



Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII

Wilhelm Dilthey



OBRAS II

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

OBRAS DE DILTHEY

II. HOMBRE Y MUNDO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

WILHELM DILTHEY

HOMBRE Y MUNDO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Traducción y prólogo de
EUGENIO ÍMAZ



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en alemán, 1914

Primera edición en español, 1944

Primera reimpresión, 1947

Segunda reimpresión, 1978

Primera edición electrónica, 2013

D. R. © 2013, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-1669-2 (ePub)

978-607-16-1707-1 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

El presente volumen de Dilthey, Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII, representa la versión española del II volumen de sus obras completas —Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften— que lleva el título de Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Concepción del mundo y análisis del hombre a partir del Renacimiento y la Reforma), preparado y prologado —octubre de 1913— por su discípulo Georg Misch.

Primero, una justificación del título adoptado por nosotros. La haremos con palabras del mismo Misch: “Buscar en la concepción del hombre, tal como se forma en las diversas épocas históricas, los motivos vivos de los sistemas metafísicos para comprender así genéticamente, partiendo del ‘análisis del hombre’, la ‘concepción del mundo’: he aquí la intención que recorre todo el libro”. Y para la tranquilidad de cualquier cronógrafo puntilloso que nos pudiera salir al paso, declaramos que, si bien no ignoramos que Leibniz murió en 1716 y que Petrarca no fue un contemporáneo de Rafael, no hemos podido resistir a la tentación de enmarcar el libro entre los siglos XVI y XVII.

Tenemos que advertir además de algunas modificaciones que hemos introducido en su composición, que, como es sabido, se debe al editor y no al autor. Se ha colocado a la cabeza el breve ensayo que en el volumen de Misch figura en el apéndice: Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica, porque, como verá el lector, ahí es donde encaja presidiendo armónicamente el desarrollo del primer ensayo histórico que le sigue y, de una manera general, a todo el libro. Por contra, hemos prescindido de otros dos fragmentos que aparecen en el apéndice, uno, Das Christentum in der alten Welt (El cristianismo en el mundo antiguo), porque su mismo enunciado nos autoriza la omisión; otro, Zur Würdigung der Reformation (Para el enjuiciamiento de la Reforma), compuesto de diferentes retazos recogidos de los manuscritos, que no añade nada esencial al tema dilatadamente tratado en otros ensayos que incluimos. También hemos prescindido del ensayo Aus der Zeit der Spinozastudien Goethe's (cuando Goethe escribía sobre Spinoza), que nos parece muy interesante para incluirlo en un volumen sobre la historia de la filosofía alemana y especialmente del panteísmo alemán, pero que aquí se nos desplaza irremisiblemente, a pesar de la referencia spinoziana. De este modo se aprieta la unidad del libro sin gran violencia.

Queremos advertir también someramente que, entre los estudios que aparecen en este volumen, el primero, “Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica”,

corresponde al año 1887 y fue recogido de los manuscritos; los cuatro ensayos que siguen fueron publicados entre 1891 y 1893 en la revista Archiv für Geschichte der Philosophie. Representan estos últimos la continuación de la parte histórica de su Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las ciencias del espíritu), 1883, y constituirían el principio del segundo volumen de esta introducción, que no publicó nunca. Tampoco llegó a publicar el tomo II de la Vida de Schleiermacher (1870), y hay que retener estas dos obras y sus fechas, como la de sus Ideas para una psicología descriptiva y analítica (1894), para orientarse en la maraña de su producción investigadora incesante, con tan diversos temas, con variaciones sobre cada uno, pero encaminada siempre a la preparación histórica de su pensamiento filosófico. El ensayo que sigue sobre el panteísmo evolutivo es de 1900, y fue publicado también en Archiv. Como señala Misch, en este ensayo se hace ya valer su idea acerca de los tres tipos de concepción del mundo —el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo—, idea que aparece antes desarrollada históricamente en la exposición de las tres formas fundamentales de los sistemas filosóficos en el siglo XIX (1899), pero que no desplaza, como cree Misch, su pensamiento sobre los motivos fundamentales de la metafísica, sino que lo completa y crea el problema del enlace entre los dos. Finalmente, el ensayo sobre la función de la antropología en los siglos XVI y XVII es de 1904, y se publicó en las memorias de la Academia Prusiana de Ciencias. Todos estos trabajos —retocados en algunos puntos con material manuscrito—, como en general la mayoría de los que fue publicando o no publicando, haciendo o rehaciendo a lo largo de su laboriosa vida, representan la preparación histórica, la base empírica de su problema filosófico central: fundación de las ciencias del espíritu o, como él mismo lo ha definido, “Crítica de la razón histórica”. Retengamos también las fechas de nacimiento y muerte de Guillermo Dilthey: 1833-1911.

Hoy el nombre de Dilthey no es desconocido, ni mucho menos, entre los lectores de habla española. Se ha publicado, por Losada, un ensayo de carácter pedagógico, el que, no obstante su indudable interés, nos hace evocar con temor la suerte que le cupo entre nosotros a la respetable filosofía de John Dewey por causa de la introducción pedagógica. Recientemente la Revista de Filosofía y Letras de la Universidad de México ha comenzado a publicar La Esencia de la Filosofía, lo que representa una aportación laudable, pero quintaesenciada y, por lo mismo, un poco peligrosa. Si nos dan en unas cuantas páginas la esencia de la filosofía según Dilthey y, por consiguiente, la esencia de la filosofía de Dilthey, ya para muchos no habrá más qué hablar... ni qué leer. Estarán en el secreto, como lo están tantos de Heidegger a base de su ¿Qué es metafísica? Por una razón más profunda que el carácter irremisiblemente fragmentario, difuso, abrumador, zigzagueante, reticente de su producción, más profunda que esa “característica de Dilthey” —“que no llegó a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición” (Misch)—, las ideas filosóficas suyas están, vivitas y coleando, en sus trabajos históricos, donde cabrillean “casi” retozonamente y sólo a la escurridiza pueden ser apresadas.

Además, se han venido ocupando de Dilthey, en lo que va de siglo, en primer lugar, que sepamos, don Francisco Giner de los Ríos, en comentarios publicados en sus Obras completas. Don Manuel B. Cossío le dedicó un curso hacia 1914, según nos comunica el profesor Rubén Landa. Con motivo de su centenario —1933— confluyen a ambos lados del Atlántico, casi por el mismo tiempo, las Tres lecciones sobre Guillermo Dilthey en su centenario, que Francisco Romero dictó en el Colegio Libre de Estudios Superiores, de Buenos Aires; “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, de José Ortega y Gasset —Revista de Occidente, tomos XLII y XLIII—, primicias de un libro que, muy diltheyanamente, no fue concluido, y La filosofía de Dilthey, por Alejandro Korn, conferencia dada en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires. Finalmente, la “Introducción a la filosofía de Dilthey”, por Eugenio Pucciarelli, aparece en 1936 en las Publicaciones de la Universidad Nacional de la Plata (tomo XX, núm. 10). Podemos decir, pues, que Dilthey ha tenido los mejores embajadores con que podía contar para ser introducido con los honores debidos en el mundo de habla castellana. A todos esos trabajos remitimos encarecidamente al lector como necesarios para encuadrar la lectura del presente volumen dentro del mundo de las ideas de Guillermo Dilthey. Si omitimos otros es por desconocimiento.

Estos trabajos nos dispensan de mucho. De todos modos creemos convenientes algunas indicaciones reclamadas especialmente por el actual volumen. Lo haremos con toda la brevedad posible para no recargar indebidamente la paginación del libro.

*Dilthey es hijo de pastor, como tantos ilustres pensadores germanos. Comenzó su actividad intelectual con estudios teológicos y de historia religiosa, de los que es brillante muestra su *Leben Schleiermacher's*, y extendió luego su afán investigador al ancho campo de la historia de la filosofía, como le ocurrió a Zeller, aunque no por los motivos forzados de éste. No hay que perder de vista nunca esta iniciación teológica de Dilthey. Creemos que, en general, no es posible comprender la gran filosofía alemana —idealismo alemán— sin estar al tanto de los teologemas en que se mueven sus filosofemas. Sin esto, sigue siendo esa filosofía un mundo extraño por donde ni la unidad sintética de la apercepción, ni el yo puro ni la tríada dialéctica podrán hacer caminar nuestra católica carroza. Es más, ni el mismo Nietzsche es radicalmente comprensible más que como reacción a una moralidad protestante especial. Pero en el caso particular de Dilthey y de este libro, sólo por esa orientación podemos comprender que haga funcionar como un elemento fundamental de la conciencia metafísica de Occidente el motivo religioso; podemos comprender el resalte que adquiere el estoicismo, elemento voluntarista de esa conciencia, que le lleva a grandes descubrimientos en la historia de las ideas; asimismo su sensibilidad histórica para todas las formas de panteísmo, condicionada por la dirección trascendental de su teologismo, que le hace ver en ella la única posibilidad de prolongación del cristianismo. Su mayor descubrimiento, la hermenéutica, procede de sus estudios de historia religiosa, de haber seguido los esfuerzos de la mente germana debatiéndose exegéticamente con el embrollo de la Biblia, su condicionalidad histórica y sus*

pretensiones de unidad y suficiencia a lo largo de la época moderna. Un tema dramático que puso a parir a los espíritus más profundos.

Nace Dilthey en medio del florecimiento de los estudios históricos debido al empujón conjunto de Hegel y de la escuela histórica. La escuela histórica ha creado el factum de las ciencias del espíritu —historia del derecho, de la política, de la filología, etc., etc.—, que no se habían constituido hasta entonces como verdaderas ciencias. Ante este factum arremeterá Dilthey como antes Kant ante el factum de la ciencia físico-matemática y con paralelo propósito: buscar las categorías que las fundamentan. La escuela histórica enseña la disciplina empírica y de penetración concreta de lo histórico, pero el idealismo alemán le indica el gran propósito, constantemente defraudado, de hallar la unidad del espíritu. Kant había escrito en el prólogo a la primera edición de la Crítica de la razón pura: “De hecho, la razón pura es una unidad tan perfecta que si el principio de la misma fuera insuficiente para resolver aunque sea una sola de las cuestiones que se le plantean por su propia naturaleza, tendríamos que rechazarla porque en ese caso tampoco podría responder con seguridad a las demás” (VII). Y en el prólogo a la segunda edición habla de que la razón constituye una “unidad orgánica en la que todo es órgano, todas las partes por una sola cosa y cada una por todas las demás” (XXXII). Pero la solución ofrecida por las dos Críticas primeras y por el puente que entre ellas pretende establecer la tercera, desencadena el tantalismo frenético del idealismo alemán. Fichte, en su Teoría de la Ciencia, hace que el yo puro asegure esta unidad engendrándolo todo dialécticamente, hasta el mundo. Pero pronto escribe Schelling su Filosofía de la Naturaleza, buscando esta unidad por otro camino, ése de la identidad de los contrarios, donde todos los gatos son pardos, al decir de Hegel. La Fenomenología del Espíritu de éste representa el esfuerzo más extraordinario y jocundo para explayar dialécticamente la unidad profunda y concreta del espíritu. La “fundación de las ciencias del espíritu” por Dilthey trata de dar con esta unidad empíricamente y no por una deducción trascendental. Traduzcamos espíritu por vida; en vez de deducir trascendentalmente la estructura articulada del espíritu comprendamos empíricamente las vivencias, y hagamos así no un logos de sus “fenómenos” sino de sus “expresiones”. El paso de la razón pura a la razón histórica había sido preparado por el mismo Kant, por Fichte, por Schelling, en la dirección trascendental, y había sido mostrado como un hecho por la escuela histórica. He aquí, ásperamente delineada, la dirección en que hay que insistir para encuadrar a Dilthey dentro de la gran tradición germánica.

¿Consiguió Dilthey la dichosa unidad? Los tres motivos fundamentales de la conciencia metafísica quedan siendo tres y pueden en ocasiones conflagrar. Los tres tipos de concepción del mundo permanecen siendo irreductibles expresiones de esa vida supuestamente unitaria.

En el último ensayo —“La función de la antropología...”— la unidad del espíritu se busca en otra dirección, en la de la psicología descriptiva y desarticuladora, pues este estudio no representa sino la prolongación histórica de semejante dirección. Nos

damos de bruces con la más fuerte dualidad diltheyana, señalada muy claramente, pero dejada intacta, por su discípulo Groethuysen (véase prólogo al vol. VII de las Obras Completas). El propósito de esta psicología descriptiva nos lo define Dilthey con precisión en una nota (vol. VII, p. 13): “Esta parte descriptiva de la investigación representa una continuación del punto de vista adoptado en mis trabajos anteriores. Estos trabajos se encaminaban a fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad y, dentro de este conocimiento, de la captación objetiva de la realidad psicológica en particular. A este fin no se retrocedía, en oposición a la teoría idealista de la razón, a un a priori del entendimiento teórico o de la razón práctica, que se fundaría en un yo puro, sino a las relaciones estructurales contenidas en la conexión psíquica[1] y que podrían ser señaladas. Esta conexión estructural constituye el fundamento del proceso del conocimiento. La primera forma de esta estructura la encontré en la relación interna entre los diferentes aspectos de una actitud. La segunda forma de estructura está constituida por la relación interna que enlaza a las vivencias dispersas dentro de un mismo tipo de actitud: así, por ejemplo, percepciones, representaciones recordadas y los procesos mentales vinculados al lenguaje. La tercera forma consiste en la relación interna entre los diversos tipos de actitud [captación de objetos, sentir, querer] dentro de la conexión psíquica. Al tratar ahora de desarrollar mi fundamentación de una teoría del conocimiento orientada realista o crítico-objetivamente, tengo que advertir de una vez por todas cuánto debo a las Investigaciones lógicas de Husserl, que hacen época en lo que se refiere al empleo de la descripción en la teoría del conocimiento”. Tenemos, pues, por un lado, la hermenéutica, que parece bastarse a sí misma partiendo de la conexión de la vida y comprendiéndola con sus categorías y, por otro, la psicología descriptiva, que sería su último fundamento. Por un lado, esta declaración: “A la psicología atomista científico-natural siguió la escuela de Brentano, que no es más que escolástica psicológica. Pues crea entidades abstractas tales como actitudes, objeto, contenido, con las que quiere componer la vida. Lo más extremado en esta dirección, Husserl. En oposición con esto: la vida, un todo. Estructura: conexión de este todo...” (vol. VII, p. 237). Por otro, la declaración pro Husserl arriba transcrita. Y expresamente (vol. VII, p. 12) nos dice también que los procesos de comprensión son fundadores para las ciencias del espíritu —es decir, la hermenéutica es la fundadora—, pero “ellos mismos se fundan en la totalidad de nuestra vida anímica”, es decir, que la psicología descriptiva es el último fundamento y la verdadera fundadora.

Una cosa, por lo menos, nos parece segura: el “instrumento” adecuado para edificar las ciencias del espíritu lo constituye la hermenéutica y no la psicología descriptiva, la conexión de la vida —que es más que individual— y no la conexión psíquica —que es sólo individual—, las estructuras de esa vida y no las “unidades psíquicas estructurales”. Pero queda el problema del “fundamento del fundamento”. Para buscar la unidad en la teoría del saber —del saber de la realidad, de los valores, de los fines, de las reglas— Dilthey ha tratado de mostrar cómo estas diversas actividades se entrelazan dentro de la totalidad anímica. ¿No habrá ido también en

busca de la unidad, que no le proporcionaba la “totalidad” de la vida herméuticamente, a la “totalidad” anímica descriptivamente desarticulada? ¿No tendría, además, en esta totalidad anímica un objeto más real, más tangible, más empírico, que ése de la vida, y, al demostrar en él la existencia de estructuras, no creería hacerlas más verosímiles, más “tangibles” en el dominio de la vida, que le interesaba tanto para fundamentar las ciencias del espíritu? Pero ¿no se trata de un equívoco o, si se quiere, de un callejón sin salida? ¿No es, según él mismo dice, la psicología descriptiva una abstracción —nada, pues, real—, por lo mismo que encuentra su material sólo en el individuo, en lo que es común a los individuos (vol. VII, p. 14)? Una psicología descriptiva que al establecer sus conexiones y la suprema conexión psíquica del individuo no tuviera en cuenta —lo que no sería posible, so pena de desnaturalización, ni con toda la abstracción del mundo— otras vidas que envuelven la individual, sería lo más parecido a una psicología animal, que podría mostrar una naturaleza estructural, sin duda, pero sobre la que no se podría fundar de ningún modo la estructura del mundo espiritual. El caso de su discípulo Spranger es muy significativo: ha tratado de elaborar una psicología diltheyana y no ha podido menos de aplicar el método... hermenéutico. ¿No estaremos también ante un intento indeciso, equívoco e insatisfactorio como el de la Crítica del juicio de Kant, que también trataba de llenar un abismo, de establecer la proclamada unidad de la razón, pero que estuvo tan lejos de cumplir con su cometido que su insuficiencia provocó el desencadenamiento de las filosofías sucesivas?

Allá los doctores. Ya pueden los que quieran hacer el panegírico de Dilthey presentándolo como el filósofo mayor de la segunda mitad del siglo XIX, y sus denigrantes hacer ver las contradicciones e insuficiencias. Una cosa es cierta: con sus preconceptos —para no llamarlos prejuicios— filosóficos, que se presentan con carácter obsesivo desde la juventud y se sostienen a todo lo largo de su vida, Dilthey ha realizado investigaciones históricas de primer orden que quedarán para siempre como aportaciones definitivas. Sea cualquiera la suerte que la historia de la filosofía reserve al padre y abuelo del historicismo, siempre se le podrá hacer un gran saldo positivo, como él tuvo la delicadeza de hacerlo a los intentos naturalistas del siglo XVII en las ciencias del espíritu y a la historiografía del siglo XVIII: ha llevado las posibilidades de la comprensión histórica de las ideas a unas alturas a las que nadie había llegado antes.

EUGENIO ÍMAZ.

Navidad, 1943.

[1] *Las estructuras psíquicas de Dilthey no tienen que ver con la Gestalt de Wertheimer más que en ser lo contrario. Pueden asociarse, pues, por contraste. La línea de semejanza en el contraste la constituye la primacía dada al todo sobre las partes, pero la estructura de Dilthey lleva el propósito de esquivar toda explicación causal, toda condicionalidad, mientras que la Gestalt lleva el propósito contrario y se arrima a los últimos giros de la física.*

*LOS MOTIVOS FUNDAMENTALES DE LA
CONCIENCIA METAFÍSICA*

TODA LA JUVENTUD de los pueblos modernos ha estado dominada por la metafísica europea de la Edad Media. Muestra una indiferencia aguda cuando se la compara con los diversos sistemas singulares que aparecen después. No son entes de la misma especie. Tampoco capaces de la misma función. Pues el sistema medieval había ofrecido una satisfacción duradera a los distintos aspectos de la naturaleza humana. Esto constituye la razón interna de su largo dominio, razón junto a la cual no es menester descuidar otras razones exteriores. Por esto también el señorío de este sistema se ha presentado como un ideal para aquellos que han pretendido dirigir la sociedad europea mediante alguna teoría. Esta situación se debe a que los tres grandes motivos metafísicos desarrollados por los pueblos antiguos se entretajeron en la última época de los mismos. Como abarca la totalidad de la naturaleza humana, el conjunto nacido de este modo podía dar satisfacción a esa naturaleza mientras perdurara la situación científica de entonces.

En la filosofía griega ha prevalecido la facultad humana de pensar plástica, intuitivamente, con una energía única. En su punto culminante surge la idea del cosmos como una conexión intelectualmente estructurada, idea que fue representativa de esa filosofía. Se estableció como fundamento del cosmos una inteligencia suprema, un arquitecto del mundo; desde el punto de vista estético de esta inteligencia griega, fue figurado por Platón como el artista que va modelando la materia con arreglo a sus ideas. Se concibió la conexión metafísica en ideas, en formas, cuya relación ordenada según un fin era expresión de la inteligencia suprema.

El centro de la vida romana estaba constituido por la voluntad que somete al mundo exterior en la propiedad, en el contrato, en el derecho público y en el orden administrativo. Surgieron conceptos metafísicos de un orden bien diferente cuando este espíritu romano trató de pensar el mundo a tenor de su propio carácter. Suele ser corriente subestimar la original significación del pensamiento romano. Y si, por el contrario, se califica a la jurisprudencia romana de filosofía de este pueblo, tal reconocimiento no es suficiente. El mismo carácter romano que ha producido la jurisprudencia, que la ha disciplinado y desarrollado en el pensamiento jurídico, ha encontrado también puntos de vista originales para la inteligencia del mundo, si bien hay que reconocer que los ha desarrollado de una manera incompleta. El mundo resulta una totalidad referida a los fines propuestos por el hombre y por la divinidad. A una mirada superficial esta teleología externa se le antoja parecida a la legalidad interna del cosmos, pero la relación que guarda con ella es la misma que vemos entre una máquina

acomodada a una finalidad del hombre y un ser vivo libre. La divinidad es como un jefe máximo, regimental, legislador del mundo y juez del hombre. Y las relaciones fundamentales del mundo metafísico son la libertad, las correspondientes esferas de libertad de los individuos, las limitaciones recíprocas de esas libertades y la dependencia común del Ser Supremo.

Los pueblos orientales encuentran su centro en el sentimiento, en el ánimo, en las experiencias más íntimas de lo religioso-moral. Especialmente el desarrollo de la religiosidad judía ha codeterminado la metafísica del Occidente. Entró así en la metafísica occidental el tercer gran motivo. Aparece el mundo como emanación de Dios, como su creación y revelación. La idea fundamental es la del trascendente que se vierte en la revelación, he aquí su concepción metafísica genuina. La honra de Dios constituye el fundamento que mantiene en unidad al mundo. Surgen así ideas que penetran en el pensamiento griego, que discurre al hilo plástico de la intuición. Creación del mundo de la nada: una expresión del hecho de que se elimina de la voluntad toda analogía con los fenómenos naturales, en los que subsiste una relación patente entre causa y efecto. Renacimiento: símbolo también que sustrae por completo la voluntad a la ley causal.

Como una fuga se compone de pocos motivos fundamentales, así también estos tres motivos dominan toda metafísica humana. Han sido acarreados por los pueblos viejos. Se han unificado dentro del Imperio romano en el mundo declinante abarcado por este imperio, y en él se fundieron íntimamente. De esa unión brotan las obras de los Padres de la Iglesia y las de los últimos autores paganos. En la obra de Agustín *La ciudad de Dios* encontramos su unificación máxima.

Este conjunto, así entretelado, afluye como metafísica a los pueblos modernos. Del inmenso contenido de esa metafísica se nutrirá su vida espiritual. Esos pueblos han crecido en la escuela de un pensamiento que trataba de encontrar una conciliación entre los diversos elementos. Esta metafísica ha dominado durante la Edad Media como jamás ninguna otra. Esta metafísica-teología, pues este carácter ofrece el conjunto, fue sostenida por el poder de la Iglesia. Ni este poder permitía otro pensamiento ni la situación de la ciencia entonces hacía posible ningún otro.

