

CRISIS CULTURAL DEL RENACIMIENTO

Sobre el Renacimiento, aun desde el punto de vista de la filosofía, caben estudios muy variados. El que aquí se acomete, intenta enfocar al Renacimiento como un momento de crisis entre la Edad Media y la Moderna, en el que, por lo que toca a la filosofía principalmente, se abandonan unas posiciones fundamentales y se va en busca de otras de signo distinto. Quienquiera trate de estudiar el pensamiento cristiano en su relación con la filosofía actual, no puede menos de detenerse en este momento histórico en el que, por lo que toca a la cultura occidental, la posición de la filosofía como saber humano no sólo cobra una sustantividad mayor, una independencia más efectiva, sino, sobre todo, una preeminencia que antes no tenía. Es precisamente este cambio de posición el que va a originar, en buena medida, los cambios de contenido y aun los métodos, propios de la filosofía moderna.

Ciertamente antes del Renacimiento tuvo que enfrentarse el pensamiento cristiano, entendido fundamentalmente como teología, con el problema de filosofías ajena al cristianismo. Esto ocurre, como es obvio, desde los primeros siglos nuestros; sigue ocurriendo en menor medida después, y cobra claro perfil cuando irrumpen en la Edad Media un Aristóteles más completo, aderezado y servido en la mesa de los árabes. Por otro lado, es palpable que en la época cronológica del Renacimiento se instaura la clásica filosofía cristiana como un movimiento también renovador, también 'renascente', de modo que no se puede pretender que en la época cronológica del Renacimiento sea la filosofía un ataque radical contra el modo de filosofar clásicamente cristiano.

De estas dos objeciones contra el enfoque de este trabajo habría tanto que decir y tan 'ad rem', que es inevitable entrar en el trabajo mismo como estudio de la crisis cultural del Renacimiento, si es que las queremos valorar acertadamente. Pero ya desde aquí es fácil ver que no es la misma la situación en que el ataque a la filosofía tradicional, sea explícito o implícito, directo o indirecto, se desarrolla en el Renacimiento y en las épocas anteriores. Esto es claro por lo que toca a los primeros siglos, porque en ellos el ataque no podía ser contra un pensamien-

to que como tal no existía, sino contra una actitud o contra una visión del hombre que eran primariamente religiosas, aunque cargadas de consecuencias en todos los órdenes. Distinto es el caso ciertamente en la alta escolástica del siglo XIII, en la que el pensamiento cristiano adopta más bien un tinte aristotélico-tomista. Pero aun en este caso, la situación es completamente distinta a la del Renacimiento, porque, aunque haya de concederse que en la elaboración de un Santo Tomás se presta a la filosofía un rango de teórica independencia y sustantividad, la filosofía como tal no presenta problemas sino sólo ayudas. Es tanta la fe reinante y es tan absoluta la superioridad de la teología sobre cualquier otra instancia intelectual, que la filosofía, al menos en su ser expírito y confesado, no puede ser sino ancilla theologiae. En esta situación es posible cambiar una filosofía por otra, al tratar de apoyar más firmemente a la teología; es ~~imposible~~ incluso el enfrentarse con ciertas objeciones parciales que filosofías originariamente no cristianas pudieran plantear; más aún, puede llegar por influjo de esas filosofías a una formulación y explicación de los dogmas, que sin ellas no se hubiera dado de esa forma, a un acercamiento que resultará a la larga parcial y en este sentido desfigurante. Todo esto es posible y aun efectiva realidad. Pero es indudable que el previo contacto, asimilación y uso de esas filosofías estaba condicionado por la fe que se tenía y por el modo de entender esa fe. La filosofía como tal carecía de autonomía y de veraz ultimidad tanto por lo que toca a su función como por lo que toca a la validez última de sus contenidos. En esta situación es altamente improbable que la filosofía, y lo mismo vale de todo el ámbito cultural profano, pueda plantear al pensamiento cristiano en su totalidad algo que pudiera juzgarse como una verdadera crisis, dando a esta palabra todo su sentido radical. Máxime si se tiene en cuenta que esta situación estaba respaldada institucionalmente y aun vitalmente por una sociedad, totalmente impregnada de letra cristiana.

De aquí que no resulte inexplicable por qué fué el siglo XIII la última oportunidad en que el pensamiento escéptico fué capaz de asimilar en bloque una filosofía de origen no cristiano. Podrá apelarse, para explicarlo, a que el platonismo y el aristotelismo se le presentaban

al cristiano como sustancialmente verdaderos, y bajo esta razon formal de su verdad, como adunables con su propio pensamiento, supuesto que Dios es el origen de toda verdad. Pero ésta no es la explicación completa. Con el cristianismo hubieran sido conciliables también otras filosofías, quizá no con mayores reservas que las que exige por ejemplo un aristotelismo negador de la creación y dubitador de la espiritualidad e inmortalidad personal del alma. Pero el platonismo y el aristotelismo se encontraron con que delante de ellos no había operado sobre la teología cristiana un sistema filosófico de envergadura; que la teología necesitaba para su crecimiento un sistema filosófico sobre el que calcar y apoyar su estructura científica; que esa teología no estaba hasta entonces mezclada con una filosofía que, inconscientemente, habiera sido bautizada con las prerrogativas inmutables del cristianismo. En estas circunstancias favorabilísimas no era invirosímil el triunfo de unos sistemas que tienen, aun intrínsecamente, tantos méritos para el triunfo ante una mente cristiana de tesitura racionalista. Platonismo y aristotelismo, expurgados eso sí, vinieron a ser compañeros de camino inseparables de la teología cristiana. A veces tan identificados con ella, que su repudio racional lleva insensiblemente al repudio de esa teología.

Hubo, es cierto, sus dificultades para introducir el aristotelismo en la teología cristiana, como aparececlaro en la vida de Santo Tomás de Aquino. Pero en una consideración histórica esas dificultades han de aceptarse como mínimas, y precisamente nacidas no de un argumento propiamente teológico, sino de la base filosófica distinta que los adversarios utilizaban y de prejuicios personales que cuálquier innovación lleva naturalmente consigo.

Pero las dificultades de cualquier otro sistema filosófico para ser aceptado como filosofía oficiala del cristianismo serán desde entonces casi insuperables. Precisamente porque la formulación científica de las verdades cristianas está embebida de aristotelismo, con lo que el repudio global de éste llevaría a un sentirse en el aire a la teología en cuanto sistema racional de verdades, y en cuanto parecería un ataque a la fe identificada larvadamente con la razón, cualquier ataque que contra esta razón aristotélica se hiciera.

Cuando esto ocurre, como en el caso del Renacimiento,

la crisis es inevitable: la crisis de la razón lleva entonces consigo una crisis de la fe. Pero no adelantemos explicaciones. Baste lo dicho para indicar cómo es distinto el problema que se ~~les~~ presenta a la escolástica clásica y al renacimiento, ante el fenómeno, al parecer idéntico, de la presentación de una filosofía ajena al cristianismo. Que este problema se plantea como crisis en el Renacimiento sólo es posible porque la situación cultural del hombre renacentista es completamente diferente a la del hombre medieval. Mostrar en qué consiste esta diferencia será tarea ulterior.

Estas últimas reflexiones nos llevan a enlazar con la segunda objeción que se ofrecía al planteamiento y propósito de este estudio: en el mismo Renacimiento se renueva con gran energía la filosofía tradicional en la escolástica española de un Suárez por ejemplo. No podrá decirse que en él la filosofía deje de ser la ancilla *theologiae*, por más que sea el primer autor escolástico que presente la Metafísica como una obra independiente, al menos en su materialidad, aunque escrita, por confesión propia, para facilitar el estudio de la sagrada teología. Ni podrá decirse que en él se refleje un modo completamente nuevo de entender la filosofía escolástica ni en sus métodos, ni en su función, ni en sus contenidos.

Para responder a esta segunda objeción no sería honrado apelar a las fechas en que discurre la vida de Suárez y que alcanzan el siglo XVII, en el que la crisis como tal ha sido superada y estamos en plena modernidad. Y no lo sería, porque en lugar de Suárez podría nombrarse, entre otros muchos, a Cayetano(1468-1534) o a Vitoria (1480-1546), que nos plantearían el mismo problema. ¿Habrá entonces que admitir dos Renacimientos, uno cristiano y otro no cristiano, en los que se daría respuesta distinta a una misma crisis? Naturalmente Maquiavelo y Tomás Moro representan dos soluciones teóricas completamente distintas al problema del político renacentista, como las representan también Ignacio de Loyola y un condottiero del renacimiento italiano. Pero, ¿por qué se va a estimar menos cristiano a un pensador porque retire al escolasticismo de su horizonte cultural? ¿No se inicia en el Renacimiento un movimiento que nada tiene de anticristiano en su origen, pero que después va a convertirse en permanente problema para la filosofía cristiana?

¿Por qué se va estimar desde un principio como injustificada y anticristiana la crisis que se plantea en el Renacimiento, o por qué se va a considerar suficiente la respuesta dada a esa crisis, por lo que toca al pensamiento cristiano, por el escolasticismo renovado?

