de la Edad Media el desarrollo de las instituciones políticas en los dos países había sido diferente. Después de las guerras civiles del siglo XVI y del temor a que se repitieran en el XVII, Luis XIV adoptó una política de exclusión deliberada de los nobles más poderosos de la política aunque se identificaba con ellos en la vida social de Versalles. Tras su muerte, en 1715, el regente de Luis XV revirtió esta política y, desde entonces y hasta 1789, los más altos cargos del gobierno, el ejército y de la Iglesia fueron, con raras excepciones, para la aristocracia. Así pues, el poder y el liderazgo en la Francia del siglo XVIII estaban en manos de aristócratas individuales y, en general, funcionaban bastante bien; pero la aspiración de la aristocracia francesa era ejercer un poder corporativo en el gobierno francés comparado con el poder de la Cámara de los Lores en Inglaterra. En el tercer cuarto del siglo, sus esfuerzos se dirigieron a ampliar el papel de los parlamentos. Pretendían ser los representantes de la nación contra el despotismo, y aunque no realizaron sus propias ambiciones, lograron una especie de enfrentamiento con el monarca que tuvo como principal efecto el bloqueo de los esfuerzos de la monarquía por realizar las reformas necesarias a través de una serie de ministros muy capaces. En el periodo inmediatamente anterior a la Revolución, la estrategia de los aristócratas fue exigir la convocatoria de los Estados Generales como única vía legal para cambiar la estructura fiscal. Suponían que la reinstauración como parte vital del gobierno francés les daría la posición de liderazgo que pensaban que era natural y legítimamente suya. La convocatoria de los Estados Generales, que se reunieron en 1789 por primera vez en 175 años, fue la ocasión que puso en conflicto directo a los dos movimientos políticos más

235 Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (Nueva York, 1951).

poderosos de la época: el resurgimiento aristocrático y ese egalitarianismo al que Palmer ha dado el nombre de “Revolución Democrática”. En este conflicto los aristócratas fueron decisivamente derrotados, y comenzó una nueva era en la política europea.²³⁶

La gran innovación política de la Ilustración fue el desarrollo de una política democrática adecuada para los grandes estados. En esto, la Revolución Francesa debe compartir los honores con la nueva república americana, que, de hecho, la precedió por poco. En ambos casos, lo que antes se consideraba obviamente imposible se logró mediante el simple proceso de injertar en las viejas tradiciones de representación la selección de representantes por parte de circunscripciones democráticas. Es inútil discutir sobre la existencia de algunas circunscripciones democráticas antes o sobre las restricciones al sufragio tanto en Estados Unidos como en la Primera República Francesa. El hecho es que antes nadie había concebido la democratización de un gran Estado y después de la Revolución Francesa, a pesar del fracaso de la Primera República, la democracia se convirtió en una potente fuerza en la política europea. La importancia de las viejas tradiciones de representación en el desarrollo de las instituciones democráticas viene indicada por la viabilidad de la república americana, donde la experiencia más sólida y continuada con las instituciones representativas en Inglaterra y las colonias dio un apoyo del que carecía Francia. Francia no consiguió una democracia duradera hasta la década de 1870.

Sin embargo, las tradiciones de representación no fueron la única diferencia entre las experiencias americana y francesa. Más relacionado con la preocupación de este estudio por la fe humanista de la Ilustración fueron las diferentes actitudes hacia la naturaleza humana. En el caso de los estadounidenses, la fe de la Ilustración en la bondad y la racionalidad del hombre común se vio matizada por una fuerte creencia tradicional en la estupidez y la avaricia humanas y en influencia corrupta del poder político incluso sobre los hombres buenos. Si la doctrina ortodoxa del pecado era demasiado para la mayoría de ellos, aún conservaban derivados culturales de sentido común de la misma.

Jefferson no se hacía ilusiones sobre “la corruptibilidad, la inconstancia, la ignorancia y la crudeza de la masa popular”, pero creía que, en cierto sentido, los hombres son iguales y capaces de auto-gobernarse; también creía que era necesaria una aristocracia de talento para proporcionar liderazgo y que el papel principal del hombre común en una comunidad política auto-gobernada era ser sensible a los abusos de poder y vigilar a sus líderes. En 1787 Jefferson escribió a Edward Carrington:

Apreciad, pues, el espíritu de nuestro pueblo y mantened viva su atención. No seáis demasiado severos con sus errores, sino recuperadlos iluminándolos. Si una vez se vuelven desatentos a los asuntos públicos, tú y yo, y el Congreso y las Asambleas, los Jueces y los Gobernadores, nos convertiremos en lobos.

En 1798 escribió en las Resoluciones de Kentucky:

El gobierno libre se basa en los celos y no en la confianza Por lo tanto, en cuestiones de poder, no se diga más de la confianza en el hombre, sino que se le ate del mal, por las cadenas de la constitución.

²³⁶ Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, vol. 1, especialmente 3-99 y 439-88.

La visión de Jefferson sobre el hombre no era simplemente una secularización de la idea cristiana del hombre como una criatura esencialmente buena y corrompida por el pecado. Jefferson veía la codicia y la perversidad del hombre como una parte de su naturaleza esencial proporcionada por el Creador para fines finalmente beneficiosos.²³⁷ Otros estadounidenses, por supuesto, mantuvieron una gran variedad de opiniones en este asunto; pero el resultado práctico fue una ambigüedad en la concepción del hombre que era similar a la del cristianismo tradicional y ofrecía la misma base práctica para la política por su afirmación de la capacidad del hombre tanto para el bien como para el mal. La formulación de Reinhold Niebuhr, un teólogo del siglo XX, habría sido aceptable para los padres fundadores: “La capacidad del hombre para la justicia hace posible la democracia; pero la inclinación del hombre a la injusticia hace *necesaria* la democracia”.²³⁸

En la Francia revolucionaria, la distribución del bien y del mal se concebía de manera menos uniforme. Los jacobinos estaban mucho menos inclinados a ver la ambigüedad en cada hombre y más inclinados a dividir a los hombres en buenos patriotas y los malos que se oponían a ellos. El mito de la gente común, sabia y buena, ha dominado el desarrollo de la tradición democrática y ha sido cada vez más eficaz en la política estadounidense, hasta el punto de que Estados Unidos es probablemente el principal defensor del mismo en la actualidad. (La opinión de Niebuhr es una opinión cristiana que es típica de la opinión americana actual sólo si se malinterpreta como imputar la justicia al pueblo y reservar la injusticia a los líderes.) La confusión que resulta en una sociedad influenciada tanto por el humanismo de la Ilustración como por la doctrina cristiana del pecado ha impedido cualquier visión estable de la naturaleza humana. Como comprendieron los artífices de la Constitución estadounidense, es esencial para una democracia viable que produzca líderes eficaces y les deje dirigir. La experiencia democrática reciente es que los líderes se encuentran y se ponen en el cargo, pero su capacidad de liderazgo se ve gravemente perjudicada por un público demasiado desconfiado. Los medios de comunicación han explotado la laguna entre el buen pueblo y los líderes sospechosos hasta el punto de sugerir la solución de complejos problemas políticos mediante encuestas de opinión. Cuando los líderes democráticos son ineficaces en situaciones críticas, se abre el camino para que los demagogos tomen el poder y mantengan el apoyo del público mediante la propaganda y la represión. Ese, por supuesto, es el fin de la democracia.

Las ilusiones sobre las virtudes infalibles de la gente común también han dado lugar a enfoques poco realistas en los asuntos exteriores. Hay una tendencia en los países democráticos, y de nuevo esto es especialmente evidente en los Estados Unidos, a asumir que las comunidades políticas de todo el mundo quieren las mismas cosas que la gente de democracias occidentales. Esto ha creado ilusiones sobre Alemania durante el régimen nazi, sobre los países comunistas y sobre el Tercer Mundo.

Otro aspecto de la democracia moderna que, paradójicamente, se ha vuelto menos realista a medida que se ha realizado con mayor eficacia es el ideal de igualdad. El igualitarismo práctico del siglo ha absolutizado y endurecido hasta convertirse en dogma. La disputa sobre la herencia y el entorno se utiliza

237 Esta interpretación de Jefferson se deriva principalmente de Richard Hofstadter, *The American Political Tradition* (Nueva York, 1948); Merrill D. Peterson, *Adams and Jefferson* (Athens GA, 1976); y Daniel J. Boorstin, *The Lost World of Thomas Jefferson* (Nueva York, 1948). Las citas son de Boorstin, 177, 190.

238 Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (Nueva York, 1944; “Nuevo prólogo”, 1960) xiii.

actualmente para ocultar la existencia de las diferencias reales, que deben ser tratadas sea cual sea su origen.

Es una de las ironías de la política moderna que el totalitarismo se relacione en sus orígenes con la democracia, y esto se remonta al siglo XVIII. La teoría política de Rousseau es objeto de gran controversia, pero al menos en su hostilidad a lo que él llamaba “asociaciones parciales”,²³⁹ así como en su concepción de la alienación total del ciudadano y de todos sus derechos a la Voluntad General de la, y en su negativa a poner límites efectivos a lo que la Voluntad General podría controlar, fue un profeta del totalitarismo. Esto no quiere decir que Rousseau anticipara el Estado total moderno o que hubiera aprobado alguno de los ejemplos históricos reales del mismo. Escribía en el contexto de unos supuestos (el uniformitarianismo, por ejemplo) que ya no se pueden dar, y su énfasis estaba menos en el poder del Estado que en la devoción del ciudadano individual a él. (Esto último, por supuesto, es también una característica del Estado total.) Sin duda, algunas de las opiniones de Rousseau, tal y como fueron interpretadas por aquellos líderes revolucionarios de los que fue mentor, apoyaban un estatismo que tenía un futuro ominoso.²⁴⁰

Aunque no es evidente en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la época de la Convención la tradición democrática no era tanto la libertad frente al gobierno como la libertad por medio del gobierno. La relación política se había hecho dominante sobre todas las demás.²⁴¹ Sólo faltaba el desarrollo de las técnicas de comunicación y control y una situación de crisis para que el Estado total se convirtiera en una realidad histórica.

Como se ha señalado, había una afinidad entre el despotismo ilustrado y el igualitarismo de la Revolución Democrática; pero el concepto de despotismo ilustrado se basaba en la creencia en la razón universal. Esto mantenía a los ilustrados con los valores tradicionales compartidos por los europeos y bajo los dictados de la razón. Los déspotas ilustrados apenas aspiraban a reestructurar el conjunto de la sociedad. Los Jacobinos del Terror tenían tales aspiraciones, pero fueron incapaces, con las técnicas de que disponían, de llevarlas a cabo. Cuando los estados totales llegaron realmente en el siglo XX, la recta razón había sido sustituida por una u otra ideología y los valores tradicionales se toleraban sólo en la medida en que eran coherentes con la ideología reinante. El desarrollo de las ideologías se aclarará en el próximo capítulo. Aquí baste decir que cada una de ellas incluía sólo una parte de la múltiple tradición occidental y que la imposición de un orden social restringido a cualquiera de ellas estaba destinada a provocar un gran empobrecimiento de la cultura.

Las fuerzas políticas generadas en la Ilustración se han resuelto en un conflicto entre democracia y totalitarismo, y en este conflicto la democracia se ve seriamente comprometida por la tradición de la Ilustración de buscar en el gobierno el establecimiento de la libertad. En este contexto, una preocupación humanitaria por la libertad puede llevar, y en algunos casos ha llevado, al terror como política.

La Ilustración fue un semillero de la cultura moderna; que esto se considere un elogio o un reproche depende de cómo se evalúe nuestra sociedad del siglo XX. Las contradicciones no eran nada nuevo en

239 Las asociaciones parciales son lo que algunos sociólogos han llamado “grupos intermedios”; son asociaciones que incluyen sólo una parte de una comunidad política y que pueden atraer la lealtad de sus miembros fuera de la propia comunidad política.

