

LA PARÁBOLA DE LA CIUDAD DESTRUIDA

Renacimiento, Tradición y Modernidad

Francisco León Florido

Profesor de filosofía y escritor

Los cambios filosóficos que implica la modernidad en la cultura occidental se orientan hacia un ideal práctico. La ruptura entre conocimiento y moral conduce a una tendencia de la tecnificación del saber y el dominio de los saberes puramente lingüísticos. La ciudad moderna constituye una nueva realidad inventada que arrasará la realidad construida. Buscará no obstante sus fuentes de renovación utópica en el pasado y la polis platónica. Pero el uso del pasado, desde el Renacimiento será puramente retórico: figuras del lenguaje sin contenido que se abren a un espacio de lo caótico, de intenciones sin fines.

A fin de ilustrar su convicción de que para llegar a la verdad hay que iniciar el camino del pensamiento desde sus orígenes, Descartes utiliza en su *Discurso del método*¹ la imagen de una ciudad que ha de ser destruida hasta sus cimientos, para levantar otra en su lugar con edificios construidos según un nuevo proyecto.

Así vemos —dice Descartes— que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros construidos para otros fines. Estas viejas ciudades, que no fueron al principio sino aldeas, y que con el transcurso del tiempo han llegado a ser grandes urbes, están, por lo común, muy mal trazadas y acompasadas, si las comparamos con esas otras plazas regulares que un ingeniero diseña, según su fantasía, en una llanura; y aunque considerando sus edificios uno por uno encontraremos a menudo en ellos tanto más arte que en los de estas últimas ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están arreglados, aquí uno grande, allá otro pequeño, y cómo hacen las calles curvas y desiguales, diríase que más bien es la fortuna que la voluntad de unos hombres provistos de razón la que los ha dispuesto de esa suerte. Y si se considera que, sin embargo, siempre ha habido unos oficiales encargados de cuidar de que los edificios de los particulares sirvan al ornato público, bien se reconocerá cuán difícil es hacer cumplidamente las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros.

Este texto cartesiano puede considerarse una parábola del tránsito del pensamiento tradicional a la modernidad. Aparecen en él, en efecto, los protagonistas de esta transición interactuando moralmente. La ciudad tortuosa medieval, producto de sucesivas adiciones orgánicas que la dotaban de una extrema complejidad, cerrada y separada del entorno por una muralla a modo de membrana, ha de ser asolada, dejando en su lugar sólo el espacio abierto extendido hasta el infinito. Sobre este suelo vacío y homogéneo hay que trazar, según un plan geométrico, la nueva ciudad proyectada metódicamente. El artífice de la magna obra será uno solo, un arquitecto, un ingeniero urbanista, dotado con el poder omnímodo que le otorga no tener que contar con la realidad construida. El arquitecto de la univocidad puede inventar la realidad. Y este arquitecto es el nuevo filósofo moderno, Descartes mismo, el Aristóteles de la modernidad.

10 El pensamiento de la nueva época se inicia, por tanto, con la exigencia de la destrucción de lo construido, de la esterilización del espacio, de la simplificación, de la reducción de la complejidad. Sólo así es posible que la realidad sea la imagen exacta de la estructura geométrica forjada en la mente del arquitecto y trazada sobre los planos. Las referencias de este cuadro a la teología crítica de los postescolásticos son demasiado evidentes como para ser pasadas por alto. Y, sin embargo, este paralelismo ha sido a menudo despreciado, cuando se ha considerado el cartesianismo como la fulgurante aparición de una forma nueva de pensamiento en que el hombre y la ciencia se habrían liberado por fin de las cadenas que los habían aprisionado durante los siglos de oscuridad medieval. El Barroco sería el salvador de la cultura humanística y el Renacimiento su profeta. Las reflexiones que siguen tratarán de presentar un planteamiento crítico de las relaciones entre tradición, renacimiento y modernidad, que aparecen en la parábola cartesiana de la ciudad destruida.

El Renacimiento y el ideal educativo moderno

Es durante el período que se denomina «Renacimiento» cuando comienza a hablarse de los siglos precedentes como una media *aetas*, *medium aevum*, *media tempora*, *media tempestas*, tratando de subrayar el carácter meramente transitorio del largo período medieval entre dos épocas de esplendor cultural: la antigüedad clásica –*antiquitas*, *sancta vetustas*, *sacra vetustas*, *sacrosancta vetustas*– y el renacer de la cultura de los siglos XV y XVI –*renaissance*, *rinascita*, *Wiedererwachsung*–. Es, por tanto, en este momento en el que comienza a fraguarse la valoración negativa de la edad media como una época oscura, de superstición y restricción del saber, tal como quedará reflejado en ciertos textos ilustrados, en los que se caracteriza el medievo como una época en que:

fantasías teológicas, imposturas supersticiosas constituyen el único genio de los hombres; la intolerancia religiosa su única moral; y Europa oprimida entre la tiranía sacerdotal y el despotismo militar, espera en medio de la sangre y de las lágrimas el momento en que nuevas luces le permitan renacer a la libertad, a la humanidad y a las virtudes².

Ciertamente, el humanismo renacentista se presenta como un movimiento que busca el renacer de la cultura, ahogada por la decadencia que supuso el cristianismo cuando aniquiló la gran cul-

tura antigua, justamente la perspectiva contraria a la que defienden los apologetas cristianos, que, bajo la influencia de la concepción lineal de la historia de San Agustín, consideran que el progreso histórico conduce desde el paganismo clásico al esplendor medieval³. El propio término *humanismo* se presta a falsas interpretaciones, pues puede hacer suponer que refleja el inusitado interés por los valores humanos que caracterizaría a los representantes de la cultura renacentista frente a los ideales trascendentes de la filosofía cristiana. Se olvida que el humanismo sólo es concebido con la significación actual en el siglo XIX, cuando el ser humano ocupa definitivamente el lugar vacío dejado por una divinidad que se ha convertido en una simple idea más en la mente del hombre⁴. Los humanistas de los siglos XV y XVI son cancilleres, notarios, poetas o diplomáticos, que no están en absoluto movidos por el interés de crear una nueva filosofía, lo cual no es incompatible con la viva conciencia de que ellos están alumbrando una nueva época. Los humanistas no son filósofos, no están en condiciones de producir un nuevo sistema de pensamiento alternativo a los siglos de reflexión medieval en torno a los textos de platónicos, neo-platónicos y aristotélicos. Por ello, el intento de ruptura con el pasado lo ejercen en la práctica educativa, lo que tiene indudables influencias en los campos político y religioso. El humanista no es sino el profesor en los *studia humanitatis*, el conjunto de disciplinas que había sustituido a la tradicional enseñanza de las siete artes liberales.