Más tarde habrá que entrar en la discusión de estos interrogantes, pero ya desde aquí es preciso señalar que no es injustificado el estudio del Renacimiento desde esta perspectiva: la de ver en él una crisis entre la Edad Media y la Edad moderna, de la que va a salir un modo completamente distinto de entender el quehacer filosófico. Porque en el Renacimiento se puede considerar la vertiente negativa de su crisis, cuando lo que hace crisis es precisamente lo recibido, y su vertiente positiva cuando se empieza a vislumbrar la nueva forma de vida y pensamiento. Aquella crisis negativa es algo que va impregnando el mundo cultural europeo a lo largo de todo el siglo XV, aunque no de una manera uniforme por todo el continente. La crisis positiva corre más bien a lo largo del XVI asimismo de manera no uniforme. La nueva escolástica sería un momento de esa crisis positiva y representaría una de las posibles respuestas a la crisis negativa que, en lo atañente a este estudio, podría caracterizarse parcialmente como una crisis del pensamiento escolásticos considerado injusta pero realmente como el pensamiento cristiano de hecho y de derecho. Pero sólo sería un momento de esa crisis positiva, que tal vez por no haber vivido con urgencia la gravedad de la crisis negativa no pudo históricamente ser una revolución más acentuada en lo referente a soluciones. La nueva Escolástica puede considerarse como renacimiento, pero a condición de considerarla como un momento, sólo un momento, de la crisis positiva y no de la negativa.

ero lo que aquí nos interesa, sobre todo, es la consideración de la crisis en su vertiente negativa, porque sólo así se podrá comprender la revolución que se inicia en su vertiente positiva. Revolución originante de lo que la cultura actual puede tener de adverso al pensamiento cristiano. Porque aquí se estudia el Renacimiento bajo un doble interés: el de verlo como origen de la situación cultural en la que estamos, y el de contemplarlo como una situación crítica parecida a la que es la nuestra. Este doble interés es el que en definitiva justifica nuestro enfoque del Renacimiento, del que ya confesábamos al principio es legítimo hacer estudios de índole muy diversa.

¿Qué es, pues, lo que hace crisis en el Renacimiento desde el punto de vista cultural?

No interesa aquí especialmente determinar cronológicamente el comienzo y fin del Renacimiento, porque esta determinación implicaría que ya se cuenta exactamente con la idea de lo que es el Renacimiento o nos retrotraería más allá del concepto base ya alcanzado al considerar el Renacimiento como crisis con dos vertientes, de las que sobre todo importa la negativa. En realidad en toda crisis lo que se da como novedad lograda es por de pronto la destrucción del pasado, ya que no la estructuración plena de un futuro, puesto que esto supondría por definición la anulación misma de la crisis. Destrucción del pasado, por otra parte, que ni se da de golpe ni se puede dar de tal manera que queden abandonados todos los elementos que constituyan el mundo anterior. La historia humana por la misma estructura del hombre como realidad histórica no permite esos cambios bruscos y definitivos. En la historia menos que en otros terrenos puede darse aniquilación ni creación. De ahí que el origen de la crisis haya de buscarse y rastrearse en el mismo momento en que la plenitud anterior deja ya de ser creadora.

San Buenaventura (1221-1274), San Alberto Magno (1193-1280), Santo Tomás (1224-1274), Escoto (1266-1308) suponen ciertamente un momento de plenitud creadora, cuya gestación y alcance no importa ahora determinar directamente. Pero con ellos desaparece ese ímpetu creador, quizá porque la línea emprendida, supuesto~~s~~ el horizonte de experiencias y métodos con que se contaba, había dado de sí lo que podía dar. Parece como si toda ulterior ampliación hubiera de reducirse a correcciones de detalle dentro del esquema y de las directrices ya logradas definitivamente. No es que los autores citados formen un bloque uniforme, ni que sus diferencias se reduzcan a responder de distintas formas a unos mismos problemas. Pero tampoco puede negarse que su método general es el mismo, el valor concedido a la filosofía similar y su visión total del mundo parecida. Lo que, mirados entre sí y examinada tesis por tesis, pudiera parecer gran diversidad, comparado con las filosofías que se iniciaron en Descartes, aparece como muy reducida y de escasa importancia. Sea de esto lo que fuere, el crecimiento que respecto de los grandes escolásticos representan sus sucesores es, en conjunto, de poca enjundia y de poco vigor filosófico, como siempre

que se hace del filosofar únicamente o primordialmente una transmisión crítica de una serie de tesis ajenas.

Pues bien estos epígonos de los grandes maestros representan ya el prenuncio de la crisis. No son la crisis todavía, porque todavía no se dan cuenta de la insuficiencia para ellos y para sus sucesores de la filosofía que transmiten. En Ockham ya puede verse, en cambio, el inicio de la crisis, todavía en pleno siglo XIV (1300-1349). Aunque en conjunto debe seguirse considerándolo como escolásticos pues su problemática y su estilo son predominantemente escolásticos, en él se hace carne la insuficiencia del legado clásico, una insuficiencia que quizá sea por de pronto meramente intelectual, pero de tal radicalidad que va abrir paso, a cien años vista, a un nuevo curso vital del pensamiento. Bastaría para probarlo aducir sus tesis sobre la primacía de la experiencia sensible como fuente de conocimiento intelectual, lo que entraña su repudio de los universales, y la primacía acordada a lo individual en el campo del conocimiento y en el campo de la realidad. Tesis parecidas podrían encontrarse en escolásticos anteriores, pero lo importante no es tener unas tesis u otras, sino el peso que unas y otras tienen en la configuración total que se da del universo. Y no hay duda de que, con todas las raíces que se le quieran atribuir a Ockham, representa éste un inicio claro de modernidad.

Pero la cuestión capital no es dirimir cuándo se inicia y se consuma la crisis, sino determinar cuál es el esquema y el sentido de esa crisis. Es lo que a continuación vamos a investigar siguiendo a Ortega y Gasset. (Cfr., Obras completas, Rev. de Occidente, Madrid, t.V, En torno a Galileo, 9-164, especialmente, 69-80).

Crisis no es sino el tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas, a vivir prendido y apoyado en otras. La vida del hombre está regida por el mundo de sus creencias, es decir, por un sistema de convicciones, que no son meramente ideas o ocurrencias, sino los agarraderos últimos sobre los que se mueve la vida. (No vamos a entrar aquí en la determinación técnica de lox que supone creencia para Ortega, ni siquiera en largas explicaciones de cómo la vida se hace en un mundo ni en el sentido que ha de darse a este término 'mundo'). La vida nuestra en lo que tiene de hu

mano, está movida y orientada por un conjunto estructurado y jerarquizado de creencias básicas que van desde la persuasión de mi propia existencia y libertad hasta, si es el caso, la persuasión de un Dios creador que está como garante de una eternidad en que se recompensará al hombre según el tenor de su vida. No es del caso hacer un análisis de nuestras creencias -término que no tiene inmediata relación con la fe teológica-, pero es evidente, a poco que reflexionemos, que nuestra vida queda movida y orientada por el sistema de nuestras creencias, aunque tal vez no sólo por él. Basta con que yo me pregunte por qué estoy escribiendo ahora para descubrir una serie de convicciones, sin las que ni siquiera me hubiera puesto a escribir.

Pues bien, según Ortega en cada generación aparece un cambio en el mundo, es decir, cada generación, aunque viva en el mismo sistema general de creencias que su antecedente o subsecuente, precisamente por ser otra generación cuenta con algún cambio en ese mundo. Los mundos de dos generaciones no son nunca idénticos. (Las generaciones para Ortega tienen una muy precisa extensión. Duran quince años, de modo que cada quince años tenemos una generación distinta). Un cambio no es una crisis. La crisis se da cuando lo que se transforma no es ya uno de los elementos del mundo, sino el mundo mismo, cuando se incide en otro mundo.

Lo que constituye el mundo en cuanto tal no es, en nuestro caso, la suma de creencias, sino la unidad en que aquellas creencias se incardinan. Puede ser que en la crisis perduren como creencias, no ya sólo como ente lequias de creencias, algunas de las que constituían el mundo anterior, pero su unidad global, su sentido originario es ya completamente distinto. Por de pronto el mundo de la generación anterior, en el caso de la crisis, deja de ser mundo, porque ya no representa vitalmente un sistema de convicciones eficaz para mover y orientar la vida. Quizá se siguen repitiendo los mismos tópicos y las mismas frases, pero en realidad ya no dicen nada a quienes los manejan, o dicen algo distinto, profundamente distinto, de lo que veía y vivía en ellos la generación anterior.

La crisis se presenta así como un momento de insatisfacción y desorientación primariamente. De ahí su carácter

ter primariamente negativo. No es menester que se intuya claramente otro mundo, frente al cual el que se recibe de la generación anterior resulte insatisfactorio y menospreciado. No hacen falta comparaciones. Es si se quiere una apreciación absoluta, cuyo único patrón de medida es el ser de cada cual. Esto no obsta para que pueda describirse su génesis en función del mundo que, para la generación antecedente, era efectivamente un mundo.

Un mundo nace por el esfuerzo de una generación o de muchas como una necesidad ineludible para orientarse entre las cosas. La realidad plantea una serie de problemas no en el plano de la curiosidad intelectual, sino en el de la urgencia vital. El conjunto de respuestas que constituye el mundo sólo tiene vitalidad suficiente en función de la urgencia vital a la que responde, sólo la tiene cuando, de un manera u otra, es un esfuerzo creador. Pero esta urgencia desaparece, cuando alguien recibe ese mundo ya hecho no como respuesta a la necesidad individual, sino como conjunto de soluciones que tienen valor de por sí. Desaparece entonces poco a poco el ímpetu creador y se inicia así la curva de la crisis. Entre la rampa ascendente y la descendente sólamente queda el breve espacio de quienes hacen el esfuerzo por entender la novedad, que como tal no puede imponerse rutinariamente sino que exige un esfuerzo de cuasi creación. Pero tras ese breve intervalo surgen dos factores que llevan a la descomposición de ese mundo legado por generaciones previas. El primero consiste en que por el prestigio de los creadores y por el éxito de su continuación, ese mundo de convicciones se va recibiendo sin fe, por un lado, porque no nos nace de dentro, y sin inteligencia por otro, porque no nos tomamos el trabajo -quizá nos es imposible- de recrearlo intelectualmente. El segundo estriba en que la experiencia vital va siendo otra, con lo que la adecuación entre las ideas nacidas de distinta experiencia vital va siendo cada vez menos real. El primer factor lleva a la rutina y a la inercia vital, el segundo a una íntima insatisfacción.

La primera respuesta a esta insatisfacción es pretender reproducir auténticamente el mundo que se ha recibido como en legado. Pero tanto porque esa inercia no per-

mite el esfuerzo que exigiría una recreación auténtica, como porque esa recreación se hace imposible al estar en una situación vital distinta, a lo que se tiende es a una solución media con la que engañarse a sí mismo. Se siguen repitiendo como válidas las soluciones criticándolas y complicándolas. Ya no se pretende sabiduría con la que caminar entre las cosas, sino que se pretende ciencia para dedicarse a ella como a un fin en sí. Entonces no se enfrenta uno directamente con las cosas, para que le disparen toda su concreta problemática sobre ~~su~~ vida, sino que se interpone entre las cosas y el ser auténtico de cada uno el repertorio de soluciones sistematizado por generaciones previas.

