

EL RENACIMIENTO
HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO II
Giovanni Reale y Dario Antiseri

EL PENSAMIENTO HUMANÍSTICO-RENACENTISTA Y SUS
CARACTERÍSTICAS GENERALES

1. EL SIGNIFICADO HISTORIOGRÁFICO DEL TÉRMINO
«HUMANISMO»

Existe una inmensa bibliografía crítica sobre el período del humanismo y del renacimiento. Sin embargo, los expertos no han formulado una única definición de los rasgos de dicha época, que recoja una aprobación unánime, y además han ido enmarañando hasta tal punto la complejidad de los diversos problemas, que al mismo especialista le resultan difíciles de desentrañar. La cuestión resulta complicada asimismo por el hecho de que durante este período no sólo se halla en curso una modificación del pensamiento filosófico sino también de toda la vida del hombre en todos sus aspectos: sociales, políticos, morales, literarios, artísticos, científicos y religiosos. Las cosas se complican aún más porque las investigaciones referentes al humanismo y al renacimiento han tomado una dirección predominantemente analítica y sectorial. Los expertos tienden a huir de las grandes síntesis o incluso de las meras hipótesis de trabajo con un carácter global o de las perspectivas de conjunto. Será preciso, por lo tanto, establecer conceptos básicos, sin los cuales resultaría imposible ni siquiera plantear los diversos problemas concernientes a este período histórico.

Comencemos por examinar el concepto mismo de «humanismo». El término «humanismo» aparece en época reciente. Al parecer, fue F.I. Niethammer quien lo utilizó por vez primera para indicar el área cultural a la que se dedican los estudios clásicos y el espíritu que les es propio, en contraposición con el área cultural que cubren las disciplinas científicas. No obstante, el término «humanista» (y sus derivados en las diversas lenguas) nació hacia mediados del siglo XV, inspirado en los términos «legista», «jurista», «canonista» o «artista», para indicar a quienes enseñaban y cultivaban la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. Además, en el siglo XIV ya se había hablado de *studia humanitatis* y de *studia humaniora*, citando afirmaciones famosas de Cicerón y de Gelio, para señalar tales disciplinas.

Para los autores latinos que acabamos de mencionar, *humanitas* significaba aproximadamente lo que los griegos habían expresado con el término *paideia*, es decir, educación y formación del hombre. Ahora bien, se consideraba que en esta tarea de formación espiritual desempeñan un papel esencial las letras, es decir, la poesía, la retórica, la historia y la filosofía. En efecto éstas son las disciplinas que estudian al hombre en lo que posee de más específico, prescindiendo de toda utilidad pragmática. Por eso, resultan particularmente apropiadas para darnos a conocer la naturaleza peculiar del hombre mismo y para incrementarla y potenciarla.

En definitiva, resultan más idóneas que todas las demás disciplinas para hacer que el hombre sea aquello que debe ser, de acuerdo con su naturaleza espiritual específica. Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIV -y luego en una medida creciente, a lo largo de los dos siglos siguientes, alcanzando sus máximos grados en el XV- apareció una tendencia a atribuir a los estudios referentes a las *litterae humanae* un valor muy grande y a considerar que la antigüedad clásica latina y griega era una especie de paradigma y de punto de referencia, en lo que concierne las actividades espirituales y la cultura en general. Cada vez en mayor medida, los autores latinos y griegos aparecen como modelos insuperables de aquellas «letras humanas», auténticos maestros de humanidad.

«Humanismo», pues, significa esta tendencia general que, si bien posee precedentes a lo largo de la época medieval, a partir de Francesco Petrarca -debido a su colorido particular, a sus modalidades peculiares y a su intensidad- se presenta de una manera radicalmente nueva, hasta el punto de señalar el comienzo de un nuevo período en la historia de la cultura y del pensamiento. No nos dedicaremos aquí a describir el gran fervor que se despertó en torno a los clásicos latinos y griegos y a su redescubrimiento, gracias al paciente trabajo de investigación sobre códices antiguos en las bibliotecas y a su interpretación. Tampoco nos detendremos a exponer las vicisitudes que condujeron a recuperar el conocimiento de la lengua griega, que hoy se considera como un patrimonio espiritual esencial para el hombre culto (las primeras cátedras de lengua y literatura griegas fueron instituidas en el siglo XIV, pero la difusión del griego se produjo sobre todo en el XV; en particular, primero el concilio de Ferrara y de Florencia de

1438/1439 y, poco después, la caída de Constantinopla que tuvo lugar en 1453, impulsaron a algunos doctos bizantinos a fijar su residencia en Italia: como consecuencia, la enseñanza de la lengua griega experimentó así un enorme incremento). Finalmente, tampoco nos dedicaremos a especificar las complejas cuestiones de carácter predominantemente erudito que se relacionan con este fervor estudioso: tal tarea corresponde sobre todo a la historia en general y a la historia literaria en particular. En cambio, queremos dar cuenta de dos de las más famosas interpretaciones que se han dado acerca del humanismo en época reciente, que ponen de manifiesto en toda su plenitud el significado filosófico de la cuestión, que es el que aquí nos interesa por encima de todo.

a) Por un lado, P.O. Kristeller ha tratado de limitar notablemente - hasta casi eliminarlo- el significado teórico y filosófico del humanismo. Según este experto, habría que dejar al término el significado técnico que poseía en sus orígenes, restringiéndolo así al ámbito de las disciplinas retoricoliterarias (gramática, retórica, historia, poesía, filosofía moral). Según Kristeller, los humanistas del período que estamos tratando han sido sobrevalorados, atribuyéndoles una función renovadora del pensamiento que en realidad no tuvieron, dado que sólo de forma indirecta se ocuparon de la filosofía y de la ciencia. En conclusión, de acuerdo con Kristeller los humanistas no fueron los auténticos reformadores del pensamiento filosófico, porque en realidad no fueron filósofos.

He aquí algunas afirmaciones significativas realizadas por este especialista: «El humanismo renacentista no fue tanto una tendencia o

un sistema filosófico, cuanto un programa cultural y pedagógico que valoraba y desarrollaba un sector importante pero limitado de los estudios. Este sector se hallaba centrado en un grupo de materias que se referían esencialmente no a los estudios clásicos o a la filosofía, sino a lo que en un sentido amplio cabría calificar de literatura. Esta peculiar preocupación literaria fue la que imprimió su carácter peculiar al estudio verdaderamente intensivo y extensivo que los humanistas dedicaron a los clásicos griegos y en especial a los latinos. Gracias a esto, dicho estudio se diferencia del que los filólogos clásicos realizaron a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Además, los *studia humanitatis* incluyen una disciplina filosófica, la moral, pero excluyen por definición campos como la lógica, la filosofía de la naturaleza y la metafísica, así como la matemática y la astronomía, la medicina, el derecho y la teología, para citar sólo algunas de las materias que tenían un lugar definido con claridad en el plan de estudios universitarios y en los esquemas clasificatorios de la época. En mi opinión este mero hecho proporciona una prueba irrefutable en contra de los repetidos intentos de identificar el humanismo renacentista con la filosofía, la ciencia o la cultura del período en su conjunto.»

Entre las pruebas a favor de su tesis, Kristeller cita, además de otros factores, el hecho de que durante todo el siglo XV los humanistas italianos no pretendieron sustituir la enciclopedia del saber medieval por otra distinta y que «se mostraron conscientes de que su material de estudio ocupaba un lugar perfectamente definido y delimitado dentro del sistema contemporáneo de estudios». En consecuencia, interpretado de esta forma, el humanismo no representaría en ningún caso «la suma total de la ciencia del renacimiento italiano». Según Kristeller, por tanto,

para entender la época de la que estamos hablando, hemos de prestar atención a la tradición aristotélica, que se ocupaba ex profeso de la filosofía de la naturaleza y de la lógica y que desde hacía tiempo se había consolidado fuera de Italia (sobre todo en París y en Oxford), pero que en Italia sólo llegó a lograrlo durante el siglo XVI. En la segunda mitad del siglo XIV, escribe Kristeller, «comenzó una tradición continuada de aristotelismo italiano, que puede seguirse a través de los siglos XV y XVI, Y durante buena parte del XVII».

Este aristotelismo renacentista utilizó los métodos propios de la escolástica (lectura y comentario de textos), pero se vio enriquecido por los nuevos influjos humanísticos, que exigieron que los estudiosos y los pensadores peripatéticos retornasen a los textos griegos de Aristóteles, abandonasen las traducciones latinas medievales y apelasen a los comentarios griegos y también a otros pensadores griegos.

Así, los estudiosos hostiles a la edad media, señala Kristeller, confundieron este aristotelismo renacentista con un residuo de tradiciones medievales superadas. Por lo tanto, al constituir un residuo de una cultura superada, pensaron que debían ignorarlo en beneficio de los humanistas, verdaderos portadores del nuevo espíritu renacentista. Sin embargo, esto representa un grave error de comprensión histórica, porque la condena del aristotelismo renacentista -advierte Kristeller- se ha llevado a menudo a cabo sin un conocimiento efectivo de aquello que se estaba condenando.

Con excepción de Pomponazzi que en la mayoría de los casos fue tomado seriamente en consideración, el conocimiento acerca de esta

fase de la historia del pensamiento se vio condicionado por un grave prejuicio. Por eso, concluye Kristeller: «La cantidad de estudiosos modernos que han leído de veras alguna obra de los aristotélicos italianos es relativamente reducida. El estudio de conjunto sobre esta escuela, que aún ejerce la máxima influencia al respecto, es el libro de Renan sobre Averroes y el averroísmo (*Averroes et l'averroïsme*, París 1861), libro que en su tiempo mostró notables méritos, pero que contiene sin embargo numerosos errores y numerosas confusiones, que luego han sido repetidos por todos.» Es preciso estudiar a fondo las cuestiones discutidas por los aristotélicos italianos de este período. Se evitarían así muchos lugares comunes, que siguen vigentes sólo porque se los repite continuamente, pero que carecen de bases sólidas, con lo cual surgiría una nueva realidad histórica.

En conclusión, el humanismo representaría sólo una mitad del fenómeno renacentista y, además, la no filosófica; por consiguiente, sería del todo comprensible sólo si lo considerásemos junto con el aristotelismo que se desarrolló en forma paralela, el cual expresaría las verdaderas ideas filosóficas de la época. Además, según Kristeller, los artistas del renacimiento no habría que interpretarlos desde la perspectiva de su gran genio creador (cosa que constituye una visión romántica y un mito decimonónico) sino como excelentes artesanos, cuya perfección no depende de una especie de superior adivinación de los destinos de la ciencia moderna, sino del cúmulo de conocimientos técnicos (anatomía, perspectiva, mecánica, etc.) considerados como indispensables para la práctica adecuada de su arte. Por último, si la astronomía y la física hicieron notables progresos, fue a causa de su entronque con las matemáticas y no con el pensamiento filosófico. Los

filósofos tardaron en ponerse al nivel de estos descubrimientos, porque tradicionalmente no existía una conexión concreta entre matemática y filosofía.

b) Resulta diametralmente opuesta la perspectiva que nos ofrece Eugenio Garin, quien reivindicó con energía una valencia filosófica concreta para el humanismo, haciendo notar que la negación del significado filosófico a los *studia humanitatis* renacentistas está en función del hecho de que «en la mayoría de los casos se entiende por filosofía una construcción sistemática de grandes proporciones y se niega que también pueda ser filosofía otro tipo de especulación no sistemática, abierta, problemática y pragmática». En polémica contra las acusaciones de diletantismo filosófico que algunos especialistas han dirigido a los humanistas, Garin escribe:

«La razón íntima de aquella condena del significado filosófico del humanismo reside en el amor superviviente hacia una imagen de la filosofía que el pensamiento del siglo XV rechazó de manera constante. Porque aquello cuya pérdida se lamenta desde tantos sectores, es precisamente lo que los humanistas querían destruir, esto es, la construcción de grandes "catedrales de ideas", grandes sistematizaciones lógico-teológicas, o una filosofía que subordina todos los problemas y todas las investigaciones al problema teológico, que organiza y clausura toda posibilidad dentro de la trama de un orden lógico preestablecido. A esa filosofía, que la edad del humanismo ignora como vana e inútil, se la reemplaza por indagaciones concretas, definidas, precisas, en el ámbito de las ciencias morales (ética, política, economía, estética, lógica, retórica) y de las ciencias naturales (...)

cultivadas *iuxta propria principia*, fuera de todo vínculo y de toda *auctoritas*.»

Por lo tanto, afirma Garin, aquella atención «filológica» a los problemas particulares «constituye precisamente la nueva filosofía, esto es, el nuevo método de plantearse los problemas, que no es considerado -como creen algunos (piénsese en la postura de Kristeller antes expuesta) en consonancia con la filosofía tradicional- como un aspecto secundario de la cultura renacentista, sino como un filosofar efectivo y auténtico».

Una de las características relevantes de este nuevo método de filosofar es el sentido de la historia y de la dimensión histórica, con el correspondiente sentido de la objetivación, de la separación crítica con respecto al objeto historificado, es decir, considerado históricamente. Garin escribe: «Fue entonces cuando, gracias a aquellos poderosísimos investigadores de antiguas historias, se adquirió un igual distanciamiento con respecto a la física de Aristóteles y al cosmos de Ptolomeo, y se liberó al mismo tiempo de su clausura oprimente. Es cierto que los físicos y los lógicos de Oxford y de París habían comenzado a erosionar desde dentro aquellas estructuras, que se hallaban muy debilitadas después del terrible hundimiento provocado por Ockham. Empero, sólo la conquista de lo antiguo como sentido de la historia -característica del humanismo filológico- permitió valorar aquellas teorías en su auténtica dimensión: pensamientos de hombres, productos de una cultura determinada, resultados de experiencias parciales y particulares, y no oráculos de la naturaleza o de Dios,

revelados por Aristóteles o Averroes, sino imágenes y lucubraciones humanas.»

No hay que atribuir la esencia del humanismo a lo que éste ha conocido del pasado, sino al modo en que lo ha conocido, a la actitud peculiar que ha asumido en relación con él: «Precisamente la actitud que asume frente a la cultura del pasado y frente al pasado, es lo que define claramente la esencia del humanismo. Y la peculiaridad de dicha actitud no reside en un movimiento específico de admiración y de afecto, ni en un conocimiento más extenso, sino en una conciencia histórica bien definida. Los bárbaros (los medievales) no fueron tales por haber ignorado a los clásicos, sino por no haberlos comprendido en la realidad de su situación histórica. Los humanistas descubren los clásicos porque toman sus distancias con respecto a ellos, tratando de definirlos sin confundir el latín de ellos con el suyo propio. Por eso el humanismo descubrió realmente a los antiguos, ya se trate de Virgilio o de Aristóteles, aunque éstos eran conocidísimos en la edad media: porque restituyó a Virgilio a su tiempo y a su mundo, y trató de explicar a Aristóteles en el ámbito de los problemas y los conocimientos de la Atenas del siglo IV a.C. De aquí que no se pueda ni se deba distinguir, en el humanismo, entre el descubrimiento del mundo antiguo y el descubrimiento del hombre, porque fueron una y la misma cosa; porque descubrir lo antiguo como tal fue compararse con él, y distanciarse de él, y ponerse en relación con él. Significó tiempo y memoria, y sentido de la creación humana y de la obra terrena y de la responsabilidad. No por azar los humanistas más importantes fueron en muchos casos hombres de Estado, hombres activos, acostumbrados a actuar libremente en la vida pública de su tiempo.»

Sin embargo, la tesis de Garin no se reduce a esto. Vincula la nueva filosofía humanística con la realidad concreta de aquella fase de la vida histórica italiana, convirtiéndola en expresión de ésta, hasta el punto de explicar mediante razones sociopolíticas el súbito giro experimentado por el pensamiento del humanismo durante la segunda mitad del siglo XV. El primer humanismo fue una exaltación de la vida civil y de las problemáticas afines a ella, porque estaba ligado con la libertad política del momento. La aparición de las *Signorie* y el eclipse de las libertades políticas republicanas transformó a los literatos en cortesanos e impulsó la filosofía hacia una evasión de carácter contemplativo metafísico: «Eliminada la libertad en el plano político, el hombre se evade a otros terrenos, se repliega sobre sí mismo, busca la libertad de ensayar (...). De un filosofar socrático, todo el problema humano, se asciende al plano platónico (...). En Florencia, mientras Savonarola lanza su última invectiva contra la tiranía que todo lo corrompe y lo esteriliza, el "divino" Marsilio busca en lo hiperuranio una orilla serena adonde huir de las tempestades del mundo.»

Las dos tesis contrapuestas de Kristeller y de Garin constituyen en realidad una antítesis muy fecunda, porque una pone de manifiesto lo que la otra deja de lado, y pueden integrarse entre sí, prescindiendo de algunos supuestos peculiares a ambos autores. Es cierto que «humanista», en su origen, indicaba el oficio de literato, pero tal oficio va mucho más allá del claustro universitario y entra en la vida activa, ilumina los problemas de la vida cotidiana, convirtiéndose de veras en nueva filosofía.

Además, el humanista se distingue en la práctica por el nuevo modo en que lee los clásicos: ha sido un humanismo de las letras, porque ha surgido un espíritu nuevo, una nueva sensibilidad, un nuevo gusto con el que han sido investidas las letras. Y lo antiguo ha alimentado al nuevo espíritu, porque éste -en reciprocidad- ha iluminado a aquél con una nueva luz. Kristeller tiene razón cuando lamenta que el aristotelismo renacentista sea un capítulo que haya que volver a estudiar *ex novo*, y también la tiene cuando insiste sobre el paralelismo de este movimiento con el movimiento estrictamente literario. No obstante, Kristeller mismo admite que el Aristóteles de este período es un Aristóteles que a menudo es investigado y leído en su texto original, sin la mediación de las traducciones y las exégesis medievales, hasta el punto de que se llega a recabar en los comentadores griegos mismos. Por lo tanto, se trata de un Aristóteles revestido de un nuevo espíritu, que sólo el humanismo puede explicar. Por lo tanto, Garin tiene razón cuando subraya el hecho de que el humanismo mira el pasado con ojos nuevos, con los ojos de la historia, y que sólo teniendo en cuenta este hecho se puede entender toda aquella época.

Adquirir un sentido de la historia significa adquirir, al mismo tiempo, el sentido de la propia individualidad y originalidad. Se comprende el pasado del hombre, únicamente si se comprende su diversidad con respecto al presente, y, por lo tanto, si comprendemos la peculiaridad y la especificidad del presente.