La enseñanza escolástica había estado basada durante siglos sobre dos grupos de disciplinas, el *trivium*, lo que hoy denominaríamos los estudios humanísticos (gramática, retórica y dialéctica), y el *quadrivium*, los estudios de carácter «científico» (geometría, aritmética, música y astrología). Este currículum medieval copiaba casi exactamente el propuesto por Platón en su República para poder situar a cada ciudadano en la función social que mejor conviniera a la comunidad. Platón había comenzado por la gimnasia y la música como disciplinas comunes a todos los ciudadanos, que deben buscar la armonía de su cuerpo tanto como la de su alma. El carácter de la enseñanza de la música es bivalente, y no alcanza las connotaciones actuales, que la situarían más arriba en la escala de los saberes, una posición que, en la jerarquía platónica estaría más bien ocupada por los estudios de las armonías astronómicas. La música en Platón es el universo cultural que constituye la raíz del pueblo griego, recordado en la sociedad tradicional por medio de la recitación de los rapsodas, que se hacían acompañar por instrumentos musicales a fin de facilitar la memorización de todos aquellos conocimientos que resultarían imprescindibles a las nuevas generaciones. Saber tañer instrumentos, el movimiento cadencioso de la danza y los catálogos de la cultura compartida por el pueblo conformaban, por tanto, un todo indiscernible de lo que Platón entendía por enseñanza musical, de ahí la profunda preocupación con que tanto él mismo como Aristóteles acogen las desviaciones que los nuevos modos musicales podían provocar en el corazón mismo de la cultura tradicional. Aparece aquí la tendencia a buscar la renovación utópica en el pasado, que repetirán los renacentistas al buscar su inspiración en la vieja cultura pagana del politeísmo, que se traslada a la pluralidad de verdades, de

libros y de autores, del mismo modo que Platón buscó en los antiguos ideales de la polis unida bajo una cultura compartida tradicional, el modo de hacer frente a la crisis de la ciudad democrática dolorosamente manifiesta en las luchas fratricidas durante los años de la guerra del Peloponeso. El resto de las enseñanzas platónicas estaban ya reservadas a los guerreros, el grupo determinante de la polis, de entre los que saldrían los futuros gobernantes y filósofos. Se trata de saberes eminentemente prácticos, tales como las disciplinas matemáticas, que tienen su aplicación en la estrategia guerrera. Aunque la matemática ocupa un importante papel en la enseñanza de la Academia, los intentos por hallar en Platón una cristalización de los números y las figuras geométricas como representación paradigmática de las ideas, no pasan de ser especulaciones más o menos fundadas⁵, pues lo cierto es que en los escritos platónicos el saber puramente teórico, que alcanza la pura contemplación de las ideas, se limita a la dialéctica.

12

Es la dialéctica platónica el origen tanto del *trivium* medieval como de las enseñanzas retóricas que constituyen el núcleo del saber humanista, de modo que los avatares de los estudios dialécticos siguen casi exactamente la renovación que sufre el saber hasta el nacimiento de la cultura moderna. La dialéctica platónica se escurre fácilmente entre los dedos cuando se intenta encuadrarla en categorías procedentes de otras épocas y circunstancias. El dialéctico, en efecto, tan pronto puede ser el experto en efectuar divisiones en géneros para alcanzar la definición exacta de una cosa, como el hábil en pronunciar discursos en la asamblea o ante el jurado, o identificarse sin más con el sabio, con el filósofo capaz de alcanzar la contemplación de la verdad. Sólo en Aristóteles encontramos ya una clara distinción entre los estudios retóricos y la dialéctica, cada una con un método y unos objetivos muy definidos. La dialéctica aristotélica es ahora la ciencia de la búsqueda de la verdad, el equivalente a la sabiduría platónica del camino hacia la contemplación de las ideas. Sin embargo, el realismo aristotélico no admite la presencia de un saber sabido, de una ideas previas al acto de conocer que constituirían su objeto *a priori*, y la dialéctica pasa a ser el debate ciudadano entre las creencias del común de los ciudadanos de la polis o de los más sabios de entre ellos⁶. Es en este debate en el que se establecen los principios de las ciencias, se determinan las condiciones de verdad y de validación de cualquier saber. El camino hacia la verdad es entonces inseparable de los modos en que se desarrolla la existencia en el ámbito de la comunidad, pues es en el transcurso de la vida cotidiana orientada hacia el saber en el que nace el conocimiento.

A pesar de este carácter marcadamente tradicional, ya en Aristóteles apuntan elementos que permitirán la transformación, esencial para comprender el nacimiento de la ciencia moderna, desde los modos de existencia a la metodología científica. Así, aparecen dos disciplinas, la lógica y la retórica, cuyo fin es sustituir la indeterminada relación del sabio con el objeto del saber, implícita en la noción platónica de contemplación, por una forma de saber democrático, que, en principio, esté al alcance de todos los ciudadanos, pues a todo ser humano, por el hecho de serlo, le apetece saber. Se trata, por tanto, de fabricar un manual del conocimiento, que compendie los

efectos, las conclusiones de los razonamientos dialécticos, sintetizando las aportaciones de los sabios. La sabiduría (*sophia*) se define como el conocimiento tanto de los efectos como de las causas⁷, de las conclusiones como de las premisas mayores de los silogismos, de los argumentos convincentes como de los argumentos verdaderos. Pero esta sabiduría sólo está al alcance de unos pocos, y, por ello, puede bastar con recoger efectos, conclusiones y argumentos con capacidad de convicción en tratados accesibles para cualquier persona culta.

No habrá que esperar, pues, a la modernidad para hallar los orígenes de la concepción del saber al alcance de todo ser humano, pero sí para ver la definitiva separación entre conocimiento y moral, que aún constituyen un todo indiscernible en los escritos aristotélicos, estando absolutamente separados en los autores modernos que, siguiendo la senda averroísta, distinguen una doble verdad científica y religiosa. La ruptura entre conocimiento y moral implica una tendencia a la tecnificación del saber, que alcanza su máxima expresión durante el medievo, período en que los estudios dialécticos y retóricos son dos disciplinas distintas, identificándose la dialéctica con la filosofía, mientras que la retórica engloba los estudios del uso del lenguaje y la argumentación formal. Justamente aquí hallamos una de las claves para localizar el punto en que el pensamiento renacentista enlaza, y, al mismo tiempo, corta con el pasado. Pues los humanistas, en su deseo de romper con las enseñanzas escolásticas, tienden a considerar que las investigaciones filosóficas de las universidades son huesos recetarios silogísticos que han perdido cualquier contacto con la realidad para transformarse en meros juegos lógicos, lo que se materializa en el género de la *disputatio*, que repite siempre el mismo esquema: planteamiento del problema, propuesta de solución, objeciones a la propuesta, solución del maestro y respuesta a eventuales objeciones. Teniendo como antecedente al estoico Zenón, quien preguntado por la diferencia entre la dialéctica y la retórica se limitó a mostrar un puño cerrado como representación de la concisión de la primera, mientras que enseñaba una mano abierta para figurar la abierta expresividad de la retórica, en el Renacimiento se agudiza la tendencia a aproximar la dialéctica y la retórica como saberes puramente lingüísticos. Se abre, así, una nueva perspectiva en la cultura occidental.