Pero precisamente porque la función del entendimiento no es algo desarraigado de la vida se empieza a sentir, cuando aquella situación se agrava, una profunda insatisfacción. No es que se vea otra cosa como solución mejor, pero es que se siente que lo que se tiene no nos sirve de solución satisfactoria de ninguna manera. Por eso toda crisis comienza por ser un ansia de desnudarse de un caparazón que no hace sino apretar nuestra propia originalidad, por una vuelta a la naturaleza en el sentido de una vuelta a lo auténtico. Se tiene la convicción de que lo recibido no es ni lo auténtico para mí ni lo universal y exclusivamente válido en sí, lo cual abre campo a la insatisfacción, a la inestabilidad y también al extremismo.

Este es el fenómeno que se gesta en el siglo XIV. Por lo que toca a la cultura el siglo catorce pretende vivir del siglo anterior, el de los grandes maestros, que habían estructurado un sistema válido en lo fundamental para siempre. Es sobrecogedor pensar que todo este siglo no es capaz de dar más que a Ockham como pensador de categoría, pues el maestro Eckhart casi puede considerarse como perteneciente al siglo de los grandes pensadores medievales (1260-1327). Las causas de este fenómeno de escasez merecerían un estudio cabal. Pero el resultado está ahí: el pensamiento por partir de sistemas previamente dados y pensados por otros, va empobreciéndose paulatinamente y perdiendo aun el contacto directo con la totalidad del pensamiento de sus antecesores. Lo que de ninguna manera se hace es colocarse en la situación vital que originó la floración intelectual del siglo XIII, confiados en que se logró allí un tesoro sempiterno, del que se puede gozar con sólo estudiar sus resultados.

Situación tan antinatural no podía durar, pero porque la antinaturalidad de esta situación se había prolongado tanto, la reacción iba a ser más extremosa. La densidad espiritual de las nuevas generaciones iba acumulándose, viviendo de espaldas vitalmente a una cultura escolástica que se fosilizaba y complicaba irresponsablemente. El tiempo perdido no se iba a recuperar más. Un mundo muerto no es capaz de germinar vidas nuevas, y éstas iban a surgir de otro mundo, que si todavía no se presentaba como tal, cobraba ya la forma vital de una experiencia originaria.

En el siglo XV asistimos a esta gestación, a este drama de parturición, como lo llama Ortega, del que iba a salir el hombre moderno. El hombre del siglo XV se encuentra perdido, desarraigado de un sistema de convicciones y aun no instalado en otro, sin tierra en que apoyarse y sin autenticidad genérica. Cree en el mundo sobrenatural de Dios, pero sin fe viva. Fe habitual, inerte, aunque no insincera. Es, como dice Ortega, un hombre inquieto que bizquea, desdoblándose entre lo que el mundo recibido le decía y lo que el mundo presentido le prenunciaba. Se sigue viviendo de Dios pero cara a este mundo. Venimos de Dios, pero éste queda a nuestra espalda, como el fondo habitual del paisaje. A lo que se empieza a atender propiamente es a lo terrenal. Ya no se llena la vida ocupándose de Dios, viendo todas las cosas en función de Dios. (Cfr. Ortega, l.c., 143-149). Se desata la apetencia de ~~extremas~~ las cosas de acá concretas y tangibles.

En este proceso Ortega concede singular importancia al influjo de Ockham. Este recalca por una lado la transcendencia de lo divino, en el doble sentido de que no podemos conocer cómo es Dios, y de que no podemos vislumbrar desde Dios el ser de las cosas de este mundo. Dios puede hacer todo lo que en sí no es contradictorio, y en definitiva las cosas, -al menos es una de las posibles interpretaciones de su doctrina- no penden sino de la voluntad divina, ya que son contradictorias las notas que Dios quiere que lo sean. En esta condición de la realidad, el único modo que tenemos para darnos cuenta de cómo son efectivamente las cosas es atender a ellas desde sí mismas y en sí mismas. No se niega a Dios, pero Dios no nos sirve para entendernos con las cosas de este mundo. Estas así, de rebote, se independizan de Dios y nosotros con ellas. Sólo las conoceremos y nos conoceremos en el trato

efectivo con ellas y con nosotros mismos, ese trato de individuo a individuo que se da en el conocimiento experimental y sensible. La verdadera realidad, la auténticamente conocida es la de las cosas de acá. Frente a Dios, al que propriamente ignoramos no hay más postura que la de una ciega fiducia, frente a una persona que en definitiva es voluntad y libertad.

La verdad es que tanto el catorce como el quince son dos siglos nominalistas tanto en filosofía como en teología, y el nominalismo lleva lógicamente a ese nivel espiritual, en el que filosóficamente no hay fuerzas racionales para el salto a lo trascendente, y si un impulso a conocer por la experiencia inmediata el mundo que nos rodea. La teología y la filosofía como tales no ofrecen un serio sostén espiritual, sea porque no son tales sino comentarios a doctrinas ajenas, sea porque se niegan a sí mismas la posibilidad de un conocimiento trascendente. Baja asimismo el fervor de la fe religiosa, al menos entre los cultivadores de la vida intelectual. Por ambos capítulos, el de la reducción del pensamiento a límites cismundanos, y el de la baja de valores religiosos, queda el hombre del siglo quince sin las condiciones vitales que le harían factible una inteligencia existencial de las grandes construcciones sistemáticas del siglo trece. No importa que se dé alguna excepción a este comportamiento general. El marco espiritual de estas generaciones es el aquí descrito. La crisis está desatada.

Ya Nicolás de Cusa (1401-1464) representa algo distinto no sólo de la clásica filosofía medieval, sino aun de la crítica que a aquella filosofía propinó el nominalismo. Su docta ignorantia que recalca el carácter siempre conjetal de nuestro conocer, llamado por su misma naturaleza a no reposar en lo recibido; su coincidentia oppositorum que impregna a la realidad de un tinte dialéctico; su complicatio y explicatio en la consideración de Dios y de lo creado...hacen de Nicolás de Cusa un pensador distinto, que insinúa también al hombre moderno. Pero en él todavía se mantienen en viva unidad cristianismo, platonismo y un cierto gusto por la observación ciestífica.

Los hombres que viven entre 1450-1550 representan un paso más en la renovación, sin que pretendamos dar a este término un valor absolutamente positivo. Una

renovación que en hombres como Cayetano (1468-1534) o Vitoria (1480-1546) es más bien renovación que innovación, pero que en nombres como Pico della Mirandola (1463-1494), Paracelso (1493-1541), Erasmo (1467-1536), Vives (1492-1540), Maquiavelo (1469-1527), Copérnico (1473-1543) es ya una verdadera revolución innovadora. Lo que dijeron no importa mucho en la historia del pensamiento, pero precisamente esto hace su posición más singular: sin ser grandes figuras intelectuales son capaces de soltarse de una tradición, a la que no saben de momento sustituir, pero de la que sienten sus claras deficiencias. Una cosa es clara en todos ellos, y bastaría para probarla la figura de Leonardo da Vinci (1452-1519), y es que inician un nuevo tipo de intelectual, cuyos frutos definitivos no se harán esperar. Vendrán después en nueva oleada que enlaza la mitad del siglo XVI con el XVII hombres como Montaigne (1533-1592), Giordano Bruno (1548-1600), Bacon (1561-1626), Galileo, 1564-1642), Hobbes (1588-1679) y por fin Descartes (1596-1650) en quien la filosofía consolida ya un rumbo nuevo.

Toda esta serie escalonada de nombres nos muestra, sin más, la presencia de esa crisis cultural que venimos estudiando. Del sentido de esa crisis algo se ha dicho al estudiar con Ortega el esquema general de toda crisis y las razones que la motivan. Pero hasta aquí más se ha atendido a lo que el pasado tenía de insuficiente y, por tanto, de insatisfactorio, sin concretar aún qué puntos concretos resultaban especialmente caducos y cómo fueron sustituidos por otros con tal radicalidad, que su conjunto y su unidad representaban un mundo radicalmente distinto. Pero ahora estamos ya a punto para determinar más concretamente estos aspectos.

Ya hemos visto cómo y por qué al hombre del siglo XV le resultaba insuficiente el legado cultural recibido de sus antecesores. Pero esto no explica por qué al abandonar la dirección antigua eligieron otra tan determinadamente opuesta en puntos capitales. Para notar esa insuficiencia no hacía falta, por de pronto, tener algo con qué comparar lo que se había recibido. Pero el captar, aunque sea muy vivamente, esa insuficiencia no es razón suficiente para iniciar otro camino, que supone un cambio radical. El desprenderse de una armadura que imposibilitaba movimientos originales es presuposición

indispensable para sentir de nuevo la urgencia intelectual que la realidad presenta en cada época de manera distinta, a quien la quiere escuchar con el menor número posible de intermediarios muertos. Pero algo tiene que cambiar en el contorno para que esa realidad nos obligue a una estructuración intelectual nueva. Y ese cambio representa también una condición indispensable para las nuevas construcciones **ix** filosóficas.

Esos cambios de la realidad circundante son claros y precisos en la época de la crisis cultural del Renacimiento. Dejando de lado el ~~s~~ancio de lo inmediatamente anterior, que se iba haciendo cada vez más insopportable, pueden señalarse entre los más externos: un nuevo descubrimiento de las fuentes originales del pensamiento occidental, tanto en lo profano como en lo religioso, que permite su estudio en directo y sin la limitación de los intermediarios; mejoramiento de las condiciones económicas que permiten el empleo de nuevas fuerzas -ya no sólo predominantemente cléricales y escolásticas- intelectuales en la tarea cultural; cambio del mundo político, lo que obliga a discusiones nuevas en el amplio campo de la teoría política y del derecho de gentes a raíz de la constitución de los nuevos estados y del descubrimiento de América... Todos estos elementos radicalmente nuevos posibilitan un cambio del horizonte cultural, pero no constituyen propriamente el cambio. Y lo que aquí nos interesa primariamente es la estructura de este cambio que se opera en la crisis cultural del Renacimiento.