240 Robert A. Nisbet, *The Quest for Community* (Nueva York, 1953; reimpresso en 1969) especialmente 140-80.

241 *Ibidem*, 167, 175, *passim*.

el Occidente. Los hombres de la Escuela habían luchado con ideas irreconciliables en Aristóteles y la tradición bíblica; Ficino era menos consciente de las contradicciones, pero abundan en su esfuerzo por reconciliar el cristianismo y el platonismo; la nueva ciencia contradecía mucho en las antiguas imágenes del mundo. Lo que fue diferente en la Ilustración fue una cierta pérdida de lastre; o, para usar una figura náutica diferente, en la agitación no se encontró ningún anclaje. El repudio del cristianismo por parte de una minoría influyente lo eliminó como terreno común. Esto fue acompañado de un creciente desprecio por la tradición como guía de acción. El eclipse de las élites tradicionales por fuerzas emanadas de la Ilustración no fue una bendición sin mezcla. Preparó el camino para nuevas élites cuya pretensión de poder era la adhesión a alguna ideología. El resultado ha sido la confusión y el conflicto.

La creencia en el progreso y una visión demasiado optimista de la natura humana crearon esperanzas que condujeron a la desilusión y la desesperación. El resultado puede verse en las frustraciones de la Revolución Francesa. El mundo moderno se ha caracterizado desde entonces por las vacilaciones entre las aspiraciones optimistas y el pesimismo que sigue cuando no se realizan.

La deificación del hombre resultó ser una fe divisoria más que unificadora. El conflicto y la violencia de la Revolución Francesa y sus consecuencias fueron un presagio de lo que vendría.

VI PROMETEO DESENCADENADO

La Era del Romanticismo es la denominación generalmente aceptada para el período en historia de la cultura europea que siguió inmediatamente a la Ilustración. Sería difícil encontrar un término tan utilizado que haya sido objeto de tanta controversia y tan poco acuerdo. Incluso dentro del limitado ámbito de la crítica literaria, las definiciones han sido muy divergentes y, en algunos casos, mutuamente excluyentes. Jacques Barzun define su característica esencial como una misión “constructiva y creativa”, que “concibe ... a la luz de una gran contradicción relativa al hombre ... el contraste entre la grandeza del hombre y la miseria del hombre; el poder del hombre y la miseria del hombre”. Pasando por alto el hecho de que otros han visto a los románticos como salvajes indisciplinados, es interesante que en este mismo pasaje Barzun alegue que la expresión más famosa de esta contradicción en el hombre se encuentra en los *Pensamientos* de Pascal, “históricamente no un romántico, sino .. un disidente en su propio tiempo.”²⁴² Barzun señala a continuación que en la época romántica renació el aprecio por Pascal; también podría haber citado como poseedores de tal visión del hombre al apóstol Pablo o a San Agustín o a casi cualquier pensador cristiano informado.²⁴³ T. S. Eliot que compartió esta comprensión cristiana de la naturaleza humana, se declaró explícitamente clasicista y no romántico.²⁴⁴

Mientras el término *romántico* se limite a la crítica literaria, por supuesto, el crítico puede decir lo que quiere decir con él—como ha hecho el profesor Barzun—y luego proceder a utilizar el término de forma inteligente y significativa; pero cuando el término se aplica a todo un período de la historia cultural, las definiciones arbitrarias que dan a la palabra un estatus semitécnico son juzgadas por la realidad histórica en la medida en que ésta puede ser aprehendida. Las dificultades se magnifican exponencialmente. Arthur O. Lovejoy en un conocido ensayo ha señalado las contradicciones en la cultura intelectual de principios del siglo XIX y la consiguiente imposibilidad de definir el periodo romántico en términos de algún principio unificador esencial.²⁴⁵ Entre los románticos se encuentran ardientes defensores del anarquismo individual y otros igualmente comprometidos con una insistencia conservadora en la naturaleza orgánica de la sociedad. Los defensores del gobierno autoritario y los que impulsaron la nueva causa de la democracia tienen el mismo derecho a ser llamados románticos. Wordsworth y muchos otros consideraron la naturaleza como algo simple y sin complicaciones, pero también hubo un renacimiento del sentido de la naturaleza como algo irregular y misterioso, más allá del alcance de la razón humana. Wordsworth y Shelley, en algunos de sus estados de ánimo, veían la naturaleza como la fuente benigna de la virtud y la dicha. Pero la naturaleza también era vista en la época del romanticismo como el obstáculo más insuperable que había que superar. De hecho, la oscura e inflexible realidad contra la que se enfrentaba la voluntad humana era para algunos abrumadora y era una fuente de lo que Mario Praz ha llamado “la agonía romántica”.²⁴⁶ Este lado oscuro del romanticismo presagiaba la desesperación la desesperación de los existencialistas posteriores, pero en general el prometeísmo del pe-

242 Jacques Barzun, *Classic, Romantic and Modern* (Boston, 1961); edición revisada de un libro publicado originalmente en 1943 con el título *Romanticism and the Modern Ego*, 14, 16.

243 Véase, por ejemplo, John Herman Randall, Jr., “The Manifold Experience of Augustine”, *The American Scholar* 38 (1969): 127-28.

244 T. S. Eliot, *For Lancelot Andrews* (Londres, 1928), prefacio, ix.

245 Arthur O. Lovejoy, “On the Discrimination of Romanticisms”, *Essays in the History of Ideas* (Nueva York, 1960 [c.1948]) 228-53.

246 Mario Praz, *The Romantic Agony*, trans. Angus Davidson, 2ª ed. (Nueva York, 1956).

riodo romántico fue heroico y optimista. Ciertamente, la esperanza y la alegría de tanta poesía romántica identifican más generalmente con el espíritu de la época que el pesimismo y la crueldad que Praz ha documentado tan ampliamente como pertenecientes a ella.

No hace falta decir que hubo muchas cosas en la época que claramente sería inapropiado calificar de románticas. El benthamismo y la economía clásica, por ejemplo, son continuaciones de productos culturales característicos de la Ilustración. La periodización histórica es siempre algo arbitraria y tiende a distorsionar el continuo desarrollo de la cultura humana; pero es útil por todo ello. La nueva era tuvo un tono diferente al de la anterior. Incluso la tradición revolucionaria francesa y la napoleónica fueron “romantizadas”.

La rica y variada cultura de Europa Occidental tiene muchas fuentes y encierra contradicciones fundamentales. Hasta cierto punto, la diferencia de épocas culturales es una cuestión de énfasis. El racionalismo de sentido común de la Ilustración no fue capaz de tratar adecuadamente aspectos importantes de la experiencia occidental. Los traumas de la Revolución Francesa estimularon la recuperación de aquellas dimensiones de la conciencia europea que habían sido suprimidas, o al menos poco atendidas, en la Ilustración. Esto explica la nostalgia romántica por el pasado y también el hecho de que mucho de lo que se llama romántico tenga antecedentes en el siglo XVIII. No se habían perdido del todo, pero estaban menos en la mente de la época anterior. Ningún principio esencial explica el romanticismo porque la época romántica fue la recuperación de elementos contradictorios de una civilización inmensamente compleja.

El amplio resurgimiento del cristianismo a principios del siglo XIX encaja perfectamente en el patrón de una protesta romántica contra las limitaciones de la Ilustración. En el mundo de habla inglesa, la parte más conocida del resurgimiento cristiano fue el avivamiento evangélico, que había comenzado con la predicación de los Wesleys y Whitefield, pero que alcanzó el punto álgido de su influencia en la Iglesia de Inglaterra aproximadamente en la época de la primer proyecto de ley de reforma (First Reform Bill). En las iglesias no conformistas su desarrollo fue más lento y alcanzó su punto álgido sólo unas décadas más tarde. El renacimiento como tal se limitó en gran medida al mundo de habla inglesa, pero fue el movimiento cristiano más poderoso desde la Reforma y su influencia se ha extendido por toda la cultura; de hecho, a través de sus esfuerzos misioneros y la posterior extensión de la civilización occidental, su influencia ha sido, en el sentido más literal, mundial. La tesis expuesta por primera vez por William E. Lecky y desarrollada posteriormente por Elie Halévy de que estableció el tono moral de Inglaterra victoriana es difícil de refutar; y el reinado de Victoria fue el momento en que el poder y la influencia ingleses fueron los más grandes de la historia. Aunque ha habido mucha controversia sobre los detalles, el inmenso impacto social del evangelicánismo es indiscutible. Fue la principal fuerza motivadora del movimiento antiesclavista en el primer tercio del siglo y, en las décadas centrales, fueron los tories evangélicos quienes lideraron la lucha por la reforma de las fábricas. Desde los cartistas hasta el actual Partido Laborista, la influencia evangélica ha dado cierto tono y sujeción al movimiento obrero inglés.

Es curioso que este movimiento tuviera una dimensión intelectual tan débil. No produjo ninguna teología significativa propia. Se puede citar como excepción P. T. Forsyth, pero llegó tarde al movi-

miento y su influencia no ha sido grande. Durante su apogeo, el movimiento evangélico se conformó con la teología tradicional, especialmente con ciertas formas modificadas del calvinismo. Su relación con la ciencia y otros desarrollos intelectuales seculares fue en gran medida defensiva.

El renacimiento católico en el continente tuvo una debilidad similar. Tenía un mayor arraigo en su tradición intelectual, pero la ortodoxia católica era tan rígida entre Trento y el Vaticano II que su potencial intelectual no pudo ser aprovechado. La influencia social católica fue en general conservadora y, por ello, los historiadores han tendido a subestimar su atención a los nuevos desarrollos. La dificultad de establecer órdenes sociales saludables en el siglo XX puede justificar una reevaluación del valor positivo de preservar las viejas tradiciones. En cualquier caso, la Iglesia se fortaleció enormemente a principios del siglo XIX y sigue siendo una fuerza potente en Europa. El tumulto intelectual que estalló en el Vaticano II en la década de 1960 indica la vida que aún queda en la iglesia católica y sugiere que el catolicismo puede tener un papel mucho más importante en la vida intelectual de las décadas futuras.²⁴⁷

Es difícil generalizar sobre el renacimiento protestante en el norte de Europa, especialmente en Alemania, a principios del siglo XIX. Hubo una nueva vitalidad en el luteranismo y el calvinismo tradicionales, que no está cubierta adecuadamente por el término *pietista*. En Alemania y los países escandinavos, a lo largo de todo el siglo era fuerte un protestantismo conservador similar al evangélico inglés, pero con menos fervor evangelizador y misionero. Hubo, sin embargo, un liderazgo intelectual entre los protestantes alemanes que formaba parte mucho más de la vida intelectual general. Schleiermacher ha sido llamado tanto el padre del romanticismo alemán como el padre de la teología protestante moderna. Las iglesias alemanas también tomaron la iniciativa de establecer una nueva era en los estudios bíblicos. El desarrollo de un notable estudio histórico y crítico de la Biblia fue muy molesto para los cristianos tradicionales, tanto en Alemania como en otros lugares; pero fue un movimiento dentro de la Iglesia y se dirigió honestamente, y a la larga con éxito, a una mejor comprensión de la Biblia.²⁴⁸ El renacimiento de la teología en Alemania no se igualó en ningún otro lugar, pero durante el siglo XIX no se apropió suficientemente de la gran tradición intelectual cristiana para establecer de nuevo la teología en la vanguardia de la vida intelectual de la cultura en su conjunto.

Si el mundo moderno es lo que es gracias a la Ilustración, también lo es en virtud del renacimiento cristiano que siguió a la Ilustración. Los efectos sociales y políticos de ese renacimiento son amplios, pero difícilmente calculables. La influencia directa del pensamiento específica y explícitamente cristiano fue menos significativa; pero el renacimiento de la fe cristiana tuvo, sin embargo, una difusión a través de la vida intelectual de Occidente que sería difícil de sobreestimar. Entre las grandes figuras literarias de los siglos XIX y XX hay un número sorprendente de personas cuyas obras literarias no son concebibles al margen de su fe cristiana. Me vienen a la cabeza Tennyson, Tolstoi, Dostoievski, Hawthorne, Volkoff, Hopkins, Auden, Eliot, Thornton Wilder y Walker Percy. Ha habido, por supuesto, muchos otros. Y muchos, a los que podría ser demasiado atrevido identificar como cristianos, han recurrido en gran medida a las visiones cristianas sobre la naturaleza humana. Lo que es posible en una sociedad es determinado más por las convicciones ampliamente difundidas de la población en general que por la brillantez de una élite intelectual. Incluso cuando no están totalmente articuladas, las ideas y los valores

247 Nota del traductor: Ya que estamos en el 2022, se puede ver que eso no sucedió.

248 Willis B. Glover, *Evangelical Nonconformists and Higher Criticism in the Nineteenth Century* (Londres, 1954) 18ff.

más ampliamente aceptados en una sociedad abren el camino a algunos desarrollos y cerrar la puerta a los otros. Lo que Crane Brinton llamó “todo el equilibrio” del mundo occidental²⁴⁹ es muy diferente de lo que podría haber sido si las tendencias de la Ilustración no hubieran sido partidas por el renacimiento cristiano que fue un componente tan grande de la protesta romántica. En la medida en que sigue existiendo ese equilibrio en Occidente, se debe en parte a lo que tienen en común los humanistas no cristianos y los cristianos, y en parte al hecho de que nadie en Occidente, ni siquiera los que se oponen a él, escapa a la influencia del cristianismo.²⁵⁰ El terreno común entre los existencialistas cristianos y ateos es un ejemplo de ello.