Finalmente, por lo que respecta a la excesiva proximidad del humanismo a los hechos políticos -que lleva a Garin a ciertas afirmaciones que se arriesgan a incurrir en un historicismo sociologista-

basta con advertir que el gran cambio del pensamiento humanístico no se halla ligado exclusivamente a un cambio político, sino al descubrimiento y a las traducciones de Hermes Trismegistos y de los profetas magos, de Platón, de Plotino y de toda la tradición platónica, lo cual significa la apertura de nuevos horizontes ilimitados, sobre los que hablaremos más adelante. Por lo demás, Garin no ha caído en excesos sociologistas, cosa que sí ha sucedido con otros autores influidos por él.

Como conclusión, diremos que la señal distintiva del humanismo consiste en un nuevo sentido del hombre y de sus problemas: un nuevo sentido que halla expresiones multiformes y, a veces, opuestas, pero siempre llenas de contenido y con frecuencia muy originales. Este nuevo sentido culmina en las celebraciones teóricas de la dignidad del hombre como ser en cierta forma extraordinario con respecto a todo el resto del cosmos, como veremos más adelante. Sin embargo, estas reflexiones teóricas no son más que representaciones conceptuales, cuyos correlatos visuales y fantástico-imaginativos están constituidos por las representaciones de la pintura, de la escultura y de gran parte de la poesía. Estas, a través de la majestad, la armonía y la belleza de sus imágenes, transmiten de diversas maneras los mismos signos distintivos, con espléndidas variantes.

2. EL SIGNIFICADO HISTORIOGRÁFICO DEL TÉRMINO «RENACIMIENTO».

«Renacimiento» es un término que, en cuanto categoría historiográfica, se consolidó a lo largo del siglo XIX, en notable medida

gracias a una obra de Jacob Burckhardt, titulada *La cultura del renacimiento en Italia* (publicada en 1860, en Basi1'ea), que se hizo muy famosa y que durante mucho tiempo se impuso como modelo y como punto de referencia indispensable. En la obra de Burckhardt, el renacimiento aparecía como un fenómeno típicamente italiano en cuanto a sus orígenes, caracterizado por un individualismo práctico y teórico, una exaltación de la vida mundana, un marcado sensualismo, una mundanización de la religión, una tendencia paganizante, una liberación con respecto a las autoridades constituidas que antes habían dominado la vida espiritual, un acusado sentido de la historia, un naturalismo filosófico y un extraordinario gusto artístico. El renacimiento, según Burckhardt, sería una época en la que surge una nueva cultura opuesta a la medieval, y en ello habría desempeñado un papel importante -si bien no determinante en un sentido exclusivo- la revivificación del mundo antiguo. Burckhardt escribe: «Lo que debemos establecer como punto esencial es esto, que no la antigüedad resurgida por sí sola, sino ella junto con el nuevo espíritu italiano, ambos compenetrados entre sí, son los que poseyeron la fuerza suficiente para arrastrar consigo a todo el mundo occidental.» Debido al renacimiento de la antigüedad, toda la época recibe el nombre de «renacimiento», que es sin embargo algo más complejo. En efecto, consiste en la síntesis del nuevo espíritu antes descrito -y que aparece en Italia- con la antigüedad misma, y ese espíritu es el que, al romper definitivamente con el de la época medieval, inaugura la época moderna.

En nuestro siglo, tal interpretación ha sido discutida en numerosas ocasiones y algunos han llegado a exponer sus dudas con respecto a que el renacimiento constituya una realidad histórica efectiva, y no se

límite a ser, por lo menos en gran parte, una invención y una construcción teórica de la historiografía decimonónica. Las consideraciones que se han formulado son diversas y de géneros muy distintos. Algunos han señalado que las diferentes características que se consideran como típicas del renacimiento se pueden encontrar también en la edad media, si se estudian con atención. Otros han insistido mucho en el hecho de que, a partir del siglo XI -y sobre todo, durante los siglos XII Y XIII- puede considerarse que la edad media está llena de resurgimientos de obras y de autores antiguos, que poco a poco iban apareciendo y recuperándose. Por consiguiente, estos autores han negado la validez de los parámetros tradicionales sobre los que se había establecido la distinción entre la edad media y el renacimiento.

Sin embargo, muy pronto se reconstituyó un nuevo equilibrio sobre bases más sólidas. Se ha llegado a comprobar que no puede considerarse que el término «renacimiento» sea una mera invención de los historiadores decimonónicos, por el simple hecho de que los humanistas utilizaron expresamente, de manera insistente y con plena conciencia, términos como «hacer revivir», «devolver al primitivo esplendor», «renovar», «restituir a una nueva vida», «hacer renacer el mundo antiguo», etc., contraponiendo la nueva época en la que vivían a la medieval, como la época de la luz en comparación con la época de la oscuridad y de las tinieblas.

Antes de seguir adelante, citemos tres documentos, entre los numerosos que se hallan a nuestro alcance. A propósito de la lengua latina, Lorenzo Valla escribe: «Grande es, pues, el sacramento de la

lengua latina, grande sin duda el divino poderío que entre los extranjeros, entre los bárbaros, entre los enemigos, piadosa y religiosamente es custodiado desde hace tantos siglos, de forma que nosotros, los romanos, no debemos lamentarnos, sino alegrarnos y gloriamos ante el mundo. Perdimos Roma, perdimos el reino, perdimos el dominio, y no por culpa nuestra, sino de los tiempos; sin embargo, con este imperio aún más espléndido seguimos reinando en muchas partes del mundo (...). Porque donde domina la lengua romana, allí se encuentra el imperio romano (...). Empero, cuanto más tristes hayan sido los tiempos pasados, en los que no se halló ningún hombre docto, más debemos complacernos con nuestros tiempos, en los que, si nos esforzamos un poco más, confío en que pronto renovaremos, más que la ciudad, la lengua de Roma y, junto con ella, todas las disciplinas.»

Cristoforo Landino describe así la obra de redescubrimiento de los clásicos emprendida por Poggio Bracciolini: «y para sacar a la luz los monumentos de los antiguos, para no dejar que tristes lugares nos arrebatasen tantos bienes, fue preciso trasladarse a pueblos bárbaros y buscar las ciudades ocultas en las cumbres de los montes Lingónicos. Empero, gracias a su obra, vuelva íntegro a nosotros en el Lacio, oh Quintiliano, el más docto de los retóricos; gracias a su obra, los divinos poemas de Silio vuelven a ser leídos por sus italianos. Y para que podamos conocer el cultivo de los diversos terrenos, nos vuelve a traer la gran obra de Columela. Y te restituye a la patria y a los conciudadanos a ti, oh Lucrecio, después de tanto tiempo. Pólux pudo rescatar a su hermano de las tinieblas del Tártaro, cambiándose por él; Eurídice sigue los armoniosos acordes de su esposo, destinada a regresar una vez más a los negros abismos; Poggio, en cambio,

incólume, extrae de las oscuras tinieblas a hombres tan grandes que hay que colocados donde brille eternamente una luz clara. Una mano bárbara había arrojado a la negra noche al retórico, al poeta, al filósofo, al docto agricultor; Poggio logró restituirlos a una segunda vida, liberándolos con arte admirable de un lugar infamante.»

Giorgio Vasari habla expresamente del renacer de la pintura y de la escultura desde el enmohecimiento medieval y desde la grosería y desproporción hasta la perfección de la manera moderna. Podríamos seguir multiplicando las citas de documentos que se refieren a la idea de un renacimiento que inspiró efectivamente a los hombres de aquella época. Por lo tanto, se comprueba con toda claridad que los historiadores del siglo XIX no se equivocaron sobre este punto. En cambio, se equivocaron al juzgar que la edad media fue realmente una época de barbarie, una época lóbrega, un período de obscuridad.

Es cierto que los renacentistas fueron de esta opinión. Sin embargo, lo fueron por razones polémicas y no objetivas: sentían su propio mensaje innovador como un mensaje de luz que apartaba las tinieblas. Lo cual no significa que realmente, es decir, históricamente, antes de esta luz hubiese tinieblas, en lugar de una luz distinta, para seguir haciendo uso de esta imagen. En efecto, los grandes logros historiográficos de nuestro siglo han mostrado que la edad media fue una época de gran civilización, llena de fermentos y de potencialidades de diversas clases, casi del todo desconocidos para los historiadores del siglo XIX. Por lo tanto, el renacer de la civilización en oposición a la incivilización, de la cultura en oposición a la incultura y la barbarie, o del

saber en oposición a la ignorancia. Se trata, en cambio, del nacimiento de otra civilización, otra cultura, otro saber.

Para comprender plenamente lo que estamos diciendo es preciso que nos detengamos específicamente sobre el concepto mismo de «renacer». Las aportaciones más significativas al respecto, si bien resultan unilaterales en ciertos aspectos, proceden de una obra monumental de Konrad Burdach, titulada *Desde la edad media a la reforma* (11 volúmenes, publicados en Berlín entre 1912 y 1939), en la que se muestran los orígenes joánicos y paulinos (y por lo tanto, típicamente religiosos) de la idea de «renacer», entendida como renacimiento a una nueva vida espiritual. Se trata de un renacer a una forma de vida más elevada, una renovación en lo que el hombre tiene de más peculiar, la cual lo transforma por consiguiente en más plenamente él mismo. La vieja civilización que los renacentistas querían devolver a la vida era, precisamente, el instrumento más adecuado para la *renovatio*. Por lo tanto, el humanismo y el renacimiento en la intención originaria de los hombres de aquel período histórico «no se proponen una fatigosa acumulación de viejas ruinas, sino una nueva construcción, de acuerdo con un proyecto nuevo. No buscaban devolver a la vida una civilización muerta, lo que querían era una nueva vida».

Burdach, además, estableció con toda claridad que el renacimiento también se enraizaba en la idea de resurgimiento del Estado romano, que se hallaba viva en la edad media, así como del renacer del espíritu nacional unido a la fe. En Italia esto se manifestó sobre todo a través de Cola di Rienzo, en cuyo proyecto político la idea de renacimiento religioso se halla insertada en el proyecto político de

resurgimiento histórico de Italia, engendrando una nueva vida. Así, Cola di Rienzo se convierte en el precursor más significativo (junto con Petrarca) del período más brillante del renacimiento italiano. Burdach escribe: «Rienzo, inspirándose en las concepciones políticas de Dante, pero superándolas, proclamó -profeta de un lejano acaecer- la gran exigencia nacional del renacer de Roma y basándose en ella, la exigencia de la unidad de Italia.» Señala asimismo que Cola di Rienzo «afirma siempre, de manera continua, que el objetivo de sus esfuerzos consiste en renovar, reformar, la *renovatio* y *reformatio* de Italia, de Roma y, luego, del mundo cristiano».

Renacimiento y reforma son imágenes que expresan conceptos que se entrelazan, hasta constituir una unidad inescindible: «Cabe decir que el fundamento de ambas imágenes está en aquella mística noción de "renacer", de ser recreados, que hallamos en la antigua liturgia pagana y en la liturgia sacramental cristiana.» De este modo, queda radicalmente erosionada en sus mismas bases la tesis del renacimiento como época irreligiosa y pagana. En ello concuerdan con Burdach muchos otros estudiosos actuales. F. Walser, por ejemplo, sostiene: «La vieja afirmación según la cual el renacimiento se muestra "indiferente desde el punto de vista religioso" resulta absolutamente equivocada con respecto a toda la evolución del movimiento.» Más aún: «El paganismo del renacimiento, bajo miles de formas, en la literatura, las artes, las fiestas populares, etc., constituía un elemento puramente externo, formal, procedente de la moda.»

En consecuencia, el renacimiento representó un fenómeno grandioso de regeneración y de reforma espiritual, en el que el retorno a

los antiguos significó una revivificación de los orígenes, un retorno a los principios, es decir, un retorno a lo auténtico. En este espíritu hay que entender la imitación a los antiguos, que se manifiesta como el estímulo más eficaz para reencontrarse, recrearse y regenerarse a sí mismo. Si eso es así, humanismo y renacimiento -como sostuvo Burdach- constituyen una sola cosa. Eugenio Garin en Italia ha comprobado esta tesis con brillantez, aunque sobre otras bases y apelando a documentos nuevos y a abundantes pruebas de diferentes clases. Por lo tanto, ya no se podrá sostener que los *studia humanitatis*, entendidos como fenómeno literario y filológico (retórico), fueron los creadores del renacimiento y del espíritu renacentista (filosófico), como si se tratase de una causa accidental que produjo como efecto suyo un nuevo fenómeno substancial. En todo caso, se comprueba lo inverso: fue el renacer de un nuevo espíritu -el que antes hemos descrito- el que utilizó las *humanae litterae* como instrumento. El humanismo se convierte en fenómeno literario y retórico sólo al final, cuando se amortiguó el nuevo espíritu vivificador.

Garin, que posee una concepción de origen basado en Burdach, acerca de la identidad entre humanismo y renacimiento, lleva dicha noción hasta sus últimas consecuencias, basándose en argumentos muy sólidos: «Únicamente es posible darse cuenta de esto si, colocándonos en el centro de este vínculo eficaz de *renovatio-humanitas*, y volviendo a examinar estas *litterae* humanísticas, comprendemos de veras desde este punto de vista más profundo el significado de la filología para el renacimiento. Ésta representó el esfuerzo para construirse a sí mismo, en su verdad más peculiar y genuina, solicitando a los antiguos el camino para reencontrarse. *Per*

litteras provocati, pariunt in seipsis, como dice admirablemente Marsilio Ficino, elaborando lo que parece una tajante contradicción: afirmarse en la individual peculiaridad personal precisamente a través de la imitación de las personalidades más poderosas de la historia. Policiano, ante el problema de las relaciones con Cicerón, había respondido con una eficacia no menor: *non exprimis, inquit aliquis, Ciceronem. Quid tum? non enim sum Cicero; me tamen, ut opinar, exprimo*. Aquí el *exprimere* se corresponde con el *pariunt in seipsis* de Marsilio Ficino, y puesto que ambos proceden del mismo ambiente platonizante, indican un mismo concepto: todo estímulo externo es un instrumento y empuja a engendrar por uno mismo. Se trata de un concepto semejante, por cierto, al ya enunciado por Salutati en el *De Hercule*, donde al *sermo* de los poetas se le adjudica precisamente esta función, remitirse a la interioridad más profunda para encontrar allí una nueva realidad. La poesía, si es verdadero arte, ya sea pagana o cristiana, restituye el hombre a sí mismo, lo convierte a sí mismo y lo devuelve a un nuevo plano de realidad, le permite captar mediante lo sensible un mundo que se halla más allá de lo sensible.»

En suma: si por «humanismo» se entiende la toma de conciencia con respecto a una misión típicamente humana, a través de las *humanae litterae* concebidas como productoras y perfeccionadoras de la naturaleza humana, dicha noción coincide con la *renovatio* que hemos mencionado, con el renacer del espíritu del hombre. Por lo tanto, humanismo y renacimiento son dos caras de un idéntico fenómeno.

3. EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA Y CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DEL PERÍODO HUMANISTA-RENASCENTISTA

Desde un punto de vista cronológico, el humanismo y el renacimiento abarcan dos siglos completos: el XV y el XVI. Sin embargo, como ya se ha manifestado, el preludio hay que buscado en el siglo XIV, sobre todo en la peculiar figura de Cola di Rienzo (cuya obra culmina hacia mediados de ese siglo) y en la personalidad y la obra de Francesco Petrarca (1304-1374). El epílogo alcanza hasta las primeras décadas del siglo XVII. Campanella es la última gran figura de hombre del renacimiento. Tradicionalmente, se ha hablado del siglo XV como de la época del renacimiento en sentido estricto. No obstante, si desaparece la posibilidad de distinguir conceptualmente entre humanismo y renacimiento, por fuerza desaparece también esta distinción cronológica.

Si tomamos en consideración los contenidos filosóficos, éstos demuestran -como veremos con amplitud más adelante- que durante el siglo XV predomina el pensamiento acerca del hombre, mientras que el pensamiento del XVI se ensancha para abarcar también la naturaleza. En este sentido, si por razones de comodidad se desea calificar de humanismo de manera preponderante a aquel momento del pensamiento renacentista cuyo objeto es sobre todo el hombre, y se denomina renacimiento a este segundo momento en el que el pensamiento también abarca la naturaleza, es lícito proceder de este modo, si bien con muchas reservas y gran cautela. En cualquier caso, hoy se entiende por «renacimiento» todo el pensamiento de los siglos XV y XVI. Recordemos, por último, que los fenómenos de imitación

extrínseca y de filologismo y gramaticismo no son propios del siglo XV sino del XVI, y en cuanto tales -como hemos expresado antes- constituyen síntomas de la incipiente disolución de la época renacentista.

Por lo que se refiere a las relaciones entre edad media y renacimiento italiano, es preciso afirmar que en el estado actual de nuestros conocimientos no son válidas 1) la tesis de la ruptura entre ambas épocas, ni tampoco 2) la tesis de la mera continuidad entre las dos. La tesis correcta es otra. La teoría de la ruptura supone la oposición y la contrariedad entre ambas épocas; la teoría de la continuidad postula una homogeneidad sustancial. Sin embargo, entre contradicción y homogeneidad existe la diversidad. Afirmar que el renacimiento es una época diferente de la edad media no sólo permite distinguir entre ambas épocas sin contraponerlas, sino que también consiente individualizar con comodidad sus vínculos y sus coincidencias, al igual que sus diferencias, con una gran libertad crítica.

Por consiguiente, cabe resolver con comodidad otro problema. ¿Significa el renacimiento la inauguración de la época moderna? Los partidarios de la ruptura entre renacimiento y edad media eran fervorosos defensores de la respuesta afirmativa a dicho interrogante. Por lo general hoy se tiende a considerar que la época moderna comienza con la revolución científica, es decir, con Galileo. Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, ésta parece constituir la tesis más correcta. La época moderna se ve dominada por esta grandiosa revolución y por los efectos que ésta provocó en todos los terrenos. En este sentido, el primer filósofo moderno fue Descartes -y

en parte, también Bacon-, como veremos más adelante con mayor detenimiento. Si esto es así, el renacimiento representa una época distinta, tanto respecto a la época medieval como con respecto a la moderna.

Naturalmente, al igual que hay que buscar en la edad media las raíces del renacimiento, hemos de buscar en el renacimiento las raíces del mundo moderno. Cabe afirmar que la revolución científica es la que marca el epílogo del renacimiento. Sin embargo, tal revolución señala precisamente el epílogo, pero no constituye la clave del renacimiento, indica su final pero no expresa su clima espiritual general.