Si queremos comenzar por lo más exterior y general en la determinación de esa crisis, habrá que preguntarse por qué toma precisamente la forma de un renacimiento, en la intención, al menos, de una vuelta a lo antiguo. Desde luego nadie que estudie bajo el epígrafe de Renacimiento, el movimiento cultural en que se gesta el paso de la Edad Media a la Moderna, pensará que está bien definido ese movimiento como una vuelta a lo antiguo. Verdad es que renacentistas como Viv~~é~~ez para no hablar de otros autores predominantemente retóricos, se formulaban explícitamente la diferencia entre el estilo bárbaro de los escolásticos y el espléndido estilo de un Platón o un Cicerón que empezaban a leverse ahora profusamente. Al volver entonces a los antiguos porque su forma literaria fuese superior nos parecería en materia de pensamien-

to una actitud frívola y despreciable. Y, sin embargo, tras esta aparente frivolidad ocurría un fenómeno profundo, que se transparenta más que se explica en los pensadores renacentistas. El fenómeno consistía en que los autores redescubiertos ofrecían tras su espléndida prosa la figura inconfundible de autores originariamente auténticos, de pensadores vivos. Lo que aquellos hombres habían recibido en su formación escolar, había sido más bien un recetario de soluciones, entreveradas con la compliación de unas distinciones sin fin, atentas más a posibilidades conceptuales vacías que a realidades efectivas. Frente a esta vaciedad cognoscitiva un Platón y un Aristóteles les resultaba algo nuevo y completamente vivo. Mediante ellos, los hombres del Renacimiento pueden alimentarse otra vez de materia viva. No era sólo algo radicalmente nuevo, que les liberaba de las viejas fórmulas que no les decían vitalmente nada, sino algo vivo que venía a colocarlos de nuevo en íntima relación con la problemática de la realidad misma.

De ahí que carezcan de importancia como filósofos los primeros platónicos como Pletón o Marsilio Ficino, o los primeros aristotélicos como Trebisonda o el mismo Melanchton, o los renovadores del estoicismo como Lipsio. Su importancia estriba más bien en que suscitan de nuevo un pensar vigoroso, que libera por de pronto de unos métodos anquilosados y que abre después un auténtico contacto intelectual con la realidad. El primer movimiento renacentista, en lo que tiene de positivo será ir a lo otro, a lo distinto de lo que se tenía entre manos. Y esto se realizaba cumplidamente en el caso de los filósofos antiguos. No se tenía aún fuerza creadora como para establecer un sistema o una corriente de pensamiento, que pudiera sustituir a la que se había recibido. Por ello se vuelve a lo antiguo. Esta vuelta proporciona la liberación de unos métodos y unas doctrinas oprimentes, más que la comunicación de métodos y doctrinas nuevas. Los pensadores vuelven a saltar a la arena desnudos, y esto, sin más, va a posibilitar una forma de pensar nueva. Así el salto a lo antiguo va a servir de contragolpe de avance, por lo que tuvo de ímpetu nuevo, de reeducación del pensamiento, de orientaciones fundamentales y, sobre todo, de libertad de la Escuela. Así surgirá poco a poco otra problemática y un conjunto de caminos nuevos, de métodos parairla resolviendo.

Esto nos indica que la crisis del Renacimiento no pretende de suyo ser una innovación absoluta, que rompa con todo el pretérito. En el campo religioso, por ejemplo, no se pretende que deba abolirse toda religión, ni siquiera la religión cristiana. Se clama, más bien, por una Reforma, por un mejoramiento de lo presente mediante una vuelta a los orígenes. La Reforma será más o menos radical, de un sentido o de otro, pero el intento es ser fiel a lo auténtico, dejando de lado las interpretaciones demasiado humeas que habían ido gravando al cristianismo y desfigurándolo. Se pretende, pues, la continuidad de los valores permanentes, y no el rechazo del mundo de valores clásicos para sustituirlo por otro radicalmente diferente. A veces, es verdad, se apela a la tradición más antigua sólo como justificación del rechazo de la tradición más próxima, quizá sólo como un primer movimiento para rechazar toda tradición. Pero aun entonces la orientación fundamental no es a rechazar toda tradición, sino sólo la que anoga la propia vida individual. Esto es claro en la crisis del Renacimiento, donde el hombre pretende despajarse de aquellas tradiciones culturales y religiosas que imposibilitaban vivir a la altura de los tiempos. Un Ignacio de Loyola, por ejemplo, no rompe con ciertos moldes tradicionales de la vida religiosa puramente por afán de novedad, sino por alcanzar desde las raíces permanentes una acomodación adecuada al tiempo que le toca vivir. El fenómeno tendrá en cada caso un matiz y un significado distintos, pero el esquema fundamental es el mismo. Lo importante es tener vida, es volver a nacer, volver a sentirse equipado con un mundo de creencias y de modos de vivir, con los que sea posible esta tarea siempre distinta de vivir.

Ortega insinúa que la vuelta a lo antiguo era obligada, supuesto que lo entonces actual era a todas luces insuficiente y no era posible la presunción de algo radicalmente nuevo por la misma ideología medieval, que negaba toda posible transformación sustancial. El Renacimiento sería la aceptación en parte resignada de quienes incapaces de una radical novedad se deciden a refugiarse en lo primitivo. Quizá el único fallo de esta interpretación está en conceder demasiada importancia al elemento paralizante para una renovación total que podía suponer el pensamiento medieval. Es cierto que no

es fácil desprenderte de golpe de una tradición secular que está embebida en todas las manifestaciones sociales y privadas de la vida. Pero, ¿por qué del mundo que se desechara iba a mantenerse tan sólo, o principalmente, una idea que iba a imposibilitar el cambio radical que se pretendía? Más bien, habría que explicar el fenómeno del re-nacimiento como la consecuencia natural de quien pretende verse libre de un encofrado que le atenaza y que palía su desnudez con el pretexto de una tradición aún venerable como la clásica. Máxime cuando ésta ofrecía unas condiciones de vivacidad y autenticidad, en todo conformes con el nuevo espíritu, que alboreaba.

Dentro de esta tesis general es posible ir delimitando las concreciones culturales de que se va revistiendo el hombre renacentista en el aspecto cultural, que es el que aquí nos interesa.

El primer aspecto que interesa señalar es la marea de profanidad que va invadiendo el mundo religioso creado por la Edad Media. Sean cuales fueren las costumbres y, en general, el comportamiento moral del Medioevo, no hay duda de que sus hombres vivían en un mundo sacro. La realidad se interpretaba desde Dios y en función de lo divino, las cosas eran lo que eran delante de Dios. Naturalmente que las cosas de este mundo seguían atrayendo al hombre medieval, pero cuando esta atracción pugnaba con la ley divina, que lo abarcaba todo, se consideraba como algo negativo, algo falso, de lo que en definitiva habría que arrepentirse antes o después. No puede dudarse que en grandes etapas de la Edad Media, al menos en su cenit, esta persuasión se la vivía desde dentro como una explosión de auténtica religiosidad cristiana, sostenida por profundas concepciones teológicas y moderada generalmente por un buen sentido racional.

No tenemos aquí por qué entrar en las desviaciones que aun esta sana religiosidad medieval trajo consigo. Lo que sí interesa señalar es que poco a poco el nivel de esa religiosidad va bajando, hasta convertirse, como dice Ortega, de fe viva en fe inerte. Mientras la fe está viva, mientras además sigue vivo un pensamiento que sostiene la inmediata relación última de todo lo creado respecto de Dios, el sentido religioso puede ser algo vivo y no sólamente un esquema que ya no se siente. Cuando esa fe ve apagándose y ese pensamiento va diluyéndose el esquema

religioso sigue en pie, como el Cid muerto, pero ya más como carga que como sostén. Esto es lo que al hombre renacentista se le va haciendo insostenible; para él, el mundo de lo religioso es algo que ya no le llena, por lo menos hasta el punto de dar por religioso a todo lo eclesiástico o de pensar vitalmente que la vida humana es exclusivamente algo que el hombre realiza frente a Dios y con Dios. No es que este hombre pierda su fe, sino que esta fe va perdiendo eficacia en la vida y va perdiendo asimismo campo de acción. Consecuentemente, cada vez más, el hombre va descubriendo la riqueza profana de este mundo. Un mundo que se le va paulatinamente desacralizando y ofreciéndole, aun teóricamente, su propia consistencia como valor profano. El hombre del Renacimiento va así desacralizándose y mundanizándose, donde estos términos no significan de momento ninguna valoración definitiva.

Es el momento en que no sólo prácticamente, sino aun teóricamente, el hombre va sintiendo que su vida no es sólo su vida con Dios, en la que de suyo no puede nada y en la que ocupa un puesto que le ha sido atribuido y que no puede ser cambiado ni a su arbitrio ni por sus fuerzas. Va sintiendo que su vida es también vida con la naturaleza, con las cosas de este mundo, como era el caso del hombre griego o romano en los modelos que le presentaba ahora la antiguedad redescubierta. Y en esta vida nueva el hombre cobra una autonomía mayor andando por sus propias fuerzas y desde sí mismo. Una nueva forma de individualismo antropocéntrico está amaneciendo. Cada uno será lo que a sí mismo se va haciendo o como en la espléndida frase de Don Quijote, cada uno es hijo de sus obras. A Dios no se le niega, sino que se le aleja. Dios sigue siendo, como tan bien escribe Ortega, el paisaje natural, la serranía última que limita nuestro campo de vista, que lo conforma si se quiere, pero que deja entre El y nosotros el terreno en el que discurre nuestra vida. El alejamiento de Dios va a obligar al hombre aun en sus planteamientos teóricos a resolver las cosas de este mundo desde sí mismas, como problemas en sí, como valores en sí, sin la apoyatura extrínseca de un deus ex machina. La vuelta a la Antiguedad responde a este nuevo descubrimiento de las cosas de este mundo, que queda definitivamente consolidado con el trato de los clásicos. El arte del Renacimiento viene a ser, al menos en cuanto

a sus formas de expresión, el reencuentro gozoso con las energías exuberantes de las realidades terrenales. No es de extrañar que el Renacimiento sea sobre todo una explosión de individualidades desaforadas en lo humano, y una espléndida valoración de valores plásticos en lo cultural.