A pesar del renacimiento cristiano, la fe humanista que es el rival moderno del cristianismo no se debilitó, sino que se agudizó y definió mejor en las décadas posteriores a la Ilustración. El retorno al cristianismo más tradicional contribuyó, en efecto, a una percepción más clara de la dicotomía religiosa que dividió a Occidente. En el siglo XVIII había sido difícil en muchos casos distinguir a los deístas de los cristianos ilustrados. A medida que el deísmo se desvanecía (salvo en su forma popular como cristianismo residual), la naturaleza esencialmente atea del nuevo humanismo se hizo más evidente. No es que esto ocurriera en un solo paso. Algunos jacobinos radicales eran ateos y sólo sentían desprecio por el Ser Supremo de Robespierre; pero eran una minoría incluso entre los fervientes revolucionarios. El Dios de Hegel no era el Dios de Wilberforce o de Coleridge, pero Hegel utilizó el nombre. Bentham y Shelley seguían siendo casos excepcionales. Sin embargo, el ateísmo era más audaz y las distinciones eran cada vez más claras.

En su corta vida, Shelley no alcanzó una posición filosófica consistente, pero su gran poema *Prometeo desencadenado* expresa el espíritu del nuevo humanismo prometeico. Aunque ha habido cierta controversia sobre lo que simboliza el Prometeo de Shelley, está claro que en cierto sentido es, en palabras de Mary Shelley, “el emblema de la raza humana”.²⁵¹ En el tratamiento que hace Esquilo del antiguo mito, Prometeo sólo es liberado cuando hace las paces con Zeus.²⁵² Shelley da a la historia un giro muy moderno. En su *Prometeo desencadenado* no existe la piedad respetuosa hacia los dioses que en Esquilo es el telón de fondo de la impiedad de Prometeo. En la obra de Shelley, Júpiter (o Zeus) es un tirano fantasma, una creación de la mente y la voluntad de Prometeo, que le había dado todo su poder. El mal uso de este poder por parte de Júpiter fue responsable de todo el mal del mundo. Shelley no sólo se anticipa a la explicación de Feuerbach de que la religión es una proyección de los ideales humanos, sino que va más allá al considerar que es la fuente del mal en el hombre y en el mundo. La salvación debía ser una rebelión prometeica contra el Dios fantasma. El título del poema de Shelley expresa una autoafirmación del espíritu humano frente a cualquier realidad, una afirmación que ha seguido siendo un ingrediente principal del humanismo moderno no cristiano.

Por compleja que fuera la época, la deificación del hombre adquirió en ella una nueva audacia y una definición más clara. El renacimiento cristiano contribuyó a esta claridad ofreciendo un fondo de

249 Crane Brinton, *Ideas and Men* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1963) 424.

250 Ibidem, 105.

251 Para el argumento que Prometeo representa la Mente Única de la metafísica de Shelley véase el primer capítulo de Earl R. Wasserman, *Shelley's Prometheus Unbound* (Baltimore, 1965).

252 De la trilogía que Esquilo escribió sobre Prometeo la obra en la que se produce la reconciliación no sobrevive en su totalidad, pero su tema general es conocido y es descrito por Shelley en el prefacio de *Prometheus Unbound*.

contraste. No hay que exagerar la claridad. En el idealismo alemán, por ejemplo, se mezclan confusamente elementos cristianos y no cristianos. La decadencia del deísmo y la sospecha de la creencia ingenua de que las leyes de la naturaleza estaban fácilmente al alcance de la razón humana no resultaron en un eclipse de la fe humanista que había encontrado en ellos su apoyo durante el siglo XVIII. En la Ilustración, la razón y el derecho natural se identificaban en la mayoría de los contextos con lo que era intelectualmente aceptable, lo que los hombres de sentido común no negarían. El contenido de la “ley natural” llegó a incluir un conjunto muy amplio de ideas y valores tradicionales. La teoría política de John Locke ilustra este punto. Apela a la razón y a las leyes de la naturaleza como autoridad, pero el contenido de su famoso Segundo Tratado describe la constitución inglesa tal y como había evolucionado desde la Edad Media. A través de Locke, las ideas políticas medievales se mediaron al mundo moderno. La era de la razón era mucho más tradicional de lo que se entendía. Los filósofos no eran, en general, radicales ni fanáticos, al menos antes de 1789. La nueva fe humanista fue notablemente moderada durante la mayor parte del siglo.

Rousseau introdujo un elemento más apasionado; pero por eso Rousseau se identifica tan a menudo con la época romántica que le sucedió. Resulta paradójico que el mismo renacimiento de gran parte de la tradición occidental haya traído al hombre moderno, posiblemente a través de la variedad y la contradicción que produjo, una conciencia intensificada de sí mismo como trascendentalmente libre. Michael Polanyi, en su conferencia Eddington de 1960, contrasta el “proceso de secularización intelectual” relativamente tranquilo del siglo XVIII con el dinamismo romántico de la época siguiente, sus emociones pasionales y sus desmesurados planes de acción política y reforma. Polanyi describe acertadamente estos periodos contrastados como etapas en el desarrollo de un mismo fenómeno cultural. La secularización de la vida intelectual, que en su opinión estaba casi completa en la época de la Revolución Francesa, liberó el dinamismo inherente al ideal cristiano de comunidad, haciéndolo parecer un objetivo histórico factible. Dado que este ideal era incapaz de realizarse en las sociedades reales, condujo finalmente a ataques nihilistas contra instituciones existentes.²⁵³ El ideal cristiano de personas libres unidas en comunidad ha seguido teniendo tanto poder en el humanismo secular porque la conciencia humanista de la libertad trascendente derivada de la fe cristiana bíblica e implica para su plena realización el tipo de comunidad que los cristianos describen como la Ciudad de Dios. Fue la negación de Dios junto con la retención de esa relación de señorío sobre el mundo implicada en la propia trascendencia del hombre que produjo el “individuo soberano” del prometeísmo romántico y su anverso, la comunidad política absolutizada.

Con la negación de Dios desapareció la doctrina cristiana del pecado. En la tradición cristiana, la pecaminosidad del hombre ofrece una explicación de las debilidades, incoherencias y males de la sociedad y hace posible una paciencia con la imperfección en el propio proceso de mejora. La negación de su propia pecaminosidad impone al humanista moderno la carga de un estándar de perfección que es incapaz de alcanzar. El hecho de su propio pecado no reconocido le protege normalmente de exigir la perfección de sí mismo y le permite excusarse por el fracaso de la sociedad en alcanzar el ideal. El resultado es ese milenarismo secular que caracteriza a la política moderna.

253 Michael Polanyi, *Beyond Nihilism*, The Thirteenth Arthur Stanley Eddington Memorial Lecture (Cambridge, 1960).

Rousseau fue el primero en relacionar la absolutización de la libertad individual con la absolutización de la comunidad política.²⁵⁴ Su ideal era una secularización de la Ciudad de Dios en la que la personalidad y la comunidad son aspectos de una única realidad. Las personas no pueden existir sin la comunidad; y por definición la comunidad no puede existir sin las personas. La visión de Rousseau entró en la esfera de la acción política en el curso de la Revolución Francesa.

La deificación del hombre moderno de sí mismo no fue originalmente concebida como tal. Incluso después de Nietzsche, sólo unas pocas personas de inusual perspicacia han visto claramente que si no hay Dios, el hombre debe ser su propio Dios. Sin embargo, la deificación estaba implícita en el nuevo modo de conciencia humana. La trascendencia de Dios en la tradición bíblica había significado el desencanto del mundo. El mundo conocido por la ciencia moderna carece de propósito propio. Si no hay Dios, el único propósito es el del hombre; el hombre se convierte en la única fuente de significado y valor. Esa es su deificación. Pero el hombre individual no es capaz de ser Dios. Ni siquiera Nietzsche o Sartre lo han conseguido; y si alguien lo hiciera alguna vez, su experiencia sería calificada con razón de locura. El hombre sólo existe en relaciones. Está relacionado con ese mundo sin propósito que es el contexto de su vida, y alcanza su condición de persona sólo en relación con otras personas. Sartre ha argumentado que la esencia de todas las relaciones fundamentales humanas es el conflicto;²⁵⁵ pero en *Huis clos [Sin salida]* reconoce que el predicamento humano es precisamente la necesidad desesperada del hombre por la comunidad que no puede lograr.

El universalismo implícito en las concepciones de la ley natural y la razón del siglo XVIII hacía que la relación con la “humanidad” pareciera una identidad adecuada, y los patrones tradicionales de conducta y significado apoyaban la vida del individuo. Pero estas estructuras fueron objeto de crecientes críticas a finales de siglo, y que la “humanidad” resultó ser demasiado vaga y abstracta para basar la propia vida, los hombres modernos emancipados empezaron a encontrar sentido en comunidades y causas históricas más concretas. Cada una de ellas se convirtió, para los que se comprometieron con ella, en representante de la “humanidad” y dio a ese concepto una encarnación concreta. La fe humanista, que había difusa y sólo parcialmente articulada en el siglo XVIII, llegó así a diferenciarse en una variedad de formas concretas. La forma original, que puede llamarse progresismo liberal, ha continuado mientras que otras formas más nuevas se han desarrollado junto a ella. La primera de ellas fue el jacobinismo de la Revolución Francesa.

La Revolución había comenzado como un conflicto político entre la aristocracia y un nuevo igualitarismo democrático;²⁵⁶ pero pronto se desarrolló en una causa mesiánica que era en realidad la religión de los líderes revolucionarios. Esto no es una mera figura retórica. La religión de uno es lo que sirve como fuente última de significado. El frenesí del Terror ha sido reconocido a menudo como un fanatismo religioso; pero la religión era más que el frenesí. El movimiento político por el que se iba a estable-

254 Polanyi se equivoca al identificar el individualismo de Hobbes con el individualismo absolutista de Rousseau (Ibidem, 8-9). Las obras de Hobbes son anteriores al gran momento en el que el humanismo no cristiano tomó impulso. Su individualismo se encontraba todavía en un contexto teísta e incluso cristiano. Véase Willis B. Glover, “Human Nature and the State in Hobbes”, *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966): 293-311.

255 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (Nueva York, 1956) 364-430, especialmente 364, 429.

256 George V. Taylor, “Noncapitalist Wealth and the Origins of the French Revolution,” *The American Historical Review* 72 (1967): 490-96.

cer una sociedad democrática justa era el centro de todo significado para los líderes jacobinos. Tanto Crane Brinton como R. R. Palmer han destacado la dimensión religiosa de la Revolución. Era una forma de deificación del hombre.²⁵⁷

La estructura de la antigua sociedad de Europa no permitía la absolutización del estado. El gobernante más absoluto y de derecho divino estaba sometido a la autoridad trascendente de Dios, una autoridad que podía llegar a ser muy efectiva a través de la conciencia de la comunidad política.²⁵⁸ En el estado secular moderno la situación es muy distinta. Es importante en este punto reconocer que los estados seculares se han originado en dos conceptos dispares. El primero de ellos fue la nueva república americana. En este caso, el Estado no reivindicaba una autoridad religiosa ni se oponía a la existencia de autoridades religiosas dentro de la sociedad gobernada. Su laicidad consistía precisamente en la exclusión de la religión de sus preocupaciones legítimas. Este es claramente el sentido de la primera enmienda de la Constitución estadounidense. Este tipo de política laica es coherente con la creencia generalizada en la comunidad política de que existe una autoridad moral y trascendente a la que el Estado está sujeto. Se trata de una importante salvaguarda, quizá en última instancia la única eficaz, contra el totalitarismo. Algunos otros países, como Gran Bretaña, siguen siendo oficialmente estados cristianos, pero de hecho se han convertido en seculares de la misma manera que son los Estados Unidos.