Después que el sistema científico del realismo se disgrega poco a poco, a partir del siglo XIV, surge en la nueva sociedad europea una situación ideológica que constituye la subestructura de toda la filosofía moderna, pero que no es contemplada por ésta, por lo general, en su verdadera naturaleza. En el europeo persiste todavía esa trama de ideas según la cual el fundamento del mundo lo constituye una inteligencia suprema, legisladora de las costumbres y juez, que se revela en el corazón del hombre. Ya vimos que esa trama estaba históricamente condicionada, pero advertimos también que en ella la metafísica humana no hizo sino cobrar madurez, pues aquellas ideas no eran más que la expresión de la conciencia metafísica en conceptos que, en definitiva, representaban una escritura simbólica, al estilo humano, de lo vivo e inefable de la experiencia, que no puede ser agotado mediante representaciones. Esta conciencia metafísica es imperecedera; la planta florece y se marchita, pero bajo la tierra las raíces esperan la próxima primavera: así también la conciencia metafísica aguarda en lo hondo del hombre

su hora. Como cobra expresión en conceptos o símbolos religiosos bajo condiciones cambiantes, también muestra una formación histórica cambiante. El asunto último de toda filosofía trascendental consiste en aproximarse a este proceso. Lo hace siguiendo los métodos que han sido elaborados desde Locke hasta Kant. Tratamos de hacer ver que el análisis histórico debe completar este método, y por eso nuestro análisis histórico de los sistemas metafísicos y nuestra investigación trascendental convergen en un mismo punto. Ahondan hacia el mismo nivel de profundidad. Esta discrepancia metódica se halla condicionada por la oposición a un análisis meramente intelectualista como el que culminó en Kant.

El análisis histórico de la metafísica nos mostró las siguientes partes constitutivas (véase *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, vol. I, pp. 473 y s., 489 y ss.): el carácter intelectual del cosmos, la unidad indivisible de la persona en la autoconciencia, la responsabilidad y vinculación permanente de la voluntad por el deber, el principio de su despliegue y de su consideración como fin en sí, el respeto de este fin en los demás, la conciencia histórica de estar condicionado y obligado en este reino de las personas por el trabajo de los antepasados y de los contemporáneos a la misión propia. Estos elementos firmes de la conciencia metafísica se difuminan en el horizonte de las relaciones de la vida que así se representan, de la idea del mundo que nace, en algo indeterminado y, sin embargo, importantísimo para la vida del hombre: las representaciones y símbolos religiosos. Comportan las mayores dificultades lo mismo para el análisis trascendental que para el histórico. Nuestro pensamiento debe acomodar en la experiencia del mundo lo contenido en la conciencia metafísica y afirmar un fundamento representable, coordinador y unitivo, según la ley causal, como algo espiritual. Nuestra alma debe mantener esta conciencia metafísica frente a las experiencias del hombre corriente. La religión no arraiga en el egoísmo, sino en esta necesidad de afirmar en la vida la conciencia suprema. Nos sentimos atraídos más allá de lo limitado y finito de la vida y del mundo hacia una lejanía pura, como a Fausto le atrae la encendida iluminación de las nubes del atardecer, que va apagándose y parece perderse en una lejanía desconocida. El dolor de lo finito, en nosotros y los demás, nos separa de esta verdad superior de la vida, como un desterrado mira hacia torres de la ciudad en que nació y que le sigue atrayendo, pero de la cual se halla separado como por muros invisibles por su indigencia y su culpa. Así, el concepto de un fundamento inteligente que el pensamiento establece según el principio de razón suficiente recibe el tinte de lo trascendente y de lo ideal. Para los corazones tiernos aparece un corazón en la lejanía. Una sensualidad y una intuición ahítas, lo mismo que una voluntad poderosa, lo descuidan; pero los corazones tiernos se abandonan a estos sentimientos como esos hilillos vegetales que se mecen y desflecan en el aire.

Esta conciencia metafísica muestra un ciclo de símbolos constantes, lo mismo que ocurre con la imaginación poética, con el sueño y hasta con la quimera. La regularidad con que nacen puede ser estudiada también en la historia de los movimientos espirituales. Estos símbolos constituyen los conceptos metafísicos. Son tan constantes y tan imperecederos como los de la poesía o los del sueño. La metafísica no es un poema,

como creía Lange, sino la expresión de la conciencia metafísica en símbolos conceptuales, adecuados a la situación de la ciencia en una época determinada.

Con el cambio de tendencia que ha tenido lugar en la serie de las proposiciones científicas se ha producido a menudo un aletargamiento de la conciencia metafísica o una ruptura injustificada con principios científicos valederos. Se trata siempre de épocas más o menos desdichadas y de sistemas que no satisfacen. Tales sistemas han conducido a su vez a la producción de otros sistemas que ya satisfacen, pero en una etapa más elevada.

La conciencia metafísica necesita siempre de la representación en que despliega su existencia. Estas representaciones, elaboradas en un trabajo histórico enorme, significan el caparazón, el ropaje de esta conciencia, que encuentra su figura exterior en la metafísica. Pero cuando esta figura se hace valetudinaria, la reflexión, la autognosis, nos hace dar con la verdadera almendra. En ese momento se abre la fosa para la metafísica exteriorizadora, pero la conciencia metafísica interna es inmortal. También un estudio comparado nos puede revelar que todo lo que de grande ha creado el hombre en la historia ha sido debido sobre todo a esta posibilidad del hombre. La duda por la duda es estéril. La subsistencia de estados y de culturas encuentra siempre su basamento en esta vida en lo positivo de la naturaleza humana.

En la historia moderna se ha logrado fundar las ciencias de la experiencia y se ha hecho posible pasar del orden conceptual metafísico, tan insostenible en su cuerpo imaginativo, a un punto de vista trascendental en el que la conciencia metafísica encuentra una nueva justificación. Sin embargo, este proceso queda en suspenso, interrumpido, discutido en todos sus puntos por el empeño de completar la imagen del mundo en todos sus aspectos. Sólo poco a poco consigue imponerse esta conciencia trascendental. En la historia de la filosofía no se aprecia como merece la subestructura de toda la metafísica y filosofía trascendental modernas porque la conciencia metafísica, que constituye también el núcleo de la religión, no se halla separada de ésta. Sin embargo, es en esta subestructura donde el núcleo de la vieja metafísica, es decir, la conciencia metafísica del hombre, y los símbolos conceptuales más poderosos que se encontraron para ella, se han conservado y han afirmado su señorío. Un aspecto bien diferente del que ofrecen las historias de la filosofía moderna sorprenderá a aquel que repase las convicciones europeas, pero recorriéndolas de país en país, pues encontrará por todas partes la misma fe en un Dios como inteligencia suprema, como legislador, juez, providencia y en un reino de espíritus personales. La encontrará lo mismo en la cabaña del pionero americano del Oeste que en la del pescador en las playas de Sicilia o de Islandia. Los sueños de los metafísicos modernos no existen más que en los gabinetes de trabajo de los estudiosos y allí termina también su existencia de papel. Son sombras inoperantes si se las compara con aquello que, tal como es el mundo, sostiene al hombre creador en su obra. Estas convicciones no han sido aportadas por el cristianismo o por cualquier otra religión. Las encontramos expresadas en las obras de Cicerón, que transmitieron al habitante culto de las provincias romanas todo el resultado de la antigüedad, y más tarde en las de los Padres de la Iglesia, que fundaron en las mismas provincias nuevas comunidades. Como que la nueva fe, sin mediación de estos

conceptos europeos, hubiera sido empujada a lo extremoso e imposible y su ardoroso fuego interior la hubiera consumido y hecho desaparecer en su propio humo si este orden conceptual firme no la acoge a tiempo, moderándola y ciñéndola.

*CONCEPTO Y ANÁLISIS DEL HOMBRE
EN LOS SIGLOS XV Y XVI*

I

EL DOMINIO de la metafísica sobre el espíritu europeo ha subsistido en todo su vigor, gracias a su alianza con la teología, hasta el siglo XIV. Esta metafísica-teología constituyó el alma del orden eclesiástico de dominación. Persistió sin menoscabo en toda su fuerza hasta el siglo XIV, que es cuando empieza a menguar en contenido, en poder y en vitalidad. Tres motivos se habían concertado en un todo sinfónico que fue resonando a través de los siglos del Medievo en nuevas combinaciones polifónicas.

El *motivo religioso* domina en toda metafísica humana en los viejos estadios de desarrollo de todos los pueblos. Pero en la cultura de los pueblos orientales ha persistido su dominio hasta la madurez y hasta la decadencia de esos pueblos. Todo el pensamiento y toda la investigación quedó en manos o bajo la dirección de las clases sacerdotales, comprendiendo también personalidades religiosamente eficaces o especialmente santas, como los brahmanes solitarios, los monjes budistas, los profetas israelitas. Este motivo religioso, en su forma más alta, la del cristianismo, ha condicionado toda la metafísica europea posterior. El núcleo de este motivo religioso es la relación activa entre el alma del hombre y el dios vivo, ya se crea en muchas divinidades o en una sola. Así, fe en la Providencia, confianza en que puede uno abandonarse a Dios, dolor de verse separado de Él, alegría por la reconciliación, esperanza confortadora de que Él salvará nuestra alma. Este último interés es el más poderoso en todos los estadios religiosos, hasta llegar al cristianismo. Según las ideas egipcias, la recitación de fórmulas prepara el camino hacia el “excelente Occidente”, hacia el “campo del reposo”, según los himnos del *Libro de los muertos*, que acompañan al cadáver y le abren camino por entre los demonios, cuyas figuras singulares recuerdan tanto a los diablos del Juicio Final de los siglos XIV y XV; según religiones de la India, las expiaciones y ritos prescritos por los sacerdotes o las maceraciones ascéticas del cuerpo abrevian la peregrinación y hacen posible la reencarnación en un brahmán; según el *Avesta*, cuando el cuerpo y el alma se separan, en la tercera noche que sigue a la muerte, el alma llega al lugar del juicio, donde los dioses y los daeva se la disputan, en forma parecida a como se puede ver en las representaciones cristianas del siglo XV. Sin saber de dónde viene ni a dónde va, incapaz de dominar las fuerzas de la naturaleza ni de gobernar el futuro, movida más por su temor y esperanza que por el daño presente, pero llevando consigo la conciencia de una vida superior, el alma humana, tal como es, produce por todas partes, en etapas poco elevadas, rasgos fundamentales parejos de la actitud religiosa: fe en la Providencia, oración, rito, conciencia de un elevado origen, anhelo de un reposo en la entrega confiada a Dios, esperanza apaciguadora en el futuro, a pesar de la apariencia sensible de la corrupción, por confiar en una fuerza superior. Esta confianza sencilla con la que el alma más oprimida protege su vida incierta y el corazón más simple sabe que le escucha el corazón de Dios, nos habla de lleno en el símbolo del Padre y del Hijo, porque en esta rica relación insondable se encierran todas las honduras del espíritu humano.

Pero todos los procesos de la vida anímica se hallan entrelazados. La actitud viva del ánimo, en especial la confianza en Dios y la esperanza consoladora del destino más allá

de la muerte, se unen a las experiencias de la conciencia moral, de la responsabilidad, de la imputación, allí donde se dan estas experiencias. Así, en estos pueblos dirigidos por sacerdotes y personas sagradas, que también ponen sus leyes jurídicas en relación con Dios, penetran otros conceptos religiosos: el de una ley divina, el de la función judicial de Dios, el de los castigos que según el orden jurídico implica inmediatamente la violación de la ley, el de los medios para liberarse de estos castigos. El fundamento de estos conceptos lo constituía la relación efectiva entre religión, moral y derecho que se daba en estos estados influidos por sus sacerdotes. Los brahmanes, valiéndose de los usos y costumbres jurídicos, han elaborado, entre otras leyes religiosas, un código que ordena en un esquema ideal todas las relaciones de la vida civil y religiosa, libro que lleva el nombre del primer hombre, *Manú*, y que está basado en la revelación. El *Avesta* reguló la doctrina, el rito y la vida toda con una especie de codificación sacerdotal. El *Libro de los muertos* de los egipcios hace hablar en estos términos al alma: “¡Oh corazón; corazón de mi madre, corazón de mi existencia en la tierra, no des testimonio contra mí delante del gran Dios!”; y ante el juez de los muertos: “No engañé a los hombres, no oprimí a las viudas, no mentí ante el juez”; así va repasando el difunto las leyes jurídicas, morales y rituales concebidas profunda y humanamente y que constituyen una totalidad ordenada por Dios. Y de la religión de Jehová surge en las leyes del *Deuteronomio* una legislación, que procede de Jehová, y que abarca el derecho, la moral y los ritos. De estos ordenamientos fluye un simbolismo jurídico en el pensamiento y en la vida religiosos. Surgen los símbolos conceptuales religiosos, que proyectan en la totalidad del mundo las relaciones jurídico-políticas de la vida. Como dijimos arriba, la ley de Dios, su función de juez, luego la alianza entre la comunidad religiosa y Dios a base de la ley, la violación de la ley y el castigo, la reparación y el perdón, y otros símbolos todavía más sutiles y jurídicamente más externos. Porque la aplicabilidad práctica de este simbolismo y su enorme fuerza plástica ha ido empujando hacia un formalismo jurídico.

Si el ánimo religioso se hallaba entretejido de esta suerte con la conciencia moral, era natural que buscara en Dios la base de la conciencia, de la ley y del orden justo que penetra la vida: este estado de ánimo se hallaba también unido, aunque con lazos mucho menos fuertes, con los procesos intelectuales y con los empeños de saber que se gestaban en ellos. Del mismo modo que la actitud religiosa de los hombres lleva a fundar la moral en una ley de Dios, hace apoyar el conocimiento en una revelación divina. También aquí existe una conexión clara. Porque el hombre tiene tanta más confianza en Dios si éste se le manifiesta. La aparición de la luz en la inmensa oscuridad expresa con hondura tangible este aspecto de la actitud religiosa. Y así, junto al simbolismo conceptual jurídico, tenemos otro metafísico, que irá discurriendo a través de los siglos de pensamiento filosófico. Procede también de las profundidades del fenómeno religioso. Porque en éste la actitud vivamente piadosa se halla inseparablemente unida a la fijación intelectual de las concepciones que van surgiendo dentro de ella, y también estos símbolos conceptuales metafísicos son inextirpables para la vivencia religiosa, al igual que el entretejido de las fuerzas del alma que se da en la naturaleza de los hombres. Un símbolo conceptual metafísico de este orden lo encuentra la vida religiosa en el modo

como expresa la dependencia del mundo y del alma respecto a Dios, en los dogmas del origen y de la conservación del mundo. Cuando la religión se convierte en teología elabora un dogma semejante. De este tipo fue en la teología de los griegos, en la India, etc., el dogma de la emanación gradual (génesis, radiación, etc.). Es más profundo el símbolo conceptual de la creación, ἔξ οὐκ ὄντω, *ex nihilo*, que se puede señalar, con seguridad, por un tiempo en que la especulación griega había influido directamente y por oposición las ideas judías y las cristianas. Este dogma de la creación expresa, según la interpretación de los más viejos escritores cristianos, que no se halla en el origen del mundo un fenómeno natural sino un fenómeno de la voluntad, de suerte que se renuncia a la relación de necesidad entre causa y efecto que domina en los fenómenos naturales. Y así como este símbolo conceptual de la creación ha sustraído lo divino a la ley causal, lo mismo ha hecho el del renacimiento con el fenómeno religioso de voluntad que tiene lugar en el individuo humano. Por el contrario, al concepto de emanación corresponde la idea de la desencarnación y del regreso a Dios por medio del ascetismo y de la contemplación, como se contiene en la teología de la India y en la neoplatónica. Modificaciones infinitas en la concepción de la ascendencia divina, de la inspiración y de la comunicación del espíritu divino, dividen y separan las teologías de las diversas naciones. En este simbolismo conceptual metafísico se ha volcado toda la profundidad de la experiencia religiosa. Al mismo tiempo se convirtió en el campo de batalla de un sutilísimo escolasticismo conceptual. Y éste ha ido colocando bajo lo no real por naturaleza, siempre nuevas entidades no reales.

Poseemos los gérmenes de una historia comparada del arte que busca una especie de gramática para el lenguaje de las formas en el dominio del arte, y algo parecido habría de aportar una ciencia comparada de las religiones con respecto al lenguaje figurado de la religión; semejante gramática de los símbolos plásticos y conceptuales y de sus relaciones nos serviría para comprender más a fondo, en primer lugar, la historia de las religiones y, luego, las historias, indisolublemente unidas a ella, de los más viejos lenguajes plásticos del arte y de la metafísica. Nos interesa la trama que, en la metafísica europea, compone este motivo, que radica en la actitud religiosa, con los otros motivos.

El *segundo motivo* de la metafísica ha sido desarrollado por los griegos hasta lograr una forma que ha determinado el pensamiento europeo. Radica en la *actitud científico-estética* del hombre.

Convendrá aludir rápidamente a cosas ya expuestas por mí. Los conceptos fundamentales que surgen en esta actitud científico-estética son: el cosmos, el orden intelectual, matemático y armónico de toda la realidad, una inteligencia suprema o razón del mundo como su fundamento y como vínculo entre el ser y el conocimiento humano, la divinidad como arquitecto o constructor del mundo, las almas de los astros, las almas de las plantas. Todos estos conceptos conspiran en una proposición capital, en la que se proyecta metafísicamente la actitud científico-estética del espíritu griego; tal proposición, como fórmula de la ciencia metafísico-racional, ha perdurado lo que ésta. La razón divina constituye el principio que condiciona lo racional de las cosas y con el que se emparenta la razón humana; principio que hace posible el conocimiento del cosmos en su

razón, en su constitución lógica y, por otra parte, ofrece cimiento y seguridad para el actuar creador del ser de razón que es el hombre. La seguridad de la razón en aquella marcha ascendente en que va fundando la matemática, sometiendo a la teoría astronómica los movimientos de los astros, para abarcar luego el orden finalista objetivo de la sociedad, se proyecta en esta fórmula cósmica. Se presenta, pensada teísta o panteísta, junto a las interpretaciones del mundo inspiradas por la actitud religiosa. Afinidad y, sin embargo, ¡qué contraste! En ésta tenemos por doquier vida, en aquélla, enlace lógico, fundamento y consecuencia. El sistema cuyo centro constituye esta fórmula, sistema en el que la actitud científico-estética se trasluce y proyecta, se ha desarrollado entre los griegos, esparcidos por el Mediterráneo, en pugna con principios enemigos o contradictorios. Con Sócrates, Platón, Aristóteles y la Stoa, se convierte en una de las grandes potencias de la historia universal.

En la sistemática de estas especulaciones metafísicas de los griegos se hallan unas líneas fundamentales o, mejor dicho, se contiene un esquematismo del enlace mental metafísico que se podría señalar como el sistema natural de la metafísica. Este punto de vista naturalista de la metafísica antecede, por supuesto, a los análisis que, en las ciencias empíricas de más tarde, se harán de la realidad en sus factores causales. Las ideas fundamentales de la mecánica surgen en Arquímedes y en Galileo de semejante análisis, y el orden del mundo estelar, lo mismo que la adecuación y la riqueza de formas de los organismos, se podrán derivar, en una época posterior, de fuerzas y leyes comprobadas empíricamente. Por esto es menester que antes, en esta metafísica, se deriven las trayectorias ordenadas de los astros y el crecimiento teleológico de las plantas y de los animales de un alma del mundo, de almas estelares, de almas vegetativas y de almas animales. El supuesto de semejantes fuerzas de tipo anímico o espiritual y la coordinación de las relaciones anímicas entre ellas en un sistema ha sido, por lo tanto, una necesidad ineludible para toda la metafísica europea hasta Galileo y Descartes, siempre que no cerró los ojos a las insuficiencias de la construcción puramente física. Esto hicieron Demócrito y sus sucesores, lo mismo con el orden del movimiento de los cuerpos celestes que con la adecuación que presentan las formas orgánicas de la naturaleza, y por esto no pudieron prosperar tales sistemas, que únicamente prepararon el terreno para la elaboración de la concepción mecánica de la naturaleza en el siglo XVII. Además, no era posible, antes de analizar las formas y fenómenos complejos de la naturaleza en sus diversos factores, concebir las fuerzas y leyes naturales efectivas, el contenido de la realidad captable por el conocimiento, más que con el sistema de las formas naturales (*formae substantiales*) o mediante una fuerza racional (*nomos, logos*) que operaba según leyes los cambios del mundo. Surge la primera concepción tan pronto como se parte de la relación entre el pensar y el ser que se da en los conceptos, y Sócrates, Platón, Aristóteles y los neoplatónicos, han elaborado esta doctrina de un sistema de formas substanciales que confluyen en Dios y constituyen, en el ir y venir de los fenómenos, el contenido permanente de la realidad del mundo. La otra concepción parte de la realidad absoluta de los cambios y de las fuerzas que los producen. Es más moderna. Fue creada por Heráclito con la genialidad de su visión intelectual. Los estoicos

la elaboraron posteriormente. La “naturaleza” es el concepto fundamental de los estoicos. Constituye el sistema de fuerzas condicionado necesariamente por la fuerza central divina, *logos*, *nomos*, de suerte que todo cambio depende regularmente del todo. La naturaleza procede lógicamente en cada fenómeno. Y así, mediante las operaciones lógicas sobre los fenómenos naturales, se puede leer la conexión lógica, teleológica y legal de la totalidad del cosmos. Por lo tanto, también para los estoicos, y de manera expresa, el fundamento explicativo del conocimiento se halla en el principio de su concordancia con el carácter lógico de la realidad. Así surgen los conceptos como productos de las operaciones lógicas sobre la conexión lógica del mundo, y su conexión en el saber se convierte en criterio para la interpretación de las percepciones.

Pero se añade algo nuevo que representa la mayor alegría para quien, como yo, ha tratado de facilitar la comprensión de los hechos en la historia. Nada hay en la historia que pueda derivarse, como un resultado, de condiciones dadas con las que operaría un sistema natural. Todo es en ella individual, es decir, viviente, hombres y pueblos. El espíritu griego, con su índole particular, presta a toda sus creaciones, lo mismo a sus pensamientos que a las creaciones de su fantasía, una forma y color también particulares, que no pueden expresarse por medio de conceptos. La actitud científica tiene como compañera la aptitud estética, que tiñe y matiza toda proposición de un pensador griego. Sus rasgos los componen la “visión” de lo intelectual, la captación sensible de lo espiritual, el resalte de lo típico y de lo plástico. Lo mismo que el derecho en Roma, así la metafísica en Grecia alberga una pepita de valor universal en cáscaras históricas particulares. En el colmo de la especulación griega, en Platón, esta particularidad histórica se hace valer con una fuerza paradójica inaudita. Pero por todas partes actúa como un supuesto tácito.

Podemos destacar esta índole estructural de la especulación griega en el punto nuclear de la ciencia racional platónico-aristotélica.