A esta desacralización corresponde como segundo aspecto concreto la creciente autonomía de la filosofía como ciencia de la razón. Ueberweg, el clásico historiador de la filosofía, caracteriza este tiempo como el paso que llevará a la filosofía a ser una investigación autónoma, dejando de ser primariamente un estudio en vista a la teología, ligado como estaba a la autoridad de la Iglesia en lo sagrado y a la autoridad de Aristóteles en lo profano. Este es un cambio decisivo.

De nuevo nos encontramos ante el esquema general: insuficiencia e insatisfacción de lo que se entendía prácticamente por filosofía, y descubrimiento de un pensar filosófico, el griego, entendido como un pensar completamente autónomo, constituido en instancia última del saber. Al descubrimiento de la realidad en su dimensión profana tenía que corresponder el descubrimiento de una facultad y de una ciencia capaz de dominarla. En realidad se trata de dos aspectos correlativos de un mismo fenómeno. Recorramos brevemente los pasos fundamentales en esta progresiva valoración y autonomización de la razón y la filosofía, cuyas consecuencias van a ser incalculables.

En el naufragio del mundo clásico, naufraga también el mundo de la razón. Era el momento propicio para que irrumpiese en el horizonte espiritual del mundo occidental el sol de la fe. De la fe viven primariamente las primeras generaciones cristianas. Hasta el orto del mundo moderno la primacía de la fe, aun como iluminación del mundo natural, será indiscutible. Se usará la razón y se utilizará la filosofía, como lo prueban bien los Padres griegos y en Occidente San Agustín, pero siempre con subordinación total a la luz de la fe. En el primer estadio de este proceso predomina el sentimiento fundamental de Agustín: credo ut intelligam; aun para entender se necesita comenzar por la fe; para Agustín el mundo está plenamente sacralizado, su intelección no es posible sino desde Dios, y lo que Dios piensa no podemos comenzar a entenderlo cabalmente sino partiendo de la fe.

San Anselmo en el siglo XI representa ya un estadio

ulterior, el de fides quaerens intellectum. Es la fe misma la que reclama la inteligencia para entender y concatenar sus contenidos por un lado en lo que es materia formalmente religiosa, y para prolongar su luz en campos que ya no lo son formalmente. Ha comenzado a subir el ~~papel~~ papel de la razón. Sigue subordinada a la fe, sigue a su servicio, pero resulta ya necesaria.

Viene con el siglo XIII la síntesis de Santo Tomás. Al menos teóricamente se da con él un esfuerzo por separar seriamente los campos de la razón y de la fe, de la filosofía y de la teología. Sabemos de antemano a quien corresponderá la primacía, pero esto no obstante que se reconozca a la razón su campo propio, en el que propiamente no puede entrar formalmente la fe. Dar un campo autónomo a la razón no implica el reconocimiento de un mundo que no tiene nada que ver con Dios, porque en primer lugar no puede darse contradicción entre lo que la fe y la razón alcanzan, y en segundo lugar la razón misma es capaz de encontrar por sí, naturalmente, la impronta de Dios en el mundo. Es posible una religiosidad natural junto a la religiosidad sobrenatural que vive de la fe.

En Ockham hay aparentemente un retroceso en el papel que se le atribuye a la razón, por cuanto la misma fe no es ya tanto aceptación intelectual de unos contenidos dogmáticos, cuanto entrega fiducial a una persona omnisciente. Pero es que, además, la razón de por sí es incapaz de entender este mundo al modo racional de los universales. Y esto por una doble razón, porque el ser de este mundo no está condicionado por lo que Dios es o por lo que Dios entiende, sino por lo que Dios quiere con una voluntad libérrima que ~~nos~~ es a nosotros inalcanzable desde ella misma; y porque una razón no dislocada de la anterior -el pensamiento por universales y silogismos no lleva sino a vacías construcciones y no al conocimiento de la realidad individual y distinta en cada uno de sus casos.

Así tenemos que le retroceso es sólo aparente. Se quita campo a la razón en lo que es terreno de la fe, pero se recalca su importancia en lo que es terreno profano, que reducidos los términos intelectualistas de la fe, se amplía sobremanera. Las cosas entre las

que nos movemos hay que conocerlas desde sí mismas y en su individualidad experimentalmente. El voluntarismo que venía por la línea de Buenaventura y Escoto va alcanzando ahora sus últimas consecuencias. La fe y la razón quedan fundamentalmente disociadas: la fe reina en su campo, y la razón priva en el suyo. Pero, en definitiva, se trata de dos campos incomunicables.

Propriamente la exacerbación de esta consecuencia viene con Lutero. Lutero experimenta que la teología por él aprendida es vacía religiosamente y está divorciada de la palabra viva de la Escritura, como podían estarlo los comentarios de Aristóteles y de Platón respecto de sus fuentes. Paralelamente experimenta que la religión se ha reducido racionalmente a ser práctica moral y ritual, perdiendo su inmediata sentido de contacto vivo con Dios a través de Jesucristo. Lutero ve en la razón la gran hipoteca de la fe: la fe no puede reducirse a razón sin convertir la gracia en naturaleza, la fe no puede conciliarse con la razón sin mengua de su sentido divino. Vuelve a resonar el credo quia absurdum. La disociación, a que antes aludíamos, llega a consumarse. En materia de fe la razón no tiene nada que hacer, ni en materia de razón la fe tiene nada que decir. Entonces nos hallamos ante una opción decisiva: seguir el mundo de la fe o seguir el mundo de la razón, convertirlo todo en gracia o transformarlo todo en naturaleza, ser fideísta o ser racionalista, entendiendo por fideísmo una actitud al menos a-racional. Todavía Barth verá en la analogía la gran herejía del cristianismo. La analogía pretende precisamente lanzar racionalmente un puente entre Dios y los hombres; ese puente, para un luterano, sólo puede trazarlo la fe. Sin fe nos quedamos con un mundo que es exclusivo campo de la razón, y con sola la razón nos quedamos exclusivamente también entre las cosas de este mundo.

En esta situación se le abren a la filosofía perspectivas nuevas: se le da un campo efectivamente autónomo, y se le corta aun la posibilidad de pretender prestar servicios a la teología. Por ambas razones dejará de ser ancilla theologiae para volver a ser lo que fué en la Antigüedad. Por ello se comprende cómo fué en un primer movimiento una vuelta a la filosofía antigua, en lo que no podía quedarse, supuesto que la situación y la problemática eran completamente distintas.

Las consecuencias de este cambio van a ser incalculables. La autonomía de la filosofía es la que inicia toda la corriente que viene de Descartes hasta nuestros días. Para comprender ~~en~~ la gravedad del cambio, no hay sino comparar en cada época lo que ha logrado filosóficamente el pensamiento no escolástico con el pensamiento escolástico. La escolástica, después de su floración renacentista que culmina en Suárez, va perdiendo energía, siguiendo una ruta similar a la de la decadencia en la baja Edad media. El pensamiento no escolástico va floreciendo en oleadas siempre nuevas de pensadores: ningún sistema como tal perdura con vitalidad, sino que un sistema sucede a otro. De aquí no puede deducirse la simple conclusión de que son flores de un día. Bastaría para rechazar esta falsa impresión reflexionar en que ningún sistema puede mantenerse vivo si se reduce únicamente a las fuerzas que nacen de sí mismo, y en que todo sistema lleva sobre sí el peso de los sistemas a los que sustituye. Vita est in motu.

Este proceso que se desencadena en el Renacimiento por el mero hecho de hacer vivir con un estatuto de plena autonomía al filosofar, nos demuestra prácticamente que la filosofía escolástica, a pesar de las distinciones tomistas, no había trabajado con libertad y, desde luego, no había trabajado con ultimidad. Las directrices últimas de lo que es el hombre y de su destino habían pasado a ser patrimonio de la teología, con lo que la filosofía había perdido autenticidad y, con ella, su razón de ser. Si, efectivamente, su razón de ser se reducía a convertirse en servidora de la teología, una vez que ésta se había servido de ella y se había convertido así en un sistema que ya marchaba sobre sí mismo, ya no contaba con razón válida para seguir subsistiendo, al menos como algo independiente de la teología. Se había olvidado que la teología desde sí misma, como reflexión racional sobre el depósito de la fe, no cuenta con las perspectivas todas y con la dinámica plena, que son indispensables para llegar a una penetración completa de la realidad. La filosofía moderna con todo su espléndido desarrollo iba a demostrar cuán fatal había sido ese olvido, demostrando así como formalmente no puede reducirse a ser un mero instrumento de sistematización teológica.

Esto no significa que la filosofía no haya de prestar atención alguna si no a la teología como tal, sí a los datos incuestionables de la fe, en los sectores que lindan con ésta. Es una reflexión que surge como ingenua consecuencia al contemplar el desarrollo que la filosofía no escolástica ha seguido desde el Renacimiento hasta nuestros días. Sus espléndidos resultados positivos en lo que valen como enriquecimiento dinámico de nuestra visión de la realidad -atiéndase a qué se califica ese enriquecimiento primariamente como dinámico y no como resultado estático, como visión y no como conceptuación de la realidad- prueban cuán justificada era su pretensión de autonomía. Pero hay un aspecto transcendental que pone sordina a un entusiasmo sin limitaciones. Veamos cuál.