Nos queda ahora por examinar en particular cuáles son las diferencias más relevantes que existen entre el renacimiento y las épocas medieval y moderna, cosa que haremos a través de un análisis de las diversas corrientes de pensamiento y de los pensadores más importantes. Antes que nada, sin embargo, es necesario prestar atención a uno de los aspectos que quizás es más típico del pensamiento renacentista: el resurgimiento de los elementos helenístico-orientalizantes. Tal resurgimiento se halla repleto de resonancias mágico-teúrgicas, difundidas a través de algunos escritos que la antigüedad en su fase más tardía había atribuido a dioses antiquísimo o a profetas. En realidad, estos escritos no eran otra cosa que falsificaciones, pero los renacentistas los consideraron auténticos, lo cual tuvo consecuencias de enorme importancia, como han puesto de relieve con gran claridad los estudios y las investigaciones que se han realizado durante las últimas décadas.

4. LOS «PROFETAS» y LOS «MAGOS» ORIENTALES Y PAGANOS, CONSIDERADOS POR LOS RENACENTISTAS COMO FUNDADORES DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO Y FILOSÓFICO: HERMES TRISMEGISTOS, ZOROASTRO Y ORFEO

4.1. *La diferencia de nivel histórico-crítico en el conocimiento que tuvieron los humanistas con respecto a la tradición latina y a la griega*

De manera preliminar, debe aclararse una cuestión de relevancia: ¿cómo es posible que los humanistas, que descubrieron la crítica filológica de los textos y que lograron descubrir notables falsificaciones (como por ejemplo el acta de donación de Constantino) basándose en un examen lingüístico, hayan caído en errores tan groseros, tomando como auténticas las obras atribuidas a los profetas-magos Hermes Trismegistos, Zoroastro y Orfeo, que constituyen hoy para nosotros una falsificación tan evidente? ¿Por qué no aplicaron aquí los mismos métodos? ¿Cómo es que se produjo una ausencia tan enorme de sagacidad crítica y una credulidad tan desconcertante con relación a estos documentos?

La respuesta a dichos interrogantes resulta hoy muy clara para nosotros, gracias a los estudios más recientes. La labor de investigación concerniente a los textos latinos, que comenzó con Petrarca, se consolidó antes de que se produjese la aparición de los textos griegos. Por lo tanto, la sensibilidad y las capacidades técnicas y críticas de los humanistas con respecto a los textos latinos se perfeccionaron mucho

antes, en comparación con las requeridas por los textos griegos. Además, los humanistas que se dedicaron a los textos latinos tuvieron intereses intelectuales más específicos, en comparación con quienes estudiaron predominantemente textos griegos, que poseían en cambio intereses más abstractos y metafísicos. A los humanistas que se ocuparon en mayor medida de los textos latinos les interesaba sobre todo la literatura y la historia. En cambio, a los humanistas que se ocupaban de los textos griegos les atraían en especial la teología y la filosofía. Además, las fuentes y las tradiciones utilizadas por los humanistas que se ocuparon de los textos latinos resultan mucho más nítidas que las empleadas por los humanistas especializados en textos griegos, mucho más cargadas de incrustaciones multiseculares. Por último, los sabios griegos que llegaron a Italia desde Bizancio acreditaron con su autoridad una serie de convicciones carentes de fundamento histórico. Todo esto explica a la perfección la situación contradictoria que llegó a crearse: por una parte, humanistas como Valla denunciaban como falsificaciones documentos latinos aceptados por muchos, mientras que por la otra, en cambio, humanistas como Marsilio Ficino insistían y volvían a consagrar la autenticidad de evidentes falsificaciones griegas que se remontaban a la antigüedad tardía, con resultados de enorme trascendencia para la historia del pensamiento filosófico, como veremos enseguida.

4.2. *Hermes Trismegistos y el «Corpus Hermeticum» en su realidad histórica y en la interpretación renacentista*

Comencemos por Hermes Trismegistos y el *Corpus Hermeticum*, que poseyeron durante el renacimiento la máxima importancia y celebridad.

En la actualidad se conoce con certeza todo lo que a continuación exponemos. Como ya dijimos en el volumen I de esta obra (p. 296sh Hermes Trismegistos fue una figura mitológica y, por lo tanto, jamás existió. Esa figura mítica hace referencia al dios Toth de los antiguos egipcios, a quien se atribuye la invención de las letras del alfabeto y de la escritura, escriba de los dioses y, en consecuencia, revelador, profeta e intérprete de la sabiduría y *del logos* divinos. Cuando los griegos entraron en conocimiento de este dios egipcio, pensaron que mostraba muchas analogías con su dios Hermes (el dios Mercurio de los romanos), intérprete y mensajero de los dioses. Lo calificaron con el adjetivo «Trismegistos», que significa «Tres veces máximo» (*trismegistos = termaximus*).

En la fase final de la época antigua, sobre todo durante los primeros siglos de la era imperial (siglos II y III d.c.), algunos teólogos y filósofos paganos -en contraposición al cristianismo cada vez más predominante- redactaron una serie de escritos, que hicieron públicos bajo el nombre de este dios, con la manifiesta intención de oponer, a las Escrituras divinamente inspiradas de los cristianos, otras escrituras que también constituyesen revelaciones divinas. Las investigaciones modernas ya han comprobado, fuera de toda duda, que bajo el disfraz del dios egipcio se ocultan diversos autores, y que los elementos egipcios resultan más bien escasos. En realidad, se trata de uno de los últimos intentos de desquite del paganismo, fundamentado en gran

porcentaje sobre doctrinas platónicas de aquel momento (platonismo medio).

Entre los numerosos escritos que se atribuyen a Hermes Trismegistos el grupo más interesante de todos está constituido por 17 tratados (el primero de los cuales se titula *Poimandres*), además de un escrito que sólo ha llegado hasta nosotros en una versión latina (antes atribuido a Apuleyo), consistente en un tratado que lleva el título de *Asclepius* (redactado quizás en el siglo IV d.C.). Este grupo de escritos es el que se denomina *Corpus Hermeticum* (cuerpo de los escritos que llevan el nombre de Hermes).

La antigüedad tardía aceptó como auténticos todos los escritos. Los Padres cristianos, que hallaron allí determinadas menciones a doctrinas bíblicas (como después veremos), se mostraron muy impresionados, y por consiguiente, convencidos de que se remontaban a la época de los patriarcas bíblicos, los consideraron como obra de una especie de profeta pagano. Así, por ejemplo, pensaba Lactancia y así pensó también san Agustín, por lo menos en parte. Ficino consagró solemnemente tal convicción y tradujo el *Corpus Hermeticum*, que se convirtió muy pronto en un texto básico para el pensamiento humanístico-renacentista. Hacia finales del siglo XV (1488), en la catedral de Siena, Hermes fue acogido con toda solemnidad y su efigie se representó en el pavimento con la siguiente inscripción: *Hermes Mercuri Trimegistus Contemporaneus Moyfii*.

El sincretismo entre doctrinas grecopaganas, neoplatonismo y cristianismo -tan difundido en el renacimiento- se basa en gran medida

sobre este enorme equívoco. Debido a él, muchos aspectos doctrinales del renacimiento, considerados como extrañamente paganizantes y extrañamente híbridos, aparecen ahora en una correcta perspectiva. Para comprenderlo, cosa esencial para establecer las diferencias que posee el renacimiento con respecto a la edad media y a la edad moderna, conviene resumir la doctrina básica del *Corpus Hermeticum*.

Dios es concebido con los atributos de la incorporeidad, la trascendencia y la infinitud; también se le concibe como Mónada Uno, «principio y raíz de todas las cosas». Por último, se le expresa asimismo a través de la imagen de la luz. Se entrelazan la teología negativa y la positiva: por un lado tiende a concebirse a Dios por encima de todo, como lo totalmente diverso de todo lo que es, sin forma y sin figura. Por lo tanto, también carece de esencia, y resulta inefable. Por otro lado, se admite que Dios es bien y padre de todas las cosas y, por tanto, causa de todo; en cuanto tal, se tiende a representado de manera positiva. En uno de los tratados se afirma, por ejemplo, que Dios es al mismo tiempo lo que es invisible y lo que resulta más visible.

La jerarquía de intermediarios que existen entre Dios y el mundo se imagina de la forma siguiente:

1) En la cima se encuentra el Dios supremo, que es Luz suprema, Intellecto supremo, capaz de engendrar por sí solo.

2) A continuación viene el *Logos*, hijo primogénito del Dios supremo.

3) Del Dios supremo también se deriva un intelecto demiúrgico que es un segundogénito, pero al cual se califica de «consustancial» en relación con el *Logos*.

4) Viene después el *anthropos*, el hombre incorpóreo, que también él proviene de Dios y es imagen de Dios.

5) Finalmente aparece el intelecto que se concede al hombre terrenal (rigurosamente distinto del alma y, con toda claridad, superior a ella), que es lo que hay de divino en el hombre (en cierto modo, es Dios mismo en el hombre) y que desempeña un papel esencial en la ética, la mística y la soteriología herméticas. El Dios supremo, además, es concebido como dándose a conocer mediante «una cantidad infinita de poderes» y también como «forma arquetípica» y como «principio del principio, que no tiene fin». El *Logos* y el intelecto demiúrgico son los creadores del cosmos. Actúan de modos diversos sobre la oscuridad o las tinieblas, que se separan de forma originaria del Dios-luz, oponiéndose a él de una manera dualista, y construyen un mundo ordenado. Se configuran y se ponen en movimiento las siete esferas celestiales. El movimiento de estas esferas producen los seres vivientes que carecen de razón (todos los cuales en un primer momento nacen bisexuales).

La generación del hombre terrenal resulta más complicada. El *anthropos* u hombre incorpóreo, tercer hijo del Dios supremo, quiere imitar al intelecto demiúrgico y crear algo, él también. Una vez obtenida la aprobación del padre, el *anthropos* atraviesa las siete esferas celestiales hasta llegar a la luna, recibiendo por participación los poderes de cada una de ellas. Luego, se asoma desde la esfera de la luna y contempla la naturaleza sublunar. El *anthropos* pronto se enamora de dicha naturaleza y ésta, a su vez, se enamora de aquél. Más específicamente, el hombre se enamora de su propia imagen reflejada en la naturaleza (en el agua), se apodera de él el deseo de

unirse a ella y de este modo cae. Nace así el hombre terreno, con su doble naturaleza: espiritual y corporal.

En realidad, el autor hermético del *Poimandres* complica en grado sumo su antropogonía. En efecto, del emparejamiento del hombre incorpóreo con la naturaleza corporal no nace de inmediato el hombre común, sino que nacen siete hombres (en el mismo número que las esferas de los planetas), que son varón y hembra al mismo tiempo. Todo continúa así hasta que, por voluntad del Dios supremo, se dividen los dos sexos de los hombres (y de los animales, que ya han nacido gracias al movimiento de los planetas) y reciben el mandato divino de crecer y multiplicarse: «Creced aumentándoos y multiplicaos en gran cantidad todos vosotros, que habéis sido creados y producidos, y quien posea intelecto se reconozca a sí mismo como inmortal, sepa que el amor (*eros*) es la causa de la muerte y conozca todo aquello que existe.»

El mensaje del hermetismo, del cual procede todo su éxito, se reduce en sustancia a una doctrina de la salvación, y sus teorías de orden metafísico, teológico, cosmológico y antropológico no son más que el soporte de dicha soteriología. Al igual que el nacimiento del hombre terreno se debe a la caída del *anthropos* (el hombre incorpóreo) que quiso unirse con la naturaleza material, del mismo modo su salvación consiste en la liberación de todo lazo material. Los medios para liberarse son los indicados por el conocimiento (*gnosis*) de la doctrina hermética. Ante todo, el hombre debe conocerse a sí mismo, convencerse de que su naturaleza consiste en el intelecto. Y dado que el intelecto forma parte de Dios (es Dios en nosotros), reconocerse a sí

mismo de esta forma implica reconocer a Dios. Todos los hombres poseen intelecto, pero sólo en estado potencial; depende de cada uno de ellos el poseerlo también en acto o el perderlo.

Si el intelecto abandona al hombre, ello sólo se debe a la vida malvada que lleva éste y, por lo tanto, es su propia culpa: «A menudo el intelecto se aparta del alma y a partir de ese momento ésta ya no es capaz de ver o de oír, sino que se convierte en un ser sin razón: ¡tanto es el poder del intelecto! Por otra parte, el intelecto no puede soportar que el alma sea turbia y la abandona al cuerpo, que la oprime aquí abajo, en la tierra. Un alma tal, hijo mío, no posee intelecto; por tanto, no debe calificarse de hombre a un ser de esa clase.» En cambio, si se encuentra presente en el hombre, se debe a que éste ha elegido hacer el bien, cosa que le convierte en merecedor de aquel don divino. El hombre no tiene que esperar a la muerte física para lograr su fin, es decir, para deificarse. En efecto, puede regenerarse -liberándose de las potencias negativas y malvadas y de los tormentos de las tinieblas- gracias a los divinos poderes del bien, hasta conseguir una separación del cuerpo, purificando su intelecto, que le permitirá unirse de manera estática con el intelecto divino, por la divina gracia.

Dentro de esta compleja visión, que se consideraba aproximadamente tan antigua como los más antiguos libros de la Biblia, no podían dejar de impresionar a los hombres del renacimiento las menciones al hijo de Dios, al *logos* divino que recuerda el Evangelio de Juan. El tratado XIII del *Corpus Hermeticum* contiene además una especie de «Sermón de la montaña» y afirma que la obra de regeneración y de salvación del hombre se deben al hijo de Dios, al que

se define como «hombre por voluntad de Dios». Ficino considera que el *Corpus Hermeticum* es aún más rico que los textos mismos de Moisés, ya que en aquél se anuncia la encarnación del *logos*, del Verbo, y se dice que la palabra del Creador es el hijo de Dios.

Esta admiración ante el Profeta pagano (tan antiguo como Moisés), que habla del hijo de Dios, llevó también a admitir -en parte, por lo menos- el aspecto astrológico y gnóstico de la doctrina. Entre otros temas, en el *Asclepius* se habla asimismo -y de forma expresa- de magia por simpatía. Debido a ello, tanto Ficino como otros eruditos hallaron en Hermes Trismegistos una especie de justificación o de legitimación de la magia, aunque entendida en un sentido diferente, como veremos. La compleja visión sincrética de platonismo, cristianismo y magia -que constituye una señal distintiva del renacimiento- halla así en Hermes Trismegistos, *priscus theologus*, una especie de modelo *ante litteram* o, en todo caso, una notable serie de estímulos extremadamente lisonjeros. Por lo tanto, sin el *Corpus Hermeticum* resulta imposible de entender el pensamiento renacentista.

Con mucha razón, Yates extrae la siguiente conclusión: «Los mosaicos de Hermes Trismegistos y de las Sibilas fueron colocados en la catedral de Siena durante los años ochenta del siglo XV. La representación gráfica de Hermes Trismegistos en el edificio cristiano, tan marcadamente próxima a la entrada -cosa que equivale a atribuirle una preeminente posición espiritual- no constituye un fenómeno local aislado, sino un símbolo de cómo el renacimiento italiano le consideraba y un presagio de su extraordinario destino a lo largo del siglo XVI, e incluso del XVII, en toda Europa.»

4.3. El Zoroastro del renacimiento

Los llamados *Oráculos Caldeos* -obra escrita en hexámetros, de la cual nos han llegado numerosos fragmentos- son un documento que presenta gran analogía con los escritos herméticos. En efecto, tanto en unos como en otros hallamos la misma mezcla de filosofemas (procedentes del platonismo medio y del neopitagorismo) con menciones del esquema triádico y trinitario, con representaciones míticas y fantásticas, con un tipo similar de inconexa religiosidad de inspiración oriental -característica de la última fase del paganismo- y unido todo ello con una análoga pretensión de comunicar un mensaje divino revelado. En los *Oráculos*, no obstante, predomina el elemento mágico en mayor medida que en el *Corpus Hermeticum* y el factor especulativo queda enturbiado y subordinado a objetivos práctico-religiosos, hasta perder toda su autonomía.

¿Cuál es el origen de esta obra? Según fuentes antiguas, cabe afirmar al parecer que su autor fue Juliano, apodado «el Teúrgo», hijo de Juliano, llamado «el Caldeo», que vivió en la época de Marco Aurelio, en el siglo II d.C. En efecto, dado que ya en el siglo III d.C. estos *Oráculos* son mencionados por escritores cristianos y por filósofos paganos, y puesto que -como reconocen casi todos los especialistas- su contenido manifiesta una mentalidad y un clima espiritual típicos de la época de los Antoninos, no resulta imposible que su autor haya sido realmente Juliano el Teúrgo, como tienden a admitir hoy muchos expertos con las cautelas oportunas. Estos *Oráculos* no se remiten a la

sabiduría egipcia, como sucede en el caso de los escritos herméticos, sino a la babilonia. La heliolatría caldea (el culto al Sol y al fuego) desempeña en ellos un papel fundamental.

Este Juliano, que, como hemos dicho, puede ser considerado con verosimilitud como autor de los *Oráculos Caldeos*, fue también el primero en recibir la denominación de «teúrgo», o el primero en hacerse llamar así. El «teúrgo» difiere radicalmente del «teólogo»: éste se limita a hablar acerca de los dioses, mientras que aquéllos evoca y actúa sobre ellos. ¿Qué es, exactamente, la teúrgia? Es la sabiduría y el arte de la magia, utilizada con finalidades místico-religiosas. Dichas finalidades constituyen la nota característica que distingue a la teúrgia de la magia corriente. Los estudiosos modernos han especificado que, mientras que la magia vulgar hace uso de nombres y de fórmulas de origen religioso con objetivos profanos, la teúrgia utiliza en cambio estas mismas cosas con finalidades religiosas. Estos propósitos consisten, como ya sabemos, en la liberación del alma con respecto de lo corporal y de la fatalidad vinculada al cuerpo, y en la unión con lo divino.

Esto es todo lo que en la actualidad se ha llegado a establecer. Sin embargo, los renacentistas no pensaban lo mismo, inducidos a un grave error por un autorizado sabio bizantino, Jorge Gemisto, nacido en Constantinopla hacia 1355 y que se hizo llamar Plethon. Éste consideró que Zoroastro había sido el autor de los *Oráculos Caldeos* (inducido a tal error por uno de sus maestros). Llegado a Italia con motivo del concilio de Florencia, dio clases sobre Platón y sobre la doctrina de los *Oráculos*, afirmando que se trataba de una expresión del pensamiento de Zoroastro y suscitando un notable interés en torno a ellos. Así,

Zoroastro fue tomado como Profeta (*priscus theologus*) y en algún caso se llegó a presentarle como anterior a Hermes, o como primero en el tiempo y en la dignidad, junto con éste. En realidad, Zoroastro (Zaratustra) fue un reformador religioso persa de los siglos VII/VI a.c., que no tiene nada que ver con los *Oráculos Caldeos*. Este nuevo equívoco, pues, contribuyó en gran medida a la difusión de la mentalidad mágica durante el renacimiento.