El supuesto de esta ciencia, tácito o expreso, es que en el acto de conocer el fenómeno espiritual que en nosotros ocurre se apodera del ser que está fuera. Para el espíritu griego todo conocer es una especie de ver. Las dos cosas, conocer y obrar, son para él, más que nada, “contacto” de la inteligencia con algo fuera de ella: el conocimiento es la recepción, en la conciencia, del ser que se halla frente a ella, la acción consiste en una conformación del ser. Y, ciertamente, lo semejante conoce lo semejante. La copia del ser en la conciencia, que tiene lugar en el conocimiento, supone de antemano la afinidad del que piensa con la naturaleza toda, supuesto que penetra hasta en la religión natural de los griegos. El parentesco de la razón humana con un cosmos racional se halla, en definitiva, en la base de todos nuestros pensamientos y acciones; este parentesco se halla garantizado por el vínculo espiritual que une a ambos y que Platón expresa con la idea del Bien, y Aristóteles con la idea del *nus*. Así nace el teorema fundamental de toda la metafísica europea como ciencia de razón. Aristóteles lo ha destacado con pureza en sus fórmulas conceptuales abstractas. El *nus*, la razón divina, es el principio, el fin por el cual se condiciona en cada punto, por lo menos mediatamente, lo que hay de racional en las cosas: de esta suerte el cosmos, en la medida en que es

racional, puede ser conocido por la razón humana porque está emparentada con la divina.

Pero nuestra razón capta en esas uniformidades sustraídas a todo cambio y movimiento aquello que es real y, al mismo tiempo, conforme a la ley del pensamiento. Lo permanente en el cambio lo conoce la razón mediante conceptos y las relaciones entre ellos. Y como este concebir corresponde al ser, aunque sea de modo general, tiene que poseer también realidad, conforme al supuesto de la copia o correspondencia entre el pensar y el ser. Existen, por lo tanto, formas sustanciales que corresponden a los conceptos, y existe, correspondiendo a las relaciones de conceptos en el pensamiento, un sistema de las mismas. Esta metafísica de las formas sustanciales expresa lo que el ojo limpio del conocimiento ve como real en la etapa del pensamiento griego auténtico. La luz, las piedras, las plantas, los animales, los procesos del calor o del pensamiento se presentan en un solo punto del tiempo y del espacio para desaparecer de nuevo y dejar sitio a otros. Pero el concepto capta en cada uno de ellos una forma sustancial, una esencia activa preñada de fines, la cual se presenta simultáneamente en varios lugares del mundo y vuelve de continuo. La forma permanente del mundo consiste, precisamente, en las relaciones de estas formas, en el todo de un cosmos intelectual o racional.

Y ¡con cuánta energía opera la actitud científico-estética como motivo capital de la metafísica griega y poco a poco se va desprendiendo del fondo de las ideas religiosas! Los símbolos conceptuales que nacen de la actitud religiosa aparecen todavía dispersos cuando la filosofía griega alcanza su cenit y, tan pronto como mengua la energía de la especulación griega, cobran nuevos vuelos. Citemos el “gobierno del mundo” de Anaximandro, la “ley del mundo” y sus celadoras las Erinnias; recordemos las “servidoras de Dike” en Heráclito, y muchas cosas de Pitágoras, y la sentencia de Jenófanes, que nos evoca a Homero: “Un Dios, el mayor entre los dioses y los hombres”; el empleo por Sócrates de los conceptos de providencia, gobierno del mundo, revelación, aplicados a la divinidad y a su acción; en Píndaro πάντων βασιλεὺς δείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (citado por Platón), el homérico κοῖρανος el Señor del Cielo y de la Tierra, de Aristóteles, el destronamiento de este gran Señor y el entronizamiento de Dinos en *Las nubes*, de Aristófanes. A través de Zenón y de Cleanto cobran nueva fuerza metafísica los símbolos conceptuales religiosos. La fórmula científica del fundamento del mundo fácilmente se puede traducir en la fórmula religiosa del Señor del mundo.

De los tres motivos que se entrelazan en la metafísica europea, el tercero es el que se ha manifestado en los conceptos vitales y en la *metafísica nacional de los romanos*. Lo mismo que el motivo religioso, tampoco ha podido desarrollar una filosofía. Pero este tercer motivo, como una nueva posición del hombre ante el mundo, ha ejercido una acción de gran alcance. La posición de la voluntad en la relación entre dominio, libertad, ley, derecho y obligación, constituye esta vez el punto inicial para la comprensión del mundo y para la formación conceptual metafísica. Conceptos con los que hemos tropezado, en parte, en el simbolismo conceptual de la actitud religiosa, se convierten

ahora en centrales y directivos. Así, el imperio de una voluntad soberana suprema sobre el mundo entero, la demarcación de la libertad responsable de la persona frente a este imperio, la delimitación de las esferas de dominio de las voluntades particulares entre sí en el orden jurídico de la sociedad, la ley como regla para esta delimitación, rebajamiento del objeto a cosa sometida a la voluntad, teleología exterior.

Si contemplamos el busto romano que pasa por ser el de Escipión Africano, nos sorprende el aspecto macizo y el vigor de una auténtica voluntad de rey, que parece va a agrupar en su torno todas las figuras griegas. La misma compacta dignidad señorial expresan la bóveda y el reparto de masas del Panteón en Roma o de la Porta Nigra en Tréveris, o el lenguaje de las *Doce Tablas*, y hasta con los versos de Virgilio y el estilo de Tácito se recibe esta impresión. La vida romana, en su gran época, es un orden que agrupa a íntegros varones, señores de su familia y de su propiedad, para una colaboración de autoridad, en la cual su voluntad poderosa podía regir con una libertad sin igual mientras sirviera al bien del conjunto. En las familias aristocráticas de Roma los varones crecen como señores natos, y su intervención en las situaciones reales no constituye sino el desemboque natural de la fuerza de su voluntad, cosa que sólo una vez en la historia ha tenido su réplica en la república aristocrática de Inglaterra. Estos hombres se hallan unidos, acoplados, lo mismo que en las bóvedas romanas las piedras se mantienen libremente en el aire, unas con otras, por el arte de su disposición.

Las relaciones de mando en la familia, en la propiedad, en la magistratura y en la acción política representan todo el campo de la actividad de las clases gobernantes. Esto determina la estimación de los bienes de la vida. Un pueblo sin historias de dioses y sin epopeya, y también sin filosofía efectiva. Todavía Cicerón se tiene que excusar infinitamente por el hecho de filosofar. Toda la fuerza del pensamiento romano se concentra en el arte de dominar la vida. Se extiende a la agricultura, a la economía, a la vida familiar, al derecho, a la milicia y al gobierno. Por todas partes trata de fijar reglas, de tener conciencia de los principios directivos. De manera instintiva, y también consciente, la vida se impregna de utilidad, interés, sentido práctico. Y, a tenor de ese principio, por todas partes lo momentáneo se somete a lo duradero; el interés particular, a la regla y al conjunto. Este espíritu romano alcanza la cima con la fundación de un derecho propio y de una ciencia jurídica independiente. Separa el derecho de las leyes religiosas y morales y de los principios filosóficos de la justicia que, para los griegos, se presentaron siempre como formando un orden por encima de todo derecho positivo. Su método era positivo e inductivo. Apoyándose en las situaciones de la vida, formó verdades jurídicas de escasa generalidad que después se sometieron a reglas más amplias y que, por último, se acoplaron en una conexión sistemática. Pero lo decisivo fue que este pensar realista romano era movido por conceptos vitales extraordinariamente favorables para la elaboración de un derecho civil independiente, apoyado en los hechos de la propiedad, de la familia y del tráfico. La voluntad de dominio del individuo es protegida dentro del círculo de la propiedad, del derecho doméstico y de la magistratura que su acción cubre, contra todos los ataques que se opongan a la voluntad del que tiene derecho. “La idea del dominio —dice Ihering (*Geist des Roemischen Rechts*, II, 139)—,

constituía el prisma a través del cual el viejo derecho consideraba todas las relaciones en que se movía la vida individual. Aunque las relaciones tuvieran en realidad tan poco que ver, por su auténtica significación y finalidad en la vida, con este punto de vista, como, por ejemplo, el matrimonio, las relaciones paterno-filiales, lo cierto es que el derecho lo empleó.” A esta voluntad disciplinada militar y jurídicamente alude, en el fondo, la sentencia de Livio: *Se in armis “jus ferre et omnia fortium virorum esse”* (Liv. V, 36, 5). Pero esta voluntad de dominio no es un arbitrio vacío y formal, sino que el derecho sirve al aseguramiento de la utilidad, del disfrute, de los intereses. Reconoce su principio real en la utilidad y en la adecuación al fin. Su forma consiste en la regla, en el concepto, y también en la analogía que avanza de los preceptos jurídicos ya logrados a la aplicación a nuevos casos. Partiendo del derecho, el dominio de la voluntad, la adecuación, la utilidad y la regla se convierten para el espíritu romano en órganos de la percepción y comprensión en general.

De este modo surge de las entrañas del derecho romano mismo el concepto de una *ratio naturalis*. Según ésta, en el mismo concepto de la vida se halla la razón última de que algo sea justo en el derecho civil o en el de gentes. Los romanos fueron los primeros en reconocer que las relaciones creadas por la voluntad (propiedad, familia, intercambio) llevan en sí una *ratio naturalis*, una adecuación y una legalidad inviolables. Así es el derecho una *raison écrite*, un código de la naturaleza de las cosas. Es la expresión articulada de la adecuación en las relaciones de la vida. La dialéctica inquieta de los griegos quería demostrarlo todo, y su impulso formador quería cambiarlo todo. El derecho adquirido es, para los romanos, el fundamento intocable de la vida en común. La elaboración consecuente y seca de la doctrina de los derechos reales es una prueba de la energía de este pensamiento. Así, del derecho se expande a todo el pensar el concepto de *naturalis ratio* y el convencimiento de la inviolabilidad del orden de vida que le corresponde.

De aquí resulta también un grado superior de conciencia histórica entre los romanos si se los compara a los griegos. La inviolabilidad de los derechos adquiridos, la construcción firme de un orden social sobre la base de derechos subjetivos indiscutibles en virtud de la *naturalis ratio*, les ofrece base y contenido para la concepción del avance de la historia hacia el dominio universal civilizador de Roma. Esta concepción se agita en los políticos y la expone por primera vez por escrito Polibio. Como dice Virgilio: *Tu regere imperio populos Romane memento* (*Aen.*, VI, 852). Y una circunstancia especialmente favorable para este progreso se cree ver en la continuidad de un desarrollo constitucional lento: *Quod nostra respublica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis vita, sed aliquod constituta saeculorum* (Cic., *De rep.*, II, 1).

Un mundo de conceptos nuevos penetra así con el pueblo romano en el horizonte de la conciencia histórica. Es como si emergiera del mar un nuevo continente. Estos nuevos conceptos de la vida descansan todos ellos sobre la orgullosa conciencia romana de que sólo el pensamiento que actúa al servicio de la voluntad de dominio, en la casa y en el agro, en el foro romano o en los campos de batalla, es digno de un romano. Esta conciencia romana podía crear, por lo tanto, conceptos de la vida que expresaran una

nueva posición de la conciencia, pero no una filosofía en sentido estricto. He aquí, vista un poco por encima, la posición singular de los romanos en la historia de la filosofía: que con ellos aparece, en sus conceptos vitales, una nueva actitud de la conciencia, sin que, no obstante, regalen al mundo un solo filósofo.

Sólo en la religión se proyecta sobre el universo la actitud vital de los romanos con originalidad nacional. El núcleo, el tesoro más viejo de esa religión, lo constituye el culto a los muertos y a los antepasados, el trato íntimo con los espíritus domésticos, con los dioses del agro y del bosque. Ningún pueblo ha sabido expresar de manera tan impresionante el carácter imperecedero de la voluntad señorial de los antepasados, su persistencia en la familia, como el romano en esas ceremonias rudas y sombrías de los funerales aristocráticos, cuando se abría la casa del muerto y aparecía la procesión de los antepasados, con pintadas máscaras de cera y con sus trajes de oficio, llevando el cadáver del difunto; llegados a la plaza, se sentaban en torno al cadáver, puesto de pie, y comenzaba la loa de sus acciones y de los antepasados. La continuidad y la persistencia de la voluntad se expresa aquí religiosamente, lo mismo que jurídicamente en el testamento romano. Del mismo modo se expresa la intangibilidad de la casa y de la propiedad, que es un supuesto previo a toda elaboración jurídica, así como al hogar y la tierra en el comercio familiar con los espíritus lares, con los espíritus del agro y de la labranza. Además, divinidades sencillas y de abstracta expresión, como, por ejemplo, los espíritus que presiden el comienzo de toda acción, los espíritus de la guerra y de la concordia, del bienestar y de la honradez, de la siembra y de la sazón, cumplen con su función: como magistrados, administran, diríamos, sus cargos en aquello que está sustraído a la voluntad de los hombres. Estos magistrados divinos mantienen relaciones jurídicas con los hombres a los cuales se refiere su acción. Poseen un derecho bien adquirido a servicios bien perfilados. En el juramento el hombre entra en una relación contractual con el dios. Y el temor de dios es un sentimiento parecido al que despierta en el deudor el recuerdo de su acreedor, y la adoración de los dioses se halla tan minuciosamente regulada por la inteligencia sacerdotal romana que, lo mismo el hombre ecónomo que el dios que espera su retribución, recibe cada uno lo suyo.

Esta religión y teología no experimenta por fuerza del espíritu romano un desarrollo en el sentido de un concepto unitario más amplio del imperio divino y de sus relaciones con el mundo. Ese espíritu no ha producido otra cosa apenas que una técnica sacerdotal jurídico-funcionaria. La proyección sobre el universo de los conceptos elaborados en la vida fue hazaña de los griegos, que son también quienes más tarde crearon para los romanos una teología filosófica. Cicerón, el primer filósofo romano, trabajó, según propia confesión, inspirándose en los modelos griegos, y la investigación puede poner de manifiesto muy fácilmente su modo ligero y descuidado de utilizarlos. Pero tras este problema de los modelos de Cicerón se esconde otra cuestión todavía más difícil, y su respuesta es la que nos permite juzgar la relación efectiva de los conceptos vitales creados por los romanos, de toda su actitud de conciencia, con los escritos redactados por Cicerón. Los maestros cuyas lecciones había seguido Cicerón —en Roma, especialmente, Filón de Larisa; en Atenas, Antíoco de Ascalón, y en Rodas, Posidonio

—, los libros que utilizó de preferencia, pertenecen a una corriente espiritual ya condicionada por la enorme impresión producida por Roma, que se alzaba con el dominio del mundo, por sus hombres de voluntad poderosa y por las necesidades de su juventud distinguida. No hicieron más que devolver a los romanos en fórmulas filosóficas la fuerza viva que de ellos habían recibido. Si no me equivoco, el intercambio de ideas entre Escipión Africano el Menor (n. en 185), Panecio (n. en 180) y Polibio (n. en 204) constituye el punto de arranque más importante de esta nueva corriente espiritual. Ese intercambio greco-romano de ideas encontró realizado ya en la Stoa el enlace entre *nomos* y *logos*, entre conexión racional e imperio, y por este camino había de continuar. No podemos examinar más al detalle de qué modo este nuevo movimiento intelectual greco-romano transformó el sistema estoico, que en principio tuvo su centro en el concepto de la naturaleza como un sistema lógico de fuerzas que condiciona necesariamente todos los cambios; ni cómo, mediante la acción de Panecio, actuó sobre la jurisprudencia romana para estructurarla sistemáticamente; cómo elaboró, en réplica del derecho romano, una doctrina casuística de los deberes; cómo trató de derivar con Polibio, bajo la influencia parcial de ideas estoicas, la fuerza de la constitución romana, y la duración y la grandeza de Roma, de una teoría de la constitución mixta; cómo la dialéctica griega, que pretende demostrarlo todo, se acomodó al sentido positivo romano. Nuestra mirada se dirigirá únicamente al sistema que surgió de esa guisa.

Esta filosofía busca un fundamento, el más firme posible, para los conceptos vitales romanos, y lo encuentra en la conciencia inmediata. En ella se encuentran los elementos que están en la base de todos los conceptos morales, jurídicos y políticos de la vida. Son disposiciones congénitas. *Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum* (“naturae lumen”, *Tusc.*, III, 1, 2) y: [*natura homini*] *ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum* (*De fin.*, V, 21, 59). Su característica reside en la generalidad empírica de su presencia. Ejemplos de estas disposiciones garantizadas por el *consensus gentium* son la ley moral, la conciencia de lo justo, la conciencia de la libertad, la conciencia de Dios. Los principios que, según Platón y Aristóteles, están comprendidos en el *nus* de los hombres, y lo mismo las *κοινὰ ἔννοια* (*notitiae communes*) y los conceptos científicos derivados de ellas, tales como surgen, según los estoicos, de la aplicación de las operaciones lógicas a las experiencias, en virtud del carácter lógico de la realidad — equivalentes, por sus resultados, a los principios platónico-aristotélicos—, constituyen, en primer lugar, medios de construcción del cosmos. Por el contrario, las disposiciones congénitas constituyen el fundamento de los conceptos de la vida. Una nueva doctrina de enorme influencia histórica: no sólo los Padres latinos de la Iglesia, sino también el innatismo filosófico moderno desde Herbert de Cherbury hasta Leibniz, se alimenta de estas fuentes.

Este saber inmediato constituye el fundamento inmovible de todas las determinaciones mediante las cuales ponemos al universo en relación con nosotros. La demostración griega de Dios basada en la estructura intelectual, bella y ordenada del mundo, se mantiene con buen sentido a pesar de los escépticos. Pero, al igual que más tarde ocurrirá con Kant, se hace valer junto a la armonía del estrellado cielo la dignidad

moral de la naturaleza humana (*Tusc.*, I, 28, 69; *De natura deorum*, II, 61, 153). La virtud, mediante la cual el hombre se asemeja a Dios, es la señal de su origen superior.

Partiendo de la demostración de Dios, esta filosofía puede extender sus conceptos vitales al universo y consolidar en lo eterno los conceptos y reglas jurídico-morales y políticos de la vida y, por otro lado, determinar concretamente, por medio de los conceptos vitales, la conexión entre el hombre y el universo, marchando así más allá de la conexión racional de los griegos.

Recordamos a Antístenes, recordamos la *Politeia* de Zenón. Éste era apenas un muchacho cuando moría Alejandro, en el año 323. Creció, por lo tanto, bajo la idea de la unión de los estados en un imperio mundial. Sentimos todavía en Plutarco la impresión de cómo la obra de Zenón guardaba relación con las hazañas de Alejandro. El cosmos, en virtud de la ley única que lo gobierna, es para él una unidad. También los hombres se deben sentir, por eso, como una sola comunidad divina, a pesar de las fronteras políticas que los separan. Comparables a un rebaño de animales pastando. Para la escuela estoica, a consecuencia del *nomos* cósmico unitario, todos los hombres constituyen un sistema social, y el mundo, una ciudad que abarca a los dioses y a los hombres. En esta ciudad rige una ley común: el derecho de la naturaleza. Este concepto del derecho natural es acogido por los romanos. *Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest: nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus* (*De rep.*, III, 22). Esta ley y este derecho naturales tienen como contenido suyo todo el *ethos* de la vida humana en común. Así Cicerón tenía delante de sí el problema de la relación interna de este derecho natural con el derecho civil creado independientemente por los romanos y apartado del *ethos*. Ni siquiera lo comprendió, que a tal grado era poco filósofo. La jurisprudencia romana procedió con más hondura. Junto al *ius civile* romano se había desenvuelto, en virtud de las necesidades del tráfico en el Mediterráneo, un *ius gentium*. Sus formas más libres penetraron también en el derecho civil. A este derecho internacional pertenecen, por ejemplo, las reglas del derecho de guerra sobre la protección de los embajadores y su libre séquito, y sobre la adquisición del botín, la institución de la esclavitud, el contrato por pregunta y respuesta sin constricción alguna del solemne formalismo romano, etc. En él fueron cobrando un influjo creciente la *naturalis ratio*, la *aequitas* y las consideraciones de utilidad. Así este derecho se convirtió, dentro de la jurisprudencia misma, en portador de la idea de que, en los conceptos de la vida, se halla comprendido un conjunto de reglas jurídicas que, por lo mismo, son comunes a todas las naciones. Este conjunto de reglas estaría cimentado con carácter inmutable en la naturaleza de las cosas, de los hombres, de la comunidad. Así se comprende que en el lenguaje de Cicerón y de los juristas la expresión *ius gentium* señale, en primer lugar, el efectivo derecho de los peregrinos, pero al mismo tiempo esas reglas jurídicas que rigen en todos los pueblos, y puede ser identificado, por lo tanto, con la expresión *ius naturae*. De tal suerte se desarrolló en este terreno una

profunda dirección iusnaturalista que, lejos de dominar al derecho positivo desde arriba, partiendo de conceptos de la justicia, pujaba por elaborar un derecho libre de los límites nacionales partiendo del derecho dado, sirviéndose para ello de la comparación, la generalización, la apelación a la utilidad, a la equidad y a la conveniencia objetiva. El derecho vigente sacó de sí mismo los principios para su progreso y se estableció en relación con la conexión general de las cosas. Acontecimiento de enorme significación para el porvenir. Un paralelo de esta doctrina jurídica era la de los deberes, que derivaba el obrar virtuoso de la *lex naturae* como algo dado en la vinculación de la persona y lo colocaba así bajo el concepto de obligación; *quum ea lege natus sis, ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit* (*De offic.*, III, 12, 52). Los patrones para las reglas se hallan en lo *honestum*, que lleva el rasgo romano de lo que se presenta como decoroso, en lo *utile* y, en caso de conflicto, en el bien común y en la evitación del daño particular. Se formó así una casuística de los deberes que proliferó luego en la Iglesia romana.

El mundo es comprendido con los siguientes conceptos. El fundamento lo constituye esa conexión racional inventada por los griegos. Pero se llena con el concepto del imperio de la divinidad, de un gobierno del mundo. Una sola legislación abarca a todas las criaturas vivas, especialmente a los hombres. Se dirige a éstos como seres responsables, sancionables, que, por lo tanto, tienen que ser libres. Así se circunscriben, uno frente a otro, el imperio de Dios, la esfera del dominio y del orden jurídico del Estado y la esfera de dominio de la voluntad libre. En ningún otro punto se puede marcar mejor el cambio de la actitud de conciencia de Cicerón respecto al estoicismo antiguo que en su afirmación de la libertad humana. A ella dedica especialmente su obra *De fato*. Frente a la consecuencia que el viejo estoicismo saca del logismo de la filosofía griega de que la *natura naturans* determina todo fenómeno, tenga lugar lo mismo en una piedra que en el alma de un hombre, Cicerón opone seguro los conceptos vitales de su pueblo y la conciencia inmediata. *Est autem aliquid in nostra potestate* (*De fato*, XIV, 31). Y debajo de este reino de las personas se extiende el de las cosas, sometidas al hombre para su disfrute, y que guardan con aquel primer reino una conexión asegurada por una teleología de carácter más externo.

Por todas partes esta filosofía abandona el lujo y la disputa metafísica de los griegos, para volver a un sistema sencillo que no hace sino desarrollar en conceptos simples lo dado inmediatamente en la conciencia.

Estos tres grandes motivos se han trabado como en una poderosa sinfonía en la metafísica de la humanidad. Los Padres de la Iglesia muestran por doquier este intrincamiento. De él surgió la metafísica de la Edad Media, que ha dominado a Europa durante tantos siglos, y todavía hoy constituye el fondo de nuestra metafísica popular y religiosa.