Mirada à la historia de la filosofía a grandes rasgos no es difícil apreciar una constante en su desarrollo general: sin influjo de la fe, la filosofía va de hecho a una completa mundanización. Vimos ya como al final de la Edad media empieza la desacralización del mundo, y como un aspecto concreto, de la filosofía. En el Renacimiento y comienzos de la Edad Moderna, se logra una liberalización del influjo escolástico, lo cual no supone todavía una liberación del influjo eclesiástico: Galileo y Descartes son todavía pensadores que viven en comunión con la Iglesia. Pero el proceso se ha desatado: desde luego la Reforma es el gran movimiento que va a despojar a Roma de su monarquía sobre el pensamiento europeo: los autores del siglo XVII y del XVIII, los grandes autores al menos, aun admitiendo claramente la existencia y la presencia de Dios en el mundo, ya no admiten, dicho un poco burdamente, el peso de la Iglesia; siguen admitiendo la fe en la Escritura, no falta más, pero ya se ha dado el segundo paso. El proceso sigue: en el siglo XVIII y en el XIX ya empiezan a surgir con fuerza pensadores que desconocen la autoridad de la escritura y que pretenden una racionalización absoluta aun de sus relaciones con Dios; todavía se admite a Dios, pero ya no se acepta la divinidad de Jesucristo y de la revelación cristiana. Queda todavía un paso por dar, el emprendido por los siglos XIX y XX: es Dios mismo quien desaparece del horizonte mismo de la filosofía o porque se niega su existencia, o porque se declarara imposible su conocimiento. Sólo la filosofía, bastante

importante en verdad, que ha mantenido su contacto con la fe cristiana de un modo u otro, ha mantenido como elemento imperante de su filosofar todo el contenido de la fe cristiana.

Naturalmente los rasgos están simplificados, pero quizás no deformados sustancialmente. Creo justificado sostener que esta mundanización de la filosofía es una constante de la filosofía moderna. Querer atribuir su causa al haberse atribuido una autonomía que no le corresponde sería exagerado, porque es un fenómeno paulatino no exclusivo de la filosofía, que necesitaría de una explicación más compleja y más completa. No es de este lugar el intentarla, pues aquí nos importaba principalmente el señalar las consecuencias, positivas y negativas, del movimiento que se desató en la crisis cultural del Renacimiento.

Lo que sí puede asegurarse es que la autonomía era necesaria para bien del pensamiento teológico y filosófico. En el escolasticismo había, por ejemplo, innumerables cuestiones, preguntas sin fin, pero no había propiamente dudas ni problemas. Las cuestiones lo eran sin importancia realmente seria o eran, a un sólo, un procedimiento didáctico para transmitir lo que ya se sabía con toda seguridad. Se iba más bien a la clarificación racional en el mejor de los casos de una verdad ya sabida en bloque por transmisión tradicional, por fe divina o humana. Esto que, en los grandes clásicos de la Escolástica, era más bien peligro que efecto, en sus epígonos es ya clara bancarrota intelectual. Porque de tal forma quedan identificados el mensaje de la fe y su apoyatura en aristotélica que muchas de las características del comportamiento intelectual debidas a la fe se transportan inconscientemente a las propias del aristotelismo como tal. Frente a un artículo de fe no cabe discusión propriamente; sólo queda aceptarlo, explicarlo, fundamentarlo y defenderlo. En el terreno de la fe no hay campo para la duda, y el terreno de la razón ha quedado prácticamente casi identificado con el de la fe. Esto era nocivo para la fe en último término, porque al descubrirse la labilidad de su consorte espiritual, parecía que ella misma quedaba en suspenso y en descrédito. Pero aun antes de descubrirse esa labilidad, se había dado ya una reducción en los límites y en el estilo de lo que debiera

ser la teología como reflexión inmediata sobre el depósito de la fe.

A suscitar la separación entre lo que era cuestión de fe y lo que era cometido de la razón va a contribuir decisivamente el nuevo impulso de las ciencias naturales, sojuzgadas hasta la crisis del Renacimiento por el peso de Aristóteles. Es éste otro de los rasgos característicos de la situación medieval: el peso de Aristóteles es tanto aun en materia científica tanto por su prestigio como porque se amolda a la primera apariencia de las cosas, que en general se acepta su opinión como el no va más allá de lo asequible naturalmente. Aristóteles había sido un científico a su manera y había atendido a los datos positivos de la experiencia, pero muchos de sus seguidores no recurrieron ya a la experiencia, sino que la dieron por lograda de una vez y para siempre. Además los datos de la experiencia, en cuanto no provienen ya de meras observaciones sino que exigen laboriosas experimentaciones, no ofrecían campo digno de estudio científico. La verdad importante, decisiva, inquebrantable, era la dada por el consorcio filosofía-teología. De momento ningún descubrimiento podía tener importancia científica, porque correspondía al nivel inferior en la dignidad y en la seguridad del conocimiento. En lo fundamental se había logrado todo, y nada importante podía ser corregido si no es por rectificaciones sin importancia.

Entramos con esto en el tercer aspecto concreto que merece estudio aparte en la crisis cultural del Renacimiento, cuyas consecuencias van a ser también decisivas en el curso del pensamiento occidental: la aparición del pensamiento científico como tal.

No es que en la Edad Media no haya habido investigación científica. La ha habido, pero desde luego no autónoma. Ya es significativo que formara parte de lo que entonces se entendía por Física, es decir, filosofía natural. Y ni siquiera hay que bajar hasta el siglo XIV para reconocer en pensadores particulares un comienzo de auténtica vocación científica. Se suele citar con loa el esfuerzo que realiza Alberto Magno por la inmediata descripción y observación de la naturaleza, pero no se trata de él solo. Hagamos unas breves alusiones a este movimiento científico, que nos van a permitir precisar cuál es su carácter en comparación con el suscitado en el Renacimiento.

De Roberto Grosseteste escribía Bacon que era un hombre de ciencia, versado en Matemáticas y Óptica. Títulos como 'Sobre las líneas, ángulos y figuras', 'Sobre la refracción y reflexión de los rayos', 'Sobre el arco-iris', etc. prueban el interés científico de este hombre que vive entre 1175 y 1253. Su discípulo Bacon (1210-1292) trata largamente de la significación de la Matemática para la Física y la Teología, de la óptica, y de la ciencia experimental. Pero es en el siglo XIV, y no sin influjo de Ockham, cuando el cultivo de las ciencias va creciendo en importancia. No es que Ockham sea él mismo un científico, pero inicia un movimiento que debía parar en el interés por los métodos científicos. Ya se explicó antes por qué. Su metafísica llevaba a un tipo de conocimiento más experimental de las realidades próximas a nosotros, pues liberaba del peso de la ciencia abstracta y universal como ~~xxxxx~~ vía única para un sólido conocimiento.

Uno de los puntos en que incide la filosofía con la ciencia era desde antiguo el problema del movimiento. Ya Ockham rechaza la explicación física del movimiento dada por Aristóteles, según el cual en el caso de un movimiento no natural sino violento, como el de la piedra lanzada hacia arriba, se explicaba la marcha de la piedra después del impulso inicial, porque el lanzador había puesto en movimiento no sólo a la piedra, sino también al aire que rodeaba la piedra, y que era quien mantenía el movimiento. Ockham sin entrar en los presupuestos físicos que hacen de tal concepción una construcción ideal sin comprobación alguna seria, ataca los presupuestos metafísicos diciendo que si dos flechas chocasen en el aire, el mismo aire estaría produciendo movimientos opuestos. Ahí tenemos un ejemplo característico de cómo procedía la discusión, y de cuán lejos estamos de una mentalidad científica moderna. Con todo Ockham al rechazar todo lo que no sea el movimiento mismo para explicar el movimiento llega a prenunciar de algún modo la ley de la inercia.

Poco a poco va abriendose camino la doctrina del impetus para explicar el movimiento. Buridano, apelando a la trémpa que gira sobre sí misma, dice que la teoría del impetus se acomoda mucho mejor a la realidad que la teoría aristotélica. El mismo Buridano es quien empieza a destruir el mundo celestial aristotélico y medieval, considerando que los cuerpos celestes son de la misma materia que los terrestres, con movimiento igual que no necesitan de impulsos.

sita de inteligencias que presidan cada una de las esferas celestes. Los cuerpos celestes recibieron un impulso inicial de Dios; si su movimiento no cesa, al revés de lo que ocurre con los cuerpos terrenos, es porque no encuentra la resistencia de éstos. Alberto de Sajonia, a su vez, intenta dar una explicación de la gravedad que es de carácter físico más que metafísico: distinguiendo el centro de la gravedad de un cuerpo y el centro de su volumen que puede ser distinto según la densidad de sus partes, considera que la gravedad es la tendencia que tiene el centro de gravedad del cuerpo con el centro de gravedad de la tierra.

Todavía pueden encontrarse observaciones experimentales de carácter más puramente científico. Nicolás Cresme observa que cuando un cuerpo se mueve con una velocidad que crece uniformemente, la distancia que recorre es igual a la distancia recorrida por otro cuerpo que se mueva durante el mismo tiempo con una velocidad uniforme igual a la que tenía el primer cuerpo a la mitad de su recorrido. Logra asimismo una presentación geométrica de las sucesivas variaciones de intensidad de un móvil, trazando unas coordenadas rectangulares, de las que la línea horizontal representase el espacio o el tiempo, trazándose sobre ella verticalmente cuya altura correspondería a la posición o intensidad de la variable. Uniendo entonces los términos de las verticales se obtenía una curva que representaba las fluctuaciones de la intensidad del móvil. Aunque no parece que logró diferenciar claramente el símbolo de la realidad.

Entra en discusión también el problema del movimiento de la tierra. Nicolás Cresme, más allá de la explicación de que si fuera la tierra la que se moviera, en lugar del cielo entero, nos encontraríamos ante una mejor dispositivo. Empieza diciendo que la observación directa no prueba nada en este caso, porque las mismas apariencias tendríamos si en lugar del cielo fuese la tierra la que se movie. Rechaza como insuficientes todos los argumentos de índole física que se daban para probar la fijeza de la tierra. Y rechaza asimismo el argumento sacado de la Escritura, porque puede ser la narración de Josué un sencillo modo de acomodarse al sentido popular, pues claramente la Biblia no pretende establecer posiciones científicas.