4.4. *El Orfeo renacentista*

Orfeo fue un mítico poeta tracio. Con él estuvo vinculado aquel movimiento religioso y misterioso, llamado «órfico» en honor suyo. En el siglo VI a.C. a este poeta profeta ya se le denominaba «Orfeo, el del famoso nombre». Con respecto al *Corpus Hermeticum* y a los *Oráculos Caldeos*, el orfismo representa una tradición bastante más antigua, que influyó sobre Pitágoras y sobre Platón, en especial en lo que concierne a la doctrina de la metempsicosis. Sin embargo, entre los documentos que han llegado a nosotros bajo el nombre de «órficos», hay muchísimos que constituyen falsificaciones posteriores, surgidas en la época helenística e imperial. El renacimiento conoció sobre todo los *Himnos árticos*. Estos *Himnos*, en las ediciones actuales, se elevan a la cantidad de 87, además de un proemio. Están dedicados a distintas divinidades y se distribuyen de acuerdo con un orden conceptual específico. Junto con doctrinas que se remontan al orfismo originario, contienen doctrinas estoicas y doctrinas procedentes del ambiente filosófico y teológico alejandrino, y por lo tanto, de composición tardía, con toda seguridad. No obstante, los renacentistas los consideraron

auténticos. Ficino cantaba estos *Himnos* para granjearse el benéfico influjo de las estrellas.

En la genealogía de los profetas, Orfeo -según el mismo Ficino- fue sucesor de Hermes Trismegistos y muy próximo a éste. Pitágoras está ligado de forma indirecta con Orfeo. Platón habría extraído sus doctrinas de Hermes y de Orfeo. y así, Hermes, Orfeo y Platón fueron entrelazados mediante un nexo que constituye la clave de bóveda del edificio del platonismo renacentista. Este, por consiguiente, es completamente distinto del platonismo medieval. Es evidente, entonces, que si no se tienen en cuenta todos los factores que hemos expuesto hasta el momento, desaparece toda posibilidad de captar el significado del planteamiento metafísico, teológico y mágico de la doctrina de la Academia florentina y de gran parte del pensamiento de los siglos XV y XVI.

A todo esto hay que añadir asimismo la enorme autoridad que había adquirido el Pseudo-Dionisio Areopagita, que ya había sido bastante apreciado durante la edad media, pero que ahora se reinterpretaba desde otras perspectivas (Ficino también realizó una versión latina de los escritos del Pseudo-Dionisio). Este autor, como es sabido, no es el santo que san Pablo convirtió en Atenas, sino un autor neoplatónico tardío. También esta falsificación contribuyó a crear aquel clima particular del que hemos hablado. A la luz de todo lo dicho, podemos afrontar ahora el examen del pensamiento de los diversos humanistas, y de las distintas tendencias y corrientes filosóficas del humanismo renacentista.

EL RENACIMIENTO Y LOS PROBLEMAS RELIGIOSOS Y POLÍTICOS

HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO II

Giovanni Reale y Dario Antiseri

1. EL RENACIMIENTO Y LA RELIGIÓN

1.1. *Erasmus de Rotterdam y la «philosophia Christi»*

1.1.1. La posición de Erasmo

Todo el pensamiento renacentista y humanístico se halla penetrado por un poderoso anhelo de renovación religiosa. Hemos comprobado cómo incluso el término «renacimiento» posee unas raíces típicamente religiosas. Hemos visto asimismo aparecer temáticas específicamente religiosas en ciertos humanistas, además del grandioso intento de construir una *docta religio* en Ficino, junto con posiciones similares en Pico de la Mirándola. No obstante, el estallido -por así decirlo- de la problemática religiosa tiene lugar fuera de Italia, con Erasmo de Rotterdam y, sobre todo, con Lutero (y luego con los demás reformadores). El primero colocó el humanismo al servicio de la reforma y no rompió con la Iglesia católica; el segundo, en cambio, invirtió el sentido del humanismo y quebró la unidad cristiana.

Comencemos con la figura de Erasmo. Desiderio Erasmo (latinización del nombre flamenco Geer Geertsz) nació en Rotterdam en

1466 (también es posible que su fecha de nacimiento sea 1469). Ordenado sacerdote en 1492, pidió y obtuvo la dispensa de los sagrados oficios y del hábito. Sin embargo, no por ello se debilitaron sus intereses religiosos. En muchas de sus posturas intelectuales, sobre todo en la crítica a la Iglesia y al clero renacentista, Erasmo se anticipó, aunque de forma atenuada y con gran finura, a algunas posiciones de Lutero, hasta el punto de que fue acusado de haber preparado el terreno al protestantismo. No obstante, después de la frontal ruptura de Lutero con Roma, Erasmo no se puso de parte de éste, sino que llegó a escribir en contra suya (si bien bajo el estímulo recibido de sus amigos y no de manera espontánea) un tratado *Sobre el libre arbitrio*.

Empero, tampoco se declaró a favor de Roma y decidió asumir una ambigua posición de neutralidad. Esto, que le aprovechó durante un determinado período, con el transcurso del tiempo le perjudicó, dejándolo aislado y sin seguidores. Por ello, la gran fama que adquirió mientras vivía se desvaneció rápidamente después de su muerte, en 1536.

Entre sus obras hay que citar en especial *El manual del soldado cristiano* (1504), los *Proverbios* (publicados en 1508 en su redacción definitiva), *El elogio de la locura* de 1509 (impreso en 1511), el ya citado tratado *Sobre el libre arbitrio* (1524), sus ediciones de muchos Padres de la Iglesia y, sobre todo, la edición crítica del texto griego del *Nuevo Testamento* (1514-1516) con su correspondiente traducción.

1.1.2. La concepción humanista de la filosofía cristiana

Erasmo se opone a la filosofía entendida como construcción de tipo aristotélico-escolástico, centrada sobre problemas metafísicos, físicos y dialécticos. En contra de esta forma de filosofía Erasmo asume un tono más bien despreciativo, y escribe en el *Elogio de la locura*:

¡De veras dulce es el delirio que les [los filósofos que se dedican a tales problemas] domina! Erigen en su mente mundos innumerables, miden casi como con una escuadra el Sol, las estrellas, la Luna, los planetas, explican el origen de los rayos, de los vientos, de los eclipses y de todos los demás fenómenos inexplicables de la naturaleza, y jamás muestran vacilaciones, como si fuesen confidentes secretos del supremo regulador del universo, o bien viniesen a traernos noticias sobre las asambleas de los dioses. No obstante, la naturaleza se mofa mucho de ellos y de sus lucubraciones. En efecto, no conocen nada con certeza. Lo prueba de modo más que suficiente el hecho de que entre los filósofos, sobre todas las cuestiones, surgen interminables polémicas. No saben nada, pero afirman que lo saben todo; no se conocen a sí mismos, a veces no logran darse cuenta de los hoyos o de las rocas que tienen delante, porque la mayoría de ellos están ciegos o porque siempre están en las nubes. Y, sin embargo, proclaman con orgullo que ven bien las ideas, los universales, las formas separadas, las materias primeras, las quiddidades, las *haecceitates*, todas estas cosas tan sutiles que ni siquiera Linceo, en mi opinión, lograría penetrar con su mirada.

Para Erasmo la filosofía es un conocerse a sí mismo a la manera de Sócrates y de los antiguos: es un conocimiento sapiencial de vida; se trata, sobre todo, de una sabiduría y una práctica de vida cristiana. La sabiduría cristiana no necesita complicados silogismos, y se reduce a

pocos libros: los Evangelios y las Cartas de san Pablo. Según Erasmo, «¿qué otra cosa es la doctrina de Cristo, que él mismo denomina "renacer", si no un retorno a la naturaleza bien creada?» Esta filosofía de Cristo, por lo tanto, es un renacer, un volver a la naturaleza bien creada. Los mejores libros de los paganos contienen «gran cantidad de cosas que concuerdan con la doctrina de Cristo».

La gran reforma religiosa, en opinión de Erasmo, consiste sólo en esto: quitarse de encima todo aquello que el poder eclesiástico y las disputas de los escolásticos han agregado a la sencillez de las verdades evangélicas, confundiéndolas y complicándolas. Cristo ha indicado el camino más sencillo para la salvación: fe sincera, caridad no hipócrita y esperanza que no decae. Si contemplamos a los grandes santos, veremos que no hicieron otra cosa que vivir con libertad de espíritu la genuina doctrina evangélica. Lo mismo puede comprobarse en los orígenes del monaquismo y en la vida cristiana primitiva.

Es preciso, en consecuencia, volver a los orígenes. En esta perspectiva de regreso a las fuentes hay que enmarcar la edición crítica y la traducción del Nuevo Testamento (que Erasmo habría querido poner al alcance de todos), así como las ediciones de los antiguos Padres: Cipriano, Arnobio, Ireneo, Ambrosio, Agustín y otros (en este aspecto, puede considerarse que Erasmo fue el iniciador de la patrología). La reconstrucción filológica del texto y su correcta edición poseen en Erasmo un significado filosófico muy preciso, que va mucho más allá de la mera actividad técnica y erudita.

1.1.3. El concepto erasmista de «locura»

El espíritu filosófico erasmista en su manifestación más peculiar se encuentra en el *Elogio de la locura*. Se trata de una obra que muy pronto se hizo muy famosa, y entre las pocas de este autor que aún se leen con mucho agrado. ¿En qué consiste esta «locura»? No resulta fácil de precisar y de definir, ya que Erasmo la presenta a través de una extensa gama de fenómenos, que van desde aquel extremo (negativo) en el que se manifiesta la parte peor del hombre, hasta el extremo opuesto que consiste en la fe cristiana, que es la locura de la cruz (como la define el propio san Pablo). Entre ambos extremos Erasmo muestra una amplia gama de grados de locura, mediante un juego muy hábil, empleando a veces la ironía socrática, en ocasiones utilizando paradojas atrayentes, o la crítica lacerante y la palmaria oposición (como ocurre cuando denuncia la corrupción de costumbres de los hombres de Iglesia en aquella época). En determinados momentos Erasmo denuncia la locura con la intención evidente de condenarla; en otras ocasiones, como sucede con la fe, con la clara intención de exaltar su valor trascendente; a veces se limita a mostrar la humana ilusión, presentándola no obstante como elemento indispensable para vivir. La locura es como una mágica escoba que barre todo lo que se opone a la comprensión de las verdades más profundas y más serias de la vida. Nos permite ver cómo, bajo los ropajes de un rey, a veces no hay más que un pobre mendigo, y cómo bajo la máscara del poderoso no existe otra cosa que un sujeto despreciable. La locura erasmista aparta los velos y nos permite ver la comedia de la vida y los auténticos rostros de quienes se ocultan bajo las máscaras. Al mismo tiempo, sin embargo, nos permite comprender el sentido de los escenarios, de los disfraces, de los actores, y busca en cierto modo que las cosas se

acepten en todos los casos tal como son. Así, la locura erasmista se convierte en reveladora de verdad. Véase esta página tan elocuente:

Supongamos que alguien quisiese arrancar sus disfraces a los actores que llevan a cabo su papel en un escenario, revelando a los espectadores sus auténticos rostros. ¿No perjudicará así toda la ficción escénica y no merecerá que se le considere como un loco furioso y se le eche del teatro a pedradas? De forma súbita, el espectáculo adquirirá un nuevo aspecto: donde antes había una mujer, ahora hay un hombre; antes había un viejo y ahora hay un Joven; el que era rey se ha convertido en un granuja, y quien era un dios se nos aparece allí como un hombrecillo. Empero, quitar la ilusión significa hacer desaparecer todo el drama, porque es precisamente el engaño de la ficción lo que seduce el ojo del espectador. Ahora bien, ¿qué es la vida del hombre, si no una comedia en la que cada uno va cubierto con su propio disfraz y cada uno declama su papel, hasta que el director le aparta del escenario? El director siempre confía a un mismo actor la tarea de vestir la púrpura real o los andrajos de un miserable esclavo. En el escenario todo es ficticio, pero la comedia de la vida no se desarrolla de una manera distinta.

La culminación de la locura erasmista se halla, como hemos dicho antes, en la fe: «Por último, es evidente que los locos más frenéticos son precisamente aquellos que se hallan por completo dominados por el ardor de la piedad cristiana: de ello es signo manifiesto el derroche que hacen con sus bienes, el no tener para nada en cuenta las ofensas, el resignarse ante los engaños, el no distinguir entre amigos y enemigos [...]. ¿Qué es acaso todo esto, si no locura?» Y luego, la culminación de las culminaciones de la locura consiste en la felicidad celestial, propia

de la otra vida, pero de la cual a veces aquí en la tierra los piadosos están en condiciones de percibir su sabor y su aroma, aunque sea durante un instante. Estos, cuando recobran la conciencia, están convencidos de un hecho: han «tocado la culminación de la felicidad mientras duró su locura. Por eso, lloran por haberse vuelto cuerdos, y no quisieran más que estar locos de este modo durante toda la eternidad».

La rigidez con que Erasmo fustigó a papas, prelados, eclesiásticos y monjes de su época, determinadas costumbres que se habían infiltrado en la Iglesia, así como determinadas afirmaciones doctrinales, le atrajeron la animadversión de los católicos. Más adelante algunas de sus obras serán prohibidas, y se recomendará una cierta cautela crítica con respecto a otras. Lutero, en cambio, se enfureció debido a la polémica acerca del libre arbitrio, y con una enorme violencia calificó a Erasmo de ridículo, necio, sacrílego, charlatán, sofista e ignorante, y afirmó que su doctrina era como una «mezcla de cola y de barro», «de escoria y excrementos». Lutero, como veremos a continuación, no admitía oposiciones. Los dos personajes, para llegar a objetivos que en parte eran idénticos, emprendieron caminos que seguían direcciones opuestas.

1.2. *Martín Lutero*

1.2.1. Lutero y sus relaciones con la filosofía y con el pensamiento humanístico-renacentista

Con justa razón se ha dicho que *ubi Erasmus innuit ibi Luterus irruit*. En efecto, Lutero (1483-1546) irrumpió en el escenario de la vida espiritual y política de su época como un auténtico huracán, que sacudió a Europa y provocó una dolorosa fractura en la unidad del mundo cristiano. Desde el punto de vista de la unidad de la fe, el medievo acaba con Lutero y con él se inicia una fase importante del mundo moderno. Entre los numerosos escritos de Lutero recordemos el *Comentario a la Carta a los Romanos* (1515-1516), las 95 *Tesis sobre las indulgencias* (1517), las 28 tesis referentes a la *Disputa de Heidelberg* (1518), los grandes escritos de 1520, que constituyen los auténticos manifiestos de la reforma: *Llamada a la nobleza cristiana de nación alemana para la reforma del culto cristiano*, *El cautiverio de Babilonia de la Iglesia*, y en 1525 -en contra de Erasmo- *La libertad del cristiano* y el *Esclavo arbitrio*.

Desde una perspectiva histórica el papel de Lutero posee una importancia primordial, dado que a su reforma religiosa muy pronto se añadieron elementos sociales y políticos que modificaron el rostro de Europa, y por supuesto es de una importancia primordial para la historia de las religiones y del pensamiento teológico. Sin embargo, también merece un lugar en la historia del pensamiento filosófico, ya que Lutero fue portavoz de aquella misma voluntad de renovación que manifestaron los filósofos de la época, su pensamiento religioso poseyó determinadas vertientes teóricas (sobre todo de carácter antropológico y teológico), y el nuevo tipo de religiosidad que él defendía influyó sobre los pensadores de la época moderna (por ejemplo, sobre Hegel y sobre Kierkegaard) y contemporáneos (por ejemplo, sobre determinadas corrientes del existencialismo y de la nueva teología).

Lutero asumió con respecto a los filósofos una postura completamente negativa: la desconfianza en las posibilidades de la naturaleza humana de salvarse por sí sola, sin la gracia divina (como veremos enseguida), debía conducir a Lutero a quitar todo valor a una búsqueda racional autónoma, o al intento de afrontar los problemas humanos fundamentales basándose en *el logos*, en la mera razón. Para él, la filosofía no es más que un vano sofisma o, aún peor, fruto de aquella soberbia absurda y abominable tan característica del hombre, que quiere basarse en sus solas fuerzas y no sobre lo único que salva: la fe. Aristóteles, desde este punto de vista, es considerado como la expresión en cierto sentido paradigmática de esta soberbia humana. (El único filósofo que parece no estar del todo incluido en esta condena es Ockham. Ockham, al escindir fe y razón -contraponiéndolas- había abierto uno de los caminos que debían conducir a la postura luterana.)

La siguiente página en contra de Aristóteles (y contra las universidades que, como sabemos, se basaban sobre todo en la lectura y el comentario de Aristóteles) resulta muy representativa:

También a las universidades les hace falta una adecuada y radical reforma. Me veo obligado a decidir, y que se lamente quien quiera. Todo lo que el papa ha ordenado e instituido está dirigido en realidad a acrecentar el pecado y el error. ¿Qué son las universidades? Hasta ahora al menos, no han sido instituidas para otra cosa que para ser, como dice el libro de los Macabeos, «gimnasios de efebos y de la gloria griega», en los cuales se lleva una vida libertina, se estudia muy poco sobre la Sagrada Escritura y la fe cristiana, y el único que allí reina es el ciego e idólatra maestro Aristóteles, por encima incluso de Cristo. Mi

consejo sería que los libros de Aristóteles -*Physica*, *Metaphysica*, *De anima* y *Ethica*- que hasta ahora han sido reputados como los mejores, sean abolidos junto con todos los demás que hablan de cosas naturales, porque en ellos no es posible aprender nada de las cosas naturales, ni de las espirituales. Además, hasta ahora nadie ha logrado comprender su opinión, y a través de un trabajo, un estudio y unos gastos inútiles, muchas generaciones y almas nobles se han visto vanamente oprimidas. Puedo decir con justicia que un alfarero posee más conocimiento de las cosas naturales que el que aparece en libros de esta guisa. Me duele en el corazón que aquel maldito, presuntuoso y astuto idólatra haya extraviado y embaucado con sus falsas palabras a tantos de entre los mejores cristianos; con él, Dios nos ha enviado una plaga como castigo de nuestros pecados. En efecto, ese desventurado enseña en su mejor libro, *De anima*, que el alma muere junto con el cuerpo, aunque muchos hayan querido salvado con inútiles palabras; como si no poseyésemos la Sagrada Escritura, gracias a la cual somos abundantemente instruidos en todas las cosas de las cuales Aristóteles no experimentó jamás ni el más mínimo barrunto. No obstante, ese muerto idólatra venció y expulsó, y casi pisoteó, el libro del Dios vivo; hasta tal punto que, cuando pienso en tales desventuras, llego a creer que el espíritu del mal ideó el estudio para conseguir este objetivo. Lo mismo se aplica al libro de la *Ethica*, el más triste de todos, completamente opuesto a la gracia divina y a las virtudes cristianas, y que sin embargo descuella. ¡Oh, lejos, lejos de los cristianos tales libros! Nadie me acuse de hablar demasiado, ni me reproche el no saber nada. ¡Querido amigo, sé bien lo que me digo! Conozco a Aristóteles igual que tú y que tus iguales, lo he leído y escuchado con más atención que santo Tomás y que Escoto, y puedo vanagloriarme de

ello sin ninguna presunción y, cuando sea: necesario, demostrado. No me preocupo por el hecho de que, durante tantos siglos, muchos intelectos sublimes se hayan esforzado en torno a él. Estos argumentos me traen sin cuidado, porque resulta evidente que, aunque hayan hecho algo, lo cierto es que numerosos errores han permanecido durante muchos años en el mundo y en las universidades.