El otro tipo de Estado laico es radicalmente diferente. Mientras que el primer tipo restringe el poder del Estado distinguiendo la religión de la política de manera que la saca de la esfera de actividad del Estado, el segundo tipo es una extensión de la esfera política para incluir la religión. Rousseau termina *El Contrato Social* con un capítulo sobre la “Religión Civil”, en el que declara:

Los súbditos deben entonces al soberano dar cuenta de sus opiniones sólo en la medida en que éstas importen a la comunidad. Ahora bien, a la comunidad le importa mucho que cada ciudadano tenga una religión.

Luego procede a enumerar los artículos de una “profesión de fe puramente civil”. Las ideas de Rousseau eran deístas, pero en su discusión puede apreciar que la religión se reduce para él a una función del Estado. Con el eclipse del deísmo, que ya se estaba produciendo durante la primera República Francesa, la devoción al Estado apareció como una religión alternativa al cristianismo. Cuando, en realidad, el hombre es el único trascendentalmente libre y cuando se compromete con la comunidad política para transmitir esta capacidad de acción histórica libre a la comunidad, entonces no existe ninguna autoridad para pedir cuentas a esa comunidad. A esta conclusión no se llegó inmediatamente en la fe

257 Clarence Crane Brinton, *The Jacobins* (Nueva York, 1930) 156-242; R. R. Palmer, *Twelve Who Ruled* (Princeton, 1941) 283, 323-34, passim; *The Age of the Democratic Revolution*, 2 vols. (Princeton, 1964) 2:113, 124-29, 250-54, 356-59. Hay otros, por supuesto, que han visto la naturaleza religiosa del jacobinismo. El fervor con el que Michelet y Quinet se comprometieron con la tradición revolucionaria en el siglo XIX obtuvo el nombre *La religion de le College de France*. La biografía de Geoffrey Bruun, *Saint-Just, Apóstol del Terror* (Boston, Nueva York, 1932) también destaca el fanatismo religioso de Saint-Just.

258 A veces se interpreta que Hobbes absolutiza el poder del soberano; pero esto es un grave malentendido. Aunque para Hobbes el soberano no podía ser llamado a cuentas por ninguna autoridad temporal, estaba sujeto a las leyes de la naturaleza que tenían su autoridad de Dios. Es porque, de hecho, al soberano le convenía atenerse a las leyes de la naturaleza que Hobbes podía poner tal fe en la monarquía. Se puede señalar también que Hobbes permitía que en circunstancias extremas el individuo pudiera desobedecer al soberano hasta el punto de rebelión. Véase Willis B. Glover, “Human Nature and the State in Hobbes”. *El Príncipe* de Machiavelli puede parecer a primera vista que pone al gobernante fuera de toda autoridad. *El Príncipe*, sin embargo, no es más que un manual sobre cómo conseguir y mantener el poder; no transmite al gobernante ninguna autoridad moral absoluta.

humanista; primero se puso claramente de manifiesto en Rousseau, y encontró su primera expresión política práctica en la Revolución Francesa.²⁵⁹

La creencia en la perfectibilidad humana, que era esencialmente una creencia en la posibilidad de mejora a través de la acción histórica, unida como estaba en la fe humanista a la negación de cualquier naturaleza radicalmente pecaminosa en el hombre, llevó fácilmente a la absolutización de los movimientos históricos.²⁶⁰ Si el hombre era libre de crear una sociedad ideal, no había excusa para la existencia de una sociedad injusta. Paradójicamente, la negación del pecado por la propia ilusión que creaba de la virtud natural de los hombres conducía por reacción a una absolutización de la maldad de quienes se oponían al establecimiento de una sociedad justa. Los hombres pecadores en la tradición cristiana eran esencialmente buenos como criaturas de Dios y capaces de redención; pero los hombres malos en la nueva fe habían negado la esencia misma de la humanidad y no se concebía ninguna posibilidad de redención. A los enemigos de la Revolución no se les permitió arrepentirse ni se les ofreció el perdón.²⁶¹ Desde el punto de vista de los dirigentes jacobinos, se podría excusar la ejecución de Danton por motivos políticos pragmáticos, pero difícilmente la de Madame Roland o la de Condorcet. (Condorcet murió en prisión tras su proscripción y captura.) El Terror, especialmente en 1794, tuvo sin duda una motivación política,²⁶² pero uno se pierde toda su importancia si no se da cuenta de que fue políticamente posible porque fue una respuesta moral de indignación ante el fracaso de la gente a la hora de responder con el entusiasmo adecuado a la posibilidad de un estado ideal. Sólo mucho más tarde los anarquistas y los marxistas la defendieron por motivos meramente instrumentales, justificados por la inutilidad (más que por la inmoralidad) de las víctimas y por el valor abrumador del fin que se perseguía.

Los revolucionarios no consiguieron establecer una república duradera en Francia, y mucho menos un Estado ideal. Lo que sí hicieron, sin embargo, fue iniciar una nueva tradición en la política europea que ha sido y sigue siendo una fuerza poderosa en la cultura occidental en todo el mundo. En la Francia del siglo XIX, la tradición democrática era incondicionalmente anticristiana. La Iglesia católica se vio obligada a oponerse a la democracia por la hostilidad religiosa de la tradición revolucionaria. No se desarrolló una oposición tan clara entre la democracia y el cristianismo en Inglaterra y Estados Unidos, donde la democracia era una cuestión pragmática que no estaba tan estrechamente ligada a una fe humana anticristiana. De hecho, muchos cristianos de Estados Unidos piensan que uno de los principales peligros para la Iglesia es una identificación demasiado estrecha del cristianismo con la cultura democrática.

La tradición derivada de Rousseau y de la Revolución francesa se ha difundido ampliamente por toda la cultura, sin embargo, y su influencia en la tradición democrática rival ha sido en algunos contextos abrumadora. El igualitarismo dogmático, que constituye una amenaza persistente para la educación en Estados Unidos, es un ejemplo de su influencia. Por otra parte, en la propia Francia, desde la Primera Guerra Mundial, la democracia ya no es agresivamente anticristiana y la Iglesia ya no es anti-

259 Cf. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Nueva York, 1970) 2, 4, 10, 12, passim.

260 Polanyi, *Beyond Nihilism*, 19-20.

261 Brinton, *Jacobins*, 220-21; *A Decade of Revolution* (Nueva York, c. 1934) 159-61.

262 Palmer, *Twelve Who Ruled*, 103, 291.

democrática. El eclipse de la monarquía fue un factor importante en este desarrollo; pero también está el hecho de que la tradición revolucionaria se había convertido en Francia y en otros lugares en la robusta raíz en la que se injertó el marxismo, y el dinamismo del humanismo mesiánico se transfirió en gran manera de la democracia establecida a la preocupación marxista por una sociedad de justicia ideal en el futuro.

La tradición revolucionaria, desde la primera Revolución Francesa hasta la Comuna, fue la primera de las formas diferenciadas que adoptó la fe humanista; pero, en general, el nacionalismo fue contemporáneo a ella y estuvo estrechamente aliado. Durante la Revolución propiamente dicha, las formas no se distinguen en Francia. Allí donde el nacionalismo se desarrolló en oposición a la Francia revolucionaria, como en Alemania y España, fue, por supuesto, distinguible desde el principio como no idéntico a la nueva tradición democrática. Y en Francia el nacionalismo sobrevivió entre los opositores de la democracia liberal con tanta fuerza como entre sus partidarios.

El gran historiador estadounidense del nacionalismo, Carlton J. H. Hayes, calificó el nacionalismo de religión mundial e ilustró ampliamente su expresión cultural. Lo consideraba un rival del cristianismo, pero reconocía que a menudo se sincretizaba con él. En tal relación, la fe cristiana puede verse seriamente distorsionada y adulterada. Por otra parte, el cristianismo ha sido con frecuencia una influencia moderadora del nacionalismo.²⁶³ Es necesario hacer una advertencia: el nacionalismo no es una religión para todos los nacionalistas. El estudio de Hayes es algo exagerado; no todo movimiento con un ritual es una religión. La religión del propio Carlton Hayes era cristianismo católico-romano, pero eso no significa que no fuera un nacionalista estadounidense. Sin embargo, no sólo las formas más virulentas de nacionalismo, sino que para algunas personas los movimientos nacionalistas benignos han funcionado como religiones. Cuando el nacionalismo es una religión, no es el concepto abstracto el que se diviniza, sino alguna comunidad nacional concreta. Existen, por tanto, muchos nacionalismos, cada uno de los cuales es una forma de fe humanista para quienes encuentran en ella la suprema fuente de sentido. La Alemania nazi y la Italia fascista son ejemplos clásicos de estados nacionales que se convirtieron en comunidades religiosas. La dimensión religiosa del compromiso que constituyeron estas comunidades ha sido generalmente reconocida. Hay una historia sobre un joven del sur de Alemania que, habiendo sido criado en una familia católica, pasó por la ceremonia de confirmación como algo normal. Su oración de confirmación era que pudiera morir con una bala francesa en el corazón. La fuente de sentido de su vida no era, obviamente, la fe cristiana, sino su devoción a la patria.

No es fácil distinguir claramente entre aquellos para los que el nacionalismo es una religión y aquellos para los que no lo es. La razón es que todas las lealtades políticas, desde los antiguos babilonios y egipcios hasta los actuales estados nacionales, tienen una cualidad religiosa o pseudoreligiosa. Incluso en los casos en los que la fe religiosa de una persona no debe identificarse con sus lealtades políticas, el compromiso político tiene este carácter pseudoreligioso. Por muy difícil que sea tomar decisiones en casos concretos, es indudable que algunos individuos de la mayoría de las naciones han hecho de su lealtad política la verdadera religión de sus vidas. Cuando este es el caso, la religión es una forma de humanismo en la que se deifica la comunidad humana como entidad histórica transcendente. El hecho

263 Carlton J. H. Hayes, *Nationalism: a Religion* (Nueva York, 1960).

que los valores de la Alemania nazi fueran tan radicalmente opuestos a los de la Revolución francesa o a los del progresismo liberal estadounidense no altera el hecho de que las tres son formas de fe humanista en las que el hombre es trascendentalmente libre para crear su propio futuro, aunque en el caso de los nazis la trascendencia puede estar restringida a la comunidad alemana y a unos pocos pueblos afines.

En general, contemporáneo de los orígenes de la tradición revolucionaria francesa y del nacionalismo moderno, el humanismo adoptó una tercera forma que se basaba en la creencia en la capacidad de la ciencia para modelar el futuro del hombre. El primer personaje con un título claro para ser llamado “humanista científico” fue el Conde de Saint-Simon (1760-1825); pero el camino se había preparado en el siglo XVIII. La tendencia creciente a identificar la ley natural con la ciencia condujo a una tendencia a extender la ciencia a la realidad moral, política e incluso histórica. F. A. Hayek y Eric Voegelin han trazado esta evolución haciendo hincapié en el papel de d' Alembert, Turgot y Condorcet.²⁶⁴ Las raíces de los historicismos posteriores basados en leyes naturales que controlan el curso de la historia se encuentran tanto en Turgot como en Condorcet.

Como fuente del científicismo, Hayek hace especial hincapié en la *Ecole Polytechnique*, fundada en 1794 y que refleja el enfoque pragmático y utilitario de Francia hacia la ciencia. Sin embargo, es en Saint-Simon donde las ideas de toda una sociedad basada en la ciencia se diferencian por primera vez del humanismo más general de la Ilustración. Cabe señalar que Saint-Simon no era un científico. Desde su época, algunos humanistas científicos han sido científicos y otros no. También hay que señalar, que no todos, ni siquiera la mayoría, de los científicos de los dos últimos siglos han estado comprometidos con lo que Hayek llama “la arrogancia científicista”. La fe en la ciencia como fuente última de sentido y esperanza para el futuro no debe identificarse con la práctica real de la ciencia. Además, el humanista científico no se compromete fundamentalmente con los resultados de la investigación científica hasta el momento, sino con la ciencia como movimiento histórico que persigue perfección humana. Saint-Simon veía la ciencia como el último y definitivo esfuerzo del hombre por alcanzar el poder sobre la naturaleza; el impulso hacia ese poder lo veía como un rasgo humano universal.