El humanismo renacentista sustituye las siete artes medievales por un nuevo programa de enseñanzas: gramática, poética, retórica u oratoria, historia y filosofía moral. Enseguida se aprecia la orientación práctica de estos estudios con lo que se pretende corregir la excesiva tendencia especulativa del medievo. Todas las disciplinas se consideran útiles para la vida de los hombres inmersos en la actividad ciudadana. Los cancilleres, los notarios, los diplomáticos deben poseer un buen conocimiento del latín más elegante de la tradición ciceroniana, que contrasta con el frío y tecnificado, incluso «bárbaro», latín de los filósofos escolásticos. La obsesión por la belleza expresiva llevará, sin embargo, a muchos humanistas a dejarse arrastrar por las figuras del lenguaje y del pensamiento en detrimento del contenido. Sucede, en efecto, que el latín clásico se presta más a su uso poético —«humanista» en un principio, era sinónimo de poeta— que a su

uso especulativo, lo cual dificultó sobremanera la aparición de una filosofía renacentista con rasgos definidos, de modo que la reflexión de los humanistas se orientó hacia aquella parte de la filosofía que más se adaptaba a sus intereses eminentemente prácticos: la filosofía moral. Retórica, historia y filosofía se complementan en un mismo objetivo, que no es otro que dotar a los hombres que deben dirigir los asuntos ciudadanos de las destrezas y conocimientos necesarios para cumplir con sus obligaciones.

La retórica se ocupa, principalmente, de desarrollar el arte de la escritura de cartas y del discurso público, tan necesario para cancilleres y diplomáticos, para lo cual se contaba con un antecedente inmediato en el *ars dictaminis* medieval, que se enseñó en las escuelas monacales a partir del siglo xi. Este arte epistolar contaba con precedentes venerables, que también los renacentistas supieron apreciar, pues sus orígenes se remontan a los mensajeros orales de la época de Homero, las cartas de San Pablo a las comunidades cristianas, las plantillas que usaban los notarios romanos para sus cartas, o las epístolas de Casiodoro a Teodorico. La pérdida de las letras en el período más oscuro de la Edad Media sólo conoció un hilo de luz gracias al intercambio epistolar del papado, lo que exigía la producción de formulae o modelos estereotipados para cada tipo de documento, cuyo uso se extendió a las casas reales y sus funcionarios. También la historia se enseña en el Renacimiento por su utilidad inmediata, pues permite rastrear en el pasado el ejemplo que puede servir de modelo en la construcción del nuevo orden político. Los humanistas sienten una extraordinaria atracción por los discursos inventados que aparecen en las obras de los grandes historiadores griegos y romanos, discursos que imitan y enseñan a imitar. El uso del pasado es, pues, puramente retórico, copiando los escritos más bien que los comportamientos. Sólo con Maquiavelo y Guicciardini comienza a entenderse que el pasado puede suministrar ejemplos prácticos útiles para alcanzar los objetivos políticos deseados.

14

Su extraordinaria difusión no autoriza a pensar que el pensamiento político moderno haya nacido del impulso maquiavélico que concibe la política como el arte del poder. Antes bien, Maquiavelo ofrece una imagen privilegiada de lo que significó la defensa a ultranza del ideal retórico en el Renacimiento, lo que hace, precisamente, que la línea marcada por su influencia se pierda sin continuidad en los albores del mundo moderno. La confusión en torno al verdadero papel del maquiavealismo se debe, en buena medida, a la sublimación de su tesis de la justificación de los medios por el fin de la consecución y mantenimiento del poder, un lema que, desde ese momento, harán suyo todos los príncipes y gobernantes de tiempos posteriores. Poco es, sin embargo, lo que Maquiavelo habría podido enseñar sobre el uso de todos los medios, por inmorales que pudieran ser, a los príncipes de su época⁸, y, de entre todos, menos aún al que toma como modelo, César Borgia, que ya era, en todo caso, un consumado maestro de la crueldad, el engaño y la traición, actitud, que, por lo demás compartía con muchos otros príncipes de su época. No es adecuado leer *El príncipe* o el resto de sus obras como manuales teóricos del nuevo modo de hacer política, una vez superados los límites impuestos por la teorización cristiana de

la política encaminada hacia el bien común. Ciertamente, encontramos en Maquiavelo, como en general en el período renacentista, esa exaltación del carácter individual que define la mayor de las influencias que el Renacimiento transmitirá a la modernidad, pero su reflexión tiene como objetivo la búsqueda de modelos históricos, siguiendo la tradición del *ars praedicandi* medieval, que se encargaba de ofrecer ejemplos históricos para uso de los predicadores en sus homilías. No es singular la combinación de retórica, historia y filosofía moral que apreciamos en Maquiavelo, pues responde perfectamente lo que era común en la enseñanza humanista. Un interés en los ejemplos moralizadores del pasado que demuestran, por ejemplo, que el uso de la moderación suele ser el mejor medio para mantenerse en el poder. Como afirma expresamente Guicciardini, los príncipes han de utilizar todos los medios que estén a su alcance para lograr sus objetivos –cosa que, por lo demás, ya hacían–, pero siempre han de tratar de disimular ante sus súbditos su perversidad para evitar posibles rebeliones, por lo cual sería incluso mejor para sus intereses si el príncipe fuera realmente moderado, pues así nadie podría descubrir el engaño, lo que de otro modo sucedería tarde o temprano, ya que no es posible engañar a todos siempre. En pocas palabras, el maquiavelismo político podría resumirse en la consigna: ser moderado y bueno es la mejor política⁹.

Como nos muestra la obra de Maquiavelo, en la teorización política renacentista ha desaparecido la trascendencia teológica, que había significado en el período medieval la continuidad con el pensamiento político clásico, basado en el carácter natural de la comunidad humana. Pero, será precisamente esa fundamentación teológica lo que reclamarán los pensadores modernos para recuperar la política como ciencia, después de su consideración como arte a que la había limitado el humanismo renacentista. A esto se debe que la auténtica influencia de lo fraguado en los siglos del Renacimiento para la teoría política moderna se encuentre, más que la teoría de Maquiavelo, en la obra de los filósofos de la reforma religiosa, cuyas reflexiones se conectan con los grandes cambios teológicos que habían tenido lugar durante la primera mitad del siglo XIV, alterando fundamentalmente la jerarquía de los atributos divinos. No es este el lugar adecuado para profundizar en esta doctrina decisiva por su influencia en el nacimiento del pensamiento político moderno, por lo que bastará con esbozar las líneas maestras de este cambio fundamental¹⁰. La escolástica clásica, representada por el tomismo, había tratado el problema político desde la perspectiva naturalista del bien común y del amor, de tal modo que la relación entre los gobernantes y los súbditos, se consideraba el trasunto analógico de la comunidad natural entre el cuerpo y el alma en el individuo, o de la materia y la forma en los seres naturales en general. El gobernante es la forma, el alma social, que no puede menos que dirigir ordenadamente el cuerpo, a los súbditos, del mismo modo que Dios ordena con amor toda la creación. Cuando tienen lugar los cambios teológicos del criticismo nominalista, se produce la separación ontológica de la materia y la forma, del alma y del cuerpo, cada uno de ellos dotados de entidad por sí, lo que significa que el amor ya no cumple una

función intencional de vinculación natural entre ellos. De este modo, la unión ha de efectuarse desde el exterior, por la voluntad, que es el atributo divino por excelencia. Dios es ante todo poder, cualidad que transmite al soberano, que puede gobernar sin tener que someterse a límite alguno. Esta concepción será recogida por Lutero y con él por la teoría política del xvi, de modo que el establecimiento de los límites del poder será uno de los principales problemas que deberán abordar los filósofos de la época. Sólo desde este «desencantamiento» de lo político, fruto de los cambios teológicos tardomedievales es posible entender la actitud distante hacia la teorización política que mostrarán un Descartes o un Spinoza, como representantes del espíritu moderno. El espacio de lo político ha quedado vacío y sólo se llenará de nuevo a fines del xviii cuando la economía venga a ocuparlo.