Pero a la larga prevalecieron las contradicciones nacidas de la mezcla de elementos tan diferentes. Los motivos se disgregaron. En las luchas del Renacimiento y de la Reforma por la liberación del espíritu, la Reforma volvió a la actitud religiosa de la

conciencia en su libre vida natural; Maquiavelo renovó la idea romana de dominio; Grocio, Descartes, Spinoza, restauraron, sobre la base del estoicismo, la autonomía de la razón moral y científica. Pero en esta época de los siglos XV y XVI, tan cargada de tensiones, de energías nuevas y de fuerzas en desarrollo, todo es al mismo tiempo nuevo. Las naciones jóvenes han logrado su unidad. Partiendo del permanente estado de guerra de la Edad Media, se han desarrollado situaciones jurídicas ordenadas, la industria, el comercio, el bienestar de las clases burguesas, las ciudades como centros de una actividad industrial espontánea y de un confort creciente. Decrece el poder de las unidades feudales y eclesiásticas. Los hombres se encaran con un porvenir sin límites. Europa es un gran campo de trabajo en el que la industria y el comercio van a brazo partido con la invención científica, el descubrimiento y la creación artística. Pero este ímpetu arrollador de las fuerzas nuevas no ha encontrado todavía las vías ordenadas por las que discurrir, como hoy, canalizado. Una irrefrenable fuerza individual irradian los descubridores e inventores de la época. Se manifiesta también en la nueva política de los soberanos y en el orgullo de los burgueses de la ciudad, en cada esfuerzo contra la opresión, en las heroicas figuras de bronce de Donatello, Verocchio y Miguel Ángel, en el pulso febril de las acciones y de los héroes dramáticos de Kyt, Marlowe, Shakespeare, Massinger, lo mismo que en los conceptos fundamentales de la dinámica de Galileo. Como dice un genuino héroe de Marlowe, Mortimer, en el momento en que le van a ajusticiar:

*No llores,
porque, despreciando este mundo, como un peregrino
marcho ahora a descubrir nuevas tierras.[1]*

Con el Renacimiento renacen los epicúreos, los estoicos, los panteístas embriagados de naturaleza, los escépticos y los ateos. Y, por primera vez, aparecen entre los jóvenes pueblos romano-germánicos, a la luz del día y con la visera levantada, todos estos matices del temple vital y de la fe. Lorenzo Valla, Erasmo, Maquiavelo, Montaigne, Justo Lipsio, Giordano Bruno, representan actitudes del hombre ante la vida. Del rostro de los tiranos italianos irradia una luz diabólica, seductora, de ateísmo y epicureísmo, y también los príncipes de las viejas monarquías representan un nuevo tipo de educación espiritual libre, empapada de Renacimiento, con una libertad que sólo Federico II llegó a encarnar en la Edad Media entre los príncipes. Las formas de carácter prosperan en este aire más libre que el espíritu humanista reclama para su vida y que la imaginación puede respirar todavía. Poco a poco van surgiendo tipos completamente diversos de estilos de vida: el católico devoto en sus diversas formas, hasta llegar al jesuita, la fe independiente de los protestantes, como una complexión unitaria de la voluntad, que procede de Dios y, por lo mismo, sólo a su juicio está sometida, las gradaciones de esa fe en las sectas, hasta llegar al deísmo, el filósofo que reposa en la fuerza de la razón, el moderado hombre de mundo que se instruye en Epicuro, por último, el hombre sensual y ateo. Y, al mismo tiempo, surge en cada uno de estos tipos una energía muy penetrante del pensamiento acerca los

hombres y de la ley moral. Los partidos eclesiásticos se expresan en forma científica, filosófica, hasta muy entrado el siglo XVII; así aparecen, entre los jesuitas, Belarmino, Suárez, Mariana; entre la gente del Oratorio, Malebranche; entre los jansenistas, Pascal, Arnauld, Nicole; entre los hugonotes franceses, los más grandes juristas y estadistas de la época; entre los remonstrantes, Hugo Grocio.

Esta gran transformación en la actitud vital de los hombres durante los siglos XV y XVI trae consigo en seguida una abundante producción literaria en la que se describen y son sometidos a reflexión la intimidad de los hombres, los caracteres, las pasiones, los temperamentos. Así como esta literatura ha surgido del cambio del sentimiento vital y el estilo de vida, así acompaña ahora a este acontecimiento, refuerza y concentra por doquier la atención por la interioridad del hombre, fomenta la diferenciación creciente de las individualidades y exalta la alegre conciencia vital de un desarrollo espontáneo basado en la naturaleza del hombre. Esta corriente literaria va creciendo durante el siglo XVI, y su cauce es ya de una anchura sorprendente en el XVII. Alcanza su nivel culminante al comprobar la gran verdad de una ley moral fundamental de la voluntad mediante la cual ésta se puede alzar por sus propias fuerzas internas a gobernar las pasiones. Esta verdad fue elaborada poco a poco. Pero sólo en el siglo XVII se despliega por entero y se desembaraza del dogma. Con esa verdad se conquistó un bien permanente, inestimable, de la humanidad.

Una literatura de este tipo se había formado ya en la senectud de los pueblos del Imperio. El viaje dentro de uno mismo, que es la dirección espiritual connatural a la vejez, se practica al final del curso de la vida de griegos y romanos por Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, Plotino, lo mismo que por los viejos escritores cristianos. Estudio de la propia intimidad que penetra en los pliegues del alma. Por eso encontramos en Tácito una mayor aptitud para comprender los caracteres y las pasiones en la historia y leer los secretos del alma de los monarcas, de sus estadistas y de sus favoritos. Meditaciones, soliloquios, epístolas, ensayos morales, constituyen por esta época una forma literaria en boga. Y tales meditaciones, soliloquios, diálogos del alma con Dios, forman una cadena que, desde san Agustín, llega hasta la mística de los siglos XIV y XV, a través de san Bernardo y de la piedad franciscana. El proceso por el cual la voluntad, movida por el anhelo de un bien permanente y común a todos, se remonta del apartamiento de Dios y de la servidumbre de las pasiones a la paz divina, se da también de continuo, a partir de los neoplatónicos y de los Padres de la Iglesia y, más especialmente, desde san Agustín, entre las jóvenes naciones romano-germánicas. El ahondamiento en el alma humana les ha proporcionado poco a poco, todavía dentro de las fronteras de la fe, un íntimo y delicado entendimiento de las diferencias dentro de la voluntad humana y de las formas de su desarrollo en la vida. Todavía en los cluniacenses del siglo XI encontramos una devoción formalista, acordada de grave monotonía, como esas imágenes de Cristo de estilo viejo-cristiano y románico. Pero a partir de entonces actúan diversos factores en favor del avivamiento, interiorización y conformación individual de los acontecimientos religioso-morales del alma. En las Cruzadas, los peregrinos recorren los senderos de Cristo por los Santos Lugares; los cantos de los trovadores prestan un matiz íntimo a la

vida del alma con Dios, y los grandes filósofos con hábitos de monje se pusieron a analizar la voluntad, las pasiones y los fenómenos religioso-morales; y con san Bernardo y san Francisco de Asís el genio religioso hizo revivir con su calor cordial toda la disciplina de la Iglesia. Pero con más fuerza todavía operó el crecimiento natural de las nuevas naciones, el aumento de su cultura, el progreso de sus estructuras sociales, fomentando una interioridad viva y una conformación individual, sobre todo porque se vivió con más fuerza y se hizo mayor hincapié en la autonomía, fundada sobre la ley interior de los procesos de la voluntad ético-religiosa. ¡En qué forma los sermones de Taulero penetran en las fisuras de los estados del alma de los oyentes de todas las clases, y cómo hacen pensar en el ensanchamiento que había experimentado el conocimiento sutil de los asuntos morales y religiosos! Comparados con estos sermones, los de hoy parecen esquemáticos y bastos.

Con el comienzo del Renacimiento, este tesoro incomparable sufre una secularización y, en su virtud, la literatura acerca de los hombres se colma definitivamente y recibe su carácter peculiar.

Esta relación se percibe ya en forma muy visible en el creador de esta nueva literatura, Francesco Petrarca (n. en 1304). Su fama, según el juicio del Senado veneciano, era la más alta que desde que hay memoria había logrado entre los cristianos un filósofo moral y poeta. El espíritu de Virgilio y la elocuencia de Cicerón parecían, según la expresión de los florentinos, haberse reencarnado de nuevo. No fueron sus sonetos, a pesar de que supo exponer de manera original momentos culminantes de la vida dentro de la trama tradicional de las sutilezas de amor y de las frías alegorías, los que ejercieron esa mágica atracción sobre su época. Tampoco en las dotes de adivinación histórica y estética con que supo renovar el pensamiento y la vida de sus antepasados, ya en los manuscritos, de los cuales pudo arrebatarse algunos al polvo de los siglos, ya en los escombros de Roma, donde habían actuado en otro tiempo los “hombres enormes”. Y mucho menos procede este encanto de las máximas de su filosofía moral, recolectadas de Cicerón, Séneca y san Agustín. Ninguna de estas aportaciones le hubiera labrado su fama mundial. Pero todas estas cosas eran parte y manifestación de lo que ejercía aquella atracción misteriosa. A los treinta y dos años, según nos informa un amigo poco después del acontecimiento, subió al Mont-Ventoux. El panorama majestuoso de las Sevens, la visión del Golfo de Lyon y del Ródano le ensanchó el alma. Era de los primeros a quienes, por entonces, el sentimiento de la naturaleza, en el sentido moderno, se les había convertido en parte integrante de su vida. Declinaba el sol. Abrió las *Confesiones* de san Agustín, que tantas veces llevaba consigo, y se puso a leer. “Y los hombres caminan para admirar las cúspides de las montañas, el enorme oleaje del mar, la ancha corriente de los ríos, el amplio curso del Océano y las trayectorias de los astros, pero se olvidan de sí mismos y no se guardan admiración.” Debió pensar que también para los filósofos de la Antigüedad era el alma humana el objeto más digno de conocimiento y de admiración. En ese día y hora se dieron cita en él el socrático *Scito te ipsum*, el agustiniano *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* y su propia preocupación por los estados individuales, incomparablemente vivos, de su alma.

Era algo peculiar e inédito. En esos días de total mundanidad de la Iglesia, no lejos de la corrupción de Aviñón, un italiano aficionado a los grandes autores romanos, sus antepasados, y un poeta dispuesto a regalar todas las sutilezas escolásticas por un momento de vida plena: así pudo concebir la idea de querer ser hombre de veras y completo, de vivir su vida sin reservas. El sentimiento de la vida y su reflejo poético llenaron los años de su juventud, y el pensamiento sobre sí mismo, sobre los hombres y sobre nuestro destino, sus años maduros. Nada en la ciencia valía para él si no se refería a los hombres. Así, en sus sonetos, en su interés por los antiguos, en sus cartas, en sus tratados filosóficos, no hace sino mostrarse a sus contemporáneos en sus diversos aspectos. Su talla moral, que no era demasiado alta, no pudo llenar siempre la forma ideal del sabio moderno con que se revestía. Junto a Laura, otros amoríos; pegado a su culto por la amistad, su egoísmo; a la par de su desprecio por el mundo, caza de prebendas en la corte de Aviñón; por lo demás, siempre un tanto de teatralidad. Pero lo que arrebató a la época fue que exhibió lo uno y lo otro, que estaba dispuesto a descubrir los pliegues de su corazón y que se mostró como un hombre con el cambio natural de sentimientos que trae la edad, el ímpetu amoroso de la juventud, el afán de gloria de la madurez y el desengaño hasta la acidia de la vejez. El retiro filosófico de Vaucluse, donde con gusto fechaba sus cartas “en el silencio de la noche” o “al romper el alba”, era una verdad para él y para su tiempo. Escribió un libro *De vita solitaria*; transpira la alegría por el reposo, por la libertad y el ocio, propicios a la meditación y la escritura. Nada había deseado en la vida más que su coronación como poeta, que tuvo lugar en el Capitolio el año 1341 y, sin embargo, tampoco era una simulación cuando se preguntaba si no hubiera sido mejor haber marchado a pasear por el bosque y la campiña entre los campesinos que nada sabían de sus versos. En la fama gozó el reflejo de su propia personalidad. Le incomodaba la celebridad entre los contemporáneos, pero las sorprendentes descripciones de su vida y de su persona las dedicaba, consciente de la gloria y ahito de ella, a la “posteridad”. Con el desarrollo de la individualidad comienza en él un afán de gloria que, en los que le siguen, cobrará las formas más desatadas. Quería escribir con su propio estilo; pretendía ser el “filósofo de la vida” original de su época.

La influencia de sus escritos latinos, que contenían su filosofía de la vida, especialmente el *De remediis utriusque fortunae* y el *De contemptu mundi*, alcanzó a toda Europa. Se trata de diálogos. El *De remediis* contiene dos diálogos. *Gaudium*, *spes* y *ratio* conversan en el primer diálogo, y en el segundo *dolor* y *ratio*, lo mismo que más tarde, en el diálogo juvenil de Spinoza, conversan el entendimiento, el amor, la razón y el deseo. El primer diálogo nos enseña a vencer los peligros de los bienes de fortuna, y el segundo los dolores incontables de la vida. El diálogo *De contemptu mundi*, redactado por partes entre 1347 y 1353, lo designa él como “su secreto”, el secreto de su vida y de su intimidad. En algunos manuscritos lleva el título *De secreto conflictu curarum suarum*. Se trata de un diálogo entre Francisco y Agustín. Pues de las *Confesiones* partía siempre Petrarca para pensar sobre sí mismo. Así desaparece él mismo en la conclusión de este tratado bajo la sombra de Agustín.

El problema de este pequeño tratado es ver cómo el hombre llega en esta vida, que alberga la conciencia perpetua de la muerte, a la *tranquilitas animi*. La conclusión poderosa del *De remediis* (a partir del diálogo 117: *de metu mortis*, etc.), que trata sobre todo de los espantos de la muerte del rey, muestra cuán gravosa le aparece la carga del temor de la muerte. Éste condiciona su posición como filósofo moral, y dentro de él luchan también Séneca y Agustín que, sin embargo, van juntos. Admira el ideal de Escipión Africano, pero de Francisco de Asís y de los suyos le viene de pronto otro ímpetu de vida. Es criterio de su pensamiento la doctrina de los viejos filósofos acerca de la autonomía de la razón en nuestra vida moral y, sin embargo no le acarrea una emancipación completa de los senderos eclesiásticos. Pero lo nuevo en esta literatura moral es que se entrega plena y desembarazadamente, que se enfrenta con la vida y confía la última palabra a la razón. Cuando la lucha de la vida se hace demasiado áspera para la razón, se recurre a las fuerzas divinas, en calidad de tropas auxiliares. La vida es para él lucha. Siguiendo a Heráclito, nos dice: *omnia secundum litem fieri. Et quae vicissitudo dicitur, pugna est*. En su escrito *de remediis utriusque fortunae* nos ha descrito la potencia del infortunio y de la dicha —y cargar con ésta le parece más duro que cargar con aquél— a menudo con abundancia de palabras, pero siempre con una sensibilidad infinita por los dolores, peligros y misantropías de la vida. *Animus quam diversis quamque adversis secum pugnet affectibus, unusquisque non alium quam sese interroget sibi que respondeat, quam vario quamque reciproco mentis impulsu modo huc rapitur, modo illuc. Nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, te discernens* (praef. a la 1ª ed., II, 1649, Rotterdam, p. 351).

La solución al problema de la filosofía de la vida que encontró en Séneca y que explayó sobre todo en el tratado *De tranquillitate* y en las epístolas morales, podía conciliarla en ciertos rasgos capitales con la de Agustín. Mediante la virtud puede el alma liberarse de la servidumbre de las acciones externas y de las pasiones, y llegar a la tranquilidad de ánimo. Sin embargo, las doctrinas estoicas fueron debilitadas y completadas con el añadido de los auxilios divinos. Siempre tropezaremos con estas medias tintas en medio del despliegue de la conciencia de la autonomía moral de los hombres durante los siglos XV y XVI. Pero tampoco con el auxilio divino la razón y la virtud pueden procurar por completo el fin de la tranquilidad de ánimo. Para esto se había perdido la vieja confianza. Así surge su pesimismo. Nos dice de la vida: *cuius initium caecitas et oblivio possidet, progressum labor, dolor exitum, error omnia* (praef. al diálogo I *De remediis*, op. cit., p. 2).^[2] Y el diálogo *De contemptu mundi* termina sometiéndose al agustinismo, pero con una reserva: *sed desiderium fraenare non valeo*. Este pesimismo que se extiende a lo moral, y que él designa con el nombre *acedia*, dolor del mundo, es su última palabra. Es la vieja enfermedad del claustro en nueva forma. El éxito que en toda Europa tuvo el librito que describe este dolor nos muestra cuán difundida estaba en estas postrimerías de la Edad Media semejante temperamento, contra el que nada podía el ideal franciscano. Porque el hombre no ha nacido para cavilar sobre el origen, la individualidad, la culpa y el futuro.

Con Petrarca se inicia en Italia una creciente literatura de tratados filosófico-morales,

en el sentido de Cicerón y de Séneca. Prevalece la filosofía estoica. Boccaccio escribe: *Mihi pauper vivo, dives autem et splendidus aliis viverem* (*Litterae*, p. 33). El gran canciller florentino Salutati (muerto en 1406, después de treinta años de ejercicio del cargo) escribió tratados filosófico-morales con el mismo espíritu, citaba en sus conversaciones a Séneca y a Cicerón como otros a las autoridades patristicas, y las doctrinas de los estoicos reforzaron la fortaleza congénita de su carácter. Lionardo Bruni se formó bajo la influencia de Salutati, al que sucedió. Su pequeño manual de moral compara, al estilo de Cicerón, la doctrina epicúrea con la estoica y demuestra, siguiendo a su modelo, preferencia por la Stoa. Se podría decir que la época heroica de Florencia encuentra su expresión en este predominio de la doctrina estoica: se sentía de la misma manera que cuando en Roma era Panecio la máxima autoridad filosófica.

La corrupción italiana crece sin cesar. La vieja *virtù* es desplazada por la sensualidad y el cálculo. Esto se refleja en los tratados de moral. Poggio (n. en 1380) crece en la adoración de Petrarca y amado por Salutati como un hijo. En sus tratados morales sobre la inestabilidad de la fortuna y sobre la miseria humana pretende buscar un camino medio entre la aspereza de los estoicos y la blandura de los epicúreos. Pero en Lorenzo Valla (n. en 1407), el gran erudito, se hace valer todavía con más fuerza una nueva filosofía de la vida. Su diálogo *De voluptate* espantó a la época; con un estilo totalmente ciceroniano discuten aquí estoicos y epicúreos, con un conocimiento filológico mayor, acerca del supremo bien. Pero al comienzo del tratado se declara con sencilla rudeza, y todo el libro trata de demostrarlo, que el bien supremo de la vida reside en la *voluptas* (*De voluptate*, praef., cf. dial. “disp.”, I, 10) Acaso se deba a una oscilación muy propia de la época, acaso a un intento de acomodación, el que, al final, Valla rechaza a epicúreos y estoicos y acepte el orden sobrenatural cristiano de las cosas. Pero los poetas escabrosos arrojan por completo la máscara.

Este predominio del goce sensual de la vida constituye también uno de los ingredientes principales de la atmósfera que respira Maquiavelo. El otro ingrediente lo compone el arte político de entonces. Como en tiempos de la ilustración griega con los sofistas, se presenta con los humanistas una nueva clase al entero servicio de los intereses científico-literarios y poco cohibida por las prebendas eclesiásticas que apetecía Maquiavelo y crece en esta interacción entre humanistas y políticos de Florencia y Venecia, en la fusión personal de los dos tipos de actividad. En la primera época de su destitución, 1513, una de sus epístolas nos describe su vida en un modesto albergue rústico cerca de Florencia. Cómo vigila la leña de sus árboles y regatea el precio; cómo sale a pasear, con la obra de un poeta en el bolsillo; frente a la hospedería charla con los caminantes y juega al chaquete, a lo largo del día, con carniceros, panaderos y ladrilleros; las riñas se suceden con regularidad. “Al caer la tarde regreso a mi despacho. En el umbral me despojo de mi traje de campesino y me visto con magnífico traje de cortesano y, así vestido con decoro, voy a la Corte de los grandes ancianos. Recibido cordialmente, me nutro allí con los alimentos que me son propios, para los que he nacido. No tengo reparo en hablar con ellos y en preguntarles por los motivos de sus acciones y ellos me

contestan con franqueza.” Se convierte en una potencia mundial enlazando a través de su genialidad y su experiencia el estudio del mundo romano con la Italia de entonces. Ha influido en Marlowe y Shakespeare como en Hobbes y Spinoza y en los políticos prácticos. Con él se inaugura una nueva concepción del hombre.

Para él el hombre es una fuerza de la naturaleza, una energía viva.

Para comprender su concepto del hombre y la sociedad humana hay que partir, como él lo hizo, de la observación de su tiempo. Las luchas en que el papa y el Emperador se disputaron Italia no habían dejado en el siglo XIV al Emperador más que un supremo señorío feudal. El papado pudo impedir la unidad, pero no crearla; como dice Maquiavelo: *E la cagione, che la Italia no siá in quel medesimo termine, ne habbia anch'ella ò una repubblica ò un príncipe che la governi, è solamente la Chiesa* (*Discorsi*, I, 12). Así, Italia se nos presenta en el siglo XIV llena de pequeños poderes estatales, armados hasta los dientes. Muchos han sido creados por una desatada voluntad de poderío que no respeta más que la audacia y la astucia. Cuando el último de los Carrara ya no disponía de más gente para defender contra los venecianos las murallas y las puertas de Padua, azotada por la peste, su guardia le oyó muchas veces en la noche invocar al demonio para que lo matara. En el siglo XV estos pequeños tiranos locales sucumben o se ponen como *condottieri* al servicio de los grandes. Éstos ensanchan sus dominios. En la segunda mitad de este siglo XV el Estado de la Iglesia, Venecia, Milán y Nápoles constituyen un sistema de equilibrio de poder. La época se señala por la mengua de la fuerza guerrera, por el predominio del cálculo político, determinado por el equilibrio de estos grandes estados y la cooperación de los pequeños y por una corrupción terrible. En esta época vivió Maquiavelo (n. en 1469). En 1494 ocurrió la catástrofe de la invasión francesa, siendo Maquiavelo todavía joven. Conoció también el dominio en Nápoles de Fernando de Aragón (1458-1494), cuyo placer principal, además de la caza, consistía en tener cerca a sus enemigos, ya vivos en prisiones bien guardadas, ya muertos y bien embalsamados, con sus vestidos de todos los días. Vio también cómo el hijo gobernó como “el hombre más cruel, más malo, más vicioso y vil que se haya visto jamás” (según Comines), hasta que en 1496 abandonó, en fuga loca, su país y su hijo a los franceses. En Milán estudió el gobierno del gran calculador Ludovico el Moro, que se gloriaba de tener en una mano la guerra y en otra la paz; en las audiencias apartaba de sí con una barra a sus amados vasallos, de suerte que tenían que gritar para ser oídos por él; en su brillante corte reinaba una inmoralidad sin límites. En Roma vio al terrible Sixto IV, que sometió, valiéndose del dinero que le proporcionaba la venta de todas las gracias y dignidades eclesiásticas, a los grandes de la Romaña y a las partidas de bandidos bajo su protección. Contempló también cómo Inocencio VIII inundaba de ladrones el Estado de la Iglesia y cómo con dinero se podía obtener el perdón por asesinatos y homicidios, participando el papa y su hijo en el reparto. Finalmente, conoció el gobierno espantoso de Alejandro VI y de su hijo César Borgia que, con su genialidad diabólica, dominaba al padre y tenía planeada una secularización del Estado de la Iglesia para después de su muerte. De estos dos hombres, que abrigaban tan grandes planes, se solía decir: el papa permite que sus cardenales se hagan ricos para matarlos luego con veneno y heredarlos;

César se pasea por la noche, acompañado de su guardia, por las calles de Roma, para dar satisfacción a su sed de sangre. La Iglesia, corrompida; ausencia de un Estado nacional que hubiera sujetado y educado a los individuos; riqueza, placeres sensuales, capacidad artística y afán irreprimible de dominio, en los desmandados individuos. Y también corrompidas las ideas romanas de dominio.