Más aún encuentra razones positivas para probar que es la tierra la que se mueve: si la tierra recibe el influjo del sol es razonable que sea ella, la que se mueva en busca de ese influjo; es más simple salvar las apariencias postulando el movimiento de la tierra. Conoce que Heraclides de Ponto había sostenido la hipótesis del movimiento de la tierra. Pero en definitiva piensa que las razones que sostienen la hipótesis no son tan fuertes como para abandonar la sentencia común. Con todo en él se aprecia que una hipótesis debe ser preferida si puede dar cuenta de los datos empíricos de forma más simple. Con razón ve Duhem en estos científicos verdaderos precursores de los astrónomos y matemáticos del Renacimiento.

Todos estos ejemplos demuestran que una vía nueva se estaba iniciando, en la que exercite aparecía una nueva actitud científica. Ciertamente estos pensadores científicos no tenían todavía suficiente volumen de conocimientos teóricos y prácticos como para intentar ya una teoría de la ciencia, y menos aún para presentar a su nuevo tipo de ciencia, como algo realmente nuevo y distinto, superior al conocimiento 'físico' que hasta entonces predominantemente se consideraba como sumo y definitivo. Pero ya en su práctica demostraban que esto no podía seguir siendo. Quizá pueda sostenerse con Copleston que estos científicos medievales no se movieron en sus investigaciones por una utilización refleja de doctrinas ockhamistas, con las que hubieran constituido una germinal teoría de la ciencia. Con todo, la mera yuxtaposición de su proceder científico y de esas teorías, demuestra cómo se iba creando un nuevo ambiente por las teorías de los ockhamistas y por las investigaciones de los nuevos científicos. Hay, en efecto, paralelismo, entre la idea de que no es posible arguir con certeza de la existencia de una cosa a la de otra, y la idea de que las teorías físicas son hipótesis empíricas más o menos probables, pero que no pueden ser probadas con certeza apriorica. Lo hay, asimismo, en recalcar la importancia básica de la experiencia y la observación en nuestro conocimiento del mundo, y en pensar que la probabilidad de una tesis empírica depende de su aptitud para dar cuenta de los datos empíricos. Lo hay, también, entre una concepción nominalista y conceptualista de lo que es el conocimiento, y la idea oscura de que las hipó-

tesis científicas son más bien construcciones mentales a partir de ciertos datos de la experiencia, de la que deben dar cuenta con la mayor parsimonia teórica. Estamos oyendo resonar el 'non sunt multiplicanda entia sine necessitate', tan característico del nominalismo.

De todo ello no se puede concluir ni que el desarrollo de estos nuevos científicos dependa directamente del Ockhamismo, ni que representen ya el prototipo de lo que va a ser el científico del Renacimiento. Ni Ockham presta excesivo interés a la investigación científica como tal, ni los científicos de entonces se apoyan explícitamente en las bases epistemológicas de Ockham para llegar a una clara distinción de lo que es filosofía y de lo que es ciencia. Con todo, en un Nicolás de Oresme se ve ya definidamente que la función de una hipótesis sobre la rotación del mundo es la de 'salvar las apariencias', y que entre las diversas posibles debiera ser preferida la que mejor satisficiera el principio de parsimonia, de mayor simplicidad. Principio al que ya apeó también Grosseteste.

Otro punto importante cobra fuerza ahora, cuyo valor para el desarrollo científico va a resultar de primera importancia. Los movimientos celestes, como ya vimos, empiezan a explicarse por el mismo patrón que el de los terrestres. Dios empieza a aparecer más como causa eficiente que como causa final del mundo. Dios no mueve al mundo a modo de causa final exclusivamente, como pretendía Aristóteles, sino a modo de causa eficiente imprimiendo al mundo un impulso racional. Se inicia así la idea tan cartesiana de que la consideración de la causa final habría de quedar excluida de la ciencia física en favor de la causa eficiente. Se comienza así la hendidura necesaria entre el campo de la filosofía y el de la física, que tanta importancia va a cobrar en las generaciones del Renacimiento. (Los datos de toda esta última parte sobre el movimiento científico y aun varios de los enfoques están tomados de F. Copleston, A History of Philosophy, vol. 3, London, 1953, pp. 153-167).

Pero estos vislumbres de siglos anteriores van a cobrar singular consistencia en los científicos renacentistas: Leonardo da Vinci (1452-1519), Copérnico (1473-1543), Galileo, (1564-1642), Kepler (1571-1630), Tycho Brahe (1546-1630), Napier (1550-1617), etc.

Todavía en Copérnico con su 'De revolutionibus orbium caelestium' (escrita en latín por cierto) lo que predominantemente aparece es un tipo de razonamiento especulativo, regido por el principio de que han de salvarse las apariencias con una hipótesis que sea lo más simple posible. Su novedad estriba en que intenta construir un sistema heliocéntrico determinadamente como tal, más allá del mero suponer que se podría mover la tierra en lugar de los cielos. No rompe todavía con todo el sistema ptolomaico, pero ya acepta su hipótesis como cierta e inicia una nueva ruta para la astronomía. Hasta cierto punto el mismo estilo cabe ver en Leonardo da Vinci. Leonardo era ciertamente un espléndido observador sobre todo de la anatomía del cuerpo, porque estaba magníficamente dotado para la observación plástica. Pero además era un gran imaginador, un gran anticipador de realidades y de proyectos a golpe de intuición: anticipa, también especulativamente, la circulación de la sangre que Harvey comprobará hacia 1615 y aun la teoría ondulatoria de la luz; proyecta, además, un sinnúmero de máquinas.

Es interesante juntar a estos dos hombres como primer paso del desarrollo científico renacentista, porque vienen a representar un modo de transición. No se les puede considerar como meramente especulativos por el hecho de que propongan sus descubrimientos a modo especulativo y adivinatorio. Su especulación es sobre la realidad y desde la realidad a modo de intuición sintética. Porque cuando se trata de descubrir lo que la realidad es en su concreción y no en sus posibilidades incontroladas o en sus sentidos generales, estamos en el campo de la investigación científica. A veces el decir que se proyecta una hipótesis sobre la realidad para ver ~~xix~~ su verificación, podría hacer sospechar que se trata de una ocurrencia cualquiera de la que se busca una azarosa comprobación fortuita. Nada más lejos de la verdad: la hipótesis ha surgido del contacto de los datos como presunta interpretación de los mismos y en función de ellos. Y este proceder está ya dibujado en las 'especulaciones' de Copérnico y Leonardo.

Pero en esta misma línea los logros de Kepler y Galileo suponen un decisivo avance y representan ya un logro consumado. Kepler es un astrónomo que va en

busca de las leyes que rigen el movimiento de los planetas. Su procedimiento es inductivo a través de cálculos, que estudia los fenómenos en sus aspectos mecánicos y dinámicos. Desde luego leyes como "el camino recorrido por un planeta es una elipse, uno de cuyos centros es el sol", o "los cuadrados de los tiempos en el recorrido de los planetas se relacionan entre sí como los cubos de sus distancias respecto del sol", no pueden lograrse por métodos aristotélico-escolásticos. Ya no se trata de descubrir el ser último de las cosas sino su acontecer concreto en un movimiento medido que nos ilustra sobre los aspectos de la realidad en su referencia a nosotros y nos ayuda a saber utilizarla en nuestro provecho. El puro afán contemplativo podía satisfacerse en una ensañación desrealizada de lo que podía ser la actualidad física de las realidades materiales. Pero hemos entrado en otros tiempos, en los que urge el dominio de la naturaleza, para lo que no puede servirnos mucho su presunta dimensión de ultimidad. Quizá con este método nuevo se empobreza la riqueza de la realidad y se coarten las dimensiones del hombre: la mera consideración fenomenal y mecánica de las cosas materiales no puede constituir todo el bagaje de la sabiduría humana. Esto es verdad. Quizá por ello asistimos aquí al nacimiento de una nueva fuente de riqueza que va a terminar por empobrecer al hombre en alguna de sus dimensiones capitales. Creyendo que la epistémé antigua y la ciencia moderna -para emplear términos zubirianos en el estudio de este tema- intentaban lo mismo, va a caer aquella en beneficio de ésta. La culpa no es primordialmente de estos intentos científicos renacentistas. Si ambas pretenden lo mismo, es claro que la ciencia lo realiza mejor. El error estriba en identificar sus respectivos fines, pero éste es un error del que es primer culpable el escolasticismo medieval, que no supo distinguir vigorosamente en la práctica lo que era intento de la filosofía natural y lo que era campo de la ciencia física.

Parecidas consideraciones deben hacerse en el caso de Galileo. Aristóteles no había sido llevado por razones aprióricas o finalísticas al asegurar que era la forma del cuerpo, de la que dependía si un cuerpo iba a flotar o no en el agua, aunque quizás saltó demasiado pronto de las apariencias a la razón de las apariencias. Galileo siguiendo a Arquímedes va a demostrar que el fenómeno de hundirse o no depende más bien de la densidad

del cuerpo: más aun procura demostrar experimentalmente que lo decisivo es la densidad del cuerpo flotante en relación con la densidad del fluido sustentador. Observa así mismo contra Aristóteles que cuerpos de diferente peso ~~si~~ alcanzan al mismo tiempo el suelo, pero sigue adelante y no precisamente para investigar la naturaleza de esos cuerpos, sino para dar con la ley constante que regula todos los fenómenos. El descubrimiento de la ley de la inercia: todo cuerpo permanece en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme, en tanto no obran sobre él fuerzas extrañas; o de la ley de la caída: en la caída libre de los cuerpos el espacio recorrido crece con el cuadrado del tiempo de la caída, no sólamente deja tambaleando algunos puntos capitales de la física aristotélica, sino sus métodos y algunos de sus presupuestos. Galileo no ha ido a observar los fenómenos con prejuicios metafísicos, ni se ha contentado con una mera observación pasiva superficial de lo que acontece a nuestro rededor. Ha iniciado simplemente la figura nueva del científico que interroga sin cesar a la realidad y no se contenta con dar una explicación coherente, si no es además una explicación comprobada. Galileo naturalmente es un genio, lo cual no implica que sea un solitario sin ascendencia alguna en la historia de las ciencias. Pero por su misma contextura mental puede desde un principio comportarse como un tipo de intelectual completamente distinto al que le había antecedido en el mundo medieval: si queremos dominar la realidad, tenemos que ir a un tipo de ciencia, que tiene poco que ver con lo que era la física aristotélica.