Todo hombre, toda agrupación de hombres, cualquiera que sea su carácter, tiende al aumento del poder. El guerrero ..., el diplomático ... , el geómetra ..., el fisiólogo .. el heroe filósofo Desde diferentes lados escalan la meseta en cuya altura se encuentra el ser fantástico que gobierna toda la naturaleza y al que todo hombre que tiene una constitución fuerte trata de sustituir.²⁶⁵

Aunque en su última obra, *El nuevo cristianismo*, Saint-Simon reafirmó su creencia en la existencia de Dios e incluso en la revelación, esta afirmación anterior de que es la empresa humana la que sustituye a lo que sea Dios está probablemente más cerca de su creencia real. Es una actitud que el científicismo como religión ha compartido con otros humanismos ateos.

264 A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* (Londres, 1955) 105-17; Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, ed. John H. Hallowell (Durham NC, 1975) 74-135. John H. Hallowell (Durham NC, 1975) 74-135. Esta última obra es una recopilación de ensayos publicados en diversas ocasiones e incluye un breve pero interesante “Prefacio del editor” del profesor Hallowell.

265 Citado en Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge MA, 1956) 305.

Saint-Simon era brillante, errático y excéntrico. Su errática despreocupación por la coherencia dio rienda suelta a la brillantez de sus ideas. Su convicción de que los líderes del futuro serían los científicos, los ingenieros y los empresarios fue una mejor predicción del futuro que las posteriores especulaciones dogmáticas de Marx. Incluso si la libre empresa cede ante el estatismo, lo habrá predicho Saint-Simon y no Marx.²⁶⁶ La biografía de Frank E. Manuel sobre Saint-Simon señala la dimensión religiosa de su teoría social.²⁶⁷ Saint-Simon tomó como axiomático que ninguna sociedad humana era concebible sin una base religiosa. Dado que el cristianismo ya no cumplía esta función en su propia sociedad, era necesaria una nueva religión unificadora. En sus *Lettres d'un habitant de Geneve à contemporains* (1802) propuso una Religión de Newton. Una organización internacional de genios científicos debía unificar todo el conocimiento mediante una extensión de los principios de la física newtoniana. Se describieron templos, iconografía y una compleja organización de consejos. Al mausoleo de Newton se le dio una función similar a la de la Meca del Islam. Se hizo un llamamiento especial a Napoleón para que tomara la iniciativa de establecer la nueva fe y una nueva sociedad bajo el liderazgo de los científicos. Pero, como dice Manuel, la Religión de Newton nació muerta. Los científicos no respondieron y la propia política religiosa de Napoleón se conformó con el Concordato de 1801.

Saint-Simon hizo dos intentos posteriores de fundar una religión científica y humanista. El segundo fracasó tanto como el primero; pero el tercero, que lanzó con el *Nouveau Christianisme*, sí floreció durante un tiempo entre un pequeño círculo de sus seguidores. El *Nouveau Christianisme* se publicó justo antes de la muerte de Saint-Simon, y su mensaje fue el centro de una comunidad religiosa sólo después de su muerte.

En sus últimos años, Saint-Simon tuvo como secretario y colaborador a Auguste Comte. Al final de su relación se alejaron por el giro de Saint-Simon hacia lo místico y lo religioso, y Comte nunca admitió la magnitud de la deuda que tenía con su amigo mayor. Los historiadores, de hecho, siguen en desacuerdo sobre los detalles de esa deuda, porque no es posible decir qué parte de las últimas obras de Saint-Simon fue realmente escrita por Comte. Parece probable que la deuda fue considerable; pero la confusa brillantez de Saint-Simon fue sistematizada por Comte y las implicaciones que Saint-Simon no había visto fueron cuidadosamente elaboradas.²⁶⁸ Comte puede ser considerado, en efecto, como el principal profeta de la nueva fe científicista. A medida que el pensamiento de Comte se desarrollaba, se volvía más autoritario y, como Saint-Simon, criticaba despectivamente la libertad individual y la libertad de conciencia.²⁶⁹ También, como Saint-Simon hacia el final de su vida, intentó fundar una nueva religión, “La Religión de la Humanidad”.

La influencia de Comte fue sorprendentemente amplia en el siglo XIX. El positivismo dominó el pensamiento francés de 1850 a 1870, y fue una gran influencia para J.S. Mill, Herbert Spencer y H. G. Wells. Marx sentía desprecio por él, pero estaba en deuda con él más de lo que admitía. La lista podría ampliarse enormemente. El positivismo, tal como lo presentaba Comte, debía su influencia no a su profundidad filosófica, sino al hecho de que se presentara con convicción a la mente de una época que es-

266 Cf. Roland N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe* 2ª ed. (Englewood Cliffs NJ, 1975) 265, 267.

267 Manuel, *Saint-Simon*.

268 Ibidem, 332-43.

269 Hayek, *Counter-Revolution*, 135-40; Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, trans. Edith M. Riley (Nueva York, 1950) 140ss.

taba convencida de que la comprensión más segura del hombre de la realidad era la ciencia. En muchos aspectos, Comte era bastante ingenuo. Su “ley de los tres estados (o etapas)” —el teológico, el metafísico y el positivista— es una ingenua “filosofía de la historia” que se parece poco al curso real de la historia. Su positivismo reconocía que la ciencia es meramente descriptiva, y declaraba que las cuestiones no sometidas a la investigación científica eran un sinsentido. Por otra parte, absolutizó la verdad del conocimiento científico como algo incuestionable. Comparado con Hume o Kant, su empirismo es simplista, y es, por tanto, comprensible que el pensamiento francés, tras el entusiasmo por el positivismo, se alejara del empirismo hacia Bergson, un renacimiento católico, y más tarde hacia el existencialismo.²⁷⁰ Casi se podría decir que la mayor influencia de Comte fue simplemente como publicista de la fe ampliamente difundida en la ciencia que ha caracterizado los siglos XIX y XX.

En este estudio es interesante sobre todo por destacar las dimensiones religiosas de la fe moderna en la ciencia. La nueva Religión de la Humanidad mostró una considerable vitalidad durante un tiempo. En Francia e Inglaterra, e incluso en América se formaron sociedades para honrar a los grandes hombres que se habían convertido en parte de esa esencia continua de la humanidad que Comte deificó como el Gran Ser.²⁷¹ Los antecedentes de un culto a los héroes se habían establecido en la creencia del siglo XVIII en la inmortalidad del honor por la posteridad.²⁷² La religión de Comte era atractiva en la medida en que apoteósico este aspecto de la fe humanista original; pero no estaba ni mucho menos a la altura de las expectativas del fundador

La mayoría de los seguidores de Comte se sintieron repelidos por su énfasis religioso en sus últimos años y aprovecharon su propia distinción entre su primera vida y su segunda para afirmar la filosofía de su “primera vida” y negar la religión de su segunda. Excusaron lo que consideraban una aberración grave y excéntrica aludiendo a algún trastorno mental. J. S. Mill se afligió por la “melancólica decadencia de un gran intelecto”.²⁷³ Estudios más recientes sobre Comte, sin embargo, encuentran una continuidad en su pensamiento. Ya en la década de 1820 insistía en que la nueva sociedad debía fundarse en un “poder espiritual” del que los científicos eran los sacerdotes. Poco a poco, llegó a distinguir la religión de la teología, denunciando esta última, pero afirmando la necesidad de la religión en la nueva sociedad. No es casualidad que Comte siguiera a Saint-Simon al terminar su vida en un esfuerzo por fundar la nueva sociedad sobre una nueva religión. Comte, en su última etapa, estaba elaborando las implicaciones de los compromisos que había asumido desde el principio.²⁷⁴

Como religión con un sacerdocio, dogmas y rituales, la Religión de la Humanidad fue un fiasco; pero señaló una dimensión de la fe del hombre moderno en la ciencia que a menudo se pasa por alto.

H. G. Wells y Julian Huxley también intentaron, en esfuerzos separados, fundar una religión de la ciencia. H. G. Wells publicó en 1917 un pequeño libro titulado *God the Invisible King* [Dios El Rey Invisible]. En su conclusión renuncia a cualquier esfuerzo de originalidad en la obra.

270 Stromberg, *Intellectual History*, 296-302, ofrece una breve pero útil evaluación de Comte y su influencia.

271 *Ibidem*, 299.

272 Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (Nueva Ha. Yen, 1932) 119 ss.

273 Citado en Voeglin, *From Enlightenment to Revolution*, 137.

274 *Ibidem*, 136-49. Lubac, *Drama*, 141.

No he sido más que un escriba del espíritu de mi generación; a lo sumo he reunido y puesto en común cosas y pensamientos que he encontrado, he trasladado las afirmaciones de la “ciencia” a la terminología religiosa.²⁷⁵

Wells reconocía que sólo una élite había captado aún con claridad las ideas que expresaba; pero toda la sociedad, declaraba, se estaba moviendo en esa dirección. Una enorme oleaje transformaría las diversas religiones del mundo en un único y prácticamente unánime culto del Dios de Wells. El libro contiene largas diatribas contra el cristianismo trinitario; pero incluso el cristianismo, en su forma liberal moderna, se estaba transformando.

El libro es un manifiesto de lo más sorprendente. A pesar de la apasionada hostilidad hacia el cristianismo, el libro está lleno de terminología cristiana y de citas bíblicas; y es evidente una fuerte influencia cristiana tanto en las ideas como en los matices emocionales; sin embargo, la religión que Wells anuncia es tan anticristiana como dice. Es, de hecho, lo que en este estudio se llama un humanismo ateo. Dios, el rey invisible, es el Capitán de la Humanidad, con el que los hombres podrían tener una íntima camaradería. Dios había llegado a existir “en algún lugar del amanecer de la humanidad” y “a medida que la humanidad crece, él crece.”

Con nuestros ojos mira el universo que invade; con nuestras manos, lo impone. ... Él es la memoria humana imperecedera, la voluntad humana creciente.

Dios no era simplemente “la mente colectiva y el propósito de la raza humana”; era un “Ser en sí mismo” y tenía “una consistencia que llamamos su carácter”.²⁷⁶

El concepto de Dios de Wells se aclara con un comentario que hace a partir de sus considerables conocimientos de biología:

La influencia de la biología sobre el pensamiento en general consiste esencialmente en disminuir la importancia del individuo y desarrollar la realización de la especie, como si ésta fuera una especie de superindividuo, un superindividuo modificador e inmortal, que se mantiene frente al universo exterior mediante el nacimiento y la muerte de sus individuos constituyentes la especie tiene sus aventuras, su historia y su drama, que superan con creces en interés e importancia la aventura individual.... que va constantemente de novedad en novedad, permaneciendo todavía una unidad.²⁷⁷

Al igual que el Estado en la concepción de Burke trasciende cualquier generación de su historia, el Dios de Wells trasciende a todos los individuos que constituyen la humanidad en cualquier momento. “Dios, el Rey Invisible” es un recurso retórico y significa simplemente la Humanidad o la Humanidad tal y como la concebía Wells. Es la Humanidad la que pasará a dominar heroicamente a la Naturaleza y a convertirla en algo útil.

Saint-Simon hablaba de un “ser fantástico que rige toda la naturaleza”. Comte había sido agnóstico respecto al origen del mundo; no negaba ni afirmaba la existencia de un Creador, y se preocupaba se-

275 H. G. Wells, *God the Invisible King* (Nueva York, 1917) 171.

276 Ibid., ix, 15,22-24,61-63,67-68, passim. Una descripción más completa de las opiniones religiosas de Wells de la que se puede ofrecer aquí se encuentra en Willis B. Glover, “Religious Orientations of H. G. Wells: A Case Study in Scientific Humanism”, *Harvard Theological Review* 65 (1972): 117-35.