Maquiavelo participa por su parte en esta inaudita corrupción. Su rostro muestra apretados rasgos de observador, pero nada de la fuerza de un carácter activo. Había un desequilibrio entre su carácter y su inteligencia, para la que nada parecía impenetrable. A pesar de todo su cálculo, era un *bonhomme*, abandonado a sus pasiones, franco con sus amigos y conversador excelente. Muy pronto, antes de la treintena, fue jefe de la Cancillería de los Diez (no canceller, como los florentinos citados, sino su subordinado). Cumplió en el cargo con celo y lealtad. Acerca de sus embajadas nos instruyen ahora numerosos documentos de una manera muy viva. Por todas partes dio muestras de un genial talento de observación, pero jamás su acción política le procuró una consideración sólida ante la opinión pública. Le faltaba aquella porción de hierro en la sangre que es menester para hacerse dueño del momento, mantener en la desgracia la dignidad personal y permanecer fiel a una causa perdida. Sus comedias muestran con qué falta de escrúpulos no sólo acogió la corrupción de su tiempo, sino que se complació en ella. Cuando el frenesí carnavalesco se apodera de él, aun entrado en años, sus amigos lamentan la dejación que hace de su dignidad habitual. De la contradicción entre sus honradas y decididas opiniones republicanas en los asuntos florentinos y su ilusión por una monarquía para lograr la unidad de Italia, surge de manera irremediable la inseguridad política de su actitud, su cabrilleo con los colores la República y luego con los Médicis; pero lo que quebrantó su fama política fue la falta de consistencia personal de que dio muestras en estas dificultades de su vida. La falta de escrúpulos morales se convierte en doctrinarismo. El juicio de sus contemporáneos y de sus paisanos,[3] nada rigoristas en el criterio moral, que habían observado sus acciones al por menor, que es como resultan más instructivas, nos habla con bastante claridad en los testimonios de los archivos, a pesar del descuento que hacemos al partidismo.

Este aspecto personal tenía que influir poderosamente en la concepción de Maquiavelo acerca de los hombres y de la sociedad. Se unió, sin embargo, a ideas generales surgidas del estudio del mundo romano y de sus ideas de dominio, pero también de la corrupción arriba indicada de estas ideas.

Maquiavelo, como muchos de los humanistas coetáneos, era un pagano completo. No veía nada de sobrenatural en los orígenes de nuestra religión, ni creía que por la vía eclesiástica se pudiera conseguir en Italia una disciplina moral de la vida, un desarrollo moral de la persona. La curia romana, a la que pudo conocer tan profundamente como embajador, era para él no sólo la causa de la desdicha política de Italia, sino también el factor principal de su corrupción moral. Si se pudiera trasladar la curia a Suiza, el país más religioso y guerrero, se vería con este experimento cómo no había piedad ni fuerza guerrera alguna que pudiera resistir a la corrupción y a la intriga papales (*Discorsi*, I, 12). Con un humor frío Maquiavelo concentra en la figura de Fra Timoteo de la genial

Mandragola todas sus opiniones sobre la Iglesia. Fra Timoteo limpia las imágenes de su iglesia, lee las vidas de los Santos Padres, habla sentimentalmente de la decadencia de la piedad, pero está muy intrigado por saber si ha tenido éxito el adulterio iniciado con su ayuda y reparte luego su bendición a toda la comparsa. “Las gentes que están más cerca de Roma son las que tienen menos religión.” “Nosotros, italianos, debemos a la Iglesia y a los curas que nos hayamos hechos irreligiosos y malos” (*Discorsi*, I, 12). Sin embargo, nada esperaba de la depuración de la Iglesia. Era un enemigo consciente de la religión cristiana. “Nos pone a menospreciar la honra del mundo y nos hace más dulces y blandos. Pero los antiguos apreciaban esta honra como el bien supremo y eran más audaces en sus hechos y en sus sacrificios. La religión antigua, además, santificaba sólo a los hombres llenos de brillo secular, como los jefes del ejército y los gobernantes de los estados. Nuestra religión ha glorificado más a los humildes y contemplativos que a los hombres de acción. Ha colocado el bien supremo en la humildad, en el apocamiento y en el desprecio de lo terreno, mientras que la religión antigua lo colocaba en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todo aquello que es adecuado para hacer valientes a los hombres. Nuestra religión pide más fortaleza para padecer que para ejecutar una acción valiente. De esta suerte el mundo se ha convertido en presa de malvados, que pueden caer con seguridad sobre él, porque los hombres, con tal de llegar al paraíso, están más dispuestos a tolerar sus abusos que a vengarlos.” De este agudo juicio histórico sobre el cristianismo entramos fácilmente en el núcleo de su opinión sobre la religión en general. Juzga lo mismo que un romano de la época de los Escipiones. Mide la importancia de la religión por su efecto sobre el Estado y las costumbres, el juramento y la honradez de que necesita aquél. Observa cómo Alemania, que no conoce la unidad, encuentra un sostén en la religión (*Discorsi*, I, 55) Le ilustra más que nada la fuerza de la religión romana, vinculada al Estado, y en la cual ve, con Polibio, una de las causas capitales de la grandeza del Estado romano (*Discorsi*, I, 11; Polibio, XI, 56). Pero la religión no era para él más que una invención de los hombres. Numa inventó la religión romana al objeto de establecer autoridad para sus nuevas instituciones. También en esto coincide con Polibio (VI, 56). Por encargo del papa Nicolás, el humanista Perotti lo había traducido con elegancia; en 1473 la traducción fue impresa antes que el original griego. Esta traducción no comprendía más que los cinco primeros libros y no sabemos cómo conoció Maquiavelo los extractos del libro VI. En todo caso ningún escritor ha influido con más fuerza sobre él.

Del Estado lo espera todo para la moral. El origen, no ya del bien, pero sí de los principios morales fundamentales, reside para él exclusivamente, de modo directo, o por mediación de la religión, en la educación por el Estado, que tiene necesidad del juramento, de la honradez y de la entrega. Reconoce el valor de la religión en otras etapas o en otras naciones, pero, por lo que se refiere a la Italia de sus días y del futuro, aunque una vez opina que no está excluida la fundación de una nueva religión basada en los intereses del Estado, no espera la restauración sino de la institución de la monarquía.

La consideración exclusiva de todos los asuntos humanos desde el punto de vista de la razón de Estado se había ido elaborando en los negocios públicos de los Estados

italianos, en los que era necesario antes que nada la ponderación de las fuerzas y la conservación del equilibrio. En las “relaciones” de los embajadores venecianos conservamos testimonios incomparables de esta nueva consideración totalmente objetiva de las fuerzas y de sus proporciones. Maquiavelo y Francesco Guicciardini han crecido uno junto a otro en esta escuela. Entre las diversas misiones de Maquiavelo, la de la Romaña, con César Borgia, la de Francia y la de Alemania, con Maximiliano, han desarrollado especialmente sus ideas. Contemplaba en César al hombre de acción en obra, y en él vio al señor dominador y sus experiencias le habituaron a observar las acciones políticas con apartamiento de todo punto de vista religioso y moral. En sus magistrales observaciones acerca de Francia, vemos cómo se dio cuenta de la significación de la monarquía para la centralización de todas las fuerzas políticas. Cuando, después de su destitución en 1512, se despliega libremente en sus obras su genio de observación, comparación y generalización, desvincula la nueva perspectiva de los negocios que le habían instruido y la convierte en el fundamento de su ciencia política. Con Maquiavelo la razón práctica, como lógica de los negocios —observación, inducción, comparación, generalización a base del material que ofrecen la vida y la historia—, con su vigor instintivo nada metódico, con su repugnancia por la deducción, se eleva a la conciencia de su soberanía; no sólo en el terreno de los negocios, sino también en el de la ciencia. Nos hallamos ante una secularización radical de la moral y de la política. En esta cabeza italiana que reparte su atención entre la rutina de los negocios de su tiempo y el estudio de los antiguos renace la voluntad romana de poderío, cuyo fin en la vida es el dominio; éste, un cálculo del entendimiento, y toda la cultura, con sus sacerdotes, templos, sabiduría, poesía y vida sensible, no más que medio y complemento de esta voluntad imperial. Y se da cuenta, con una visión genial, de que la gran misión de semejante voluntad de poderío es constituir la monarquía nacional italiana. Con este punto de vista, el objeto de la ciencia política de Maquiavelo consistirá únicamente en estudiar los cálculos de los políticos y buscar la clave, las reglas que sirvan de base a sus operaciones. Trata de explicar lo que es y lo que no debe ser: “quien [en la vida política] descuida lo primero y se dirige únicamente a lo segundo, se procura la perdición y no la conservación” (*El príncipe*, cap. 15).

De todo esto resulta para Maquiavelo una estampa o concepto de la naturaleza y de la sociedad humanas, mejor dicho, estaba ya comprendido en todo lo que veía. No es un sistemático y, sin embargo, en su pensamiento encontramos la unidad del genio.

Su idea fundamental es la uniformidad de la naturaleza humana. No podemos cambiarnos, sino que debemos seguir la propensión de nuestra naturaleza (*Discorsi*, III, 9). “Para prever lo que puede ser, hay que observar lo que ha sido. Porque las personas que actúan en la gran escena del mundo, los hombres, tienen siempre las mismas pasiones y por esto la misma causa debe producir siempre el mismo efecto” (*Discorsi*, III, 43). En esto descansa la posibilidad de la ciencia política, la previsión del futuro y la utilización de la historia (*Discorsi*, I, 39). “Siempre en el mundo las cosas han marchado de la misma manera y ha habido tanto de bueno como de malo, sólo que repartido de diversas maneras sobre los países según los tiempos.” La *virtù* pasa de Asiria a Media y

Persia; de aquí, a Roma, y de Roma se distribuye entre sarracenos, franceses, turcos y alemanes (introd. a los *Disc.*, II). Le falta por completo la idea de evolución de la humanidad. Pertenece al grupo de aquellos que en el siglo XVI han preparado la deducción de un sistema natural de las formas culturales a base de la naturaleza del hombre con el principio de la homogeneidad del hombre en todas las épocas. Y, ciertamente, en esta idea se basa la posibilidad del arte de gobierno y de la ciencia política. Su tendencia a la generalización podía enlazar, a base de esta homogeneidad, casos de la historia de todos los tiempos que le sirvieran para hacer inducciones, y un conjunto de principios primeros, en los que se mantuvo firme, le fueron proporcionados por Platón, Aristóteles, Polibio, Livio, que dependía del anterior, y otros autores romanos. Una de sus frases favoritas era: “Hay que tomarlo como una regla general”.

Esta uniforme naturaleza humana se le concreta primero negativamente, porque no reconoce ninguna autonomía moral. Comparte las ideas de Polibio, al que sigue por completo en el importante capítulo segundo del primer libro de sus *Discursos*.^[4] Mientras que Polibio utiliza varias veces en su libro VI las *Leyes* y la *República* de Platón, en el capítulo V del libro encontramos una derivación de la moral y del derecho que procede de un escrito o de una doctrina de su tiempo. La vida política surge de la vida de horda de los hombres; se agrupan lo mismo que los animales y siguen a los más fuertes. Así surge la monarquía primitiva. En una sociedad semejante se alaba lo que es conforme a los intereses de los que juzgan. Nacen así los conceptos morales y jurídicos. Se refuerzan porque la monarquía primitiva los hace valer y, a su vez, estos conceptos morales refuerzan la monarquía. Maquiavelo nos ofrece un extracto de esta teoría de Polibio acerca del origen del derecho y de la moral, pero con una pequeña variante intencionada. El daño de la violencia, que hiere a los demás, el hombre primitivo trata de evitarlo para sí; por eso, la horda primitiva impuso leyes y castigos y nació de este modo el concepto de justicia. Luego que ésta cobró fuerza, la horda escogió como cabecilla no al más fuerte, sino al que reunía fortaleza, entendimiento y justicia. Con esto Maquiavelo desconoce toda moralidad autónoma de origen interno y sólo admite la *virtù* operada por el Estado. También la religión que él más aprecia, la vieja religión romana, ha sido impuesta por el Estado, inventada por un rey y hecha aceptar al pueblo mediante engaño.

Según Maquiavelo, el hombre no es malo por naturaleza. Hay muchos pasajes que parecen indicar lo contrario; opina una vez que, según los testimonios de la historia, el fundador del Estado y el legislador tiene que tomar como supuesto que los hombres obran el mal en cuanto tienen ocasión (*Disc.*, I, 3). Pero lo que quiere expresar es que los hombres tienen una inclinación irresistible a pasar de los deseos al mal si nada les refrena: animalidad, instintos, pasiones, constituyen la médula de la naturaleza humana, sobre todo el amor y el temor. Se muestra inagotable en sus observaciones psicológicas sobre el juego de las pasiones, sobre el afán de los hombres por lo nuevo, el predominio de la pasión primaria sobre el principio moral secundario, sobre esas medias reglas ni del todo buenas ni del todo malas que arruinan a los Estados y a los individuos, así como sobre el carácter inagotable y sin límites de nuestro deseo, que describe de una manera platónica.^[5]

Con esta traza de nuestra naturaleza humana deduce luego la ley fundamental de toda vida política. También aquí se apoya en Polibio, que a su vez depende de Platón en el aspecto psicológico. La monarquía primitiva se corrompe en los sucesores; pero también el orden aristocrático que le sustituye degenera en la sucesión de las generaciones por la naturaleza de los hombres en oligarquía, con su ansia de poder y su caza de mujeres. La democracia, que viene después, se transforma con igual frecuencia en anarquía a la próxima generación, y vuelve de nuevo a regir la monarquía. Este es el ciclo de las formas sencillas de gobierno. Las buenas constituciones duran poco, las malas corrompen y a menudo acaban con la independencia de los estados. Si Roma pudo prolongar la duración de su poderío, lo debió en primer lugar —y también en esta idea sigue a Polibio— a que adoptó una forma mixta de gobierno (*Disc.*, I, 2). Expresa concisa y bellamente el motivo psicológico de este ciclo en las *Historias Florentinas*. “La fuerza engendra reposo, el reposo ociosidad, éste desorden, el desorden destrucción, y del mismo modo surgen de la destrucción el orden, del orden la fuerza, de ésta gloria y buena fortuna” (*Istorie Fiorent.*, V, al principio).

Así se deriva de la naturaleza del hombre la tarea más general del arte de gobierno. Tratará de contener esa marcha vertiginosa con que la naturaleza humana desemboca en la corrupción; de conservar o restaurar la fuerza de la acción, el valor, la conciencia del derecho, el ánimo pacífico, con los medios de la ley y de la religión; pero si el Estado ha caído en la corrupción habrá que tratar de restablecerlo mediante un poder franco que, en caso necesario, no respete ningún derecho y mediante la intriga política sin principios.

La teoría comprendida en los *Discursos* y en *El príncipe* como un todo se halla al servicio de esa misión. La mirada de Maquiavelo se dirige en Italia hacia dos objetos. Desea que se mantenga la libertad de Florencia, porque es un republicano moderado en el viejo sentido romano. La falla fundamental de la política florentina le parece consistir en que el pueblo ha debilitado y corrompido a la nobleza abusando de su victoria. De una manera general exige que los cuerpos políticos sean reconducidos en plazos cortos a sus fuerzas originales y casi como medicinados regularmente mediante un ataque exterior, o desde dentro por el arte político. Cuando por el contrario mira a toda Italia y a la situación que presenta después de la invasión francesa, a la desmembración del país, al poder de los extranjeros, a la corrupción imperante, entonces le parece necesario que haya que instituir una monarquía nacional sobre nuevas bases, no sólo con el hierro y la sangre, sino con una suspensión completa de todos los principios de moral. Una contradicción terrible, pues con los medios de César Borgia pretende establecer un nuevo orden duradero de la sociedad.

Si tenemos todo esto en cuenta podremos comprender las ideas de Maquiavelo acerca de los hombres y la sociedad. Es el primer romano que ha hecho valer la idea imperial del mundo romano en las nuevas condiciones de las naciones modernas. Y resulta más grande que su discípulo Hobbes, hoy demasiado ponderado, porque ha encarnado con su fuerza radical esta idea imperial en el suelo italiano, donde siempre rigió la voluntad de dominio, en la República romana, en el Imperio de los Césares y en el papado, y la ha encarnado como contemporáneo de los Borgia, con el espectáculo de

Roma ante los ojos y con sangre italiana en las venas.

La sociedad un mecanismo de impulsos, el juego de las pasiones algo calculable, pues la naturaleza humana es siempre la misma, el principio de la moral, del derecho y de la religión radica no más en la mente que deriva las leyes fundamentales de la convivencia en razón de los intereses del pro común, autonomía moral por ninguna parte. En un mundo semejante no hay más que una facultad verdaderamente creadora, la voluntad de dominio que calcula este mundo calculable según los principios de la prudencia política, tales como se deducen del juego de las pasiones en la sociedad, y que sojuzga pasiones con pasiones más fuertes que sabe poner en juego. Maquiavelo tuvo que darse por satisfecho con los modelos del arte política italiana de sus días, con los Médicis y los Borgia, pero el corso Napoleón hubiera representado la realización de su idea imperial. No hay ningún pasaje en su obra que reconozca el valor propio de la religión. Por ninguna parte el menor sentimiento que signifique el reconocimiento de la grandeza peculiar de las creaciones artísticas en que rebosaba su época. Se excusa de escribir y poetizar porque ha sido expulsado de la vida política. Su fantasía, que se puede comparar con la de sus contemporáneos Ariosto y Miguel Ángel, la siente sólo como una capacidad política a la que le falta la materia para obrar. Comprende como ningún filósofo político antes que él, en virtud de una íntima afinidad electiva, la facultad creadora del genio político, esta fantasía positiva que baraja los hechos, que opera en la vida política con las condiciones generales de la uniformidad de la naturaleza humana y de las leyes que de ella se derivan para esa vida. El político funda los estados, lleva adelante con sus leyes el derecho y la moral y utiliza para ello la religión. Esto es lo que lee Maquiavelo en la historia de la monarquía romana, que se desarrolla sobre parejos supuestos. No tiene idea ninguna de las fuerzas religioso-morales depositadas en las entrañas de los pueblos. Como el Estado propende a cambiar y corromperse, el político tiene que estar siempre alerta, porque el cuerpo político debe ser observado constantemente y regulado de tiempo en tiempo como un reloj, como un mecanismo cualquiera. En tal político no encontramos ni rastro de una pedagogía pública formadora; nada del sentido de los escritores alemanes para el contenido de las personas y la conexión de sus fines reales que atraviesan el Estado. Los conceptos con que opera Maquiavelo son el de la conservación del Estado, su duración, su incremento, el equilibrio de las fuerzas políticas en una república, el equilibrio de los estados entre sí, la proporción de fuerzas y la mecánica de los partidos, las formas diversas de decidir entre ellos, por vía de la guerra en Florencia y por la del acuerdo legal en Roma, finalmente la técnica del dominio de sí, de someter a la voluntad de poderío las fuerzas singulares, utilizando para ello el juego regular de las pasiones, con lo cual también el crimen podía transitar por las vías de este proceso, que discurre en una franca proporción de fuerzas.

Esta consideración del mundo moral desde el punto de vista del juego de las fuerzas naturales se cierra con sus especulaciones sobre la *fortuna*, que de nuevo se enlazan con Polibio. Representan algo así como una proyección sobre el universo de su modo de considerar las cosas. Los éxitos de la voluntad de dominio nacen de la cooperación de la viva fuerza libre con la fortuna. “Creo yo, dice en *El príncipe* (cap. 25), que la fortuna

manda sobre la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja la otra mitad a nosotros.” Es inagotable en personificar esta fuerza ciega y en describir sus formas de actuar. “El destino ciega los ánimos para poder dominar por entero. La fortuna escoge a un hombre para grandes cosas, un hombre que tiene arrestos para aprovechar las ocasiones. Nadie puede resistir a la fortuna, ni romper su red; el hombre tiene éxito mientras su manera de obrar coincide con la fortuna, pues si la voluntad de ésta cambia y el hombre se obstina, se hundirá. Como la fortuna es mujer, es mejor proceder con ella con violencia que con precaución.” Pero la regla principal, que recuerda a los estoicos: “Para ser feliz hay que proceder según la voluntad de la naturaleza” (*Disc.*, II, 29; III, 9).[6] En la pequeña novela biográfica *Vida de Castruccio Castracanis*, nos muestra la vida de un hombre nacido para mandar que hace buenas migas con la fortuna gracias a su alegre fuerza.

Esta voluntad romana de señorío encuentra en *El príncipe* una expresión poderosa, apretada y artística que ha influido en Europa sobre príncipes y políticos, sobre escritores y poetas hasta llegar a la tragedia inglesa con Marlowe y con el *Enrique III*, de Shakespeare, operando de consuno con la corrompida literatura novelística de la Italia de entonces. Este breviario político, el más influyente de todos, surgió dentro de los pensamientos contenidos en los *Discursos*. Pero como indica la conclusión, su meta va más allá del problema general que ofrecen los *Discursos* acerca de la regeneración de una vida estatal corrompida por medio de un príncipe. Se trata de la institución de la monarquía nacional italiana. Se elaboró y se publicó en relación con una combinación política en la que parecía que la casa de los Médicis podría servir a los fines nacionales. La suerte literaria del libro fue decidida porque apareció destacado de la conexión de los *Discursos*. No se vio que en él un médico prescribía remedios desesperados a la cebecera de un enfermo desahuciado. El caso particular, que contiene las condiciones de la necesidad y justificación de este sistema tiránico, fue comprendido por el gran público de Europa fuera de sus propios límites. Si se considera este librito, como es justo, a la luz de estas condiciones, lo terrible en él no es sino la consecuencia con que se persigue la idea estatal imperial, la consideración mecánica del Estado. Dice una vez que el príncipe habrá de saber comportarse oportunamente como zorro y como león, zorro para descubrir las trampas, león para librarse de los lobos; la crueldad es reprehensible cuando es inútil y el engaño es una necesidad de primer orden.