Esta clara disociación entre la ciencia antigua y la ciencia nueva es algo ya definitivamente logrado en Galileo. No es ésta ocasión de mostrar a la larga cuál es la diferencia entre una y otra, ni menos discutir si se excluyen mutuamente y en qué medida. Lo importante aquí es recalcar que asistimos a un nuevo tipo de pensar, de hacer ciencia, que en un par de siglos va a convertirse en el tipo de ciencia por autonomía. El cambio es sensacional. En la Edad Media había ciencia también, pero la ciencia por autonomía venía dada por el patrón de la ciencia aristotélica, de la filosofía primera; consecuentemente, lo que las ciencias podrían dar de conocimiento iba a ser algo sin verdadera importancia, sin mérito alguno para configurar el proceder del hombre. Este proceder tenía que ser regido y medido ~~por~~ lo que era la ciencia por autonomía, la filosofía primera. Poco a poco la situación va a

cambiar. La ciencia se convertirá en el modo más perfecto de conocer, y consecuentemente en directora de la conducta humana. Es el cambio que se inicia con la crisis cultural del Renacimiento.

De momento un nuevo tipo de método cobra carta de ciudadanía en el mundo intelectual. Hay que procurar simplificar, si se quiere abstraer: si no somos capaces de resolver la complejidad de un fenómeno reduciéndonos a una serie de factores precisos, nos perderemos en una unidad generalizada que nada explica; en la caída de un cuerpo, por ejemplo, interviene una infinidad de factores; tenemos un par de ellos, por ejemplo la duración de la caída y el espacio recorrido. Fijémonos que son dos factores cuantitativamente medibles, más aún simplificados hasta el extremo por abstracción hecha de la resistencia del aire, rozamientos, etc. Ahora bien, no sabemos en qué relación están esos dos factores, y para conocerla no partiremos de principios metafísicos para deducir de ellos el comportamiento de esos dos factores, sino que simplemente observaremos su comportamiento efectivo, mediante experimentos si es menester, para encontrar su relación. Lograda una escala de valores para el tiempo y otra para el espacio recorrido, Galileo encuentra que unos y otros siguen una relación fija: el espacio recorrido en la caída crece con el cuadrado del tiempo. Llegamos así a la constitución de una ley, una ley que podía formularse matemáticamente, ligando así el ser físico de un comportamiento con una fórmula matemática. Una vez lograda la ley, podía aplicarse como norma universal en la caída de todos los cuerpos.

Que se trate de un método radicalmente distinto al seguido por el aristotelismo no significa que sea un método sin más aposteriorístico. Esto lo vió perfectamente Kant. El método de Galileo no es ~~por~~ la apodeixis clásica, ni es tampoco la construcción matemática, pero mantiene su carácter a priori, aunque controlado después por una severa experimentación. La frase de Galileo 'mente concípico' no hay que echarla en saco roto. Sus hipótesis son claramente construcciones mentales. No pregunta a la naturaleza como un escolar que quiere aprender de ella su lección, sino como un juez que prefija un interrogatorio para arrancar del testigo la verdad. No es, como ya dijimos, que se trate de una hipótesis gratuita, pero el que no sea gratuita no quiere significar que no sea una ver-

dadera construcción mental. En definitiva Galileo monta su ciencia no sobre la idea de que la mente gire en torno a las cosas, sino de que las cosas giren en torno al entendimiento, conformándose necesariamente con sus leyes. No es que Galileo se haya formulado esto con el alcance sistemático de un Kant, pero de hecho es él quien impone un giro copernicano a la mente y quien sugiere a Kant ese giro.

Porque no es sólo esto. Es que además Galileo cuenta con una hipótesis fundamental, de la que dice Zubiri que más que hipótesis es un supuesto fundamental, algo que no lo da la experiencia y que, sin embargo, la experiencia corrobora de un modo irrefragable a lo largo de todos y cada uno de los objetos que estudia el supuesto de que el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos, tiene estructura matemática. (Cinco lecciones de filosofía, Madrid, 1963, pp. 75-78). Se trata, en definitiva, de una opción metafísica; verdad es que la refrenda la experiencia, que es intuición de la realidad en la realidad. Pero lo es a modo de interpretación, y por ello puede hablarse de opción metafísica. Lo es asimismo porque está estrechamente unida a la elección de un método y de una tarea que se corresponden, pero que no tienen de por sí prerrogativa especial para alzarse como la mejor, menos como la exclusiva, vía para posessionarse intelectualmente de la realidad.

Con todo ello no se constituye definitivamente una nueva ciencia particular que luego se irá desglosando en una pluralidad de ellas. Esto importaría poco. La verdadera revolución estriba en dos factores capitales.

Primero: Una gran provincia del saber filosófico queda arrancada a la filosofía. ¿No irán entonces a resultar las ciencias positivas las herederas, con muerte del testador, de la filosofía? Porque Galileo nos dice que el mundo de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos, que, por tanto, es la matemática con sus presupuestos necesarios de hipótesis y experimentación, la que debe decirnos lo que es la naturaleza, es decir, que debe predominar una consideración mensuradora y mecánica sobre cualquier otra de tipo cualitativo y esencial. Pero el proceso puede continuar o reduciendo toda la realidad conocida por nosotros realmente a naturaleza, o viendo otros campos: psicología, ética, religión, etc., escritos también en un lenguaje positivo que habrá de

descifrarse con una técnica apropiada distinta de la filosófica. ¿No tendrá que desparecer la filosofía, una vez cumplida su misión de ser nodriza de todas las ciencias particulares? Es el problema de ciencia y filosofía.

Segundo: El triunfo aplastante del nuevo modo de ciencia, de los nuevos métodos, ¿no nos estará invitando a seguir en la filosofía el método seguido por las ciencias, tentación de Kant, de Husserl, de tantos otros? Más aún, la ciencia del Renacimiento, al cobrar no sólo autonomía sobre la física clásica, sino primacía sobre ella, precisamente al separarse de la filosofía, ha venido a caer en pretender convertirse ella misma en filosofía, en visión última e inapelable de lo que es la realidad en su última dimensión. Porque también se llega a ser última conclusión por el camino de constituirse en única dimensión. Porque no puede dudarse del carácter filosófico que ha adoptado la ciencia o, al menos, del profundo influjo que la ciencia moderna ha ejercido en la filosofía.

Entramos con esto brevemente en el capítulo final, en el último aspecto que merece especial consideración en esta crisis cultural del Renacimiento. Se ha visto ya el aspecto de la desacralización, el de la autonomía de la filosofía, el de la preeminencia de las ciencias. Queda por considerar como una conclusión de todo lo anterior, la aparición de unos nuevos métodos y unos nuevos contenidos, bajo la forma de la aparición de un nuevo tipo de vida intelectual. Esto es conclusión obvia de lo que llevamos dicho y volverlo a desarrollar sería caer en múltiples repeticiones. Pero a modo de resumen algo puede añadirse.

Los métodos que del Renacimiento hacia acá van a predominar se caracterizarán por un abandono del sistema de autoridades, sean éstas las que fuesen, en especial la del viejo Aristóteles y la de la Iglesia; por una más severa interrogación de la naturaleza y una más crítica compulsión de los resultados, aunque la filosofía va a seguir tendiendo a construcciones más o menos ideales; por un sentirse sin bases firmes con necesidad de justificar intelectivamente aun la capacidad misma de nuestro conocer; por un cambio de la deducción por la inducción; por un abandono de la definición por el análisis...

Los presupuestos mismos de los científicos renacentistas van a irse convirtiendo en doctrinas filosóficas. El

predominio de lo cuantitativo y mecánico sobre lo cualitativo va a configurar la idea misma de realidad. No es menester salirse del mundo para explicarlo en su totalidad porque lo mecánico ha de explicarse por lo mecánico. Todo es uniforme, todo puede reducirse a movimiento y todo debe someterse a la uniformidad de una causalidad determinista... Todos estos presupuestos van a tener un enorme influjo sobre el pensamiento europeo desde el Renacimiento hasta nuestros días, configurando un mundo de creencias absolutamente dispar del medieval.

Se inaugura asimismo, con todo ello, un nuevo tipo de intelectual, que va a regir desde su razón y desde su técnica el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres. Un hombre que no puede encontrarse con Dios, sino a costa de abandonar lo que él ha entendido por razón. A la figura del filósofo que sirviendo al teólogo encontraba la suma de lo que se podía conocer con verdadero nombre de ciencia, ha sucedido la figura del filósofo que pretende con toda independencia constituirse en saber último y total de la realidad, o la figura del científico que se arroga las mismas prerrogativas en nombre de la firmeza de sus conocimientos y de la utilidad de su saber.

Verdad es que, a lo largo de los siglos, desde el mismo Renacimiento hasta nuestros días se ha movido un pensamiento que no ha dejado dominarse por estas tendencias. Lo que representó el renacimiento escolástico de los siglos XVI y XVII ha seguido, con sus más y sus menos, siendo una fuerza viva en la historia cultural de la Europa Moderna. Descartes vive de la Escolástica y Leibniz conoce a Suárez, como lo conoce la Universidad alemana del siglo XVII y XVIII. No es sino un pequeño signo de que la crisis cultural del Renacimiento no es lo único que ha recibido el mundo moderno del medieval y antiguo. Esto sin meternos en consideraciones de otro tipo que no dicen relación inmediata con el desarrollo de la filosofía. Más aún la nueva física del siglo XX va a poner en solfa algunos de los presupuestos fundamentales de la ciencia física del anterior.

Pero todo esto no obsta para reconocer en la crisis cultural del Renacimiento una sacudida revolucionaria, sin cuya inteligencia es imposible comprender la situación que plantea la filosofía actual al pensamiento cristiano.

12-17 de Noviembre, 1964.