La filosofía del nuevo hombre

La crítica humanista trató de ejercerse tanto sobre el plano filosófico, como sobre el plano práctico, pero sólo tuvo efectos en el segundo, por lo cual, cuando en el xviii Descartes habla de la destrucción de la ciudad antigua, no considera su antecedente la producción filosófica de los dos siglos anteriores. Será, pues, la simbiosis entre pensamiento y acción la gran aportación humanista a la modernidad. Nos hemos referido a una enseñanza escolástica esclerotizada por la imposición de un modelo dialéctico basado en las recetas retóricas repetitivas, que se limitaba a usar la silogística como instrumento universal de la argumentación abstracta. Algunas de las cuestiones disputadas que se debatían en las escuelas de la tardoescolástica, tales como el número de ángeles que caben en la cabeza de un alfiler, si Dios pudo tomar forma de mujer, o si una calabaza hubiera podido predicar, al margen de ser casos exagerados, sirven a los humanistas para hacer patente la necesidad de un nuevo pensamiento, que tuviera en cuenta las necesidades humanas prácticas de quienes vivían inmersos en el mundo de los negocios, de los asuntos políticos, o las de los artistas que debían saber relacionarse tanto con la materia con la que trabajaban como con sus potenciales clientes.

Siguiendo la tradición mística, en el medievo se privilegiaba la *vita contemplativa* frente a la *vita activa*, aunque la penetración del aristotelismo en su interpretación averroísta y tomista tendió a equilibrar el papel de la contemplación con el de la acción. El fundamento filosófico del papel predominante de la contemplación se remonta a ciertos textos platónicos y aristotélicos. Platón es el primero que establece una forma superior de conocimiento de las ideas, que no puede inmiscuir a los sentidos ni puede ser discursivo, sino que requiere una intuición inmediata, la contemplación. Este acto cognoscitivo se compara en muchas ocasiones con el acto de la visión, que también proporciona un conocimiento inmediato de los objetos visibles. En uno y otro caso tiene lugar una aprehensión del objeto –sensible en la visión corpórea, inteligible en la contemplación intelectual–, que es fundamental en sentido ontológico, pues no es posible encontrar un modo de conocimiento más primitivo. El término *eide*, que Platón utiliza para

designar la idea se refiere precisamente a la forma visible del objeto, incluso aunque esta forma no coincida con la mera configuración corpórea o *morphe*. También Aristóteles subraya el predominio de la forma visual cuando utiliza el término *eidenai*¹¹ para expresar el saber al que todos los hombres aspiran.

En esta tradición contemplativa es donde hay que enmarcar el nuevo concepto que se tiene del artista del Renacimiento, liberado supuestamente de su condición artesanal, transformado en genio creador, a imagen y semejanza del Dios medieval, iluminando con la luz de sus ideas ejemplares la oscura materia. En un sentido muy próximo al originario griego, la concepción medieval del arte imponía el arduo trabajo con la materia, en una interacción entre el artista-artesano, a modo de causa eficiente, y la materia como causa material. Esta interacción era, por tanto, casi puramente material, aunque la finalidad de la obra, la causa final, abriera cierta perspectiva espiritual. Las catedrales góticas se elevan hacia el cielo porque es allí donde culminan las aspiraciones del cristiano, pero las bóvedas no tienen un valor en sí mismas, en cuanto apertura de un espacio que exhibe la destreza técnica del arquitecto. En este aspecto tiene lugar un importante cambio en el período renacentista, pues la causa final tiende a confundirse con la causa ejemplar, y los fines son impuestos por el proyecto del artista que anida en su alma. Es ésta una clara influencia neoplatónica, en cuyo esquema las ideas eran ejemplares en el Intelecto divino, modelos conforme a los cuales se producía la creación. El genio, el nuevo Dios, es capaz de expresar sus fines por medio de la materia. Esta fuerte irrupción de la genialidad artística es compatible, sin embargo, con la continuidad del viejo modelo medieval del artesano. Alberti es buena muestra de las exigencias que se le hacen al artista. Aquel que tiene el valor de llamarse arquitecto —dice Alberti— ha de poseer un espíritu elevado, una inagotable capacidad de trabajo, la más rica erudición y un máximo de experiencia, pero sobre todo ha de contar con una seria y bien fundada capacidad de juicio¹². Contra lo que pudiera pensarse la «capacidad de juicio» del arquitecto no reside en su potencia puramente intelectual, sino que consiste en una especie de sagacidad práctica para ser capaz de construir de manera que guste a la gente distinguida sin que repulse a los humildes. El arquitecto, como uno de los modelos del hombre renacentista, debe ser ante todo un hombre práctico, ajeno a las tentaciones contemplativas de lo que se tiene por ideal medieval de la sabiduría. Según Alberti son principalmente las relaciones humanas, y no las ideas contenidas en libros tenidos por la verdad única, lo que nos hace más sabios cada día. El ocio, que era la aspiración del filósofo, no es más que un remedo de la muerte¹³. El hombre ha sido creado por Dios, pero ha sido creado libre, lo que significa responsable de sí mismo. Por ello, el ser humano no puede limitarse a esperar lo que la voluntad divina le ha destinado, pues, precisamente, el destino del hombre es hacerse, y ello sólo es posible mediante el trabajo. Es el mismo tema de la célebre *Oratio de dignitate hominis* de Pico de la Mirandola, que se ha consagrado como la expresión más característica del nuevo espíritu filosófico humanista. Pico trata de conciliar el modelo jerárquico neoplatónico, que situaba a los seres en una escala determina-

da por su proximidad o lejanía respecto de la materia o el espíritu, con la libertad que otorga al hombre la posibilidad de hacerse a sí mismo. El ser humano se caracteriza por su forma cambiante, al contrario del resto de los seres que han nacido de las manos del Creador con unas determinaciones esenciales perfectamente definidas. Ha de ser el trabajo, la práctica lo que permita al hombre transformarse en un ser prometeico y camaleónico¹⁴, un ser que está destinado a grandes trabajos con los que superar su condición finita y mortal, un ser capaz de cambiar de forma, de situarse tan pronto en la escala de los brutos como en la de los ángeles. También Manetti, en su conocida alabanza del hombre renacentista, un ejemplo del arte de la elocuencia de los humanistas, ensalza las cualidades del nuevo dios que ha nacido de las tinieblas medievales: Nuestras, vale decir humanas, son todas las casas, los castillos, las ciudades, los edificios de la tierra... Nuestras las pinturas, nuestras las esculturas, nuestras las artes, nuestras las ciencias, nuestra la sabiduría. Nuestros,... en su número casi infinito, todos los inventos, nuestros todos los géneros de lenguas y literaturas..., nuestros finalmente todos los mecanismos admirables y casi increíbles que la energía y el esfuerzo del ingenio humano (o diríase más bien divino) han logrado producir y construir por su singular y extraordinaria industria¹⁵.