277 Wells, *God the Invisible King*, 70-71.

riamente por distinguir su posición de la del ateo, que creía saberlo. H. G. Wells tenía una opinión similar. Habló de un “Ser velado” que es de alguna manera responsable de esa realidad externa, la Naturaleza, en la que el hombre opera y que se ha comprometido a controlar; pero Wells niega que en este momento podamos saber nada sobre ese Ser, ni siquiera si es solidario con los esfuerzos del hombre u hostil.

Wells era un gran admirador de Comte y, sin embargo, no lo menciona en *Dios El Rey Invisible*. Esto es notable porque sus ideas son muy parecidas a las ideas religiosas de Comte, y es difícil creer que no estuviera en deuda con el primer humanista por al menos algunas de ellas. En cualquier caso, por supuesto, una idea puede haber sido concebida independientemente por dos personas que trabajan en la misma tradición. Además de su agnosticismo respecto a cualquier Creador, existen las siguientes similitudes:

- Dios Capitán de la Humanidad es un paralelo cercano al Gran Ser de Comte; ambos son formas de referirse a la humanidad como un ser continuo y con propósito.
- Ambos son dualistas. Wells insiste especialmente en ello. Describe a su Dios como un Dios prometeico y anuncia con orgullo sus afinidades con gnósticos, maniqueos, cataristas, paulistas y “sectas afines”. El dualismo entre el hombre trascendente y la Naturaleza a la que se enfrenta es, por supuesto, esencial en todo el humanismo ateo moderno, pero es especialmente evidente en los humanistas científicos.
- Ambas desestiman al individuo y exaltan a la especie humana como una realidad superior.
- En ambos hay una teleología inherente a la especie humana que avanza irresistiblemente hacia un estado del mundo científico.
- Ambos ven la inmortalidad como la contribución de los individuos a la humanidad en desarrollo.
- Ambos piensan que la libertad de conciencia y la tolerancia de creencias o actos contrarios a la verdad científica serán anacrónicos en el nuevo estado mundial. La ciencia descubre la verdad y la verdad hará a los hombres libres—pero libres dentro de la verdad científica. Esto implica la verdad absoluta de las conclusiones científicas.
- Ambas son ambiguas con respecto al hombre común. Aunque ambos lo postulan como participante de pleno derecho en la nueva sociedad, ambos se vuelven sospechosos de él como un obstáculo para el progreso y se vuelven cada vez más elitistas. Lo que se exige al hombre común es devoción; la nueva sociedad mundial estará unificada en el sentimiento religioso.
- Ambos ven la devoción, el compromiso, una respuesta del corazón como el hecho religioso esencial más que cualquier comprensión intelectual de las nuevas verdades.

Una posible razón para que Wells no identifique su fe con la de Comte se da casi al final de su libro. Refiriéndose a “muchas bancarrotas religiosas” cita como ejemplo “el Positivismo... que fracasó por su

sombría abstracción y una textura poco espiritual”.²⁷⁸ Evidentemente pensó que el apoyo de Comte no habría sido una ventaja. Sin embargo, su propio apostolado fue un fracaso aún más estrepitoso que el de Comte. A pesar de la fama y popularidad de Wells como escritor, este libro fue poco leído y no atrajo a ningún seguidor.

Las obras de Julian Huxley sobre la “religión emergente” de la ciencia han sido más leídas que *Dios El Rey Invisible*; pero, a pesar de la audiencia que le proporcionó su posición como jefe de la UNESCO, su “Humanismo evolutivo” no ha prendido como un movimiento religioso históricamente identificable. Su lúcido repudio de los “sistemas religiosos” anteriores, por considerarlos ya inadecuados, admite que sirvieron para algo importante en su época. La comprensión de Huxley de la historia de la religión es una aceptación acrítica de las opiniones de J. G. Frazer. Sin embargo, criticarle por ello sería acronismo injusto; y, además, apenas afectaría a su tema central. La preocupación civil de Huxley por ser justo es atractiva, y su fe ingenua en que todos los aspectos de la realidad son, en principio, en principio, susceptibles de comprensión científica ha reforzado, sin duda, la fe de muchos humanistas científicos que no son conscientes de la ingenuidad filosófica de tal postura. Al igual que Saint-Simon y Comte y Wells, hace explícita la naturaleza religiosa de la fe del hombre moderno en la ciencia cuando esa fe se convierte en el foco central para la interpretación de la experiencia humana. Al igual que sus predecesores, Sir Julian tenía razón al afirmar que el humanismo científico era ya la fe de muchos. El fracaso reiterado de los esfuerzos por fundar un culto específico o un cuerpo de creencias religiosas sobre la ciencia se debe en parte al hecho de que tales sistemas conllevan una gran cantidad de especulaciones sin ninguna fundación científica (o de otro tipo) y en parte al hecho de que quienes tienen una fe científicista no la consideran en absoluto una religión. El “sistema de creencias” de Huxley, como él lo denominó, puede ser convincente para algunos, pero no ha producido ninguna comunidad religiosa.

Huxley era amigo de H. G. Wells y coautor con él de *The Science of Life [La ciencia de la vida]*, pero su enfoque de la nueva fe no era el método mitopoético de Wells; más bien buscaba basar su Humanismo Evolutivo en “el firme terreno del conocimiento científicamente establecido”. En realidad, basa su sistema religioso—no duda en llamarlo teología, aunque esto no implica en absoluto nada de teísta—en especulaciones descabelladas y sin fundamento. Para no admitir ninguna trascendencia de la naturaleza, declara que su sistema es monista y no dualista, y para apoyar esta posición plantea una sustancia universal que llama materia-mundo o materia-cósmica que es el fundamento tanto de la materia como de la mente.²⁷⁹ Cuando experimentamos la materia-mundo objetivamente, es material; cuando lo experimentamos subjetivamente, es mente. Sin ninguna prueba—o incluso argumento—científica o de otro tipo, es imposible tomar en serio este concepto de “materia-mundo”. Incluso en su propio pensamiento no sirve para el propósito para el que fue inventado. Admite la existencia de experiencias sobrecogedoras que, a falta de una palabra mejor, denomina “divinas”. Niega que tales experiencias sean supernaturales, sino que las llama “trasnaturales”, porque surgen de la naturaleza ordinaria, pero la trascienden.

²⁷⁸ *Ibidem*, 173.

²⁷⁹ El concepto de “mundo-cosas” lo atribuye a William James. Julian Huxley, *Religion without Revelation*, ed. nueva y revisada (Nueva York, 1957) 190.

Su “materia-mundo” tampoco le permite evitar, salvo verbalmente, el dualismo entre la naturaleza y lo trascendentalmente humano que caracteriza a todo el humanismo moderno. El humanismo evolutivo considera que el proceso evolutivo toma conciencia de sí mismo en el hombre. “Le guste o no, él [el hombre] es responsable de toda la evolución ulterior de nuestro planeta”. La evolución puramente biológica alcanzó un límite hace unos diez millones de años. Desde entonces la evolución ha sido el desarrollo de la mente y el cerebro. Especialmente el desarrollo del lenguaje verdaderamente simbólico ha hecho posible “la misión transmisora acumulado de la experiencia útil, e inició una nueva fase, modo y método de evolución, la sicosocial.”

A pesar de su aderezo con información científica, el humanismo evolucionario de Huxley no se basa realmente en la ciencia. Huxley tiene un verdadero problema con la teleología. No admite ningún propósito detrás del proceso evolutivo y, sin embargo, habla del “progreso real” que ha realizado antes del hombre y de la responsabilidad del hombre para “lograr un verdadero progreso evolutivo en el futuro”. “El hombre no debe tratar de descargar su carga de responsabilidad sobre los hombros de poderes externos. ... El hombre es el único agente de su destino y el fideicomisario del progreso de la vida”. ¿Responsable ante quién? Ante sí mismo, se supone. Pero, ¿qué es el “verdadero progreso evolutivo” sino el curso que toma la evolución? La repetida sugerencia de Huxley de que el hombre podría fallar en su confianza—a menos que pudiera, es difícil ver de qué es responsable—implica alguna norma, conocida o desconocida, por la que se puedan evaluar sus decisiones.²⁸⁰

Una crítica detallada de la postura religiosa de Huxley no sería provechosa. Su importancia para este estudio radica en que ilustra aún más claramente que los anteriores humanistas científicos un problema para todo el humanismo moderno no cristiano: el humanismo se ve continuamente comprometido con el naturalismo.²⁸¹ El hombre moderno es consciente de sí mismo como trascendentalmente libre y responsable de su propio futuro e incluso del futuro del propio mundo natural, al menos en este planeta. Pero al mismo tiempo intenta entenderse a sí mismo como parte de un orden de la naturaleza que no permite explicar su libertad. En la tradición bíblica original, la relación del hombre con el Dios trascendente daba una base a su libertad y creatividad, mientras que su condición de criatura explicaba su participación en el mundo creado. Este fundamento de la existencia humana se eliminó con la negación de Dios.

El problema para la libertad que plantea el mundo mecanicista de la Ilustración o el determinismo económico del marxismo es obvio. No todos los nacionalismos se han preocupado por la libertad, pero su llamamiento al compromiso y la devoción presupone la libertad; y sin embargo, suelen defender la supuesta superioridad de sus respectivas naciones apelando a la superioridad *natural* que se reclama para una raza o un credo político.²⁸²

280 El resumen anterior del Humanismo Evolutivo de Huxley está tomado principalmente de sus *Ensayos de un Humanista* (Nueva York, 1964), que representa su pensamiento maduro, aunque, de hecho, su posición básica no había cambiado mucho desde su muy anterior *Religión sin Revelación*, cuya primera edición se publicó en 1927. Algunas de las frases citadas son de “Philosophy in a World at War”, en Julian Huxley, *On Living in a Revolution* (Nueva York, 1944). También se remite al lector a un breve resumen de la fe de Huxley en *UNESCO: Its Purpose and its Philosophy* (Washington, 1947).

281 Las personas seleccionadas para ilustrar el humanismo científico muestran una tradición continua desde Saint-Simon hasta Huxley, y fueron elegidas por esa razón. Esto puede haber sido engañoso. Una selección diferente podría haber revelado mejor los variados antecedentes de las personas que han encontrado una fe religiosa en la ciencia. Max Otto, Erich Fromm, Phillip Frank, Richard Von Mises, B. F. Skinner son algunos de ellos.

282 El existencialismo es un caso especial que se tratará más adelante.

Volviendo al humanismo científico, B. F. Skinner, un científico muy capaz, en su ingenuidad filosófica nos presenta una verdadera caricatura de la contradicción. Aunque Skinner no piensa en sus creencias como una religión (esto es cierto para la mayoría de los humanistas científicos) funcionan como una en el sentido de que son para él el fundamento último del significado. El éxito de los experimentos de Skinner para modificar el comportamiento de los animales mediante lo que él llama “condicionamiento operante” y su éxito algo menor al extenderlo al comportamiento humano le llevaron a la conclusión dogmática de que todo el comportamiento humano es el resultado de estímulos externos que operan en un organismo cuyos límites están dados en su estructura genética. Se trata de un determinismo sin matices, sin embargo, Skinner no deja de exhortar a la gente a utilizar estos nuevos conocimientos para construir un mundo mejor. Al pesar de su determinismo, Skinner comparte con otros hombres occidentales un sentido de la existencia histórica y de la responsabilidad por el futuro que no es una mera opinión sino un modo de conciencia.

Incluso los humanistas con comprensión mucho más sofisticada de la filosofía de la ciencia que el profesor Skinner se encuentran atrapados en un dilema. Si el hombre *encuentra* el sentido a través de la ciencia, entonces debe estar ahí para ser encontrado en el mundo que el científico investiga. Si este es el caso, el hombre queda reducido a un lugar subordinado en el cosmos y no está más justificado en su libertad prometeica que un griego antiguo. Si cualquier científico moderno fuera capaz de experimentar el mundo de esta manera tan radicalmente diferente de la conciencia del hombre moderno, se habría convertido en un naturalista y no en un humanista en el sentido en que se utiliza ese término en este estudio. Además, habría reintroducido en la ciencia justo ese animismo y la teleología que tuvieron que ser eliminados para que se desarrollara la ciencia moderna. Es dudoso que esto sea una posibilidad real. Si, por el contrario, el hombre mismo trasciende los sistemas de orden que el científico investiga y crea el significado por su voluntad, entonces lo que es de último significado trasciende la ciencia y no es descubrible por la ciencia. De hecho, los humanistas científicos caen en ocasiones en visiones teleológicas del mundo, pero no pueden vivir con ellas porque sólo una teleología consistente en los propósitos de un Dios trascendente o del hombre trascendente sería consistente con la ciencia moderna y no una teleología inherente al propio mundo.