Veamos en primer lugar cuál es la posición de Lutero en el ámbito de la época renacentista, para examinar a continuación cuáles son los núcleos centrales de su pensamiento religioso teológico. En la actualidad, están muy claras las relaciones que existen entre Lutero y el movimiento humanístico (en parte, ya las hemos anticipado).

a) Por un lado Lutero encarna de la manera más potente -e incluso, prepotente- aquel deseo de renovación religiosa, aquella ansia de renacer a una nueva vida, aquella necesidad de regeneración, que constituyen las raíces mismas del Renacimiento: desde este punto de vista, la reforma protestante puede ser considerada como resultado de este amplio y multiforme movimiento espiritual.

b) Además, Lutero recupera y lleva hasta sus últimas consecuencias el gran principio del retorno a los orígenes, el regreso a las fuentes y a los principios que los humanistas habían pretendido llevar a cabo mediante el retorno a los clásicos, Ficino y Pico de la Mirándola a través de la vuelta a los *prisci theologii* (a los orígenes de la revelación sapiencial: Hermes, Orfeo, Zoroastro, la cábala), y que Erasmo ya había hallado con toda claridad en el Evangelio y en el pensamiento de los primeros cristianos y de los Padres de la Iglesia. El retorno al Evangelio -a diferencia de Erasmo, que había tratado de mantener el equilibrio y la medida- se convierte en Lutero en revolución

y destrucción: todo lo que la tradición cristiana ha construido a lo largo de siglos le parece a Lutero una incrustación postiza, una edificación artificial, un peso sofocante del que hay que liberarse. La tradición ahoga al Evangelio; más aún, aquélla es la antítesis de éste, hasta el punto de que, según Lutero, «el acuerdo se hace imposible». Por lo tanto, la vuelta al Evangelio significa para Lutero no sólo un replanteamiento drástico, sino además una eliminación del valor de la tradición.

c) Como es obvio esto comporta una ruptura con la tradición religiosa y con la tradición cultural, que por muchos motivos constituía el substrato de aquélla. Como consecuencia se rechaza en bloque el humanismo, como pensamiento y como actividad teórica. En este sentido la postura de Lutero se muestra decididamente antihumanística: el núcleo central de la teología luterana niega todo valor realmente constructivo a la fuente misma de donde surgen las *humanae litterae*, así como a la especulación filosófica, como hemos recordado antes, en la medida en que considera que la razón humana no significa nada ante Dios y atribuye la salvación únicamente a la fe.

1.2.2. Las directrices básicas de la teología luterana

Las directrices doctrinales de Lutero son en substancia tres: 1) la doctrina de la justificación radical del hombre a través de la sola fe; 2) la doctrina de la infalibilidad de la Escritura, considerada como única fuente de verdad; 3) la doctrina del sacerdocio universal, y la doctrina - emparentada con ella- del libre examen de las Escrituras. Todas las

otras proposiciones teológicas de Lutero no son más que corolarios o consecuencias que proceden de estos principios.

1) La doctrina tradicional de la Iglesia era y sigue siendo que el hombre se salva por la fe y por las obras (la fe es verdadera fe cuando se prolonga y se expresa concretamente mediante las obras; y las obras son auténtico testimonio de vida cristiana cuando se hallan inspiradas y movidas por la fe, y cuando están impregnadas de ella). Las obras son indispensables.

Lutero discutió con energía el valor de las obras. ¿Por qué motivo? Mencionamos sólo de pasada las complejas razones de carácter psicológico y existencial sobre las que los estudiosos han insistido mucho, porque aquí nos interesan de modo predominante las motivaciones doctrinal es. Lutero se sintió durante mucho tiempo profundamente frustrado e incapaz de merecer la salvación gracias a sus propias obras, que siempre le parecían inadecuadas, y la angustia ante la problematicidad de la salvación eterna lo atormentó constantemente. La solución que adoptó, afirmando que basta la fe para salvarse, servía para liberado completa y radicalmente de dicha angustia.

En cambio, éstas son las motivaciones conceptuales: nosotros, los hombres, somos criaturas hechas de la nada y, en cuanto tales, no podemos hacer nada bueno que sea de valor ante los ojos de Dios: nada que permita, pues, convertimos en aquellas «nuevas criaturas», en las que se dé aquel renacer exigido por el Evangelio. Al igual que Dios nos ha creado de la nada con un acto de voluntad libre, del mismo

modo nos regenera con un acto análogo de libre voluntad, completamente gratuito. Después del pecado de Adán el hombre decayó hasta el punto de que por sí solo no puede hacer absolutamente nada. Todo lo que proviene del hombre, en sí mismo considerado, es concupiscencia, término que en Lutero designa todo lo que se halla ligado al egoísmo, al amor propio. En tales circunstancias, la salvación del hombre sólo depende del amor divino, que es un don absolutamente gratuito. La fe consiste en comprender esto y en confiarse totalmente al amor de Dios. En la medida en que es un acto de confianza total en Dios, la fe nos transforma y nos regenera. Éste es uno de los pasajes más significativos acerca del tema, perteneciente al *Prefacio de la Epístola a los Romanos*, de Lutero:

Fe no es aquella humana ilusión y aquel sueño que algunos piensan que es la fe. Y si ven que de ésta no proviene un mejoramiento de la vida, ni buenas obras, aunque oigan hablar -o hablen mucho ellos mismos- de fe, caen en el error y dicen que la fe es insuficiente y que es necesario hacer obras, convertirse en piadosos y santos. Por lo tanto, si escuchan el Evangelio, profieren en su corazón un pensamiento propio, y dicen: «Yo creo.» Se imaginan que esto es verdadera fe; pero puesto que se trata únicamente de un pensamiento humano que lo más íntimo del corazón desconoce, no tiene eficacia y de ello no se deriva ningún mejoramiento. En cambio, la fe es una obra divina en nosotros, que nos transforma y nos hace nacer de nuevo en Dios (...). Mata al viejo Adán, nos transforma por completo desde nuestro corazón, nuestro ánimo, nuestro sentir y todas las energías, y trae consigo al Espíritu Santo. Oh, la fe es algo vivo, activo, operante, poderoso, y le resulta imposible no estar obrando continuamente el bien. Ni siquiera exige que haya que llevar a cabo obras buenas; antes de que se planteen, ya las ha hecho,

y siempre está en acción. Pero quien no realiza tales obras es un hombre sin fe, camina a ciegas y busca a su alrededor la fe y las obras, y no sabe qué son la fe o las obras buenas, pero parlotea mucho acerca de la fe y de las buenas obras.

La fe justifica sin ninguna obra; y aunque Lutero admite, una vez que existe la fe, que se produzcan buenas obras, niega que posean el sentido y el valor que se les atribuía tradicionalmente. Conviene recordar, por ejemplo, lo que implica esta doctrina con respecto a la cuestión de las indulgencias (y las consiguientes polémicas que se entablaron), ligada con la teología de las obras (que nos limitaremos sólo a mencionar), pero que va mucho más allá de tales polémicas, afectando los cimientos mismos de la doctrina cristiana. Lutero no se limitó a rectificar los abusos vinculados con la predicación de las indulgencias, sino que eliminó de raíz la base doctrinal en que se aplicaban, lo cual tuvo gravísimas consecuencias, de las que más adelante hablaremos.

2) Todo lo que ya se ha dicho basta para dar a entender el sentido de la segunda directriz básica del luteranismo. Todo lo que sabemos de Dios Y. de la relación entre hombre y Dios nos lo dice Dios en las Escrituras. Éstas deben entenderse con un absoluto rigor y sin la intromisión de razonamientos o de glosas metafísico-teológicas. La Escritura, por sí sola, constituye la infalible autoridad de la que tenemos necesidad. El papa, los obispos, los concilios y la tradición en su conjunto no sólo no favorecen, sino que obstaculizan la comprensión del texto sagrado.

Hemos visto que esta enérgica llamada a la Escritura era algo característico de muchos humanistas. Sin embargo, los estudios más recientes han demostrado también que, cuando Lutero decidió afrontar la traducción y la edición de la Biblia, ya circulaban numerosas ediciones, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Según cálculos efectuados sobre bases bastante exactas, debían circular al menos cien mil ejemplares del Nuevo Testamento, y unos ciento veinte mil de los Salmos. No obstante, la demanda resultaba aún muy superior a la oferta. Y la gran edición de la Biblia de Lutero respondía precisamente a esta necesidad, lo que causó su gran éxito. No fue Lutero, por lo tanto, quien -como antes se decía- llevó a los cristianos a leer la Biblia, pero fue Lutero quien supo satisfacer mejor que nadie aquella imperiosa necesidad de lectura directa de los textos sagrados, que había madurado en su época.

Hay que poner de relieve un aspecto. Los especialistas han observado que, en la Biblia, los humanistas buscaban algo diferente a lo que buscaba Lutero. Aquéllos querían hallar en ella un código de comportamiento ético, las reglas del vivir moral. Lutero, en cambio, buscaba allí la justificación de la fe, ante la cual (de la forma en que él la entiende) pierde todo significado el código moral, en sí mismo considerado.

3) La tercera directriz básica del luteranismo se explica adecuadamente, no sólo con la lógica interna de la nueva doctrina (entre el hombre y Dios, el hombre y la palabra de Dios, no hay ninguna necesidad de un intermediario especial), sino a través de la situación histórica que había aparecido a finales de la edad media y durante el

renacimiento: el clero se había mundanizado, había perdido credibilidad, y ya no se apreciaba una distinción efectiva entre sacerdotes y laicos. Las rebeliones de Wyclif y de Hus, hacia finales del medievo son particularmente significativas. A propósito de estos precedentes históricos, J. Delumeau escribe: «Al rechazar los sacramentos, Wyclif rechaza al mismo tiempo la Iglesia jerárquica. Los sacerdotes (que deben ser todos iguales) para él no son más que los dispensadores de la palabra, pero Dioses el único que obra todo en nosotros y hace que descubramos su doctrina en la Biblia. Unos años más tarde Jan Hus enseña que un sacerdote en estado de pecado mortal ya no es un auténtico sacerdote, cosa que también se aplica a los obispos y al papa» (*La Reforma*, Mursia, Milán 1975).

No era preciso esforzarse demasiado, pues, para llegar a las últimas conclusiones, como hizo Lutero: un cristiano aislado puede tener razón contra un concilio, si se halla iluminado e inspirado directamente por Dios. Por lo tanto, no es necesario que haya una casta sacerdotal, ya que cada cristiano es sacerdote con respecto a la comunidad en la que vive.

Todo hombre puede predicar la palabra de Dios. Se elimina así la distinción entre clero y laicos, aunque no se elimine el ministerio pastoral en cuanto tal, indispensable para una sociedad organizada.

A este respecto las cosas tomaron un cariz muy negativo. La libertad de interpretación abrió el camino a una serie de perspectivas no deseadas por Lutero, que gradualmente se convirtió en dogmático e intransigente, y pretendió en cierto sentido estar dotado de aquella

infalibilidad que le había discutido al papa (con razón se le llegó a llamar «el papa de Wittenberg»). Peor aún fue lo que sucedió cuando, perdida toda confianza en el pueblo cristiano organizado sobre bases religiosas, debido a una infinidad de abusos, Lutero entregó a los príncipes la Iglesia que había reformado: nació así la Iglesia de Estado, antítesis de aquella a la cual habría debido conducir la reforma.

Mientras Lutero afirmaba solemnemente la libertad de la fe, en la práctica se contradecía de una forma radical. En 1523 había escrito (empleamos los documentos de Delumeau, antes citado): «Cuando se habla de la fe, se habla de algo libre, a lo que nadie puede obligar. Sí, es una operación de Dios en el espíritu, y por tanto queda excluido que un poder externo al espíritu pueda obtenerla mediante la fuerza.» En enero de 1525 insistía: «En lo que se refiere a los herejes y a los falsos profetas y doctores, no debemos extirparlos ni exterminarlos. Cristo dice con claridad que debemos dejarlos vivir.» Sin embargo, a finales de ese mismo año, Lutero escribía: «Los príncipes deben reprimir los delitos públicos, los perjurios, las blasfemias manifiestas del nombre de Dios», si bien añadía: «pero en esto, no ejerzan ninguna constricción sobre las personas, dejándolas en libertad de maldecir a Dios en secreto o de no maldecirlo.» Poco después, escribía al elector de Sajonia: «En una localidad determinada no debe haber más que un solo tipo de predicación.» De esta manera gradual, Lutero indujo a los príncipes a controlar la vida religiosa y llegó a exhortarles a amenazar y a castigar a todos los que descuidaban las prácticas religiosas. El destino espiritual del individuo se transformaba así en privilegio de la autoridad política y nacía el principio: *cuius regio, huius religio*.

1.2.3. Vertientes pesimistas e irracionalistas del pensamiento de Lutero

Los componentes pesimistas e irracionalistas del pensamiento luterano se hacen evidentes en todas sus obras, pero de un modo especial en el *Esclavo arbitrio*, escrito contra Erasmo. En esta obra, se invierte del todo y se expone al revés aquella dignidad del hombre tan apreciada por los humanistas italianos, y de la cual el propio Erasmo había sido defensor. El hombre sólo se puede salvar si comprende que no puede ser en absoluto artífice de su propio destino. Su salvación no depende de él mismo, sino de Dios, y mientras esté neciamente convencido de poder actuar por su cuenta, se engaña y no hace otra cosa que pecar. Es preciso que el hombre aprenda a desesperar de sí para encontrar el camino hacia la salvación, ya que al desesperar de sí mismo se confía a Dios y todo lo espera de su voluntad, con lo cual se aproxima a la gracia ya la salvación.

El género humano, en sí mismo considerado -esto es, sin el espíritu de Dios- es el reino del Diablo, es un confuso caos de tinieblas. El arbitrio humano es, siempre y únicamente, esclavo: de Dios, o del Demonio. Lutero compara la voluntad humana a un caballo que se encuentra entre dos jinetes: Dios y el Demonio. Si lleva a Dios en su lomo, quiere ir y va adonde Dios quiera; si lleva encima al Demonio, quiere ir y va donde vaya el Demonio. Ni siquiera posee la facultad de elegir entre los dos jinetes; éstos disputan entre sí para apoderarse de ella. A quienes encuentren injusta esta fatalidad humana, que implica una predestinación, Lutero responde lo siguiente, con una doctrina precedente del voluntarismo ockhamiano: Dios es Dios, precisamente

porque no tiene que dar cuentas de lo que quiere y de lo que hace, y se halla muy por encima de aquello que parece justo o injusto al derecho de los hombres.

La naturaleza y la gracia, al igual que razón y fe, se hallan radicalmente escindidas. El hombre, cuando actúa de acuerdo con su naturaleza, no puede hacer otra cosa que pecar, y cuando piensa únicamente con su intelecto, sólo puede equivocarse. Las virtudes y el pensamiento de los antiguos no son más que vicios y errores. Ningún esfuerzo humano salva al hombre, sino exclusivamente la gracia y la misericordia de Dios: ésta es la única certidumbre que, según Lutero, nos otorga la paz.

1.3. *Ulrico Zuinglio, el reformador de Zurich*

Ulrico Zuinglio (1484-1531) fue primero discípulo de Erasmo y, a pesar de haber roto formalmente con él, siguió ligado en profundidad a la mentalidad humanista. Aprendió el griego y el hebreo, y no sólo estudió la Sagrada Escritura, sino también a los pensadores antiguos: Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca. Por lo menos al comienzo de su evolución espiritual, compartió la convicción de Ficino y de Pico de la Mirándola acerca de la revelación difundida con universalidad, fuera incluso del ámbito de la Biblia. A partir de 1519 comenzó su actividad como predicador luterano en Suiza. Zuinglio fue un ardiente defensor de algunas de las tesis fundamentales de Lutero, y en particular, de las siguientes: a) la Escritura es la única fuente de la verdad. b) El papa y los concilios no poseen una autoridad que vaya más allá de las de las

Escrituras. c) La salvación proviene de la fe y no de las obras. d) El hombre está predestinado.

A Zuinglio le separaban de Lutero, además de ciertas ideas teológicas (en particular, sobre los sacramentos, a los que concedía únicamente un valor casi simbólico), su cultura humanística con grandes ribetes de racionalismo y un profundo patriotismo helvético (este último le llevó inconscientemente a otorgar una consideración privilegiada a los habitantes de Zurich, como si éstos fuesen los elegidos por excelencia).

Para dar una idea concreta de la derivación en sentido humanístico-renacentista de la doctrina de Zuinglio, analicemos dos puntos de gran importancia: el pecado y la conversión, y la reaparición de temas ontológicos de carácter panteísta. En lo que concierne al pecado, Zuinglio repite que tiene sus raíces en el amor propio (egoísmo). Todo lo que hace el hombre en cuanto hombre, está determinado por este amor propio y, por lo tanto, es pecado. La conversión es una iluminación de la mente. Estas son las palabras textuales de Zuinglio: «Quienes tienen confianza en Cristo se transforman en hombres nuevos. ¿De qué modo? ¿Abandonando quizá su antiguo cuerpo para revestirse de uno nuevo? Ciertamente no, el cuerpo viejo subsiste. ¿Subsiste también la enfermedad? Subsiste. ¿Qué se renueva entonces en el hombre? La mente. ¿De qué modo? Así: antes ella ignoraba a Dios, pero donde hay ignorancia de Dios, no queda otra cosa que carne, pecado, amor a sí mismo. Una vez que ha reconocido a Dios, el hombre se comprende de verdad a sí mismo, interior y exteriormente. Y después de haberse conocido, se desprecia.

En consecuencia, ocurre que piensa que todas sus obras -inclusive aquellas que hasta aquel momento solía considerar como buenas- carecen de valor. Cuando a través de la iluminación de la gracia celestial la mente humana reconoce a Dios, el hombre se convierte en nuevo.» El subrayar la iluminación de la mente muestra con toda claridad el intento de recuperar (dentro de los límites concretos que se han indicado) las facultades racionales del hombre.