18

Hay un desconocido afán por destacar el valor del individuo, una inmodestia generalizada en los hombres de letras –cuyo eco se percibe claramente en el tono autobiográfico de los escritos cartesianos– que contrasta vivamente con el *sermo humilis* que impregna todo el saber medieval, concluyendo en la desaparición del autor, pues el verdadero autor de las grandes obras del pensamiento cristiano es la *auctoritas*, cuyas palabras es preciso conservar, y en cuyo espíritu hay que indagar, sin buscar novedades que sólo podrían corromper la verdad ya hallada. Los filósofos medievales practicaban una especie de orgullo al revés, a menudo incomprendido, que acaba por producir grandes novedades bajo la capa de una expresión repetitiva de lo anterior, aparentemente tanto en el método como en el contenido. El texto renacentista, en cambio, estalla en una multiplicidad de formas de escritura que se corresponden con la personalidad del escritor. En este período aparece la figura del ensayista, del intelectual que no se considera atado por ninguna convención formal. Al menos no por las convenciones escolásticas contra las que se lucha denodadamente, pues, por paradójicamente, la copia de los modelos clásicos es una constante en los humanistas, que buscan manuscritos, estudian a los poetas, indagan en los ejemplos históricos, interpretan a filósofos antiguos ignorados por los escolásticos, para copiarlos según el método de la enseñanza erasmiana, la *copia verbarum et rerum*, que permite la sola originalidad de las variaciones sobre los temas clásicos. Han cambiado los modelos, que ya no son los grandes manuales que durante siglos habían regido la enseñanza medieval, el comentario a las *Sententiae* de Pedro Lombardo, la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, o el *De partibus orationis* de Donato. En el siglo xv los nuevos modelos son a menudo de un sincretismo disparatado. Se descubren escritos que se atribuyen al sabio egipcio Hermes Trismegisto, fruto, en realidad de una pluma neoplatónica, que, en concordancia con los libros bíblicos en los que apare-

ce la figura de Moisés, se utilizan como justificación de la tesis de una teología común universal. Los modelos cristianos no desaparecen, simplemente se juzgan de otra manera, y así se descubre el valor de la Vulgata de S. Jerónimo por su esfuerzo filológico, se alaba el epistolario de San Pablo o el Evangelio de San Juan, tan superiores al bárbaro estilo de la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento, y sobre todo se admira a San Agustín, padre de la Iglesia y maestro de retórica, que escribía sobre filosofía haciéndolo sobre sí mismo, como gustan de hacer los humanistas. La inspiración se busca en nuevos temas, según el lema horaciano *ut pictura poesis*¹⁶, la religiosidad cristiana es sustituida por la religiosidad de los dioses paganos, pues, según Petrarca la época de esplendor del paganismo se vio truncada a partir de Constantino con la imposición del cristianismo en el Imperio. Se encuentran nuevas referencias filosóficas en Sócrates, Platón, Plotino, Séneca, Cicerón, San Agustín, pero junto a ellos se reivindicaban personajes tan dudosos como Orfeo, el ya mencionado Hermes Trismegisto, Zoroastro o Pitágoras, haciendo patente que la crítica antirreligiosa y antiuniversitaria de los humanistas busca sus valedores en un esquema filosófico alternativo al aristotelismo oficial.

El modelo neoplatónico: la expresión y la luz

El rechazo renacentista del aristotelismo tiene varios motivos. En primer lugar, Aristóteles era para la escolástica la autoridad, el paradigma de la verdad, que ha de ser única para ser verdad, por lo que la rebelión renacentista contra la institución eclesial y su representación universitaria ha de cargar necesariamente contra los escritos del Filósofo, no porque los pensadores renacentistas puedan plantear una alternativa a la enciclopedia aristotélica, pues las ideas contenidas en ella se consideran como el resultado de un esfuerzo común de todos los grandes sabios de la historia, sino por el bárbaro estilo seco y entrecortado del Estagirita, tan opuesto a la belleza poética de los escritos platónicos. Platón es, pues, el elegido para representar la lucha frente a la tradición escolástica, aunque poco se comprenda de la verdadera naturaleza de su pensamiento, de su oposición o coincidencia con el aristotelismo, lo que explica que tan pronto se dé la confrontación como se busque la *concordia philosophica* entre Platón, Aristóteles, los representantes de la sabiduría común. La imaginería renacentista fija la oposición entre el idealismo platónico y el realismo aristotélico en el fresco La escuela de Atenas de Rafael en la vaticana Sala de la *Segnatura*. Platón está en el centro, con el índice levantado hacia la pureza del cielo empíreo, sosteniendo el Timeo, su obra cosmológica —que ahora se toma como el libro del ascenso hacia Dios—, mientras que Aristóteles se mantiene con la palma extendida hacia el suelo, resistiéndose a abandonar este mundo, mientras sostiene la Ética Nicomaquea. La oposición entre las dos figuras nos dice mucho del espíritu renacentista, reflejando algunos de los caracteres que hemos destacado en la cultura filosófica de la época: el intento por recuperar el platonismo frente al dominio casi absoluto ejercido por Aristóteles en las escuelas a partir del triunfo del tomismo, la búsqueda posterior de una concordia filosófica entre ambos pensadores, y la mezcla de doc-

trinas, que es el sello distintivo de la filosofía renacentista. Es con Marsilio Ficino y el culto a Platón en su Academia florentina con quien se inicia un movimiento que identifica al platonismo con el pensamiento de los nuevos tiempos. Los humanistas, tan alejados a menudo de cualquier profundidad filosófica, proporcionan argumentos que justifican este giro platónico. No es admisible la imposición de un solo libro, la Sagrada Escritura o de un solo autor, el Filósofo, sobre todos los demás, pues la cultura es plural, y son muy diversos los filósofos que han contribuido a la formación del nuevo espíritu que se extiende por Europa entre el xv y el xvi. Las referencias a las influencias filosóficas reflejan agudamente esta pluralidad, que hoy definiríamos, sin duda alguna, como confusa. Los maestros de la cultura renacentista son Sócrates y Jesús, Platón y Virgilio, Prometeo y Séneca, Bruto y Tito Livio, Alcibíades y Cicerón, según los diversos autores. Lo azaroso de la lista de los maestros filosóficos del humanismo y la falta de una clarificación en el sistema de ideas que se pretendía impulsar, hacen que sólo se pueda interpretar la recuperación de Platón contra Aristóteles como una bandera contra la escolástica universitaria y como un arma de los príncipes renacentistas contra el poder eclesial, pues no se trata de una oposición teórica entre dos modelos filosóficos contradictorios, ya que el platonismo y el aristotelismo eran prácticamente indiscernibles en el conglomerado neoplatónico que los filósofos renacentistas defendían como la *philosophia perennis*¹⁷, la *prisca theologia*, la unidad primigenia del saber, de la que deriva todo conocimiento y toda fe religiosa.