La época de Maquiavelo representa el cenit de la vida espiritual italiana condicionada por el humanismo. Sobre el suelo del humanismo florecía por esta época en Italia una nueva primavera de esplendor inusitado. Contemporáneos de Maquiavelo eran Leonardo (nacido en 1452), Miguel Ángel (1475); coincidió con él Rafael (nacido en 1483), que murió antes; otro contemporáneo suyo y competidor en la comedia fue Ariosto (1474), y el mayor historiador de la época, después de él, Guicciardini (nacido en 1482), es del mismo tiempo; Colón abandonó Europa en 1492. El Renacimiento italiano se abrió paso en todos los países de Europa. Después de Petrarca, el humanista que alcanzó una fama mundial sin límites fue un holandés, Desiderio Erasmo (nacido en 1466), y el viejo humanismo germano-holandés llega a su cima alrededor de 1520. En la segunda mitad

del siglo la dirección del movimiento humanista pasa a Francia. Aquí el Renacimiento se presenta bajo la forma de educación de una gran sociedad aristocrática en la monarquía más poderosa. Por esta razón es en Francia donde por primera vez abarca todas las fuerzas vivas de la sociedad, todas las realidades de tipo jurídico, político y estético. En estas circunstancias surge una grandiosa concepción del derecho romano, una comprensión de la historia que excede a la de los italianos y una poética que encabeza la literatura nacional. La propia conciencia histórica de la nación latina más poderosa impregna en estos distinguidos estadistas, juristas e historiadores, la concepción que tienen de sus antepasados romanos. Ninguna huella del aire de gabinete del humanismo alemán. El gran movimiento espiritual parte de Francisco I, de su Limosnero Mayor Pedro Castellano y de su consejero Budé, y dentro de este movimiento nace en 1530, junto a la vieja Universidad, el *College de France*, con el que prevalece la nueva época, y luego van apareciendo Pedro Ramus, Turnebus, Lambinus, Meretus, los dos Escalígeros, Cujacius y Donellus; la historiografía de Thau y la misma teología de Calvino y Beza tienen matiz humanista. En estas circunstancias un nuevo escritor, que llama la atención de todo el mundo culto, expresa sus opiniones sobre los hombres.

Montaigne (nacido en 1533; *Essays*, 1588) habla con el gracioso tono ligero del cuentista; juego y broma, charla sobre sí mismo, anécdotas, pasajes de los antiguos, ojeadas penetrantes, se entremezclan en el bello francés ingenuo de sus ensayos compuestos sin orden. Cada frase rebosa serena alegría. Una vez rechaza ser filósofo,[7] pero en otros pasajes nos revela la conciencia que tiene de sus análisis e inducciones sobre los hombres, nada metódicos, pero tampoco trabados por ningún dogma metafísico. Dice de sí mismo: *Nouvelle figure, un philosophe imprémedité et fortuit*. Pero también sus reflexiones sobre los hombres, como las que sobre la constitución de la Iglesia nos ofrecen los escritores de aquellos días, se basan en el sólido fundamento de la moral antigua. Su obra está saturada e impregnada de la filosofía de los antiguos, de Cicerón, de Séneca, de su amado Plutarco.[8] Rechaza con los escépticos toda la metafísica, pero encuentra con Sócrates, a quien admira en especial, la verdad patente a los hombres en la reflexión sobre sí mismos y en la ley natural de lo moral, y todo lo genuinamente socrático lo reúne para hacerlo base de la dirección de la vida. Con una mirada aguda para dar con el núcleo de la filosofía práctica de los antiguos, pero al mismo tiempo con el sentido vital más libre, coloca en el centro de su moral la fórmula estoica según la cual la virtud consiste en la vida conforme a la naturaleza, y con más sensatez y sencillez que cualquier estoico la elabora en una actitud personal ante la vida. [9] En nosotros actúa la naturaleza virginalmente y es menester captarla por todas partes en su pureza. La naturaleza nos inclina a la alegría por el instinto, las pasiones pertenecen a nuestra vida sana y sin ellas nuestra alma carecería de movimiento, como un barco en medio de la mar tranquila. Los dos escritores franceses de esta época que se mantienen vivos todavía están influidos sobre todo por los antiguos: Rabelais y Montaigne. Está fuera de duda la importancia de Montaigne en el traspaso del espíritu escéptico de los antiguos al pensamiento moderno de Descartes y en el derrocamiento de la autoridad y de la metafísica eclesiástica. Pero cuando Buckle (cap. VIII) reduce a esto su

significación, cuando, de una manera general, ve en el incremento del espíritu escéptico el medio exclusivo para preparar el pensamiento moderno en el siglo XVII, desconoce por completo la naturaleza del hombre que, si necesitaba arrumbar con todas las autoridades obstaculizadoras para reconstruir la naturaleza toda, reclamaba también una posición firme de la inteligencia. Ambas condiciones, que hicieron posible la nueva marcha del conocimiento de la naturaleza, fueron realizadas por el trabajo del siglo XVI, en el cual se creó la autonomía de la conciencia moral por mediación de las disputas teológicas, descuidadas por Buckle, y del movimiento humanista, también pasado por alto por él. Así, el escepticismo de Montaigne encuentra su límite en su exposición positiva del hombre autónomo, que no necesita del dogmatismo teológico y metafísico. Precisamente esta doble actitud suya prepara a Descartes. Y en verdad, Montaigne funda su escepticismo frente a la dogmática teológica y metafísica lo mismo que su visión positiva de la autonomía moral del hombre sobre los antiguos, sobre el trabajo de recolección del Renacimiento acerca de los filósofos morales, especialmente de los estoicos, lo mismo que sobre todo el sentir humanista de la época que alcanza en la segunda mitad del siglo su punto culminante. Pero de sí mismo y del carácter de su pueblo saca esa despreocupada alegría de vivir, esa indestructible y genuina alianza del claro entendimiento con un corazón alegre, que hace de él el tipo del hombre francés. Si tiene a Rabelais como predecesor resulta más moderno y más acompasado en sus sentimientos. Así nació la nueva visión del hombre en sus *Ensayos*.

Y en verdad coincide con los estoicos al preferir los sentimientos alegres y varoniles a la compasión, que la abandona a las mujeres, a los niños y al ignorante (I, 1). Coincide no menos en su desconfianza respecto al valor del arrepentimiento y en su repudio del lamento por el pasado, que se hallan condicionados por la fe en la conexión del universo. Su moral nos ofrece la serena y suave efigie de la naturaleza misma. Así lo revela su frase contra la actitud de los estoicos respecto al suicidio. “Abandonad, nos dice la naturaleza, este mundo de la misma manera a como entrasteis en él. El mismo camino que os trae de la muerte a la vida, sin pasión y sin espanto, os lleva también, de retroceso, de la vida a la muerte. Vuestra muerte es una parte del orden del universo, un trozo de la vida del mundo” (I, 19). Todos los seres vivos, como dicen los estoicos, están ordenados a la propia conservación (I, 12). Existe una ley universal del mundo; de los elementos de esta razón universal se desarrolla nuestra vida moral. Vuelven a hablar los estoicos, Séneca, Cicerón. Pero lo que le distingue de ellos es que no encuentran la ley de la naturaleza en proposiciones abstractas, que le parecen siempre sospechosas, sino en la trabazón de nuestros fines con el conjunto de la naturaleza y su regulación por ésta. Nos afanamos por la propia conservación, buscamos la alegría; toda la moral, en un sentido epicúreo, y a la vez un poco católico, consiste en la disciplina de nuestros impulsos, partiendo de la conciencia de la conexión de la naturaleza y de la ley universal. Nos cuenta que no deja que le crezcan las pasiones, sino que trata de regularlas en sus mismos comienzos, cuando son todavía domeñables. Cómo de joven supo contraponer por cálculo los afectos contrarios a la pasión amorosa. Cómo acostumbra a degustar, rumiar y potenciar así, mediante la conciencia, la satisfacción lograda. Cómo aparta de sí

los tristes pensamientos. “Pocas cosas, dice siguiendo el sentido de sus amados socráticos, me sujetan. Está bien que nos afecten, pero no que nos posean. Me resisto con todas mis fuerzas a las pasiones que me separan de mí mismo y me traban a otras cosas” (III, 10, al principio). Se puede estimar la salud, la esposa, los hijos, la fortuna, pero hay que guardar una recámara reservada para uno, donde uno se encuentre libre y a solas. La tranquilidad del ánimo, la libertad, descansan sobre uno mismo: se trata de puros ideales estoicos, con la moderación que le es propia. “La dicha de nuestra vida depende de la tranquilidad y contento de un espíritu de buena índole y de la firme voluntad por una vida del alma bien ordenada.”

La cuestión: de dónde recibe nuestra razón la fuerza para actuar como ley moral, no es explicada por Montaigne, como se ve por lo dicho, de forma más precisa. En ocasiones, como una ayuda para fortalecer el proceso moral, se sirve de su cristianismo católico. Pero el gran principio de la autonomía moral del hombre animan toda la obra. Es un socrático, un estoico, discípulo de las *Tusculanas*, de Séneca y de Plutarco. Pero también algo más. El acopio de material, la fuerza mayor en la observación propia, el auge de lo individual en la fisonomía espiritual y una modulación más fina en cuanto a los estados de ánimo le llevan más allá de los antiguos. Por su temple y por su actitud ante la vida es el modelo de Descartes y además ejerce influencia sobre él en muchos principios sueltos.

II

El movimiento humanista italiano se desenvuelve en las ciudades, en las cortes y entre las clases superiores. Su desembarazado desarrollo tiene como supuesto la índole del papado con Alejandro VI, Julio II y León X. La Contrarreforma puso de manifiesto que no había penetrado en el alma de la nación. Lenta, tenazmente, conmoviendo a las naciones en sus últimos resortes, se presenta en el norte de Europa entre los pueblos germánicos el movimiento de Reforma, que crea las condiciones externas de un movimiento científico independiente mediante la emancipación del dominio clerical de Roma, hace posible la formación de una teología crítica al colocar la legitimación del dogma en la interioridad religioso-moral, y que en su transcurso llegará a plantar como base de la vida espiritual la autonomía moral y religiosa de la persona.

Alemania, de donde partió este movimiento, se hallaba entonces en el desarrollo ascendente de su fuerza nacional y de su riqueza, de la industria y el comercio. Después que Constantinopla había cesado de ser el punto de partida de las grandes vías comerciales hacia el norte, el tráfico iba de Italia, a través de los pasos de los Alpes y luego de Alemania, a los mares del Norte y del Báltico: las ciudades alemanas florecían. De las minas de las Erzgebirge y del Harz se extraía tal riqueza de metales preciosos que provocó, en grado mayor que la afluencia de las minas de oro y plata de América, la revolución de los precios en la segunda década del siglo XVI. A esto se añadían, según destaca Maquiavelo en 1508, como motivo principal de la prosperidad creciente de Alemania, las costumbres relativamente sencillas y sobrias. “No construyen, no gastan dinero en vestir, no derrochan en muebles; les basta con la abundancia de pan y carne y con un aposento caliente.”[10] El comerciante alemán andaba por todos los mercados. Las grandes casas de Augsburgo tenían representantes en todas las grandes plazas mercantiles. La rebotante fuerza popular se expandía en colonizaciones y servicios de guerra por todas partes. De esta suerte, se formaron dentro de este pueblo no centralizado y que por la oposición de ciudades, caballeros, príncipes y emperador era incapaz de una acción política unitaria, muchos centros independientes de formación espiritual; una superabundancia de impetuosas fuerzas espirituales y, a la par, de las crecientes relaciones con Italia, una afluencia de las maneras artísticas italianas y de los escritos humanistas.

Pero todo el país estaba cubierto por una red de potencias eclesiásticas que tenían todas su centro en Roma. La estampa de una ciudad de entonces nos muestra pesadas puertas, fosos y fortificaciones en su torno, pero por dentro las torres que todo lo dominan, los portales con sus altas cresterías y las amplias masas de la catedral, de las iglesias y de los conventos. También la vida espiritual del hombre allí metido se hallaba constreñida por los sólidos conceptos eclesiásticos. Sólo con la ayuda ordenada de la Iglesia, por la mediación de un sistema bien preciso de sacramentos, confesión oral, penitencias y buenas obras se podía librar el hombre del deseo sensual, de los pecados, del demonio y de los castigos eternos; hasta más allá de la muerte perduraban los deberes religiosos de los suyos para librarle del purgatorio. En esta jerarquía de confesión,

comuni3n, indulgencias, misa y obras externas se haba3a derramado todo el sentido profundo de la mística y de la imitaci3n franciscana de Cristo. Tambi3n los conceptos te3ricos acerca de la naturaleza se hallaban en cierta concordancia con esta disciplina eclesiástica. Todav3a la acci3n de la naturaleza se compon3a para el investigador de la acci3n de fuerzas espirituales. Fil3sofos destacados de la naturaleza aceptaban las acciones mágicas. A la fuerte creencia en la eficacia de la oraci3n, y como el lado oscuro de esta concepci3n del mundo, corresponde la creencia en el demonio y en las brujas. Tampoco exist3a ninguna cr3tica hist3rica met3dicamente asentada frente a la suma de las tradiciones eclesiásticas. De pronto se produc3an en el pueblo como estallidos de miedo ante estas fuerzas sobrenaturales, que actúan por todas partes: en las iglesias sangran las hostias, en el cielo se descubren cruces y lanzas sangrantes, y en la ciudad y en el campo se suceden las peregrinaciones, los flagelantes y profetas, las imágenes milagrosas de Mar3a y los predicadores que llaman a penitencia. No cesaban las gentes de edificar nuevas iglesias y capillas y de exornarlas. Todos estos efectos del sistema eclesiástico operaban en la constituci3n del Imperio germánico con una fuerza férrea.

As3 ocurri3 que en los pa3ses de habla alemana el movimiento espiritual que se iba propagando por Europa revisti3 una expresi3n religiosa. Por esto mismo, la tremenda tensi3n religiosa que exist3a en toda la Iglesia romana desde hac3a tiempo y que crec3a sin cesar, explot3, por fin, en suelo alemán. El progreso de la civilizaci3n, las invenciones, los descubrimientos y la industria hab3an colaborado durante el siglo XV con el nominalismo, que fue el enterrador de la vieja teología racional. Se disuelve la metafísica teológica de la Edad Media. Pero, como es natural, dentro de la organizaci3n eclesiástica y su personal se refuerza la manera de tratar el dogma como un orden jur3dico y se emplea con mayor vigor el aparato clerical, es decir, el curialismo. Esta presi3n exterior sobre las fuerzas religiosas vivas produjo la incendiada explosi3n del movimiento hussita, que se consum3a soterrado como fe sectante. Tambi3n la aristocracia eclesiástica hab3a emprendido por su parte, aunque inútilmente, en los tres grandes concilios del siglo XV, la lucha con el curialismo, y hab3a reclamado una reforma de la Iglesia de pies a cabeza. Por todas partes se o3a el grito de “reforma” y pronto fue germinando la pepita de lo nuevo. En la mística práctica se hab3a convertido en centro de la religi3n y de la teología el proceso interior a trav3s del cual la persona individual logra la paz íntima en la lucha con sus pasiones y con sus torturas. A partir de Bradwardine y del siglo XIV se va volviendo al augustinismo, que trata de acercar el espectáculo metafísico de la Trinidad y de la Encarnaci3n al humano coraz3n necesitado de paz. Un recurso provisional. Pero lo definitivo fue el desplazamiento del inter3s religioso del drama cósmico a la relaci3n personal con Cristo, con los rasgos de pasi3n dolorosa, y con el Dios Padre, sentido más paternalmente. Esto se expresa en los cuadros de Giovanni Bellini y del Perugino; en los de Rogier van der Weyden y Memling y en las danzas de la muerte y en los cuadros de las estaciones de este siglo XV y principios del XVI, lo mismo que se desprende de sus sermones. La curia se afanaba por aprovechar exteriormente este desplazamiento del inter3s religioso, pero era incapaz de darle una satisfacci3n íntima.

En estas condiciones el movimiento en los pa3ses de habla alemana se orienta a los

problemas religiosos y teológicos. No consideramos el movimiento de Reforma, que surgió de este modo, desde el punto de vista de la historia eclesiástica o dogmática; no tratamos de averiguar cómo se formaron nuevas iglesias y cómo se introdujeron cambios en los dogmas cristianos, pues lo que nos interesa es abarcar este movimiento como uno de los eslabones importantes en el encadenamiento de los procesos espirituales del siglo XVI. Pretendemos ver cómo la humanidad, partiendo de la metafísica teológica de la Edad Media, se encara con la obra del siglo XVII, con la fundación del dominio del hombre sobre la naturaleza, con la autonomía del hombre que conoce y obra, con la formación de un sistema natural en el campo de derecho y del Estado, del arte, de la moral y de la teología. Es especialmente importante que a principios del siglo XVI irrumpe victoriosamente por toda Europa un teísmo religioso universal, que Lutero se le opone y, sin embargo, este punto de vista es aceptado, con ciertos límites, por Zwinglio y desarrollado por sectas, algunas de la Iglesia reformada. Con estas sectas y con el espíritu reformado guarda en la mayoría de sus puntos una conexión histórica fácilmente perceptible la elaboración de este punto de vista durante el siglo XVII. No es menos importante saber cómo surge un nuevo ideal de vida de la cambiada situación de la sociedad, ideal según el cual el individuo siente su valor interior autónomo y busca desplegarlo valientemente en la acción dentro de las situaciones concretas de la vida, cómo Lutero y Zwinglio conceden espacio y libertad a este ideal en la vida eclesiástica, cómo también aquí lo nuevo avanza con dificultades frente a lo tradicional. Podríamos comprender entonces cómo en los hombres de la época de la Reforma, a diferencia de lo que ocurre con las cabezas medievales y su metafísica teológica, se presenta una nueva manera de consolidar y fundar las convicciones más altas acerca de la relación del hombre con lo invisible. Podríamos comprender originalmente las relaciones de estas ideas con la sociedad, una relación que ha condicionado, casi a través de dos siglos, todos los cambios de la sociedad europea. Y, por último, tropezamos también con los comienzos de una teología de carácter inédito, emancipada de la especulación escolástica, basada en lo experimentable, en el fenómeno religioso vivido y en la literatura cristiana. Porque esta teología nueva ha tenido sus fundamentos en la experiencia interna y en la historia crítica del cristianismo. Con ella se ha conquistado poco a poco una perspectiva que tiene en cuenta todas las instancias de la autonomía moral del hombre.

Erasmus, el Voltaire del siglo XVI, dominó durante una generación los espíritus, y encabezó el movimiento anticlerical. Desde su nacimiento los frailes le traen desgracia y opresión; pudo conocerlos bien en el convento, donde aprendió a odiarlos. Le encandiló el orto luminoso de la ciencia humanista y prontó sintió, en sus propios progresos, que había nacido para escritor. Empleó todas las formas, poesía y prosa, diálogos, ensayos, epístolas, siempre ligero, con aire de improvisador; pero impregnadas por doquier sus obras de un sentimiento a tono con la época. Empleaba el nuevo latín de los humanistas sin pedantería, con un incomparable sentido del idioma, adaptándolo a todas las ideas y humores del tiempo. Resuenan en él todas las contradicciones de la época: la propensión de una generación viril, rebosante de fuerza, a la broma áspera sobre la sensualidad, la alegría por la ciencia que nace, el odio de un espíritu independiente contra la Iglesia y, sin

embargo, el ahondamiento grave en los problemas teológicos de entonces; era como un demonio de cien rostros, con expresiones y gestos diferentes, y precisamente por esto se fijaban en él interrogantes y fascinadas las miradas de los contemporáneos. Conquista una gloria incomparable al ponerse al lado de la tolerancia religiosa; correspondía a la naturaleza más genuina de este hombre débil, menudo, enfermizo, con sus penetrantes ojos azules a medio cerrar, reconocer la palabra como arma única de las disputas religiosas. Pero lo filosófico y universal de esta figura consiste en que sometió todo al examen del pensamiento. La alegría soberana del intelecto seguro de sí mismo resplandece en su ingenio inagotable, como trasparece en su erudita gravedad crítica toda su persona. Este sentimiento de la vida encuentra la expresión suprema en su obra más genial y perfecta, el *Elogio de la locura*. En ella supera Erasmo a sus modelos. Presenta aquel aspecto de la vida en el que fácilmente se puede encontrar una buena dosis de locura, el amor, la procreación, el heroísmo, y sin el cual, sin embargo, todo lo inteligente de este mundo, o no se daría o no podría subsistir. La Señora Locura pronuncia un panegírico de sí misma ante un público compuesto de puros locos. Todas las debilidades de la época, sin descuidar las de la Iglesia y las de las ciencias, son presentadas con una osadía sin igual ante el tribunal de la Razón y el Chiste. Con un tono ligero a veces, melancólico otras, este libro expresa el sentimiento de la duplicidad de la vida. Un estado de ánimo que, como en el caso del Petrarca, nadie hasta entonces supo expresar mejor. Luciano es, sin duda, el maestro de Erasmo. Es incomparable el encanto de algunas de las bromas de los coloquios; léase, por ejemplo, el diálogo entre un muchacho y una muchacha que quiere entrar en un convento. Y, sin embargo, también para este Voltaire del siglo XVI el gran problema de la época, el cristianismo verdadero, se había convertido en el centro de sus trabajos críticos. Quería dar con el Evangelio puro. A esta misión de su tiempo sirve su trabajo científico más importante, la edición del Nuevo Testamento; así también, siguiendo las huellas de Valla, las anotaciones al Nuevo Testamento y las paráfrasis a las Epístolas y a los Evangelios de san Mateo y san Juan son enderezadas a una comprensión histórico-crítica; lo mismo sus aportaciones patrísticas, que representan los comienzos de la patrología. Con todos estos recursos eruditos trata de llegar a la *philosophia Christi*. El alma, nos dice en el *Enchiridion*, sabedora de su origen celestial, se debate con la materialidad terrena. En este momento le llega el apoyo de la fe, que consiste precisamente en proponerse como meta a Cristo. *Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam charitatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit.*[11] Y esta sencilla filosofía de Cristo concuerda en él con la de Cicerón, Séneca y Platón. También ellos escribieron bajo la influencia de la inspiración divina. Cicerón estaba animado por la divinidad. Así, Erasmo representa la doctrina de una revelación o inspiración en los griegos y romanos más nobles. También se ha percatado de cuánta cosa misteriosa se encierra en los Libros Sagrados, y cómo el Antiguo Testamento no está libre de cosas que repugnan. Para salir del apuro echa mano del recurso, ya preparado, de reconocer que en los Libros Sagrados, lo mismo que en las fábulas mitológicas de los griegos, existen alegorías. De tomar a la letra el libro de los Jueces o el de los Reyes tendría que preferirles los de Livio. Y en verdad, no sólo relatos

como el pecado original con su manzana y su serpiente son para él alegorías. En las viejas ideas cristianas reconoce también un elemento simbólico. *Nec alia est flamma, in qua cruciatur dives ille commissator evangelicus; nec alia supplicia inferorum... quam perpetua mentis anxietas, quae peccandi consuetudinem comitatur.*

Reuchlin, que no es un gran escritor pero sí un erudito de trabajo concentrado, colabora junto a Erasmo en la nueva teología fundada en los documentos del mismo cristianismo. Sobre todo, sus *Rudimenta hebraica* ofrecen la primera gramática completa del idioma hebreo. “Nadie antes ha sabido poner en un libro las reglas del idioma hebreo y, así estalle el corazón de la envidia, yo soy el primero. *Exegi monumentum aere perennius.*”[12] En muchos pasajes de su obra señala los errores de la *Vulgata*.