El humanismo científico está mucho más extendido que aquellos que lo han proclamado explícitamente como una fe religiosa. La mayoría de los que encuentran en el futuro de la ciencia la fuente última de significado no consideran su posición como religiosa en absoluto. Pero estas personas son muchas en el mundo moderno, y se encuentran en todos los niveles educativos excepto en los más bajos. Además, encuentran un apoyo cultural general en muchas otras personas que, sin endiosar el movimiento científico, son optimistas sobre la capacidad de la ciencia para resolver muchos de los problemas que nos desconciertan. A pesar de los recelos que ha suscitado la ciencia en las últimas décadas, el humanismo científico es probablemente el más viable de todos los credos humanistas. Sólo unos pocos de sus herederos han sentido alguna necesidad de cultos o sistemas de pensamiento específicamente religiosos; la mayoría ha encontrado un apoyo institucional adecuado en el laboratorio, la universidad y el Estado. Estas instituciones no suelen ser exclusivas de los cristianos (excepto, por supuesto, en los países comunistas), pero son predominantemente humanistas en el sentido de que evitan el compromiso con lo que es esencial y únicamente cristiano. El cristiano y el humanista pueden coexistir en ellas de-

bido a un considerable terreno común. Humanistas científicos, ya sean francamente religiosos o no, comparten con otros tipos de humanistas anteriormente discutidos y con el marxismo, que será considerado a continuación, una tendencia a buscar la salvación social a través del poder político. Humanistas científicos anticipan un día en que la política, tal y como se practica actualmente, será sustituida por la planificación estatal basada en el conocimiento científico.

Es importante señalar que las raíces más profundas del humanismo científico no están en lo que la ciencia ya ha logrado, sino en la fe moderna en el hombre como responsable de su propio destino. El hecho es que el hombre occidental moderno, en la medida en que es ateo por su voluntad o por su condicionamiento cultural, tiene pocas opciones. Es tan incurablemente religioso como lo ha sido siempre el hombre, y la única alternativa a Dios o al hombre como objeto de culto sería el cosmos en alguna de sus formas. Pero los esfuerzos por revivir el sentido de la sacralidad de la naturaleza no han tenido éxito. El “desencanto del mundo” en la tradición bíblica se ve reforzado por su incorporación a los supuestos de la ciencia moderna. Los modos de conciencia no se cambian fácilmente; y las religiones no nacen de la nostalgia erudita por las culturas de una época pasada. El humanismo moderno en general se ve continuamente comprometido por los esfuerzos por comprender al hombre como parte de la naturaleza; pero el naturalismo no deja de ser más que una nostalgia cultural, incluso cuando se injerta en una fe humanista viable. La fe del humanista científico está en la ciencia como empresa histórica humana.

F. A. Hayek señaló en su *Counter-Revolution of Science [Contrarrevolución de la Ciencia]* que los positivistas y los hegelianos del siglo XIX llegaron a una comprensión similar a la historicista de la situación humana. La razón, por supuesto, es que ambos se basaban en una fe en el hombre como trascendentalmente libre para labrar su destino, y sin embargo, ambos buscaban inconsistentemente asegurar ese destino basándolo en un historicismo determinista. Antes del ascenso de Marx a la dirección del movimiento socialista, varios intentos de fusionar el positivismo con el Hegelianismo tuvieron una gran influencia en su pensamiento.²⁸³ El más interesante desde el punto de vista del presente estudio fue el de Ludwig Feuerbach. *Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo)* de Feuerbach se publicó en 1841, pocos meses antes de que Comte finalizara la publicación de su *Cours de philosophie positive*. El libro fue una sensación inmediata. Feuerbach era un hegeliano de izquierda que pasó del idealismo del maestro a un enfoque más naturalista, pero los patrones hegelianos seguían guiando su pensamiento. En su momento se observó lo cerca que estaba su explicación altamente especulativa de la religión del humanismo de Comte. Lubac dice que Bakunin “se maravilló de la coincidencia entre esas ‘dos grandes mentes’, aunque ‘nunca habían oído hablar la una de la otra’”.²⁸⁴

El concepto básico de Feuerbach era que la humanidad tiene infinitas perfecciones, pero que el hombre individual, aunque era débilmente consciente de estas perfecciones, no las realizaba en sí mismo. Para llegar a ser más claramente consciente de las cualidades humanas como la sabiduría, la justicia, la voluntad y el amor, el hombre las proyectó en dioses ficticios en que podían existir perfectamente. A medida que se desarrollaban las religiones y se imputaban más virtudes humanas a Dios o a los dioses, el propio hombre se despojaba de estas virtudes y experimentaba el agotamiento como una culpa. La culminación de este proceso fue el cristianismo, que fue la más elevada de todas las religiones y tam-

283 Hayek, *Counter Revolution*, “Tercera parte; Comte y Hegel”, 189-206.

284 Lubac, *Drama*, 12.

bién la peor porque en ella Dios fue más exaltado y el hombre más denigrado. Feuerbach no denuncia el cristianismo ni las religiones anteriores; fueron un paso necesario en el desarrollo de la conciencia humana. Sin embargo, esa etapa había seguido su curso en el cristianismo y ahora era el momento de invertir el proceso. El hombre debe retomar en sí mismo las perfecciones humanas que había enajenado a Dios. Esto se lograría sustituyendo la especie, la Humanidad, por el Dios ficticio. La deificación de la humanidad nunca se había afirmado más explícitamente.

Las especulaciones de Feuerbach no hicieron una contribución significativa a la historia de la religión, pero su deificación de la Humanidad fue una idea para la que el Occidente no cristiano estaba preparado. Su teoría de la religión fue atractiva para una gran variedad de intelectuales—la traducción al inglés de George Eliot en 1854 sigue imprimiéndose—, pero su mayor atractivo fue para aquellos que se sentían atraídos por el hegelianismo, por un lado, y el positivismo, por otro. Entre ellos, el más importante fue Karl Marx. Marx elogió mucho a Feuerbach, y no hay duda de que Feuerbach proporcionó la base histórica para su propia teoría religiosa; pero también tuvo algunas críticas adversas. Le parecía que Feuerbach era demasiado filósofo y no lo suficientemente sociólogo. Marx era más hostil a la religión como tal y destacaba cómo ésta reflectaba los males de la sociedad y era utilizada como instrumento de explotación.²⁸⁵

Marx no estaba interesado en fundar ninguna Religión de la Humanidad abstracta, o para el caso ninguna religión en absoluto; y sin embargo, el marxismo como una teoría social y un programa práctico de reforma social se volvió una fe humanista. Roland Stromberg dice de Marx: “No fue el fundador, como él pensaba, de las ciencias sociales, sino del mayor movimiento religioso de los tiempos modernos”.²⁸⁶ El marxismo está mucho más claramente definido que el humanismo científico y sus devotos son más fáciles de identificar. Además, su institucionalización en muchos partidos y estados comunistas y en un movimiento comunista mundial le da un mejor enfoque y un objetivo e influencia política más directa que el humanismo científico, que comparte sus instituciones con muchas de las otras creencias.

No hay espacio ni necesidad de analizar o criticar el marxismo como teoría social o movimiento político. De que funcione como una religión para millones de personas es tan conocido que sólo es necesario llamar la atención sobre este hecho en este debate sobre las creencias humanistas y seculares. Desde la Segunda Guerra Mundial, el marxismo ha perdido la mayor parte de su atractivo para los intelectuales de la parte no comunista de Europa y Estados Unidos. Hay excepciones, por supuesto, pero incluso en Francia e Italia, donde el comunismo tiene una gran fuerza política, ya no tiene ese aura de verdad final que lo convirtió en el “opio de los intelectuales” en las décadas de 1920 y 1930.²⁸⁷

Las variedades de humanismo discutidas hasta ahora tienen mucho en común. A excepción de Feuerbach, todos deifican alguna de sus comunidades o movimientos. Todos ellos han atraído el apoyo de las masas. Como religiones, absolutizan el objeto de su fe. Dado que éste es en todos los casos algo menos que la tradición occidental total, todas ellas (excepto quizás algunos de los socialismos utópicos)

285 Ibidem , 14-15.

286 Stromberg, *Historia intelectual*, 345.

287 Tomo la frase del libro de Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, trans. Terence Kilmartin (Nueva York, 1962). En realidad, M. Aron se refiere a la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando el atractivo intelectual del marxismo era todavía fuerte en Francia.

son bases posibles para las sociedades totalitarias que darían lugar a un empobrecimiento cultural al rechazar lo que no pudiera subsumirse en el objeto de la fe. Esto es cierto aunque las distintas confesiones no sean necesariamente excluyentes entre sí. El marxismo en Rusia ha demostrado ser compatible con el nacionalismo ruso y con el humanismo. Sin embargo, el Estado marxista ruso gasta una gran cantidad de energía en reprimir partes importantes de la cultura tradicional rusa que son muy valoradas en el Occidente no comunista.

Sin embargo, hay una forma de humanismo ateo que difiere en aspectos importantes de las descritas anteriormente: el existencialismo. Ni el existencialismo filosófico ni el existencialismo literario son necesariamente religiosos. De hecho, a pesar de su origen en preocupaciones religiosas, el existencialismo ha sido probablemente una fe religiosa sólo para una élite muy reducida. El fadismo popular de los años 50 y 60 no era genuinamente religioso. Incluso en las obras literarias serias la influencia existencialista no ha sido necesariamente religiosa. Sin embargo, a pesar de que sólo ha tocado profundamente a un número comparativamente pequeño de personas, el existencialismo ateo es preeminentemente importante en el presente estudio. Es importante por la persistencia y la claridad con que ha explorado la situación del hombre moderno sin Dios.

Hay que admitir, para empezar, que es peligroso generalizar sobre el existencialismo; de hecho, el propio término puede ser algo sospechoso. Jean-Paul Sartre, en 1944, fue el primer existencialista autoconfesado. Adoptó el término de sus críticos y lo aplicó retroactivamente a sus propios escritos y a los de sus predecesores.²⁸⁸ El término ha pasado a formar parte de las lenguas de Occidente y se aplica comúnmente a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Camus y otros.

Hay varias “líneas de descenso” mediante que permiten situar el existencialismo del siglo XX en perspectiva histórica. El prometeísmo de los existencialistas ateos tiene evidentemente algo en común con el romanticismo, pero el estado de ánimo es menos heroico, más enclinado al pesimismo y la desesperación. Muchos de los existencialistas han reconocido esta afinidad con los románticos del siglo XIX, especialmente con ese lado más sombrío del romanticismo descrito e ilustrado en la *Agonía Romántica* de Mario Praz. Incluso Kierkegaard, aunque no tenga una postura prometeica, tiene algo en común con los románticos.²⁸⁹

En la historia de la filosofía propiamente dicha hay una filosofía de la subjetividad que va desde Descartes, pasando por Kant, Hegel y Husserl hasta Heidegger. Paradójicamente, Heidegger negó que se preocupara por lo subjetivo, pero su análisis es un esfuerzo por describir objetivamente la experiencia subjetiva del “ser en el mundo” y su filosofía es un desarrollo de la fenomenología de Husserl. Heidegger se propuso descubrir una ontología rigurosa, pero nunca pudo pasar de la realidad humana al Ser mismo. La segunda mitad de su obra proyectada nunca se completó.