- 20 Así pues, la revolución que tiene lugar en el Renacimiento en el modo de leer no va acompañada de un cambio similar en el contenido, en el sistema de ideas, pues la creencia en la *philosophia perennis* garantiza la unidad de fondo de todo saber, sea filosófico o teológico, bajo un esquema que es, en realidad, neoplatónico. Doctrinalmente, el neoplatonismo es ya de por sí una síntesis de algunos de los principales elementos metafísicos y cosmológicos del platonismo y del aristotelismo, aunque en el propio Plotino se aprecia sobre todo la influencia del *Timeo* platónico. El neoplatonismo destaca la búsqueda de la unidad, que constituye una de las más intrincadas cuestiones cuando se trata de discernir lo que corresponde a cada una de las dos grandes doctrinas griegas. La definición única para la pluralidad de ejemplos, que constituye el intento socrático, fue hipostasiada por Platón al rango de noción metafísica, en la idea que trasciende, desde la unidad, a la pluralidad de las cosas que participan o imitan su perfección. Esta dialéctica unidad-pluralidad se entiende, desde ese momento, como una oposición radical entre dos mundos, el de la perfección lógico-matemática, en que cada entidad tiene una sola significación, y el de la imperfección física, en la que se da una multiplicidad de significados, de situaciones y de circunstancias para cada cosa, que resulta, de este modo, incognoscible por la infinidad de particularidades que habría que considerar en ella. Ciertos tratamientos aristotélicos de la cuestión de la unidad parecen abonar la hipótesis de una continuidad con el platonismo, que culmina con los dos unos que cierran el sistema de Aristóteles: la última esfera del cosmos y el intelecto agente. La esfera exterior, en efecto, da sentido a todos los movimientos de las esferas infe-

riores, que sin ella carecerían de una referencia última, de un límite, por lo que el cosmos se abriría al caos de lo ilimitado, del infinito. El intelecto agente, por otro lado, proporciona la unidad a los conceptos, que, estando atados a los componentes materiales de los que proceden, carecen por sí de la pureza intelectual que era el resultado más apreciable de las ideas platónicas. Al insistir en estos elementos de la metafísica aristotélica se consigue superponer a Platón sobre Aristóteles, encontrando en la cosmología aristotélica una confirmación de la convicción renacentista de que Platón era un Aristóteles desordenado y Aristoteles un Platón ordenado, cuando, en realidad, la doctrina que los autores del Renacimiento tenían ante los ojos era el neoplatonismo, que había construido una de las filosofías sincréticas más complejas de la historia del pensamiento.

La influencia del esquema neoplatónico se basa en la conjunción de tres referencias doctrinales básicas: la unidad intelectual de la idea que garantiza la máxima simplicidad en el conocimiento, la función ordenadora del primer motor que da movimiento y vida a todo el cosmos según la medida de la eternidad y la perfección esférica, y la trascendencia de Dios que se encuentra fuera del universo, aunque puede ejercer su acción iluminadora sobre él. El neoplatonismo soluciona el problema de la relación entre el principio único trascendente y la realidad física, que la interpretación más radical del platonismo hacía imposible, ya que la pureza de la unidad espiritual no toleraba la mezcla con la materia, que así carecía de ser en absoluto. La solución plotiniana abre la senda de la filosofía de la expresión. El problema tal como se encontraba planteado en Aristóteles consistía en hacer compatible la autopotencia generativa o automovimiento de los seres naturales dotados de un principio autónomo de movimiento y reposo con la precisión de que el inicio de un movimiento requiere la presencia de un motor exterior, pues todo ente movido ha de ser movido por otro, salvo el primer motor que mueve sin ser movido. Este segundo principio es el que define la necesidad del sistema de las esferas para garantizar el movimiento en el cosmos¹⁸. El complejo sistema de las inteligencias situadas entre las esferas es suficiente para dotar de movimiento a todo el conjunto, siguiendo el orden de los movimientos aparentes de los astros que la observación proporciona. Un motor exterior a la cosa movida debe estar en contacto con ella, pero lo que puede moverse a sí mismo y mover sin ser movido, como es el alma en el animal o el primer motor en el cosmos ha de ser sin partes, ya que en lo que tiene partes hay una primera de ellas que se pone en movimiento y una segunda parte que es movida, con lo cual la cuestión sigue siendo qué es lo que pone en movimiento a esa primera parte movida. Sólo en el caso de los seres simples, puramente espirituales, que, por tanto, no tienen partes, el motor y lo movido coinciden. Esto significa que los motores no movidos han de ser espirituales, pero, entonces, nace una nueva dificultad, ya que un ser espiritual no puede entrar en contacto con un ser material para ponerlo en movimiento. Aristóteles habla de un modo de mover, que identifica con el deseo que incita el objeto deseado sobre la voluntad deseante, permitiendo al objeto actuar a distancia sobre la voluntad. Esto será interpretado como una variación de la acción intermediaria del amor entre el mundo sensible y el mundo inteligible de la que

había hablado Platón. En cualquier caso, el esquema neoplatónico trata de encontrar la solución al problema de la relación vivificadora del Uno sobre el mundo, que era la principal fuente de perplejidades de la doctrina. Pues, el interrogante es cómo sería posible que el Uno absolutamente trascendente, que no es siquiera forma, por ausencia de materia, entrara en contacto con el no-ser material sin perder su condición trascendente, sin corromperse de algún modo. De la solución que se pudiera dar a esta cuestión dependía también la posibilidad de adaptar este esquema filosófico a la fe religiosa en un Dios creador, absolutamente lejano al mundo, pero, a la vez, causa y principio de su generación. Lo que hace el neoplatonismo es retomar el papel mediador que Platón otorgaba al amor, transformado en el alma del mundo, un principio del movimiento que nace del Intelecto que contempla al Uno en cuanto que es, es decir, en cuanto que es ser. La transmisión del movimiento se efectúa siguiendo el símil de la luz, en concordancia con la vieja imagen platónica que situaba el sol en lo más alto de la región inteligible, y como también Aristóteles había hablado del sol como causa de toda la existencia en el mundo sublunar que habitamos, identificar sol y vida era relativamente sencillo en ambas tradiciones. Así es como Plotino encuentra en la luz el único medio de hacer compatible la inducción del movimiento y la ausencia de contacto corpóreo, pues la luz es causa de generación y de conocimiento, y, no obstante, no se ve afectada por la cosa generada ni conocida. Se trata de una producción por difusividad, por expresión, que elimina la preeminencia del contacto físico mecánico en la transmisión de cualquier tipo de movimiento. Dios, como el genio de la imagen romántica del Renacimiento, se expresaría directamente por medio de ideas, sin precisar del trabajo sobre la materia.