Pero los humanistas alemanes influidos por Italia fueron mucho más allá de las fronteras que Erasmo había marcado a sus manifestaciones públicas.

Erasmo y Reuchlin se hallan fuertemente influidos por el teísmo religioso universal de los humanistas italianos. Entiendo por tal la convicción de que la divinidad actuó de igual modo y sigue actuando todavía en las diversas religiones y filosofías. Un principio que tiene como supuesto la idea de una acción absolutamente universal de la divinidad a través de toda la naturaleza y en la conciencia de todos los hombres. Por esto, generalmente se enlazará con una concepción panteísta o panenteísta del orden cósmico. Y, efectivamente, tal concepción, apoyada en el platonismo, en la Stoa y en la mística cristiana, estaba por entonces muy extendida, lo mismo que el nominalismo. Este teísmo religioso universal ha surgido en algunas de las cabezas despiertas del Medievo al comparar la actitud ético-religiosa dentro de las diversas religiones y de la vida misma y de su despreocupada observación. Las grandes líneas de la doctrina se trazan ya en el círculo culto que rodea a Federico II. Boccaccio y otros cuentistas italianos ven en Saladino un ideal de orgullo, dignidad y magnificencia. Este teísmo religioso neutral se expresa en el conocido relato de los tres anillos. En la poesía épica de los italianos, que canta las luchas entre cristianos y musulmanes, con frecuencia los poetas hacen hablar a los mahometanos o a los demonios de otra religión lo que ellos mismos en persona no se hubieran atrevido a decir. Así, Pulci pone en boca del demonio Astarott consideraciones acerca del valor relativo de las religiones. El mismo punto de vista se desprende en el siglo XV del estudio humanista de los clásicos. Influyó la veneración por la grandeza moral de los antiguos junto con la apropiación del teísmo universal que desarrollaron a partir de la Stoa. Porque las obras de Cicerón y Séneca, en las que se expresaba este punto de vista supremo alcanzado por la Antigüedad, constituyen el alimento cotidiano de los humanistas y de los italianos cultos amigos de ellos. Georgios Gemistos Plethon, que estuvo presente a mediados del siglo XV en el Concilio, en Ferrara y Florencia, constituye una personalidad muy destacada en la historia religiosa. La finalidad de su vida, reposadamente proseguida, fue la fundación de un teísmo religioso universal como religión nueva separada del cristianismo. La materia se la ofrece Platón. Los nombres de Dios y de las fuerzas divinas los recoge de la vieja mitología griega de su patria, con menosprecio de las designaciones cristianas, para así separar con mayor rigor la nueva fe. [13] Este teísmo religioso universal, que la Academia platónica de Florencia sostiene con

muchas acomodaciones al cristianismo, encontró su expresión más perfecta en los himnos de Lorenzo el Magnífico. Por ellos se hallan influidos los poemas de Miguel Ángel. Según la opinión de Jacobo Burckhardt, este teísmo se hallaba muy extendido en los círculos italianos cultos de la época. Es favorecido por la crítica histórica en las nuevas escuelas. Lorenzo Valla niega la autenticidad de la epístola de Abgaro a Cristo, de la redacción del símbolo apostólico por todos los apóstoles, señala a Moisés y a los evangelistas como meros historiadores y destruye definitivamente la fábula de la donación de Constantino. La Inquisición probó a un médico boloñés en 1498 que había dicho que Cristo había sido concebido naturalmente y condenado con razón a ser muerto en la cruz.[14]

Esta unión de un teísmo religioso universal con una crítica filológica, en parte radical, de las fuentes del cristianismo, la encontramos ahora en el círculo de los humanistas de Erfurt. Se mezcla en ellos un odio furioso contra los frailes, la disciplina eclesiástica y la metafísica escolástica, parecido al que animaba a los italianos y a Erasmo, y conceptos de moral laxa, como debía producirse al repudiar una moral frailuna inculcada.

La cabeza espiritual de esta dirección era el canónigo de Erfurt Conrad Mudt (Mutianus Rufus). Había ido tempranamente a Italia; le había atraído el teísmo religioso universal en su forma neoplatónica especial representada por Pico y Marsilio Ficino, al igual que ocurrió con otros destacados teólogos de lengua alemana, también fuertemente influidos, como Reuchlin y Zwinglio. En su casa, situada detrás de la catedral de Gotha, se entrega al sosegado ejercicio de las letras. En el umbral encontramos la inscripción: *beata tranquillitas*; dentro seguía otra: *bonis cuncta pateant*, que invitaba al visitante al examen de sí mismo. Cuando una vez llegaron a la biblioteca de la casa varias bellas ediciones de viejos autores, rompió a llorar de alegría. Así como resistió a la tentación de los cargos, tampoco publicó nada. Pero esta personalidad importante ejerció una poderosa influencia sobre la cercana universidad de Erfurt y más allá de ella mediante la hospitalidad de su casa y una correspondencia espiritual y viva. Estas cartas son lo único que nos instruye sobre sus opiniones. La gran doctrina religiosa universalista de los neoplatónicos italianos acerca del *logos* invisible como portador de todas las revelaciones y filosofía de la humanidad, se une también en este pensador silencioso con la creciente crítica filológica que se extiende ahora a las viejas fuentes cristianas. En la famosa carta a Spalatino resuelve las cuestiones inherentes a la idea dogmática de las largas tinieblas del mundo pagano hasta la aparición de Cristo[15] mediante la doctrina de la revelación universal, es decir, de la animación divina de toda la humanidad. El verdadero Cristo es invisible y está presente en todas las épocas y lugares: la sabiduría divina; ésta no ha actuado sólo entre los judíos, en un rincón de Siria, sino por todas partes y en todas las épocas, entre griegos, romanos y germanos. Y se imagina una expansión de la sabiduría divina desde las religiones y filosofía teístas de los pueblos cultos hasta las mitologías. Al padre cisterciense Heinrich Urban, íntimo amigo, le confía como doctrina última: “Hay un Dios. Pero así como hay muchas figuras, hay también muchos nombres: Júpiter, Sol, Apolo, Moisés, Cristo, Luna, Ceres, Proserpina, Tierra, Mares. Pero ten cuidado y no hables de esto. Tiene que ser guardado en silencio, como los misterios de las diosas de

Eleusis. En cosa de religión hay que servirse del manto de la fábula y del misterio. Tú, con el beneplácito de Júpiter, el mejor y más grande de los dioses, desprecia en silencio a los pequeños dioses. Si digo Júpiter, quiero dar a entender Cristo y el verdadero Dios”. [16] De este teísmo religioso universal, le resulta, como a Cicerón, la existencia de una ley moral natural, que ha sido insuflada en nuestra alma por el Maestro supremo. Por el contrario, condena toda la disciplina moral eclesiástica, las órdenes mendicantes, los ayunos y vigiliass, la confesión auricular, la misa de ánimas. Y acerca de los Libros Sagrados dejó insinuar en ocasiones hipótesis críticas muy osadas.

Cuando nos representamos la tragicomedia del proceso de Reuchlin, iniciado en Colonia y continuado en Roma, nos encontramos ya que en Alemania existe y actúa una opinión pública que se pone del lado de la nueva “teología verdadera”. En cartas de hombres famosos (1514, 1519) se pasa revista a los innumerables adeptos de Reuchlin, y en las *Briefe der dunklen Ehrenmänner* (1515-1517) [“Cartas de los oscuros hombres honorables”] el partido oscurantista es objeto de una sátira popular que tiene todo el espíritu de este siglo XVI alemán, que hace una guerra sana y valiente a todo lo caduco. Con trazos ásperos, el Don Quijote teológico alemán del siglo XVI es colocado en muchas situaciones ridículas, y se nos presenta el cura sensual, estúpido, perezoso, ignorante, torpe, que quiere hacer frente inútilmente a la nueva época. Se combaten las indulgencias antes de Lutero. Y con palabras cautas, pero no por eso menos efectivas, se alude a la nueva “teología verdadera”, cuyos modelos son Erasmo y Reuchlin. Esta teología busca las fuentes en su lengua original, hace accesibles de nuevo a los Padres de la Iglesia y simplifica la teología y la disciplina eclesiástica, góticamente retorcidas, en el precepto evangélico: El que obra bien se salva.

En conexión con este teísmo religioso universal se desenvuelve ahora en los países de habla alemana un nuevo ideal religioso de vida.

En Italia el ideal cristiano de vida ascética había retrocedido ante la personalidad que se desenvuelve naturalmente partiendo de sus disposiciones y se completa en sí misma. En Italia, en efecto, se desarrolla en el siglo XV el *uomo universale*. Reconocemos este tipo de hombre en la autobiografía de Leon Battista Alberti, en el amplio perfil de la persona de Leonardo: “El hombre ha sido creado, nos dice Leon Battista Alberti, para la actividad; ésta es su fin; ser útil, su destino”. Estos hombres reposan por entero sobre sí mismos y tratan de ofrecer a su ser natural la más libre perfección.[17] Un ideal afín nos ofrece Rabelais en la descripción que hace de la comunidad conventual ideal en *Gargantúa*. *En leur reigle n'estoit que ceste clause: Fay ce que voudras. Parce que gens liberes, ben nayz, bien instruictz, conversans en compeignies honnestes, ont par nature ung instinct et aguillon qui tousjours les poulse a faictz vertueux, et retire de vice: lequel ilz nommoyen honneur*. [18] Y del mismo modo Tomás Moro en Inglaterra, en su cuadro ideal de la sociedad, la *Utopía* (1516), funda las máximas religiosas principales, la inmortalidad y la fe en Dios, sobre la razón, y las concibe como condiciones de la felicidad humana y de la convivencia: las leyes de la naturaleza son también las que nos ofrece la fe cristiana; y la religión verdadera no consiste en el cumplimiento de las prácticas religiosas, sino en el cumplimiento honrado de los deberes

cotidianos.

También en Alemania, allí donde actúa el humanismo, encontramos en la vida significativa de personalidades poderosas una conciencia incrementada de sí mismas, cosa que ocurre en todas partes donde se venera la grandeza moral de los antiguos. Ya a mediados del siglo XV el hombre más culto y elocuente entre los alemanes, como lo llamaba su maestro Eneas Silvio, Gregorio de Heimburgo, se mantiene en su acción poderosa unido a los antiguos en ese sentimiento e ideal de vida. Le refuerzan su despreocupada alegría por actuar en el mundo. Frente al dominio de la Iglesia romana opone la autonomía del hombre en la fe. *Nam compulsis et invitis nihil vel modicum prodest fides et quaecumque exhibitio fidei. Constat enim coacta servitia Deo non placere.*[19] Le anima el espíritu de los viriles autores romanos. Por la misma época vemos que se manifiesta este espíritu en un escrito de defensa de Segismundo de Austria frente a Pío II: apela al *ius naturae quod nemo nobis prohibere potest nec a nobis auferre, quia natura nobis instinxit et nobiscum natum est.*[20]

Personalidades de este tipo, contemporáneas de la Reforma, encontramos en el caballero Hutten y el patricio Willibald Pirckheimer. Hutten es el primer alemán que casi impone al público su personalidad en todos los aspectos de su existencia, personalidad impregnada de la dignidad antigua. Pirckheimer se nos presenta en el retrato de Dürero como un hombre de robusta complexión, lleno del sentimiento de su dignidad y con un rostro muy expresivo. Había aprendido de los antiguos, lo mismo que Eneas Silvio y Gregorio de Heimburgo, la alegría en la vida y en la acción y el sano sentimiento de su persona. El ideal italiano del hombre universal se encarna en un carácter genuinamente alemán y en una vida de burgués. También encontramos en él, como núcleo que sostiene todo lo personal, las convicciones del estoicismo romano y su sentido varonil de la vida. Así, escribe a su hermana Charitas: “Estos bienes de la virtud verdadera exceden con mucho a todos los títulos y honores pasajeros, y no están inscritos en mármoles o en bronce, sino en los monumentos eternos de la gloria, y exceden también a todas las riquezas y deben sobrepasar el brillo de todos los honores y de toda la nobleza y, finalmente, son más sólidos, verdaderos y consistentes que todas las cosas exteriores y perecederas. Porque no sólo conducen a los hombres, llevados de un lado para otro por la marejada de este mundo, de manera segura e indefectible al puerto de salvación y de inmortalidad, sino que tienen también la virtud de curar todas las contrariedades, angustias y miserias humanas. Por eso nos dice prudentemente la filosofía estoica que si el vivir se lo debemos a la naturaleza, el vivir con decoro y justicia se lo debemos a la filosofía. Lo que nada tiene de extraño, pues los hombres no han recibido de Dios otra cosa que sea más elevada y excelsa”. Y en otro lugar: “Por eso debemos estar provistos, equipados y armados con la filosofía y esforzarnos para hacer frente a todo infortunio cordialmente y con ánimo templado”. Y en la loa de Podagra escribe: “Serenos y sin temor, despreciar lo bajo y afanarse por lo sublime y grande, soportar virtuosamente lo áspero y difícil y sostener lo que uno se ha propuesto”. En la exhortación del Niño Jesús a los discípulos dice:

*No estés ocioso, trabaja aquí, sobre la tierra,
así serás rico y bienaventurado*

Y mientras en Alemania el pensamiento y la poesía se mantienen en los términos de las rígidas ordenaciones del país y en el honor cristiano, la personalidad recibe de la conciencia antigua de su fuerza natural una nueva forma. La acción inspirada por el sentido de comunidad, sobre todo en las ciudades, se encuentra asimismo entre los antiguos. Así, los florentinos de la gran época habían convivido con atenienses y romanos con una comprensión sencilla y una amistad despreocupada; se repite el hecho con los burgueses de Nuremberg y otras ciudades del Imperio, con los consejeros del gobierno imperial, con los caballeros y con los escritores populares. Antes de que aparezca Lutero, se expresa en toda la literatura la tranquila y firme confianza del hombre de acción en sí mismo y en su relación natural con Dios, frente al ascetismo y la disciplina de la Iglesia.

Sebastián Brand es el representante literario más destacado de la burguesía en ascenso de la generación de Lutero. En su *Nave de locos*, que fue impresa por primera vez en 1494, nos dice:

*¡Mira al cobarde!...
También nosotros queremos ganar
el morir en gracia de Dios.
De rodillas día y noche
reza y vigila.
Quiere ayunar y construir celdas.
No confía en Dios ni en el mundo.
Pero ¡Dios no nos ha criado
para que seamos curas o frailes
y nos sustraigamos
al mundo!...
No es voluntad de Dios
que renunciemos al mundo
para no pensar más que en nosotros mismos.*

Hutten, en su sátira de la época de Julio II, escrita antes de que hiciera su aparición Lutero, combate la locura de creer que un bandido como Julio poseyese las llaves del cielo. “¿Cómo? El espíritu humano, una chispa de la lumbre divina, una parte de Dios mismo ¿se deja ofuscar por una quimera?”

*¡Eh, paisanos, valor! Recordemos nuestra fe,
que sólo una vida decente nos trae el reino de Dios.
Que la propia acción y no el santo Padre
nos hace santos.[21]*

En contraste con las viejas estampas de danzas de la muerte, que nos muestran a los hombres bajo la opresión de potencias tenebrosas, Durero, en la cúspide de su vida

(1513), expresó como ningún otro pintor de la época, en “El Caballero, la Muerte y el Demonio”, el poder victorioso del hombre. Y en su san Jerónimo representó la apacible sapiencia erasmiana. En su diario nos habla de su padre: “Se preocupaba mucho por educar a sus hijos en la honra de Dios, pues era su mayor deseo que sus hijos crecieran en forma que fueran agradables a Dios y a los hombres. Por eso nos hablaba todos los días de que teníamos que amar a Dios y obrar lealmente con nuestro prójimo”.^[22] ¡Y cómo se expresa la grandeza de su alma, entregada en medio de su actividad a la suprema trama de las cosas contenida en la Biblia, en el pasaje de su diario escrito en 1521, con motivo de la falsa noticia de la prisión de Lutero! Espera ahora que Erasmo será el guía: “¡Escucha, tú, caballero de Cristo: cabalga con Nuestro Señor Jesús, protege la verdad, conquista la corona del martirio! Ya eres un hombre anciano. He oído decir que no te concedes más que dos años de vida en los que podrás hacer algo de provecho”.

Pánfilo Gengenbach, en su poema *El viejo confederado* (1514), muestra a sus paisanos su ideal con el cuadro de la generación anterior:

...eran gentes honradas,
labraban el valle y la montaña,
y de esto vivían.
No había entre ellos traición ni soberbia.
Servían a Dios, su Señor:
Lealtad fraternal reinaba entre ellos,
vivían con gran sencillez
y llevaban a Dios en el corazón.

Inmediatamente después del *Sermo de poenitentia* de Lutero se escribe una sátira contra los “comemueertos”, es decir, los clérigos que viven de las misas de ánimas. Mientras la clerecía, desde el papa hasta el lego del convento, celebra la buena vida que le proporcionan estas misas, las almas de los muertos se lamentan. Dice el campesino:

Yo he oído decir a mis padres
que quien se alimenta de la obra de sus manos
es un santo y le va bien.

Esta piedad secular y honrada se sintió naturalmente atraída por la lucha de Lutero contra Roma. Pero tan pronto como en la disputa de Erasmo se hace valer la doctrina del pecado y de la justificación, tiene lugar la escisión. Unos fueron atraídos por la potente personalidad de Lutero, otros se sentían más bien rechazados por ella. La hermana de Pirkheimer, Charitas, encuentra intolerable que “el hombre no tenga ninguna voluntad libre”, que “Dios salve o condene a los hombres sin que éstos pongan nada de su parte”.^[23] Y Pirkheimer estaba en esto de acuerdo con ella.^[24] Teobaldo Thamer se expresa con especial claridad. “Algo es verdadero no porque esté en la Biblia sino que, porque es verdadero, está en la Biblia. Ésta no puede estar en contradicción con la verdad que se revela en la conciencia y en las criaturas, sino que la da por supuesta.”^[25]

Así que, antes de hacer su aparición Lutero, el humanismo ha propagado un teísmo religioso universal. Todo el que por entonces, libre de la teología metafísica del Medievo, leía a Cicerón o a Séneca, se hallaba anclado en este teísmo. A este punto de vista correspondía un ideal de vida consistente en el desarrollo de todas las disposiciones naturales, y de una acción alegre volcada sobre el mundo. En la misma dirección actuaba el tránsito de la etapa de la feudalidad guerrera a una técnica de guerra diferente y con armas nuevas, el sometimiento por los príncipes de una aristocracia arrogante y el desarrollo de la industria y del comercio en las ciudades: en Europa crecía la energía espiritual activa. Además, en Alemania, este teísmo universal y este ideal activo de vida se hallaban de acuerdo con la teología auténtica, con la filosofía de Cristo, tal como se esperaba deducir del tratamiento crítico-filológico de las fuentes del cristianismo. Esta piedad sana, sólida, honrada, amiga del mundo, que vivía en la unidad varonil de pensamiento científico y fe piadosa, sometió a la crítica de la sana razón los ordenamientos ya caducos de la Edad Media, en especial la regulación heterónoma del proceso religioso por la Iglesia. La necesidad que prevalece en Alemania es la de simplificar el proceso religioso-moral del hombre y la de conformarlo autónomamente con independencia del aparato eclesiástico. Y lo mismo que más tarde, bajo la protección de Federico, Catalina y José y de la aristocracia francesa, llegó a prevalecer en la literatura aquella filosofía que, con la Revolución francesa, hizo tambalear los tronos, así las ideas que acabamos de señalar gozaron durante el siglo XV y principios del XVI del apoyo, o por lo menos de la tolerancia tácita, de papas, cardenales y obispos, que luego se vieron amenazados por la conmoción.

Aparece Lutero

No sólo en la ciencia que progresa se da una continuidad, sino también en el desarrollo religioso-moral. El género humano, lo mismo que el individuo, va desenvolviendo su vida hacia adelante, en conexión con sus experiencias vitales. Y, ciertamente, los grandes cambios en la vida moral van siempre del brazo con los cambios religiosos. La historia en ninguna parte nos habla en favor del ideal de la moral arreligiosa. Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, las nuevas fuerzas activas de la voluntad surgen siempre en relación con ideas acerca de lo invisible. Pero también lo nuevo fecundo nace siempre dentro de una conexión histórica, sobre la base de la religiosidad de una época que desaparece, como nace un nuevo estado de vida de otro anterior. Pues en la medida que, en virtud de la nueva actitud de conciencia, el hombre genuinamente religioso no encuentra satisfacción para su experiencia religioso-moral más íntima y profunda en las instituciones existentes, surge el impulso y la dirección de lo nuevo. Así ocurrió también en el caso de Lutero. Quería reformar el catolicismo, restaurar el Evangelio. Conociendo como conocemos hoy el cristianismo primitivo, el concepto moral del hombre que él y sus compañeros comparten significa un paso decisivo en el camino del desarrollo religioso-moral más allá del cristianismo primitivo. Es menester destacar lo nuevo de todo el armazón de ideas recargado y condicionado por la tradición.

Lutero concentró en sí todos los motivos de oposición. Tenía un don extraordinario, la capacidad de sentir las necesidades de su tiempo y de unificar sus ideas vivas. Al mismo tiempo, poseía en su genio religioso una fuerza solitaria y exclusiva que arrebatava, a trechos o del todo, a sus contemporáneos, con un poder superior y extraño. Había nacido para obrar y para mandar. En su persona hay algo de magnífico, de soberano. Sus invectivas contra el duque Jorge, a quien llama apóstol del demonio; contra el rey de Inglaterra, cuyo libro contra el protestantismo compara con los denuestos de una prostituta iracunda; el humor salvaje de su panfleto contra la bula en que se habla de la cena copiosa del Santísimo Padre, el papa, son expresiones del poder que siente un hombre sin miedo. Consuela una vez a Melanchthon en sus tentaciones diciéndole que el mayor daño que podría hacerle el diablo sería estrangularle. Ya en 1516 encontramos al fraile agustino abrumado de trabajo: apenas si tenía bastante con dos secretarios para su correspondencia. Sus ojos diabólicos, que inquietaron tanto al legado Cayetano siendo Lutero todavía joven, penetraban todas las realidades del mundo alemán. Y su audaz energía, su comprensión de la realidad, su dominio de ella, descansaban en la conciencia constante de su relación con el mundo invisible. Podemos sentirlo en el estoicismo o en Lutero, en Kant o en Carlyle: aquí se halla el fondo único de la acción heroica, y Voltaire sin cuento no harían sino patentizar el sometimiento del hombre astuto bajo el dominio de la fuerza poderosa. En medio de todas sus capacidades desbordantes y creadoras y de toda la riqueza genial del ánimo, poseía un alma sencilla. En su fe gobierna eso que es propio del hombre de voluntad y que va de persona a persona. Con esta naturaleza tan simple, y al mismo tiempo tan rica, pudo llevar a cabo la reducción del erial eclesiástico, abarcó en la fe la totalidad del hombre, apartó a la nación de Roma y siguió siendo comprensible y cercano a la mayoría de ella cuando dejó ver cada vez más la áspera unilateralidad de su concepción del proceso religioso-moral. Dominaba a los hombres de su tiempo, que se veían en él, pero potenciados. Agrupó en su torno a los mejores, como el libertador de la religiosidad personal, en una lucha a muerte con el sistema regimental de Roma. Lutero quemando la bula, Lutero en Worms, luego en Wartburgo: éste es el Lutero que amará todavía la nación cuando el sello personal de la religiosidad que le inspiró la voluntad heroica para tales acciones hubo dejado su sitio a otras formas de la fe. Junto a él, Zwinglio, en el púlpito de la catedral de Zurich y en el campo de batalla de Kappeln.