En lo que concierne al segundo punto, conviene señalar que Dios vuelve a ser concebido en sentido ontológico como Aquel que es por su propia naturaleza y, por lo tanto, como fuente de lo que es. Para Zuinglio, el ser de las cosas no es más que el ser de Dios, puesto que Dios extrajo de su propia esencia el ser de las cosas al crearlas. Por eso afirma Zuinglio: «Dado que el ser de las cosas no procede de Dios como si su existir y su esencia fuesen diferentes de la de Dios, de ello se sigue que, por lo que respecta a la esencia y la existencia, no existe nada que no sea la divinidad: en efecto, ésta es el ser de todas las cosas.»

La predestinación, en opinión de Zuinglio, se integra dentro de un contexto determinista y es considerada como uno de los aspectos de la providencia. Hay un signo seguro para reconocer a los elegidos y consiste precisamente en el tener fe. Los fieles, en cuanto elegidos, son todos iguales. La comunidad de los fieles se constituye asimismo como comunidad política. De esta manera la reforma religiosa desembocaba en una concepción teocrática, sobre la que pesaban ambigüedades de distintos tipos.

Zuinglio murió en 1531, combatiendo contra las tropas de los cantones suizos católicos. Las iras de Lutero contra él -comenzadas apenas Zuinglio dio señales de autonomía- no cesaron ni siquiera con la muerte de éste, que Lutero comentó en estos términos: «Zuinglio ha tenido el final de un asesino (...); amenazó con la espada y tuvo la recompensa que merecía.» Lutero había afirmado solemnemente (citando las palabras del Evangelio) que «quien utilice la espada, con espada perecerá», y que no había que usar la espada en defensa de la religión. Sin embargo, ya en 1525, exhortó a Felipe de Hesse a reprimir con sangre la rebelión campesina dirigida por Tomás Müntzer, que había sido convertido por el propio Lutero y nombrado pastor en una localidad de Sajonia. En aquel momento se hacía ya imposible detener la espiral de violencia: se estaba difundiendo inevitablemente el germen de las guerras de religión, que se iban a convertir en una de las mayores calamidades de la Europa moderna.

1.4. *Calvino y la reforma de Ginebra*

Jean Cauvin nació en Noyon (Francia), en 1509, y se formó sobre todo en París, donde estuvo sometido al influjo humanístico del círculo de Jacques Lefevre d'Étaples (Faber Stapulensis, 1455-1536). No obstante, su fortuna se halla ligada con la ciudad de Ginebra, donde actuó en particular entre 1541 y 1564, año en que murió. Allí supo llevar a la práctica un gobierno teocrático inspirado en la reforma, muy rígido en sus relaciones con la vida religiosa y moral de los ciudadanos, y sobre todo en relación con los disidentes. Se ha dicho que el calvinismo fue el más dinámico entre los diversos tipos de protestantismo.

Comparado con Lutero, Calvino fue más pesimista con respecto al hombre, pero más optimista con respecto a Dios. Si para Lutero el texto básico era Mateo 9,2: «Tus pecados te son perdonados», para Calvino en cambio se trataba de la Epístola a los Romanos 8,31: «Si Dios está con nosotros, ¿quién estará en contra de nosotros?»

Calvino se convenció de que Dios estaba con él al construir la ciudad de los elegidos en la tierra, Ginebra, el nuevo Israel de Dios. R.H. Bainton (*La reforma protestante*, Einaudi, Turín 1958) señala que «para Calvino la doctrina de la elección constituía un consuelo inefable», porque libera al hombre de todas las angustias y preocupaciones, «de modo que pueda consagrar todas sus energías al servicio constante del Dios soberano. Por eso el calvinismo educó una raza de héroes». Bainton resume así el objetivo de los calvinistas: «Su labor consistía en instaurar una teocracia, una réplica de santos, una colectividad en la que cada miembro no tuviese otro pensamiento que la gloria de Dios. No se trataba de una colectividad gobernada por la Iglesia o el clero, ni tampoco de una colectividad de tipo bíblico en sentido estricto, porque Dios es más grande que cualquier libro, incluido aquel que contiene su palabra. La colectividad de los santos habría debido caracterizarse por aquel paralelismo entre Iglesia y Estado que había sido el ideal de la edad media y de Lutero, pero que nunca se había llevado a la práctica y que jamás podría llevarse a la práctica, a no ser en una colectividad selectísima (como Calvino había intentado en Ginebra), en la que clero y laicado, consejo municipal y ministros de Dios estuviesen inspirados en todos los casos por el espíritu divino. Calvino se aproximó a tal realización en mayor medida que cualquier otro dirigente religioso del siglo XVI.»

La doctrina de Calvino se halla expuesta sobre todo en la *Institución de la religión cristiana*, 'de la que a partir de 1536 se hicieron numerosas ediciones, tanto en latín como en francés. Al igual que Lutero, Calvino estaba convencido de que la salvación está únicamente en la palabra de Dios revelada en la Sagrada Escritura. Toda representación de Dios que no provenga de la Biblia, sino de la sabiduría humana, es un vano producto de la fantasía, es un mero ídolo. La inteligencia y la voluntad humanas fueron condicionadas de manera irreparable por el pecado de Adán, de forma que la inteligencia confunde lo verdadero y la voluntad se inclina hacia el mal. Más en particular, explica Calvino, el pecado original redujo y debilitó (aunque no eliminó del todo) los dones naturales del hombre, al tiempo que eliminaba por completo los sobrenaturales.

Al igual que Lutero, Calvino insiste sobre el arbitrio esclavizado y plantea la obra de la salvación -que únicamente se consigue a través de la fe- como obra del poder de Dios. Si nosotros pudiésemos hacer lo más mínimo con nuestras solas fuerzas, gracias a nuestro libre arbitrio, Dios dejaría de ser en plenitud nuestro creador. Sin embargo, mucho más allá de Lutero, Calvino insiste sobre la predestinación, ensanchando el sentido de la omnipotencia del querer divino, hasta el punto de que la voluntad y las decisiones humanas se encuentran subordinadas casi por completo a dicho querer de Dios. Substituye el determinismo de tipo estoico, de carácter naturalista y panteísta, por una forma de determinismo teísta y trascendentalista tan extremada como la precedente. Por lo tanto, «providencia» y «predestinación» son dos conceptos básicos para el calvinismo.

La *providencia*, en cierto modo constituye la prolongación del acto creador y su actividad se extiende sobre todos, no sólo en general, sino también en los detalles, sin ninguna limitación: «Dios (...) mediante su designio secreto, gobierna enteramente todo lo real, hasta el punto de que no sucede nada que él mismo no haya determinado, en conformidad con su sapiencia y su voluntad.» Calvino, de esta manera, lleva su determinismo teológico hasta sus últimas consecuencias: «Todas las criaturas, las inferiores y las superiores, se hallan a su servicio, de modo que él las emplea para aquello que quiera.» Además, especifica: «No sólo están en su poder los acontecimientos naturales, sino que gobierna asimismo los corazones de los hombres, conduce arbitrariamente sus voluntades hacia aquí o hacia allá, guiando sus acciones de un modo que hace que ellos no puedan realizar más que lo que él ha decretado.»

La *predestinación* es «el eterno designio de Dios, mediante el cual él determinó lo que quería hacer de cada hombre. En efecto, Dios no crea a todos en iguales condiciones, sino que ordena a unos hacia la vida eterna, y otros, hacia la eterna condenación. Así, según el fin para el cual haya sido creado el hombre, decimos que está predestinado a la muerte o a la vida». Sería sencillamente absurdo buscar las causas de tal decisión de Dios. O mejor dicho, la causa consiste en la libre voluntad de Dios mismo, y «ninguna ley y ninguna norma puede estar mejor pensada, y ser más equitativa, que su voluntad».

El pecado original de Adán no fue simplemente permitido por Dios, sino querido y determinado por él. Esto sólo puede parecer

absurdo a quienes no temen a Dios y no comprenden que la culpa misma de Adán, así concebida, se inscribe en un diseño providencial admirable y superior.

De la postura protestante, según Max Weber, procede el espíritu del capitalismo. En efecto, Lutero fue el primero que tradujo el concepto de trabajo mediante el término *Beruf*, que en alemán significa «vocación» en el sentido de «profesión», pero limitándolo a las actividades agrícolas y artesanas. Los calvinistas lo extendieron a todas las actividades productoras de riqueza, y en dicha producción de riqueza -y en el éxito vinculado con ésta- vieron una especie de signo tangible de la predestinación y, por tanto, un notable incentivo para el compromiso profesional.

1.5. *Otros teólogos de la reforma y figuras vinculadas al movimiento protestante*

Entre los discípulos de Lutero tuvo bastante importancia Felipe Melanchthon (1497-1560), quien fue gradualmente atenuando determinadas asperezas de su maestro, intentando una especie de mediación entre las posiciones de la teología luterana y de la teología católica ortodoxa: la obra que le hizo famoso se titula *Loci communes* (que contiene exposiciones sintéticas acerca de los fundamentos teológicos), publicada en 1521 y reeditada varias veces, en versiones cada vez más moderadas.

Melanchthon trató de corregir a Lutero en tres puntos claves. 1) Sostuvo la tesis de que la fe desempeña un papel esencial para la salvación, pero que el hombre colabora con sus obras y actúa casi como una concausa de la salvación. 2) Devolvió su valor a la tradición, con objeto de acabar con los conflictos teológicos que había desencadenado la teoría de libre examen. 3) Pareció otorgar un espacio, aunque exiguo, a la libertad. Reprochó a Lutero su carácter despótico, su rigidez y su belicosidad. Sus hábiles designios de reconciliación entre los cristianos se esfumaron en 1541 en Ratisbona, donde las partes en cuestión (luteranos, calvinistas y católicos) no aceptaron las bases de acuerdo propuestas por él.

El aspecto místico que es propio de la reforma protestante fue llevado hasta sus últimas consecuencias por Sebastian Franck (1499-1542), de quien se hicieron famosas sus *Paradojas* (1534), Valentin Weigel (1533-1588), cuyas obras sólo circularon después de su muerte, y Jakob Böhme (1575-1624), de quien son muy conocidas las obras *La aurora naciente* (1612) y *Los tres principios de la naturaleza divina* (1619). Este último pensador influirá sobre todo en los pensadores de la época romántica. Es imposible resumir el conjunto de ideas de Böhme, ya que se trata de expresiones de una experiencia mística vivida y sufrida con intensidad. Se trata de alucinaciones metafísicas en sentido estricto, como alguno ha llegado a decir.

G. Fraccari resume el sentido de esta experiencia en los siguientes términos: «Para Böhme la verdadera Vida es la angustia del individuo desesperadamente solo, frente a un infinito que permanece mudo ante sus requerimientos; es la tensión explosiva hacia una

solución, es el relámpago que repentinamente aparta las tinieblas, es el reino de la alegría en el que se realiza la gran conciliación entre las partes y el Todo, es la majestad de Dios, en la que la potencia de Dios se despliega en su armoniosa totalidad. Böhme, sin duda, estaba convencido de que escribía para unos pocos (lo cual explica su esoterismo) y estaba persuadido de que su lenguaje mismo, a pesar de su carácter lleno de imágenes y de la magia de su estilo, era por sí mismo insuficiente para iluminar a las almas de los hombres, sin la intervención de algo más, que les ayudase a recorrer el último tramo que va desde el mundo visible hasta el invisible. Escribía en su *Epistolario*: "Os digo, egregio Señor, que hasta ahora en mis escritos sólo habéis visto un reflejo de semejantes misterios, puesto que jamás pueden ser descritos. Si Dios os reconoce podréis oír, gustar, oler, sentir y ver las inexpresables palabras de Dios." Existe en el proceso místico un instante en el que, cuando la tensión del individuo llega a su culminación, interviene una fuerza superior, para llevar a cabo el pasaje definitivo desde lo visible hasta lo invisible.»

Las obras de Böhme suscitaron una gran oposición, pero, quizás por haber elegido una vida sencilla, trabajando como artesano, no se le persiguió y substancialmente fue tolerado.

2.1. Los conceptos historiográficos de «contrarreforma» y «reforma católica»

Hubert Jedin ha observado con agudeza que «los conceptos históricos son como las monedas que, por lo general, se manejan sin

observar con atención su acuñación. No obstante, cuando se las observa con cuidado bajo su luz, a menudo se advierte que no están grabadas con la nitidez que cabría esperar en monedas de curso legal». Esto está en función del hecho de que los conceptos históricos son extremadamente complejos y en la mayoría de los casos están generados por una serie de causas difíciles de determinar, como hemos visto por ejemplo en el caso de las nociones de humanismo y de renacimiento.

Esta observación también se aplica al concepto de «contrarreforma». El término fue acuñado en 1776 por Pütter -jurista de Gotinga- y tuvo enseguida un éxito enorme. En el término se halla implícita una connotación negativa (contra, anti), es decir, la idea de conservación y de reacción y, casi, como de una especie de retroceso con respecto a las posturas de la reforma protestante. Sin embargo, los estudios realizados sobre este movimiento, que fue bastante amplio y articulado, llevaron paulatinamente a descubrir la existencia de un complejo movimiento -que se manifestó de formas diversas- cuyo objetivo era regenerar la Iglesia desde su interior, cuyas raíces se remontan al final del medievo y que luego se extiende en el transcurso de la época renacentista. A este proceso de renovación desde el interior de la Iglesia se le ha dado el nombre de «reforma católica», que en la actualidad recibe una aceptación casi general. Se ha llegado a la conclusión hoy en día, de que aquel complicado proceso que se denomina «contrarreforma» habría sido imposible sin la existencia de dichas fuerzas regeneradoras desde el interior del catolicismo.

Jedin señala: «La Iglesia recibe de la reforma católica la fuerza necesaria para defenderse de las innovaciones. Esa reforma constituye la premisa para la contrarreforma. Todo lo que hace, favorece indirectamente la defensa, pero considerada en sí misma, no es una defensa, sino el desarrollo de las leyes vitales de la Iglesia misma. Para defenderse del enemigo, la Iglesia busca nuevos métodos y nuevas armas, que le ayudan a atacar para reconquistar lo que había perdido. Al conjunto de características que se desarrollaron en la Iglesia con posterioridad a esta reacción y a su puesta en práctica, se le da el nombre de "contrarreforma".»

La contrarreforma posee un aspecto doctrinal que se expresa a través de la condena a los errores del protestantismo y mediante una formulación positiva del dogma católico. También se manifiesta por medio de una peculiar forma de militancia activa, sobre todo como la que fue propugnada por Ignacio de Loyola y por la Compañía de Jesús que él fundó (aprobada oficialmente por la Iglesia en 1540). La contrarreforma también se manifestó en una serie de medidas restrictivas y coercitivas, como por ejemplo la institución de la Inquisición romana en 1542 y la compilación del índice de libros prohibidos. (Sobre este último punto, cabe recordar que la imprenta se había convertido en el más eficaz instrumento de difusión de las ideas protestantes, lo cual suscitó la creación del índice mencionado.)

La conexión entre reforma católica y contrarreforma se produce, según Jedin, en la función central del papado: «El papado interiormente renovado se transforma en promotor de la contrarreforma, impulsando a las fuerzas religiosas a reaccionar contra las novedades con los medios

políticos existentes. Los decretos del concilio de Trento son para los papas un medio de alcanzar ese objetivo, y la orden de los jesuitas, un instrumento realmente potente que tienen a su servicio.»

Algún historiador se muestra partidario de omitir la distinción entre las nociones de «reforma católica» y «contrarreforma». Sin embargo, Jedin posee buenas razones para defender su mantenimiento, ya que expresan dos caras diferentes del fenómeno. Es evidente que en toda una serie de acontecimientos los dos movimientos son inseparables y avanzan en paralelo, pero no por ello deben confundirse. Jedin resume así, con una claridad ejemplar, la diferencia entre los conceptos históricos de «reforma» y «contrarreforma», y su complementariedad: «A mi parecer (...) .es necesario conservar la dualidad de conceptos. La historia de la Iglesia la necesita, para mantener separadas dos líneas evolutivas, diferentes en su origen y en su esencia: una espontánea, apoyada sobre la continuidad de la vida interna; otra dialéctica, provocada por la reacción contra el protestantismo. En la reforma católica, la fractura religiosa sólo ejerce una función disgregadora, mientras que en la contrarreforma actúa como impulso. En la noción de "restauración católica", la primera de las dos funciones no queda suficientemente simbolizada, ya que falta el paralelismo con la reforma protestante; la segunda función resulta indicada con aún menor propiedad, ya que se ignora por completo la acción recíproca católica. El concepto de "contrarreforma" la pone en evidencia, pero infravalora el elemento de continuidad. Si queremos comprender la evolución de la historia de la Iglesia durante el siglo XVI, hemos de tener en cuenta siempre estos elementos fundamentales: el elemento de la continuidad, expresado mediante el concepto de "reforma católica", y el elemento de

reacción, expresado mediante el concepto de "contrarreforma".» Por eso, a la pregunta de si se debe hablar de «reforma católica» o de «contrarreforma», Jedin responde: «No se debe decir: reforma católica o contrarreforma, sino reforma católica y contrarreforma. La reforma católica es la reflexión sobre sí misma que realiza la Iglesia, para llegar al ideal de vida católica que se puede alcanzar mediante una renovación interna: la contrarreforma es la autoafirmación de la Iglesia en la lucha contra el protestantismo. La reforma católica se basó en la autorreforma de los miembros de la Iglesia durante la baja edad media; creció bajo el aguijón de la apostasía y logró la victoria mediante la conquista del papado y la organización y realización del concilio de Trento: es el alma de la Iglesia que recobra su vigor originario, mientras que la contrarreforma es su cuerpo. A través de la reforma católica se hace acopio de las fuerzas que, más adelante, se utilizarán en la contrarreforma. El papado es el punto en que ambas se intersectan. La ruptura religiosa le substrajo fuerzas muy valiosas a la Iglesia, aniquilándolas, pero también despertó a aquellas fuerzas que todavía existían, las acrecentó y las obligó a luchar hasta el final. Fue un mal, pero un mal del que también surgió algo positivo. En los dos conceptos de "reforma católica" y de "contrarreforma" se incluyen asimismo los efectos que de ellos se derivan.»

2.2. *El concilio de Trento*

Hasta el momento, la Iglesia católica ha convocado 21 concilios ecuménicos, desde el concilio de Nicea en el 325 hasta el Vaticano II de 1962-1965. El concilio de Trento -decimonoveno, y celebrado entre

1545 y 1563- fue sin duda uno de los más importantes. También es, quizás, uno de los más famosos, aunque no haya sido el más concurrido ni el más fastuoso, e incluso su duración se reduce de manera notable si se tienen en cuenta los años en que estuvo interrumpido (desde 1548 hasta 1551, y desde 1552 hasta 1561). En efecto, tuvo una grandísima importancia para la historia de la Iglesia y del catolicismo, y su eficacia fue muy notable.