22

El amor y la luz son los medios que utiliza el espíritu para ponerse en contacto con el cuerpo. Es esa misma identificación la que se expresa en la noción de Marsilio Ficino del amor platónico. Ficino concede privilegio a la vista sobre los demás sentidos en cuanto que a través de ella el amante se consume en el fuego amoroso, sin por ello padecer el dolor y las afecciones negativas que van asociadas a la práctica del amor por medio del resto de los sentidos, en los que interviene un contacto material. El oído es el órgano del sentido más cercano a la pureza de la vista, siendo el tacto el más lejano, y, en consecuencia, el más grosero, utilizado por quienes se entregan a placeres indignos. La vista, por el contrario, transmite lo más puro del amor, el fuego que consume a los amantes sin mancharlos, como la luz del Uno vivifica a las cosas corporales sin verse afectado por ellas, razón por la cual Ficino recomienda al amante que quiera desligarse de una pasión amorosa evitar ante todo la mirada del amado¹⁹. Un amor a distancia, tal es la esencia del amor platónico bajo la forma que se le da en el Renacimiento, y no tanto la derivación romántica del amor imposible, que quizá pudiera enlazar mejor con el ideal caballeresco de la retención de la pasión. Es de este modo que el esquema neoplatónico de la transmisión del movimiento mediante la difusividad de la luz-amor se impone sobre la noción aristotélica del acto intencional de la voluntad que engloba a la voluntad deseante y a la cosa material deseada en un mismo acto volitivo, compuesto de material-

dad y espiritualidad sin separación, en correspondencia con la unidad ontológica trascendental de materia y forma.

La nueva ciudad científica construida con viejos muros

Al inicio de estas reflexiones, señalábamos que la parábola de la ciudad destruida sirve para hacer visible el tránsito desde la sabiduría tradicional al pensamiento moderno. En ella se refleja el espíritu de simplificación que caracteriza este movimiento de las ideas, desde la complejidad antigua hasta la homogeneización del espacio vacío moderno. En este sentido, Descartes habría realizado, respecto de las doctrinas tradicionales, la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón²⁰. Derribar el edificio del saber, la ciudad compuesta de una multiplicidad orgánica de doctrinas, extendida sin método al ritmo del aliento de la vida de sus habitantes, como era la ciudad medieval, para construir en su lugar otra ciudad metódicamente diseñada sobre el plano vacío de los principios geométricos; ése es el objetivo cartesiano, que coincide con el inicio del proyecto moderno. La aparente transparencia de este proyecto no puede ocultar, sin embargo, sus claros-curos. En principio, el pensamiento renacentista, que se suele interpretar como una primera ruptura con el pasado para preparar el advenimiento moderno, es más bien un período de enorme confusión doctrinal, que mezcla sistemas contradictorios, elementos irracionales, y supuestas influencias de figuras mediocres o simplemente inexistentes, y ello tanto en autores marginales como en los de primer orden. El trabajo de construcción del Renacimiento se realiza en la dirección de utilizar los viejos muros de la ciudad antigua como cimiento de los nuevos edificios, sin reparar en su procedencia, griega o romana, bizantina o escolástica, misteriosa o cristiana. No se da, por tanto, una suave transición desde la complejidad a la simplicidad moderna, sino que el Renacimiento abre un espacio a lo caótico de intenciones sin fines, caminos abiertos que no conducen a lugar alguno, o si lo hacen no es en la dirección inicialmente prevista.

Así, uno de los principales argumentos cartesianos para justificar la necesidad de una destrucción de la ciudad medieval es la evidencia de los errores en materia científica del viejo saber, entre los cuales destacan los que propiciaron la sustitución del modelo geocéntrico por el heliocéntrico. El derrumbamiento del cuadro cosmológico aristotélico de los lugares naturales y las esferas cristalinas con el centro en la tierra, y el auge del matematismo platónico parecen ser las claves para entender cómo fue posible desembarazarse de las arraigadas creencias que durante siglos mantuvieron estática la imagen del universo. Kepler, Copérnico o Galileo se presentan a menudo como los artífices de la construcción de una línea científica racional tendente a la matematización, que culminará en la metodología científica moderna. Probablemente, el caso más nítido de este esfuerzo racionalizador sea el de Kepler, quien se inclinó decididamente hacia la búsqueda de un modelo matemático que salvara los fenómenos observados, ante la disonancia entre los sistemas cosmológicos establecidos y las recientes observaciones de su maestro Tycho

Brahe. Pero, incluso en la obra de este decidido partidario de la geometrización encontramos las consabidas mezclas renacentistas, en este caso un fuerte componente mágico astrológico, desde luego no meramente marginal, pues atraviesan la mayor parte de la obra de Kepler. De un modo similar, la revolución copernicana sería incomprensible sin la influencia hermética que se trasluce en el papel central del Sol, lo que permite a Copérnico establecer un fundamento metafísico para su sistema heliocéntrico. Se comprende así que se negara a aceptar la explicación que su editor Osiander había dado de la imagen copernicana del universo como un simple artificio matemático que permitía salvar los fenómenos observados, pues, para Copérnico, el Sol está realmente en el centro, como corresponde a la superior jerarquía del Dios-Sol sobre el ser humano terrestre. El tercer caso es el de Galileo, al que se suele considerar como un científico renacentista abusando un tanto de la cronología, pues la parte más productiva de su obra ve la luz en los mismo años en que Descartes iniciaba su reflexión desde la matemática, y mientras Cremonini anunciaba en Padua el ocaso del aristotelismo. Galileo representa, en realidad, la transición estructural hacia la ciencia moderna, pues resume las dos grandes tendencias metodológicas de la tradición que serán adoptadas conjuntamente en la modernidad. En primer lugar, Galileo recibe del aristotelismo el gusto por la experimentación, pues, para él, sólo la verificación regulada de las hipótesis permite hacer avanzar la ciencia. En segundo lugar, el pisano avanza decididamente en la línea de la matematización de la realidad, eliminando gran parte de los elementos místicos que aún se hallaban en la obra de Copérnico, y sobre todo integrando la dinámica arquimedea en su sistema, para hacer avanzar la mecánica justo hasta los pies de Newton, cuya obra da sentido a todo el desarrollo científico desde el final del medievo hasta la Ilustración.