Otra línea de desarrollo en la filosofía relaciona el existencialismo con aquellos pensadores de finales de la Edad Media que negaban que la verdad de la fe cristiana necesitara o pudiera ser demostrada racionalmente. Viendo en la revelación cristiana, y no en la razón o la filosofía, su más segura com-

288 Herbert Spiegelberg, “Husserl's Phenomenology and Existentialism”, *Journal of Philosophy* 57 (1960): 64.

289 El conocido poema de William Ernest Henley, *Invictus*, aunque escrito a finales del siglo XIX, expresa algunas de las ideas de los existencialistas, pero desde la postura más optimista y heroica de los primeros románticos.

comprensión de la realidad, sugirieron la posibilidad de una filosofía cristiana fundada en las implicaciones de la comprensión cristiana de Dios, la Creación y el hombre.²⁹⁰ Este proyecto nunca se llevó a cabo. Al contrario, el empirismo y la crítica escéptica de la erudición medieval tardía dieron lugar durante los doscientos años siguientes a una separación de la filosofía y la teología en tradiciones relacionadas pero distintas. En la Edad Media los filósofos eran también los teólogos, pero los teólogos posteriores, ya sean católicos ortodoxos, herejes como Wyclif y Hus, o protestantes, tienen poco lugar en la historia de la filosofía. Durante el Renacimiento no hubo grandes figuras de la filosofía, y a partir de Descartes la filosofía ha estado en gran medida en manos de los laicos. Sin embargo, hasta el siglo XVIII, los filósofos se apoyaron en gran medida en los supuestos teístas. En Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz y el obispo Berkeley las realidades humanas y no humanas se relacionaban entre sí apelando a Dios, que había dispuesto que la mente se correspondiera con los objetos de la experiencia empírica. (Evidentemente, esta fórmula requiere algunas matizaciones cuando se aplica a Berkeley; pero el idealismo subjetivo de Berkeley se salva del solipsismo sólo por la acción unificadora de Dios al suministrar lo que llamamos experiencia empírica.) Las implicaciones escépticas de un empiricismo completamente secular tuvieron finalmente su declaración clásica en Hume. El escepticismo de Hume no era una incredulidad en un mundo sustantivo y objetivo, ni siquiera una incredulidad en Dios, sino una conclusión de que la filosofía no podía establecer la realidad de ninguno de ellos. Kant tomó a Hume en serio y emprendió una crítica del conocimiento empírico para proporcionar una base para el método científico; al mismo tiempo buscó una justificación positiva para la creencia en Dios, la inmortalidad y la ley moral. La reacción de Hegel fue también una afirmación de una realidad humana más allá del objeto de ciencia empírica. La filosofía de Hegel era más especulativa que crítica, y el sistema que construyó absolutizaba de tal manera la Razón teórica que absorbía al hombre junto con Dios y la naturaleza en un historicismo racionalista cerrado. El énfasis del sistema en la libertad y en la realidad como dinámica lo hizo muy atractivo para la mente romántica de la época; pero a la larga el hegelianismo fue incapaz de tratar adecuadamente ni la ciencia ni el modo de existencia humana que caracterizaba a Occidente.

Kierkegaard y Nietzsche, las dos grandes fuentes decimonónicas del existencialismo, se rebelaban tanto contra Kant como contra Hegel. Las verdades y los valores que Kant había tratado de justificar en su tratado sobre la razón práctica no se basaban, como pretendía Kant, en una conciencia humana universal, sino que eran productos históricos de la fe cristiana. Kierkegaard vio que estas cosas—la existencia de Dios, la ley moral, la inmortalidad—sólo podían ser preservadas por una relación con Dios que era posible para el hombre, no por contemplación racional, sino sólo por el compromiso de la fe. Nietzsche veía la misma falacia en Kant, pero veía el origen cristiano de los valores de Kant como algo perverso en sí mismo algo perverso que había que dejar atrás. La preocupación fundamental tanto de Kierkegaard como de Nietzsche era la situación del hombre sin Dios. Kierkegaard buscó una respuesta en la fe y la redención por la gracia de Dios. Nietzsche buscó la salvación en la voluntad al poder; puesto que Dios está muerto, el hombre debe ser la fuente de sentido y valor para sí mismo. En otras palabras, según las definiciones de este estudio, el hombre debe ser su propio Dios. El rechazo del racionalismo hegeliano tanto en Kierkegaard como en Nietzsche fue aún más vehemente que su rechazo a Kant. El ser humano trascendentalmente libre, actual y concreto no puede ser atrapado en su totalidad

290 Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale* (Roma, 1960) 193-207.

dentro de ningún sistema de pensamiento abstracto, y menos aún en el sistema racional cerrado de Hegel.²⁹¹

No es posible hacer aquí una historia del existencialismo. Se espera que el resumen anterior de sus antecedentes pueda servir como antecedente suficiente para un análisis que muestre el lugar del existencialismo en el marco conceptual del presente estudio. En particular, son de interés la naturaleza religiosa del existencialismo y la derivación del existencialismo ateo del modo fundamentalmente bíblico de la experiencia occidental.

Tres realidades fundamentales han estado presentes en la conciencia occidental. El Dios creador trascendente define las otras dos. El mundo creado es, en la tradición bíblica, una realidad contingente que depende completamente de Dios. Se trata de una especie de dualismo entre Dios y el mundo, pero evita los problemas de otros dualismos ontológicos por la total contingencia del mundo. Aunque los propósitos de Dios operan en y a través del mundo creado, ese mundo en sí mismo no tiene ningún propósito propio y ningún significado fuera de su relación con Dios. Comparado con el mundo de los griegos o de otras sociedades cosmológicas, ha sido “desencantado.” La tercera realidad es el hombre. Esta realidad humana, que originalmente transcendía el mundo en su relación con el Dios trascendente, sigue siendo, incluso en la alienación de Dios, trascendentalmente libre y opera con propósito en y sobre el mundo sin propósito. En la cultura atea de los tiempos modernos, el mundo desencantado y la realidad humana han permanecido notablemente estables. Los esfuerzos por recuperar el sentido el carácter sagrado del cosmos han sido casi completamente ineficaces.

La tradición bíblica implicaba una ontología. El mundo nominalista de los pensadores más influyentes del siglo XIV era a la vez real y bueno; y a pesar del pluralismo implícito en el nominalismo, las realidades particulares del mundo creado se cohesionaban en el propósito de Dios. La contingencia del mundo también tuvo implicaciones epistemológicas que introdujeron una dimensión crítica en la filosofía occidental. La libertad absoluta de Dios significaba que ningún orden es vinculante para Dios y, por lo tanto, el conocimiento humano del mundo no podía ser seguro. En la filosofía parcialmente secularizada del siglo XVII, el postulado de un Dios que garantizaba una correspondencia entre la mente humana y el mundo circundante evitó la crisis. Fue el empirismo completamente secularizado de Hume el que precipitó una crisis en el pensamiento occidental. Hume demostró que una epistemología crítica no podía producir ninguna ontología; y sin una ontología la epistemología no tenía sentido: ¿la naturaleza y la validez del conocimiento de qué? Hume concluyó que la filosofía era inútil. El desarrollo de la tradición empírica después de Hume en el empirismo lógico de finales del siglo XIX y del siglo XX no tenía ninguna ontología y, por tanto, tenía implicaciones solipsistas. Desde Hume la tradición empírica no ha sido capaz de relacionar la experiencia sensorial con ninguna fuente fuera de la mente. Tal fuente se asume comúnmente; pero si tal suposición arbitraria puede llamarse una ontología, es una ontología fuera de la esfera de la filosofía empírica tal como se ha desarrollado desde Hume. Las suposiciones ontológicas de que el mundo está ahí, es real y tiene valor persistieron fuera de la tradición pasada. Es-

291 Para una breve discusión (pero más completa de lo que se puede ofrecer aquí) de la relación de Kierkegaard y Nietzsche con Kant y Hegel, véase la “Introducción” de William Barrett a “Phenomenology and Existentialism” en *Philosophy in the Twentieth Century*, ed., William Barrett y Henry D. Aiken (Nueva York, 1962) 3:145-51; y también el libro de Barrett, *What is Existentialism?* (Nueva York, 1964), *passim*. Esta última obra trata principalmente de Heidegger, pero comenta a Kierkegaard y Nietzsche.

tos supuestos aún persisten y apoyan los esfuerzos científicos modernos; pero la epistemología empírica ha degenerado en un mero análisis del lenguaje, que, divorciado como está de cualquier ontología de apoyo, es una especie de “solipsismo cultural” en el que la filosofía se limita a la mente de una cultura tal como se expresa en su lenguaje. De este modo, la propia tradición empírica está siendo empujada hacia los límites del mundo humano; paradójicamente, la tradición que engendró la ciencia moderna ha perdido cualquier relación significativa con ella porque, en ausencia de Dios, es incapaz de relacionar las otras dos realidades que persisten en la conciencia.

El existencialismo es una afirmación mucho más vigorosa de la realidad del hombre. Hace hincapié en la libertad trascendente del hombre y en la impresionante responsabilidad por su propia vida que conlleva la existencia histórica del individuo. El hecho de que las dos grandes cabezas de serie del existencialismo del siglo XIX fueran una cristiana y la otra una atea no debe pasarse por alto a la ligera como una coincidencia. Tanto Kierkegaard como Nietzsche estaban preocupados por lo absurdo de la situación humana sin Dios en un mundo misterioso y sin sentido. Ninguno de los dos encuentra un *lugar* para el hombre en algún orden natural; para ambos el mundo es el mundo desencantado de la tradición bíblica. El esfuerzo de Nietzsche, el filólogo clásico, por remitir su pensamiento a las fuentes griegas no es convincente. En el mundo clásico no existía ni podía existir nada parecido a la filosofía de Nietzsche. Incluso Nietzsche no habría tenido problemas con la muerte de Dios si hubiera podido creer en la sacralidad del cosmos y en que el hombre tiene un lugar natural en el orden cósmico. El cosmos que le quedó después de la muerte de Dios era un mundo sin finalidad ni sentido propio. Por lo tanto, se vio arrojado a una realidad puramente humana para obtener cualquier significado. Aunque el existencialismo no siempre ha sido religioso en su expresión literaria o filosófica y ciertamente no en el faddismo de las décadas posteriores a la Segunda Guerra,²⁹² es instructivo que el poderoso ímpetu de sus dos cofundadores modernos fuera religioso. Ambos estaban profundamente preocupados por el aislamiento del hombre en un mundo ajeno sin Dios. Kierkegaard, aunque tenía una comprensión muy parcial e inadecuada de la fe cristiana, dio una respuesta cristiana. Nietzsche dio la respuesta de un humanista ateo demasiado perspicaz para aceptar como sustituto de Dios algún proyecto histórico humano.

Se puede argumentar que el “existencialismo cristiano” es un término contradictorio. No es cristiano desesperarse; tampoco es coherente con la fe cristiana una postura prometeica. Para los cristianos, el mundo no carece de sentido porque está informado por los propósitos benévolos de Dios. Sin embargo, los existencialistas han explorado más a fondo que los teólogos cristianos algunos aspectos de la tradición bíblica. Los teólogos pueden y han aprendido mucho de los existencialistas ateos en lo que respecta a la libertad radical del hombre y a la alienación que experimenta cuando para él Dios ha muerto. Aunque el concepto cristiano de pecado carece de sentido para un ateo, pocos teólogos cristianos han descrito de forma más llamativamente que Sartre la condición del hombre pecador.

El existencialismo ateo es un fenómeno exclusivamente moderno y, por consiguiente, el que más interesa a este estudio. Cuanto más profunda es la dimensión religiosa del existencialismo, mayor es la

292 El profesor J. S. Bixler, en un discurso sobre “Una fe racional para nuestro tiempo”, habla de un estudiante que le comentó: “No puedo decirle qué satisfacción siento en esta desesperación ontológica”. Véase el *boletín* de la Harvard Foundation for Advanced Study and Research, 30 de diciembre de 1961.

preocupación por Dios. Para los ateos, por supuesto, lo significativo es la ausencia, la muerte o la inexistencia de Dios. Es indicativo de su visión cultural. Muchos secularistas modernos simplemente se aburren con la cuestión de si Dios existe. No así Nietzsche o Sartre. Cuando Camus escribió *El Rebelde*, reaccionaba contra su anterior predisposición existencialista hacia un humanismo revivido con cierta dependencia de la ley natural, pero no pudo ignorar la cuestión de Dios. En repetidas ocasiones resucitó a Dios para culparle del mal en el mundo humano. Tomando prestada una frase utilizada para describir a otro ateo: “¡Odia a Dios como si existiera!”.