La importancia de este concilio reside en el hecho de que a) adoptó una postura doctrinal clara con respecto a las tesis protestantes y b) promovió la renovación de la disciplina eclesiástica, que los cristianos anhelaban desde hacía mucho tiempo, dando indicaciones precisas acerca de la formación y conducta del clero. Para dar una idea sobre el espíritu reformador que animaba al concilio, citemos el canon 1 del «decreto de reforma» (sesión XXII, 17 de setiembre de 1562): «No hay nada que impulse más y con mayor asiduidad a los demás a la piedad y al culto de Dios, que la vida y el ejemplo de aquellos que se han dedicado al ministerio divino. Al verles por encima de los afanes del mundo, y en un mundo más elevado, los otros se miran en ellos como en un espejo y obtienen de ellos un ejemplo que imitar. Por lo tanto es absolutamente necesario que los clérigos, llamados a tener a Dios como su propia heredad, den a su vida, a sus costumbres, a su vestido, a su modo de comportarse, de caminar, de hablar, y a todas sus otras acciones, un tono que muestre gravedad, moderación y una plena religiosidad. Desaparezcan, pues, las faltas ligeras, que en ellos parecerían grandísimas, para que sus acciones puedan inspirar veneración a todos.» Los temas que aparecen en las lamentaciones - realmente generalizadas- con respecto a las disipadas costumbres del

clero de la baja edad media y del renacimiento se enumeran aquí de manera total y perfecta, concretándose con gran precisión en los demás cánones del decreto.

Hay que destacar además que en el concilio de Trento la Iglesia recobra su plena conciencia de ser Iglesia de cura de almas y de misión, y se fija a sí misma este objetivo primordial: *Salus animarum suprema lex esto*. Se trata de un cambio de dirección básica, que asume una trascendencia histórica y que Jedin valora en estos términos: «Nos hallamos ante un giro que, para la historia de la Iglesia, tiene el mismo significado que los descubrimientos de Copérnico y de Galileo poseen para la imagen del mundo elaborada por las ciencias naturales.» En lo que concierne al primer punto antes mencionado, que es lo que aquí más nos interesa, hay que observar lo siguiente. En los documentos del concilio se emplean con parsimonia y con cautela los términos y los conceptos tomistas y escolásticos. Como ha sido advertido con razón por los intérpretes más atentos de este fenómeno, la medida que se utiliza es la fe de la Iglesia y no una escuela teológica en particular. Se analizan sobre todo las cuestiones de fondo suscitadas por los protestantes: la justificación por la fe, las obras, la predestinación y, con una gran amplitud, los sacramentos. Los protestantes solían reducirlos exclusivamente al bautismo y la eucaristía. En particular, se reitera la doctrina de la transustanciación eucarística, según la cual la substancia del pan y del vino se transforma, durante el sacrificio de la misa, en la carne y la sangre de Cristo. En cambio Lutero hablaba de consubstanciación, que implicaba la permanencia del pan y del vino, aunque se diese la presencia de Cristo, mientras que Zuinglio y Calvino tendían a una interpretación simbólica

de la eucaristía. Asimismo se reafirma el valor de la tradición. Citemos algunos de los documentos más significativos, que sirven para ilustrar alguno de estos puntos. Con respecto a la justificación por la fe, se dice:

Son causas de esta justificación: causa final, la gloria de Dios y de Cristo, y la vida eterna; causa eficiente, la misericordia de Dios, que purifica y santifica gratuitamente, señalando y ungiendo con el Espíritu de la promesa, aquel santo que es prenda de nuestra herencia; causa meritoria es el amadísimo unigénito de Dios y señor nuestro Jesucristo, quien -aunque nosotros fuésemos sus enemigos- por el amor infinito con que nos ha amado, nos ha merecido la justificación a través de su santísima pasión sobre el madero de la cruz, y ha satisfecho a

Dios Padre en nuestro nombre. Causa instrumental es el sacramento del bautismo, que es el sacramento de la fe, sin la cual a nadie se le concede, jamás, la justificación. Por último, la única causa formal es la justicia de Dios, no ciertamente aquella por la cual él es justo, sino aquella por la que nos transforma en justos; gracias a ésta, es decir, a su don, somos interiormente renovados en el espíritu, y no solamente somos considerados justos, sino que somos llamados tales y lo somos de hecho, recibiendo en cada uno de nosotros la propia justicia, en la medida en que el Espíritu Santo la distribuye entre los hombres como quiere, y según la disposición y la cooperación propias de cada uno. Por lo tanto nadie puede ser justo, sino aquel a quien se le comunican los méritos de la pasión de nuestro señor Jesucristo, lo cual se realiza, sin embargo, en la justificación del pecador, cuando, por el mérito de la misma santísima pasión, el amor de Dios se difunde mediante el Espíritu Santo en los corazones de quienes son justificados y se introduce en ellos. Junto con la misma justificación el hombre, además de la remisión de los pecados, recibe al mismo tiempo todos

estos dones por medio de Jesucristo, en cuyo seno se encuentra: la fe, la esperanza y la caridad. La fe, si a ella no se añaden la esperanza y la caridad, no une perfectamente a Cristo, ni convierte en miembros vivos de su cuerpo. Por este motivo, es absolutamente cierta la afirmación de que la fe, sin las obras, está muerta y es inútil, y que en Cristo no valen la circuncisión o la incircuncisión, sino la fe que actúa por medio de la caridad.

A propósito de la gratuidad de la justificación por la fe, se matiza:

Cuando el apóstol afirma después que el hombre resulta justificado por la fe y de manera gratuita, estas palabras hay que entenderlas según la interpretación admitida y expresada por el juicio permanente y concorde de la Iglesia católica: somos justificados mediante la fe, porque la fe es el principio de la salvación humana, el fundamento y la raíz de toda justificación, sin la cual es imposible agradar a Dios y alcanzar la comunión con él a la que llegan sus hijos. Más adelante se dice que somos justificados de manera gratuita, porque nada de lo que precede la justificación -tanto la fe como las obras- merece la gracia de la justificación: en efecto, ésta es por gracia, no por las obras; o de lo contrario (como dice el mismo apóstol) la gracia ya no sería gracia.

Sobre la obediencia a los mandamientos y sobre las obras, se manifiesta:

Nadie, con la excusa de estar justificado, debe considerarse exento de observar los mandamientos, nadie debe proferir aquella expresión temeraria y prohibida por los padres conciliares bajo pena de excomunión, según la cual al hombre justificado le resulta imposible

obedecer los mandamientos de Dios. En efecto, Dios no manda cosas imposibles; sino que, cuando manda, te advierte que hagas lo que puedas y que pidas lo que no puedas, y te ayuda para que puedas: sus mandamientos no son gravosos, su yugo es suave y su peso es ligero. Aquellos que son hijos de Dios, aman a Cristo, y quienes le aman - como él mismo dice- observan sus palabras, cosa que sin duda pueden hacer, con la ayuda de Dios. Cuando a lo largo de esta vida mortal, aunque sean santos y justos, caen por lo menos en faltas ligeras y cotidianas, llamadas veniales, no por ello dejan de ser justos. Es propia de los justos la expresión humilde y veraz: «Perdónanos nuestras deudas.»

Ahora bien, a los hombres así justificados, ya sea que siempre hayan conservado la gracia recibida, o que, después de haberla perdido, la hayan recuperado, deben proponerse las palabras del apóstol: «Abundad en toda obra buena, sabiendo que no es vano vuestro trabajo en el Señor. El no es injusto y no olvida lo que habéis hecho, ni el amor que habéis demostrado por su nombre.» Y: «No abandonéis, pues, vuestra confianza, a la que le está reservada una gran recompensa.» Por eso, a los que obran bien hasta el final y esperan en Dios, debe ofrecerse la vida eterna, como gracia prometida misericordiosamente a los hijos de Dios por los méritos de Cristo Jesús, y como recompensa a entregarse con fidelidad, por la promesa de Dios mismo, a las buenas obras y a sus méritos. Esta es aquella corona de justicia que, después de su lucha y de su carrera, el apóstol decía que le había sido reservada a él y que le sería entregada por el justo Juez, y no sólo a él, sino también a todos los que desean su venida.

Por último, con respecto a la eucaristía, se proclama:

Cristo, nuestro redentor, dijo que era verdaderamente su cuerpo aquello que daba bajo la especie de pan. Por eso, siempre existió el convencimiento en la Iglesia de Dios -y ahora lo declara otra vez este santo concilio- de que con la consagración del pan y del vino se lleva a cabo la transformación de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo, nuestro Señor, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. Esta transformación, pues, de un modo adecuado y propio es llamada por la santa Iglesia católica «transustanciación».

2.3. *El relanzamiento de la escolástica*

Lutero no sólo fue un encarnizado adversario de Aristóteles, sino también del pensamiento tomista y escolástico en general. Las razones son claras: el intento de conciliar fe y razón, la naturaleza y la gracia, lo humano y lo divino, se hallaban en una antítesis con su pensamiento básico, que suponía la existencia de un corte radical entre ambos tipos de realidad. Sin embargo, también se hacía evidente que las decisiones del concilio de Trento debían exigir una recuperación del pensamiento escolástico, el cual además había resurgido en el transcurso del siglo XV y a comienzos del XVI (antes, por lo tanto, del concilio mismo), como lo demuestra la figura ilustre de Tommaso de Vio (1468-1534), más conocido con el nombre de cardenal Cayetano.

Más aún, Cayetano fue el primero que introdujo la *Summa Theologica* de santo Tomás como texto base de la teología, substituyendo a las tradicionales *Sentencias* de Pedro Lombardo. A partir de entonces la *Summa* se convirtió en punto de referencia, tanto para los dominicos como para los jesuitas. Recordemos también que a lo largo del siglo XVII los comentarios a Aristóteles fueron substituidos por los *Cursus philosophici*, inspirados básicamente en el tomismo y que tendrían más adelante una difusión y un éxito notables.

La cumbre más destacada de esta «segunda escolástica» tuvo lugar en España, país al que habían llegado muy atenuados tanto los debates humanísticos como los religiosos, y que ofrecía por lo tanto condiciones muy favorables. El principal exponente de la segunda escolástica fue Francisco Suárez (1548-1617), llamado *doctor eximius*, cuyas obras más famosas son las *Disputationes metaphysicae* (1597) y el *De legibus* (1612). La ontología de Suárez ejerció una cierta influencia sobre el pensamiento moderno, en particular sobre Wolff. Así, sobre todo en los seminarios y en las facultades de teología, la escolástica continuó su camino, de manera paralela a la evolución del pensamiento filosófico moderno, aunque separada de él. Este, como veremos después, se había internado por vías completamente distintas, como consecuencia de la revolución científica.

3. EL RENACIMIENTO Y LA POLÍTICA

3.1. Nicolás Maquiavelo y la autonomía de la política 3.1.1. La posición de Maquiavelo

Con Nicolás Maquiavelo (1469-1527) se inicia una nueva época del pensamiento político: la investigación política tiende a separarse del pensamiento especulativo, ético y religioso, asumiendo como canon metodológico el principio de la especificidad de su objeto propio, que hay que estudiar (utilizando una expresión de Telesio) *iuxta propria principia*, autónomamente, sin verse condicionado por los principios aplicables a otros ámbitos, pero que sólo de una manera indebida podrían emplearse para la indagación política. La posición de Maquiavelo puede resumirse mediante la fórmula «la política por la política», que expresa de modo sintético y elocuente el concepto de autonomía antes mencionado.

Sin ninguna duda, el brusco viraje que hallamos en las reflexiones de Maquiavelo, en comparación con los anteriores humanistas, se explica en gran parte por la nueva realidad política que había aparecido en Florencia y en Italia, pero supone asimismo una considerable crisis de los valores morales, que ya se había difundido ampliamente. No sólo atestiguaba la escisión entre «ser» (las cosas como son, efectivamente) y «deber ser» (las cosas como deberían ser para ajustarse a los valores morales), sino que transformaba en principio fundamental esa escisión misma, colocándola en la base de una nueva óptica de los hechos políticos.

Es preciso fijar nuestra atención en los elementos siguientes: a) el realismo político, al que se une un porcentaje notable de pesimismo antropológico; b) el nuevo concepto de «virtud» del príncipe, que debe gobernar con eficacia el Estado y que debe saber oponerse al azar; e)

la cuestión del retorno a los principios, como condición de regeneración y de renovación de la vida política.

3.1.2. El realismo de Maquiavelo

En lo que concierne el realismo político, el capítulo XV del *Príncipe* (escrito en 1513, pero publicado en 1531, cinco años después de la muerte de su autor) resulta esencial, ya que en él se expone el principio según el cual es preciso atenerse a la verdad efectiva de la cosa y no perderse en investigar cómo debería ser la cosa: se trata, en efecto, de aquella escisión entre «ser» y «deber ser» que antes mencionábamos. Estas son las palabras textuales de Maquiavelo:

Nos queda por ver ahora cuáles deben ser los modos y el gobierno de un príncipe con sus súbditos y sus amigos. Y puesto que sé que muchos han escrito acerca de esto, dudo en escribir ahora yo, para no ser tenido como presuntuoso, máxime cuando me aparto de los criterios de los demás, en la discusión de esta materia. No obstante, ya que mi intento consiste en escribir algo útil para el que lo entienda, me ha parecido más conveniente avanzar hacia la verdad efectiva de la cosa y no a su imaginación. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que jamás se han visto ni se han conocido en la realidad; porque hay tanta separación entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que abandona aquello que se hace por aquello que se debería hacer, aprende antes su ruina que no su conservación: un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todas partes es preciso que se arruine entre tantos que no son buenos. Por lo cual, se hace necesario que un

príncipe, si se quiere mantener, aprenda a poder ser no bueno, y a utilizarlo o no según sus necesidades.

Maquiavelo añade además que el soberano puede hallarse en condiciones de tener que aplicar métodos extremadamente crueles e inhumanos; cuando a los males extremos es necesario aplicar remedios extremos, debe adoptar tales remedios y evitar en todos los casos el camino intermedio, que es la vía del compromiso que no sirve para nada, ya que únicamente y siempre causa un perjuicio extremo. He aquí un pasaje muy crudo, perteneciente a los *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio* (escritos entre 1513 y 1519, Y publicados en 1532):

Todo el que se convierta en príncipe de una ciudad o de un Estado, y tanto más cuando sus fundamentos sean débiles, y no se quiera conceder una vida civil en forma de reino o de república, el mejor método que tiene para conservar ese principado consiste en, siendo él un nuevo príncipe, hacer nuevas todas las cosas de dicho Estado; por ejemplo, en las ciudades colocar nuevos gobiernos con nuevos nombres, con nuevas atribuciones, con nuevos hombres; convertir a los ricos en pobres, ya los pobres en ricos, como hizo David cuando llegó a rey: *qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*; además, edificar nuevas ciudades, deshacer las que ya están construidas, cambiar a los habitantes de un lugar trasladándolos a otro; en suma, no dejar cosa intacta en aquella provincia, y que no haya quien detente un grado, o un privilegio, o un nivel o una riqueza, que no los reconozca como algo procedente de ti; poniéndose como ejemplo a Filipo de Macedonia, padre de Alejandro, que gracias a esta manera de actuar se convirtió en príncipe de Grecia, de pequeño rey que era. Quien escribe

sobre él, afirma que trasladaba a los hombres de provincia en provincia, al igual que los pastores hacen con sus rebaños. Estos modos de actuar son muy crueles y opuestos a toda vida no sólo cristiana, sino también humana; un hombre debe huir de ellos y preferir la vida privada, antes que ser rey con tanta ruina de los demás hombres. No obstante, aquel que no se decida por el primer camino, el del bien, cuando se quiera mantener es preciso que entre por este otro, el del mal. Los hombres, empero, toman ciertos caminos intermedios que son muy dañosos; porque no resultan ni del todo malos ni del todo buenos.

Estas consideraciones tan amargas se hallan en relación con una visión pesimista del hombre. Según Maquiavelo el hombre no es por sí mismo ni bueno ni malo, pero en la práctica tiende a ser malo. Por consiguiente, el político no puede tener confianza en los aspectos positivos del hombre, sino que, por lo contrario, debe tener en cuenta sus aspectos negativos y proceder en consecuencia. Por lo tanto no vacilará en mostrarse temible y en tomar las oportunas medidas para convertirse en temido. Sin duda alguna, el ideal del príncipe tendría que ser, al mismo tiempo, que sus súbditos le amen y le teman. Ambas cosas, empero, son difícilmente conciliables, y por consiguiente, el príncipe elegirá lo que resulte más eficaz para el adecuado gobierno del Estado.

3.1.3. La virtud del príncipe

Maquiavelo llama «virtudes» a aquellas dotes del príncipe que surgen de un cuadro como el que acaba de pintar. Como es obvio, la

virtud política de Maquiavelo nada tiene que ver con la virtud en sentido cristiano. El utiliza el término en la antigua acepción griega de *arete*, es decir, virtud como habilidad entendida a la manera naturalista. Más aún, se trata de la *arete* griega tal como se la concebía antes de haber sido espiritualizada por Sócrates, Platón y Aristóteles, que la habían transformado en «razón». En particular, recuerda la noción de *arete* que habían empleado algunos sofistas. En los humanistas asoma en diversas ocasiones este concepto, pero Maquiavelo es quien lo lleva hasta sus últimas consecuencias.

L. Firpo lo ha descrito muy bien: «La virtud es vigor y salud, astucia y energía, capacidad de previsión, de planificar, de constreñir. Es, sobre todo, una voluntad que sirva de dique de contención ante el total desbordamiento de los acontecimientos, que imprima una norma - siempre parcial, por desgracia, y caduca- al caos, que construya con tenacidad indefectible un orden dentro de un mundo que se desmorona y se disgrega de forma permanente. El común de los hombres es vil, desleal, codicioso e insensato; no persevera en sus propósitos; no sabe resistir, comprometerse, sufrir para conquistar una meta; en el momento en que el aguijón o el látigo dejan de ser empuñados por el dominador, las débiles turbas de inmediato se quitan de encima los pesos, se escabullen, traicionan. Para la gran tradición medieval de la política cristiana, el hombre caído y pecador también había sido confiado en la tierra a la potestad civil, portadora de la espada, para que los prevaricadores fuesen mantenidos bajo el freno de una fuerza material inexorable. Sin embargo, esta fuerza quedaba justificada en vista de la salvación de los buenos, y gracias a la investidura divina de los soberanos, que eran instrumentos de una severidad moralizadora. Aquí,

en cambio, es toda la masa humana la que se sumerge en la obtusa maldad, y la virtud misma, que otorga y justifica el poder, no tiene nada de sagrado, porque constriñe y edifica, pero no educa y tampoco redime.»