La persistencia de esta combinación de elementos heterogéneos que caracteriza a la ciencia renacentista hacen que la ciencia moderna no pueda arrasar la ciudad científica antigua. Así, la confusión renacentista reaparece en la ciencia barroca, a través de los elementos herméticos, místicos, cabalísticos o mágicos²¹. Pero en el XVII surge un nuevo modo de leer, que recoge algunas de las propuestas de los humanistas, pues como lo expresa Galileo, como lo hará poco tiempo después también Descartes, los libros que recogen la sabiduría del pasado contienen errores, y no son el objeto de la verdad única. Hay que leer otro libro, el libro del universo, pero sobre todo hay que leerlo de otra manera, pues ese libro está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son los triángulos, círculos y restantes figuras geométricas sin recurso a las cuales es imposible entender ni una sola palabra²². Galileo y Descartes son, por tanto, los hermeneutas del nuevo texto que se abre ante sus ojos, pero ellos no habrían podido hacer avanzar la ciencia sin haber integrado el inmenso legado lógico-ontológico de la tradición filosófica, que pertenecía a la escolástica, pues sin él, la matemática figuraría como un mero pasatiempo con que demostrar la agudeza del ingenio. Habremos de buscar la clave del cambio científico, por tanto, en el filósofo al que debemos la transición desde el sistema ontológico neoplatónico a la formalización

matemática: Nicolás de Cusa, quien empieza a construir la nueva ciudad con los materiales de la ciudad antigua. Es el Cusano, en *De docta ignorantia* quien logra aplicar la geometría al modelo neoplatónico que establecía las relaciones entre el Uno y la materia. Para ello identifica el Uno con una circunferencia de radio infinito, esto es con una línea recta, o con un punto en el que se hallan complicadas todas las cosas, sólo a la espera de su *explicatio* o desarrollo geométrico. Sin este paso gigantesco no hubiera sido posible integrar en un solo sistema, como hacen Galileo o Descartes, el matematismo, el copernicanismo y la pretensión de estar describiendo la realidad tal como es efectivamente.

La destrucción cartesiana de la ciudad del saber no es, pues, la consecuencia necesaria de un devenir histórico, a partir de los avances renacentistas sobre la oscuridad medieval, sino, en todo caso, la expresión del ideal humanista de la necesidad de leer sobre nuevos libros, distintos de los tradicionales escolásticos. Pero ni siquiera esto lo hallamos en Descartes más que como declaración de intenciones. Pues, para fundamentar los nuevos cimientos del primer edificio del saber, el *cogito*, la verdad que reside en el yo humano, Descartes tiene que dar por supuesta la tradición del criticismo escolástico, que él había estudiado en los manuales suarecianos, y que ya había establecido dos principios que, éstos sí, abrían un abismo con el pasado: la posibilidad de que materia y forma se den separadas, y la hipótesis que el poder es superior al intelecto. La matematización de lo real que caracteriza al impulso científico moderno no tiene otro fundamento que la aceptación de las formas intelectuales como realidad separada, diminuta respecto del mundo natural exterior, pero más cercana, y por ello objeto de una certeza superior. La voluntad tecnificadora del ser humano puede imponer ahora los principios a los que habrá de ajustarse la realidad para alcanzar la existencia. Pero, como un eco de los antiguos discursos escolásticos, un Dios de atributos profundamente religiosos aparece al final, en Descartes, como garante de esa certeza matemática, no como concesión a una Inquisición emergente, sino como única solución a los dilemas del escepticismo radical. Así, finalmente, el saber moderno no se levanta sobre las ruinas aplanadas de la tradición, no transita sobre rectas vías geoméricamente trazadas, sino sobre caminos como los que serpentean por las montañas que se hacen poco a poco tan llanos y cómodos por el mucho tránsito que es muy preferible seguirlos que no meterse en acortar, saltando por encima de las rocas y bajando hasta el fondo de las simas²³.

25

NOTAS

¹ *Discurso del método*; II. Tr. de Manuel Morente; Espasa-Calpe, Madrid 1979; pp. 43-4.

² Condorcet: *Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano*; Editora Nacional, Madrid 1980, p. 145.

³ En realidad, la idea del renacer proviene de la mitología medieval, que había visto en la *eversio Romae* la destrucción de una cultura a la que sigue el esplendor del cristianismo, pues a un siglo oscuro le sucede otro de luz. No en vano el

propio cristianismo se presenta como una religión del renacer a la nueva vida, pues *quien no renazca no puede ver el reino de Dios* (San Juan, III, 3), y los cristianos son los *renacidos*, *no por la virtud de un germen corruptible, sino incorruptible: la palabra de Dios vivo que eternamente permanece* (San Pedro, *epíst.* I, I, 23).

⁴ De hecho el término «humanismo» fue acuñado en su significado actual por el educador Niethammer en 1808.

⁵ Cfr. Harold Cherniss: *El enigma de la primera Academia*; UNAM, México 1993.

⁶ *Tópicos*; I 1, 100 a 25 y ss.

⁷ *Ética a Nicómano*; VI 7, 1141 a 17.

⁸ Cfr.: J. Buckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia*; Iberia, Barcelona 1971; pp. 85 y ss.

⁹ *Ricordi*; I, 45.

¹⁰ Para un análisis más extenso de la cuestión: A. de Mural: *La structure de la philosophie moderne d'Occam à Rousseau*. En *Souveraineté et pouvoir*, «Cahiers de la Revue de théologie et philosophie»; Vrin, París 1978; pp. 3-84.

¹¹ El término griego *eidenai* podría traducirse por «saber de vista» (J. D. García Bacca: *Filosofía en metáforas y parábolas*; ECSA, México 1945; p. 53).

¹² Cfr.: Hanno-Walter Kruft: *Historia de la teoría de la arquitectura I*; Alianza, Madrid 1990; p. 58.

¹³ Cfr. Rodolfo Mondolfo: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*; Icaria, Barcelona 1980; pp. 215 y ss.

¹⁴ *De la dignidad del hombre*; Ed. nacional, Madrid 1984; p. 106.

¹⁵ *De dignitate et excellentia hominis* (1452). Cfr. R. Mondolfo: *op. cit.*; pp. 9 y ss.

¹⁶ Cfr: Rensselaer W. Lee: *Ut pictura poesis. La teoría humanística de la pintura*; Cátedra, Madrid 1982.

26 ¹⁷ La expresión «*philosophia perennis*» la utilizó por vez primera, el teólogo del siglo XVI Agostino Esteuco, y más tarde la retomará Leibniz.

¹⁸ El problema del movimiento continuo y las esferas es el tema de *Física* VIII, 250 b-267b.

¹⁹ *De Amore. Comentario a «El Banquete» de Platón*; VII, 11. Tecnos, Madrid 1989, p. 217.

²⁰ *Discurso del método*; II; de cit., p. 45.

²¹ El paracelsismo es sumamente infuyente en los círculos modernos, incluso en el propio Descartes. El pensamiento de Paracelso tiene su origen en la creencia arisototélica en la unidad fundamental de la naturaleza, de lo que se deduce la posibilidad de acciones simpáticas a distancia, es decir, de una magia natural. De la proposición escolástica de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios deriva Paracelso la analogía de los cuerpos astrales, del todo del universo con el cuerpo humano que es parte de ese todo. Se tardará mucho tiempo en deslindar todos los factores que el Renacimiento había anudado para definir la operación científica.

²² *El ensayador*; VI. Madrid 1984, p. 61.

²³ *Discurso del método*; ed. cit., p. 46.