3.1.4. Libertad y azar

Esta virtud es la que hay que contraponer al azar. Vuelve de este modo el tema de la oposición entre libertad y azar, que tanto habían discutido los humanistas. Muchos consideran que la fortuna es la causa de los acontecimientos y que por lo tanto resulta inútil oponerse a ella: lo mejor es dejar que ella gobierne. Maquiavelo confiesa haber experimentado la tentación de compartir tal opinión. Sin embargo, ofrece una solución distinta: las cosas humanas dependen de dos causas, la suerte por una parte, y la virtud y la libertad, por otra. «Con razón, para que no se extinga nuestro libre arbitrio, juzgo que es cierto que el azar es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que *etiam* nos deja a nosotros el gobierno de la otra mitad, o casi.» Con una imagen que se convirtió en célebre y que es un reflejo típico de la mentalidad de la época, Maquiavelo -después de mencionar poderosos ejemplos de fuerza y de virtud que se han opuesto al curso de los acontecimientos- escribe lo siguiente: «Porque la fortuna es mujer; y si se la quiere tener sometida, es necesario pegarle y golpearla. Se ve que se deja vencer más por éstos (los temperamentos intempestuosos) que por aquellos que proceden fríamente. Como mujer, además, siempre se muestra amiga de los jóvenes, porque son menos respetuosos, más feroces, y la mandan con más audacia.»

3.1.5. La virtud de la antigua república romana

A pesar de todo, el ideal político de Maquiavelo no es el príncipe descrito por él -que es más bien una necesidad del momento histórico- sino el de la república romana, basada sobre la libertad y las buenas costumbres. Al describir esta república, parece emplear en un nuevo sentido su concepto de «virtud», en particular cuando discute la antigua cuestión sobre si el pueblo romano, cuando conquistó su imperio, se vio más favorecido por el azar que por la virtud. A este interrogante responde, sinsombra de duda, demostrando «en qué medida pudo más la virtud que el azar en la adquisición de aquel imperio».

3.1.6. Guicciardini y Botero

En Francesco Guicciardini (1482-1540), sobre todo en sus *Recuerdos políticos y civiles* (acabados en 1530), se encuentran ideas análogas a las de Maquiavelo, en lo que se refiere a la naturaleza del hombre, la virtud, el azar y la vida política. Guicciardini, empero; se muestra más sensible ante la dimensión de lo particular que ante la dimensión histórica. Dos pensamientos suyos son muy conocidos. Uno de ellos afirma que antes de morir quisiera ver realizados tres deseos: 1) vivir en una república adecuadamente ordenada; 2) ver a Italia libre de los bárbaros, y 3) ver el mundo liberado de la tiranía de los

sacerdotes. En el otro, con unos cuantos trazos, dibuja un espléndido autorretrato espiritual:

No sé a quién podrá desagradarle más que a mí la ambición, la avaricia y la molicie de los sacerdotes: sea porque cada uno de estos vicios es odioso en sí mismo, sea porque cada uno de ellos y todos en conjunto se avienen muy poco con quien hace profesión de una vida dependiente de Dios, y también porque se trata de vicios tan contrarios que no pueden estar juntos si no es en un sujeto muy extraño. No obstante, el cargo que he ocupado con diversos pontífices me ha obligado a amar para el mío en particular la grandeza de ellos; si no fuese por esto, habría amado a Martín Lutero tanto como a mí mismo; no para liberarme de las leyes promulgadas por la religión cristiana en el modo en que se la interpreta y se la entiende comúnmente, sino para que esta caterva de desventurados se reduzca a sus debidas proporciones conservándose sin vicios, o sin autoridad.

La doctrina de Maquiavelo ha sido resumida en la fórmula «el fin justifica los medios», fórmula que no hace justicia a la talla efectiva de su pensamiento, pero que sin embargo pone de manifiesto una determinada lección que la época moderna extrajo de su obra. También se atribuye a Maquiavelo la noción de «razón de Estado». Sobre todos estos aspectos del pensamiento de Maquiavelo apareció una bibliografía muy amplia, constituida por obras de diversos géneros y de diversa consistencia, entre las cuales destaca de forma especial el libro de Giovanni Botero (1544-1617) titulado *De la razón de Estado*, que se propone atenuar el crudo realismo de Maquiavelo, mediante una llamada activa a la incidencia de los valores morales y religiosos.

3.2. Tomás Moro y la Utopía

Thomas More nació en Londres, en 1478. Fue amigo y discípulo de Erasmo, y humanista poseedor de un primoroso estilo literario. Participó activamente en la vida política, ocupando cargos muy elevados. Permaneció firme en la fe católica, negándose a reconocer a Enrique VIII como jefe de la Iglesia, por lo que fue condenado a muerte en 1535. Pío XI lo canonizó en el siglo actual. La obra que otorgó a Moro una fama inmortal fue su *Utopía*, título que constituye la denominación de un antiquísimo género literario, muy cultivado antes y después de Moro, y que también sirve para referirse a una dimensión del espíritu humano que, a través de la representación más o menos imaginaria de aquello que no es, describe lo que debería ser o cómo quisiera el hombre que fuese la realidad. «Utopía» (del griego *ou* = no, y *topos* = lugar) indica un «lugar que no es» o, también, «lo que no está en ningún lugar». Platón ya se había aproximado mucho a esta acepción, al escribir que la ciudad perfecta que describe en la *República* no existe «en ninguna parte sobre la tierra». Sin embargo, se hizo necesaria la creación semántica de Moro para llenar una laguna lingüística. El enorme éxito del término demuestra la necesidad que a este respecto experimentaba el espíritu humano. Advértase, empero, que Moro insiste en esta dimensión del «no estar en ningún lugar»: la capital de Utopía se llama *Amauroto* (del griego *amauros* = evanescente), que quiere decir «ciudad que huye y se desvanece como un espejismo». El río de Utopía se llama *Anidro* (del griego *anhydros* = carente de agua), es decir, «no que no es una corriente de agua», «río sin agua». El príncipe se llama *Ademo* (palabra formada por la *a*

privativa en griego, y *demos*, pueblo), que significa «jefe que no tiene pueblo». Evidentemente, se trata de un juego lingüístico que se propone insistir en aquella tensión entre lo real y lo irreal -y, por lo tanto, ideal- de la cual es expresión la Utopía.

Las fuentes a las que se remonta Moro son, por supuesto, platónicas, con amplios añadidos de doctrinas estoicas, tomistas y erasmistas. Como trasfondo se encuentra Inglaterra, con su historia, sus tradiciones, los dramas sociales de la época (la reestructuración del sistema agrario que privaba de tierra y de trabajo a gran número de campesinos; las luchas religiosas y la intolerancia; la insaciable sed de riquezas).

Los principios básicos del relato -que en la ficción es narrado por Rafael Itiideo quien, al tomar parte en uno de los viajes de América Vespuccio, habría visto la isla de Utopía- son muy sencillos. Moro está profundamente convencido -cosa en la que se ve influido por el optimismo humanista- de que bastaría con seguir la sana razón y las más elementales leyes de la naturaleza, que están en perfecta armonía con aquélla, para evitar los males que afligen a la sociedad. Utopía no presentaba un programa social de obligada realización, sino unos principios destinados a ejercer una función normativa, los cuales, mediante un hábil juego de alusiones, señalaban los males de la época e indicaban los criterios que servían para curarlos.

El punto clave reside en la ausencia de propiedad privada. Platón, en la *República*, ya había dicho que la propiedad divide a los hombres mediante la barrera de lo «mío» y lo «tuyo», mientras que la comunidad

de bienes devuelve la unidad. Donde no existe la propiedad, nada es «mío» ni «tuyo», sino que todo es «nuestro». Moro se inspira en Platón, cuando propone la comunidad de bienes. Además, en Utopía todos los ciudadanos son iguales entre sí. Una vez que han desaparecido las diferencias de riqueza, desaparecen también las diferencias de status social. Por eso, los habitantes de Utopía llevan a cabo de forma muy equilibrada los trabajos propios de la agricultura y de la artesanía, de manera que no vuelvan a reproducirse, como consecuencia de la división del trabajo, las divisiones sociales. El trabajo no es destructivo del individuo y no dura -como ocurría en aquellos tiempos- toda la jornada, sino seis horas diarias, para dejar espacio a las diversiones y a otras actividades. En Utopía también hay sacerdotes dedicados al culto y se garantiza un lugar especial a los literatos, es decir, a quienes, por haber nacido con unas dotes y unas inclinaciones especiales, se proponen dedicarse al estudio.

Los habitantes de Utopía son pacifistas, se ajustan al sano placer, admiten diferentes cultos, saben honrar a Dios de maneras distintas y saben comprenderse y aceptarse recíprocamente en esta diversidad. He aquí una de las páginas en las que se ataca a los ricos de todos los tiempos y a las riquezas (advértase la atractiva paradoja: sería mucho más fácil procurarse el sustento, si no lo impidiese precisamente la búsqueda de aquel dinero que, en la intención de quien lo inventó, servía para conseguir con más comodidad dicho propósito):

Estos funestos individuos, después de haberse repartido con una avidez insaciable el conjunto completo de bienes que habrían bastado para todos ¡qué lejos se hallan, no obstante, de la felicidad que se goza en Utopía! Allí, una vez que se ha sofocado del todo cualquier codicia

de dinero, gracias a la abolición del empleo ¡qué muchedumbre de molestias ha sido expulsada, qué densa cosecha de delitos ha sido arrancada de raíz! ¿Quién podría ignorar que todos aquellos fraudes, hurtos, robos, riñas, desórdenes, disputas, tumultos, asesinatos, traiciones o envenenamientos que las cotidianas ejecuciones capitales logran castigar pero no reprimir, desaparecen de inmediato apenas se ha quitado de en medio el dinero? ¿Y que en ese mismo instante se desvanecen el temor, la ansiedad, los afanes, los tormentos y el insomnio? ¿Y que la pobreza misma, que sólo parece sufrir penuria de dinero, una vez que éste haya sido suprimido por completo, también llegaría a atenuarse? Para aclarar mejor el asunto, reflexiona un poco en tu corazón sobre un año que haya resultado avaro y de escasas cosechas, en el que hayan muerto de hambre muchas personas. Yo sostengo, con toda seguridad, que si al final de aquella escasez se inspeccionasen los graneros de los ricos, se habría encontrado una abundancia tal que, distribuyéndola entre todos aquellos que habían sucumbido por inanición o por enfermedad, nadie habría padecido en lo más mínimo por aquella esterilidad del terreno o del clima. ¡Sería tan fácil asegurarnos el sustento, si no nos lo impidiese precisamente el bendito dinero, esa invención tan sutil que debería allanarnos el camino para procurarnos aquél!

Con justa razón, L. Firpo ha dicho que *Utopía* es uno de aquellos pocos libros de los cuales se puede afirmar que han incidido sobre el curso de la historia: «A través de él, el hombre angustiado por las violencias y las disipaciones de una sociedad injusta elevaba una protesta que ya no ha podido ser acallada. El primero de los reformadores impotentes, rodeados por un mundo demasiado sordo y

demasiado hostil para escucharles, enseñaba a luchar del único modo que les está permitido a los inermes hombres de cultura, lanzando una llamada a los siglos venideros, delineando un programa que no está destinado a inspirar una acción inmediata, sino a fecundar las conciencias. A partir de entonces, aquellos lúcidos realistas que el mundo denomina con el término acuñado por Moro, "utópicos", se dedican justamente a la única cosa que está a su alcance: como náufragos arrojados a la orilla de remotas e inhospitalarias islas, lanzan a quienes vienen después mensajes dentro de una botella.»

3.3. *Jean Bodin y la soberanía absoluta del Estado*

Jean Bodin (1529/30-1596), en sus *Seis libros sobre la República*, se muestra tan alejado del realismo excesivo de Maquiavelo como del utopismo de Moro. Para que exista el Estado, es necesario que haya una soberanía fuerte, que mantenga unidos a los diversos miembros de la sociedad, ligándolos entre sí como si fuesen un cuerpo. Esta soberanía sólida no se consigue a través de los métodos recomendados por Maquiavelo, que adolecen de inmoralismo y ateísmo, sino instaurando la justicia y apelando a la razón y a las leyes naturales.

Ésta es la famosa definición de «Estado» que formula Bodin: «Se entiende por "Estado" el gobierno *justo*, que se ejerce con un *poder soberano* sobre diversas familias, y en todo aquello que éstas tienen de común entre sí», donde hay que considerar con especial atención los términos subrayados. Nos ofrece el siguiente ejemplo: «Al igual que la nave no es más que un madero informe, si se le quitan el armazón que

sostiene sus lados, la proa, la popa y el timón, del mismo modo el estado deja de ser tal si no tiene aquel poder soberano que conserva unidos todos sus miembros y sus partes, que convierte en un solo cuerpo a todas las familias y a todas las corporaciones. Para continuar con la semejanza, al igual que pueden mutilarse diversas partes de una nave o puede ser quemada del todo, también un pueblo puede verse dispersado por diferentes lugares y ser totalmente destruido, aunque permanezca intacta su sede territorial. En efecto, no es ésta, ni tampoco la población, las que forman el Estado, sino la unión de un pueblo bajo un solo señorío soberano (...). En conclusión, la soberanía es el verdadero fundamento, el quicio en el que se apoya toda la estructura del Estado y del cual dependen todas las magistraturas, las leyes y las ordenanzas; ella es el único lazo y el único vínculo que convierte a familias, cuerpos, gremios e individuos en un solo cuerpo perfecto, que es precisamente el Estado.»

Bodin entiende por «soberanía» el poder absoluto y perpetuo que es propio de todos los tipos de Estado. Esta soberanía se manifiesta, en especial, al imponer leyes a sus súbditos, sin que éstos presten su consentimiento. Como hemos dicho con anterioridad, el absolutismo de Bodin posee límites objetivos bien definidos: las normas éticas (la justicia), las leyes de la naturaleza y las leyes divinas; estas limitaciones constituyen asimismo su fuerza. La soberanía que no respetase estas leyes no sería una soberanía, sino una tiranía.

También manifiesta una cierta relevancia la obra de Bodin titulada *Colloquium heptaplomeres* (coloquio entre siete personas) sobre el tema de la intolerancia religiosa, y cuyo desarrollo se imagina en

Venecia entre siete seguidores de diferentes religiones: un católico, un seguidor de Lutero, un seguidor de Calvino, un judío, un musulmán, un pagano y un defensor de la religión natural. La tesis de la obra es que existe una base natural que es común a todas las religiones, tal como había sostenido el humanismo florentino. Sería posible hallar un general acuerdo religioso sobre dicha base común, sin necesidad de sacrificar las diferencias -el *plus*- existentes entre las distintas religiones positivas. Si nos atenemos, pues: al fundamento natural que encontramos implícito en las diferentes religiones, lo que une es más fuerte que lo que divide.

3.4. Hugo Grocio y la fundación del iusnaturalismo

Entre los últimos lustros del siglo XVI y las primeras décadas del XVII se formula y se consolida la teoría del derecho natural, por obra del italiano Alberico Gentile (1552-1611) en su escrito *De iure belli* (1558) y, sobre todo, el holandés Hugo Grocio (Huig de Groot, 1583-1645) con su obra *De iure belli ac pacis* (1625, reeditado con ampliaciones en 1646). Aún se advierten las raíces humanísticas de Grocio, pero éste avanza ya por el camino que conduce al racionalismo moderno, si bien lo recorre sólo en parte.

Los cimientos de la convivencia entre los hombres son la razón y la naturaleza, que coinciden entre sí. El derecho natural, que regula la convivencia humana, posee este fundamento racional-natural. Consiste en «un dictamen de la recta razón, el cual, según esté en conformidad o disconformidad con respecto a la naturaleza racional, comporta

necesariamente una aprobación o una reprobación moral, y que por consiguiente es ordenado o prohibido por Dios, autor de la naturaleza». Adviértase la consistencia ontológica que Grocio concede al derecho natural: es tan estable y se halla tan fundamentado que ni siquiera el mismo Dios podría cambiarse. Esto significa que el derecho natural refleja la racionalidad, que es el criterio con el cual Dios creó el mundo y que, como tal, Dios no podría alterar sin contradecirse consigo mismo: lo cual es impensable.

El derecho civil, que depende de las decisiones de los hombres, y que es promulgado por el poder civil, es algo distinto del derecho natural. Tiene como objetivo la utilidad y está regido por el consenso de los ciudadanos. La vida, la dignidad de la persona y la propiedad pertenecen a la esfera de los derechos naturales. El derecho internacional está basado en la identidad de naturaleza entre los hombres y, por lo tanto, los tratados internacionales son válidos aunque hayan sido estipulados entre hombres pertenecientes a diferentes confesiones religiosas, ya que la pertenencia a fe distintas no modifica la naturaleza humana. El objetivo del castigo por las infracciones a los derechos debe ser de carácter correctivo y no punitivo: se castiga al que se ha equivocado no porque se haya equivocado, sino para que no se equivoque otra vez (en el futuro). y el castigo debe ser proporcionado a un tiempo tanto a la entidad del delito como a la conveniencia y a la utilidad que se quiera extraer del castigo mismo.

Reformulando una idea ya aparecida en el renacimiento florentino, pero de una manera más racionalizada, Grocio sostiene que hay una religión natural que es común a todas las épocas y que, por lo tanto, se

halla en la base de todas las religiones positivas. Esta religión natural consta de cuatro criterios rectores: 1) Existe un único Dios; 2) Dios es superior a todas las cosas visibles y perceptibles; 3) Dios es providente; 4) Dios lo creó todo.

Algunos intérpretes de Grocio han considerado que su obra representa el triunfo de un nuevo tipo de mentalidad con un carácter racionalista-científico. Empero, L. Malusa ha observado con razón que «Grocio está mucho más ligado a la concepción clásico-medieval y escolástica del derecho natural que no a la moderna». En efecto, la naturalización de la ley divina que se lleva a cabo en el *De iure belli ac pacis* «no es más que la acentuación del momento jurídico (debido a las preocupaciones que plantean los problemas de la guerra) en comparación con el momento teológico de la ley natural. Esta, al igual que para santo Tomás, sigue siendo siempre ley divina, criterio objetivo y eterno». Por lo tanto el racionalismo de Grocio se presenta como tal en la medida en que es «un intelectualismo que se contrapone al voluntarismo (de tipo ockhamista o protestante), y no en cuanto a la afirmación del apartamiento (autonomía) de la razón humana con respecto al gobierno divino del mundo».