Hay que destacar también lo que une a Lutero, hacia atrás, con la mística alemana y, hacia adelante, con el idealismo trascendental, y por lo cual fue para sus contemporáneos el renovador de la sociedad sobre los más hondos fundamentos religioso-morales. Lo encontramos en los tres grandes escritos de 1520: *De la libertad del cristiano*; *Sermón acerca de las buenas obras*; *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano*. Pero es menester destacarlo de estas obras, porque en ellas se mezcla con elementos de un tipo más áspero y rudo, el dogma tradicional y la doctrina del pecado y de la justificación. Hablemos primero de estos elementos.

Constituye una de las leyes de la historia de la religión que la fe humana encuentra una vida fuerte y un desarrollo en la continuidad histórica y en la congregación religiosa.

El poder que tuvo Lutero para constituir la Iglesia radicaba precisamente en que su reforma estaba de acuerdo con esta ley. El primer edicto del código justiniano por el que se fijaba el resultado de los concilios dogmáticos hasta el concilio de Nicea, constituía todavía en tiempos de Lutero la base del derecho público, y Lutero se mantuvo siempre sobre esta plataforma jurídica y hasta el mismo Zwinglio, internamente más libre, se mantuvo sobre ella en la conversación de Marburgo. El augustinismo imprime carácter a la Iglesia medieval. La transformación del mismo llevada a cabo por el agustino Lutero, por exigencias de interioridad, autonomía y seguridad de la fe, cambió la forma y el fundamento de los dogmas decretados en Nicea al cambiar la doctrina de la apropiación de la gracia. La justificación que el medieval experimentaba significaba una corriente de fuerzas objetivas, que afluía desde el mundo trascendente, por méritos de la Redención, en los canales de las instituciones eclesiásticas, del orden sagrado, de los sacramentos, de la confesión y de las obras, es decir, se trataba de un acontecimiento sobrenatural de tipo institucional y administrativo. La justificación por la fe, que Lutero experimentó en sí, era la experiencia personal del fiel que se mantiene en la continuidad de la comunidad cristiana, que alcanza la certeza de la gracia de Dios en el proceso personal de su fe, en la que se apropia los méritos de Cristo en virtud de la predestinación personal. Si con esto se producía un cambio en la actitud de la conciencia respecto al dogma y en la fundamentación de la fe en el mismo, no se tocaba, sin embargo, la materia del viejo dogma cristiano.

Después de la brillante exposición de Ritschl se ha comprendido mejor el contenido de la fe de Lutero, que se reparte entre los conceptos de pecado y gracia, de justificación y reconciliación por el sacrificio de Cristo, de sacramento y de comunidad eclesiástica de los creyentes. Tenemos, pues, que referirnos a esta clase de exposiciones, especialmente a la magistral de Harnack.[26] No cabe ninguna duda de que en Lutero, lo mismo que en Zwinglio, encuentra la expresión más fuerte hasta entonces conocida la energía del juicio moral, la conciencia segura de la ligazón del hombre, a través de su conciencia, con un Juez Supremo, la alegre seguridad de ser justificado por Él y actuar como instrumento suyo en el mundo. Precisamente este contenido de la fe, que concuerda con la gran tradición de la Iglesia, dio a los reformadores la fuerza heroica para sacudir el aparato y la disciplina de la curia y actuar en sentido formador de Iglesia. Pero también hay que decir que esta trama de conceptos religiosos no significa la muerte del dogma, el “fin del viejo cristianismo dogmático” (si no se entiende con esta expresión un sistema con su demostración científica), sino que, por el contrario, tiene al dogma como supuesto necesario, nace y muere con él. El mismo ideal religioso monacal, franciscano, hay que considerarlo como supuesto necesario para la doctrina del pecado y de la incapacidad para el bien.[27] En la medida en que la doctrina del pecado original se desprendió de esta base dualistamente motivada, tuvo que apelar a una exposición totalmente insostenible de las experiencias acerca de la naturaleza humana. Porque la doctrina de Lutero acerca de Cristo y de la justificación por él, convierte el “oficio y la obra de Cristo, tal como los ha tomado para sí”, en núcleo del dogma frente a las determinaciones de tipo metafísico. Pero de este modo el concepto de “sacrificio”, la parte del dogma que más se resiste al

sentimiento moral, se destaca todavía más en primer plano. La limitación de la salvación temporal y eterna a los justificados y reconciliados en virtud de la muerte de Cristo por mediación de la fe, dogma que, sin duda, penetra en el ánimo de los hombres con más fuerza y alcance que el otro metafísicamente adobado, es sostenido por Lutero con más unilateralidad que nunca. Y el supuesto dogmático-metafísico necesario a toda esta doctrina reside en la naturaleza de Cristo, emancipada de la trama pecadora de toda la humanidad. También la doctrina de la comunión de Lutero conserva toda la dogmática metafísica de la humanidad de Dios. Claro que todos estos supuestos dogmáticos se ponen al servicio de una seguridad vivamente sentida de la fe; se convierten en partes de una única experiencia viva y se sustraen a la reflexión racional. Pero subsisten; la misma doctrina de la justificación se sostiene mientras conserven su validez estos supuestos dogmáticos.

Dirijámonos ahora a lo que en Lutero y Zwinglio es nuevo y va más allá del paulinismo y del augustinismo; tratemos de ir a los alcances del progreso íntimo de la concepción y fundamento de las más altas convicciones alemanas.

El cristianismo griego había permanecido en la plasticidad del pensamiento intuitivo. Su cosmos inteligible, trascendente, era la réplica del cosmos que se ofrecía a la intuición. Su trascendencia no sobrepasa nunca al pensamiento intuitivo. Vivía en el espectáculo sobrenatural de la Trinidad, de la generación eterna y de un mundo de fuerzas divinas. El cristianismo romano era de tipo regimental. El espíritu romano no podía pensar el proceso religioso sino como vinculado a un nuevo imperio espiritual. La vida superior fluía del seno de Dios hasta los cristianos en el orden y disciplina establecidos por esta ciudad de Dios. La *fides implicita* era una obediencia de súbditos. Con los pueblos nórdicos comienza el proceso religioso a penetrar en el terreno de lo invisible. Se percata de su total diferencia de la marcha intelectual intuitiva, que opera en las fórmulas y demostraciones del dogma griego, y se separa del aparato exterior de medios, disciplina y obras dentro de un imperio espiritual que reclama obediencia, tal como había sido creado por el imperial espíritu romano. Al realizar Lutero esta faena, completa y cierra el movimiento más profundo de la Edad Media, el cristianismo franciscano y la mística, y, al mismo tiempo, da comienzo al idealismo moderno. En el movimiento franciscano y místico se había realizado la emancipación completa del fenómeno religioso de todos los intereses egoístas de los hombres. Había de ocurrir que este estado de ánimo, verdadero y profundo, si bien no contenía más que un aspecto del proceso religioso-moral, sería desenvuelto una vez hasta sus últimas consecuencias. Lutero, hijo de un minero, habitante de las montañas del norte, un monje perdido en la niebla, en la nieve y en la infirmitad de la naturaleza, sin un asomo de arte en su alma, sin ninguna necesidad mayor de ciencia, sin nada sobre sí más que la invisibilidad de todo lo alto, y la infirmitad de todas las fuerzas superiores, fue el primero en emancipar radicalmente el proceso religioso de la plasticidad del pensamiento dogmático y de la exterioridad regimental de la Iglesia.

Lo primero para él es la vida. De la vida, de las experiencias religioso-morales que se dan en ella, procede todo su saber acerca de nuestra relación con lo invisible y en él

permanece. Y de este modo, el vínculo intelectual del cosmos, que une al ser racional con la razón del mundo, se pospone a la trabazón moral.

Y si Lutero se mantuvo en actitud negativa frente al teísmo religioso universal, a cubierto de sus supuestos nominalistas, con tanta mayor decisión acogió el ideal de vida de la época. Le rodeaba por todas partes y lo captó en su más alto sentido: el íntimo proceso de la fe encuentra su expresión y su campo de acción en la conformación de todo el orden exterior de la sociedad. Pero ¡cómo se le encogió más tarde este ideal!

Partiendo de esta posición desarrolla el tratado acerca de la *Libertad del cristiano*, publicado en alemán y latín el año 1520, la suma de una vida cristiana, es decir, del proceso religioso tal como lo supone el cristianismo de Lutero. El hombre, como centro de su vida anímica, es libre en el proceso religioso-moral. Con una energía estoica nos explica Lutero la supuesta cadena del cuerpo, de la enfermedad y del dolor: “ninguna de estas cosas alcanza hasta el alma, para libertarla o para aprisionarla”. Y, con el idealismo de un Carlyle o de un Fichte, considera como totalmente indiferentes los ornamentos sagrados, los lugares santos y el trato con las cosas sagradas.[28] El proceso religioso es en su núcleo algo invisible, por completo inaccesible al entendimiento: la fe.[29] La presencia de la palabra de Dios en el alma creyente es una experiencia indivisible, caracterizada por la confianza en Dios. “Sólo la palabra y la fe gobiernan el alma. Así como es la palabra, así el alma por ella; así como el hierro se hace incandescente, como el fuego, por la unión con el fuego.”[30] Escritor el más poderoso y de más verbo entre los alemanes, llevaba un poeta dentro. Con una fuerza única de intimidad y de poesía cordial, reviste con símbolos su experiencia cristiana. “¿No es un negocio gozoso que el rico, noble, piadoso Cristo, esposo, lleve a bodas a la pobre mala alma despreciada?”[31] “¿Quién podrá imaginarse el honor y la excelsitud de un cristiano? Por su reino es dueño de todas las cosas, por su sacerdocio es dueño de Dios.”[32] En este proceso de la fe se contiene en primer lugar aquella áspera relación del pecado original con la justificación ante Dios por la fe en virtud de la sangre de Cristo, que Lutero encontró en san Pablo y en san Agustín y que subordinó a su gran idea fundamental de la magnificencia del creyente. Pero también se contiene el concepto más profundo y original de una información del alma por Dios, que procede de los Evangelios y de la mística.[33] De aquí resulta la relación entre la fe y las obras. “Así como los árboles tienen que darse antes que los frutos y no son los frutos los que hacen el árbol bueno o malo, sino los árboles los que hacen así los frutos, así también el hombre tendrá que ser piadoso o malo en su persona antes de que haga buenas o malas obras.”[34] “Así fluye de la fe el amor y anhelo de Dios, y del amor una vida libre, voluntaria, alegre, para servir al prójimo por nada.”[35]

La consecuencia inmediata de esta doctrina acerca del fenómeno invisible e íntimo de la fe es la libertad regia del cristiano y el sacerdocio general. Esta libertad no es sólo la exterior con respecto a la disciplina eclesiástica, sino también una libertad interior respecto a todo el poder del mundo, en lo que coincide con el concepto estoico de libertad. “Un cristiano queda exaltado de tal suerte por la fe sobre todas las cosas, que se hace señor espiritual de ellas, pues ninguna le puede dañar en su salvación. Sí, todo le

está permitido y le ayudará a la bienaventuranza.” La libertad del “hombre interior” y su señorío sobre todas las cosas consiste en que cada cosa le sirva para bien y, sin embargo, no necesite de ninguna.[36] Los cristianos son de esta suerte independientes por virtud de su fe. El sacerdocio es general. El oficio eclesiástico es sólo un oficio, un servicio, una “procuraduría”, y hay que condenar el “dominio secular exterior, magnífico, terrible, en que se ha convertido”.[37]

El mismo Lutero considera que el *Sermón acerca de las buenas obras* guarda relación con el escrito sobre la libertad.[38] En esta obra la relación de la fe con las buenas obras se compara a la que guarda la salud de todo el cuerpo con la acción de cada uno de sus órganos. “La vida no descansa nunca.” La naturaleza humana es constante acción y por eso de la fe tiene que fluir constante la obra.[39] Pero las obras fluyen por sí mismas del contenido de la fe, pues en ésta el creyente “forma a Cristo en sí”.[40] Sólo la obra de la fe llega hasta Dios.[41] Y aquí tropezamos con el principio conformador de la moral social de Lutero. De la fe se sigue, como manifestación suya, “la obra de Dios actuando en el mundo”. Dios quiere “obrar con y a través de nosotros”.[42] Y, basándose en la riqueza de su experiencia interna, apoyándose en los diez mandamientos, desenvuelve Lutero la acción formadora de los creyentes en el mundo. El poder de Lutero sobre los alemanes descansaba en las fuerzas vivas transformadoras de la sociedad de entonces que surgieron de su nueva manera de comprender el cristianismo. Estaba a la cabeza de una generación voluntariosa, inventora, profunda, que se encontraba ante condiciones nuevas y sometía, con arreglo a ellas, a la crítica de la sana razón, el orden caduco, pretendiendo arreglar definitivamente la constitución del imperio. Los mejores se fueron tras él más que nada por su actitud valerosa frente a las potencias dominadoras. “Es fácil luchar contra la iniquidad que sufren papas, reyes, príncipes, obispos y otras grandes piezas. Aquí cada cual quiere ser el más piadoso.” “Mas cuando un hombre pobre e insignificante sufre una injusticia, el ojo falso no encuentra mucho gozo, pero ve el enojo de los poderosos; por eso deja a los pobres sin socorro alguno.” “¡Mira si no hay muchas buenas obras a la vista! La mayor parte de los poderosos, de los ricos y sus amigos, cometen injusticia y emplean violencia contra los pobres, los pequeños y los contrincantes; y cuanto más grandes son con tanta mayor saña.”[43]

Pero en este momento se introduce como un nuevo eslabón en la cadena el escrito prácticamente más poderoso de Lutero: *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano*, 1520. Trata de los actores de la transformación de la sociedad alemana y de las reglas principales para una tal transformación. El actor de una acción social, tal como se desprende de la moral religiosa profundizada, se ofrece ya en la organización política de la sociedad. El “hombre interior”, la invisibilidad del proceso religioso en él, su libertad, no albergan en sí ninguna relación de poder y obediencia dentro de un todo eclesiástico: sólo la asociación política hace posible organizar la acción social. Esta asociación se convierte, pues, en sede de toda actuación para la obra de Dios en el mundo. La esfera de las obras de fe es la sociedad secular y su orden. Con este principio se logra la liquidación completa de toda idea de actividad eclesiástica. Con él llega a su término la áspera lucha de Lutero contra

los “pícaros curiales”, contra los “santurrones”, contra la pompa, el poder y el caudal de las buenas obras, contra todos los “ornamentos sagrados”. Hace su aparición en la historia una de las más grandes ideas organizadoras poseídas por cabeza humana. Sin embargo, Lutero no consiguió imponerla en su pureza. A la doctrina medieval de los dos reinos, el secular y el espiritual, se enfrenta el principio reformador: “Cristo no tiene dos cuerpos ni dos especies de cuerpo, uno secular y otro espiritual. Es una cabeza y tiene un cuerpo”.^[44] El poder secular ha sido “bautizado al mismo tiempo que nosotros”, es decir, que es ejercido también por personas cristianas y, por lo tanto, es igualmente “estamento eclesiástico”. Mas como, por ordenación de Dios, se halla equipado con la coacción, así la sociedad cristiana del pueblo alemán recibe su organización a través de él. Esta organización abarca todas las actividades sociales. “El zapatero, el herrero, el labrador, cada uno tiene el oficio y la obra de su trabajo, y habrá de ser cada uno provechoso y servicial al otro, pues en una comunidad hay mucha obra montada para el bien del cuerpo y del alma y, como los órganos del cuerpo, se sirven unos a otros.”^[45] Y un tal oficio y obra llevan a cabo para él todos los que tienen el encargo de los servicios eclesiásticos, desde el monje mendicante hasta el papa. Y el poder del Estado señorea por igual todos los oficios y todas las obras. “Así, hay que dejar que vuestro oficio vaya libremente, sin obstáculos, a través de todo el cuerpo de la cristiandad.” Pero en cuanto está inspirado por las nuevas ideas, que se hallan en relación con todo el cambio del espíritu europeo, tiene que convertirse en el portavoz y órgano de reformas en el dominio eclesiástico y en el secular. En nombre del nuevo espíritu cristiano Lutero reclama una transformación de la sociedad alemana en sus ordenamientos seculares y eclesiásticos. Es el momento en que las palabras del más alemán de los hombres resuenan en seguida en todos los pechos alemanes y todo lo que la nación anhelaba para el régimen del *Reich* parecía estar de acuerdo con la reforma de Lutero. Lutero condena el poder papal, los cardenales, el derecho canónico, las *annatas*, el dinero del palio; en general, el envío de tanto dinero alemán a Roma; quien llega de Roma para que le concedan la prebenda de un cargo debería ser arrojado al agua; no hay que pedir a Roma la confirmación de ningún cargo eclesiástico; el papa sólo debe ejercer vigilancia sobre los obispos en cosas de fe; por todas partes debe establecerse el control más riguroso del poder financiero de la curia. Permanecer en el convento o abandonarlo, quede a la discreción de cada fraile, y a la de cada cura el casarse o no. En el dominio secular exige Lutero leyes contra los vestidos de lujo, contra la importación en masa de especias extranjeras, contra la usura, contra las grandes sociedades mercantiles, contra el viejo vicio germano de comer y beber sin tasa, contra las casas de lenocinio, y un cuidado general por la instrucción de la juventud. Frente a la justicia, recuerda sus palabras del *Sermón*: “las telas de araña atrapan bien las pequeñas moscas, pero son rotas por las piedras de molino”. Junto a la guerra, el mayor mal lo representan las bestias dañinas, leones, lobos, serpientes, dragones; es decir, los malos gobernantes.

Éstas eran las ideas de Lutero en 1520. Con ellas parecía alborear un nuevo día para Alemania. Correspondían a una situación en que parecía todavía posible una iglesia nacional reformada bajo la autoridad del papa. El logro de esta reforma ya no lo esperaba

Lutero de un concilio universal, sino de las potestades alemanas, del emperador, de los príncipes, de la nobleza y de los estamentos.[46] Cuando Carlos V se dirigió a Alemania en octubre de 1520 para su coronación y la reunión de la Dieta, Hutten proclamó: “Sin paga te serviré día y noche; te llevaré muchos héroes soberbios; tú serás el capitán, el que principia y acaba; no falta más que tu orden”. Así, en el alma de la nación existía una conexión íntima entre los afanes de un regimiento del Imperio, nacional, estamental, vigoroso; su animación interna por el evangelio puro y la incorporación de la nueva fe. La memoria de la Dieta de Worms acerca del desgobierno papal y de los abusos eclesiásticos se levanta sobre la misma base que el escrito de Lutero a la nobleza y las hojas volanderas de Hutten. ¿Habría sido posible la realización de estas ideas de Lutero? Para desdicha, la política eclesiástica del *Reich* dependía de las relaciones exteriores entre el emperador, el rey de Francia y el papa.

Aparece Zwinglio junto a Lutero

En Zwinglio tiene lugar la misma transformación del cristianismo en la intimidad autónoma de la persona unitaria en su voluntad. Aunque en él no encontramos la misma originalidad a prueba de obstáculos, por lo mismo estaba en más clara inteligencia con todo el movimiento espiritual de su tiempo. Acogió con la mayor decisión el teísmo religioso universal y el ideal de vida condicionado por él en conexión con el evangelio genuino, tal como lo entendía en el sentido del augustinismo en boga, que lo reconducía a san Pablo. Una salud fresca, varonil, anima a este hombre bien constituido, alegre, que actúa valientemente en su estado republicano, y esta salud irradia de su persona. Crece en el aire puro de los Alpes, en una familia bien acomodada, de humor activo y alegre; casi todavía un muchacho, el humanista Woelflin y el teólogo Wittenbach le inspiran un afán cordial por el evangelio puro y sencillo y por una alegre complacencia en los antiguos, de suerte que pudo decir más tarde que lo que tenía de común con Lutero antes de conocer su nombre, era la misma convicción. Así, sin ninguna lucha interior y con una clara confianza varonil, se decide a apartar a Zurich del obispo católico, a instaurar el sencillo y puro evangelio y, de esta suerte, a instaurar un mejoramiento de las costumbres y de las organizaciones republicanas de Suiza.

También para el reformador suizo el centro de su fe era la confianza en Dios, fundada en la justificación por la fe. Sólo en la continuidad de las convicciones tienen lugar los grandes progresos religioso-morales. Había sido corroborado en la doctrina paulino-augustiniana de la justificación por su maestro Wittenbach. Pero en medio de la fórmula común del augustinismo penetra un rasgo propio: comprueba la acción de Dios en todo suceso finito y también el creyente es para él una fuerza activa, un instrumento de Dios. La encarnación del Hijo de Dios y su muerte se hallan en conexión con un decreto divino que se instaura con la creación de un hombre que tenía que pecar y encuentra su centro en la revelación de la naturaleza divina, es decir, de la justicia y bondad de Dios, a los hombres, al mismo tiempo que por esta conexión necesaria la salvación de cada uno está determinada por la predestinación de la fe. Estos creyentes,

mediante la elección de gracia, se convierten en instrumento de Dios, que llenan el mundo con su acción buena, infalible y sin posibilidad de recaída. Una posición grandiosa de la voluntad. Al sustraer a los hombres la libertad de la voluntad les da, sin embargo, el valor máximo, los llena con una seguridad incomparable y con la confianza de ser órganos conscientes, volitivos, y por lo tanto libres, de la acción divina del mundo. Toda una larga serie de naturalezas heroicas, hasta Cromwell, se halla bajo el influjo de esta posición de la voluntad.

Esta actitud volitiva evangélica se halla en Zwinglio en conexión con ideas filosóficas que encontró en Platón y en su amado Séneca, y en las que le educaron también los humanistas de la academia florentina; y desde Pico hasta Erasmo, pero Pico sobre todo. [47] El vínculo que une desde un principio los dos puntos de partida de Zwinglio se encuentra en la concepción de la misión de la filosofía por Séneca y por Pico. Séneca definía la filosofía como *studium virtutis*, y su fin era llegar, mediante el ahondamiento de la acción omnicomprensiva de Dios, que es el concepto exhaustivo del bien, y por la voluntaria entrega a Él, a la *vita beata*, a la beatitud.[48] Aunque no podamos medir la proporción que guardan en su conciencia transformadora las fuerzas creadoras, es menester reconocer cuánto interesa a una consideración verdaderamente histórica de la Reforma destacar la significación extraordinaria que corresponde al teísmo religioso universal en la conformación libre de la actitud fideísta de los reformadores. Dios es para Zwinglio, con el espíritu y hasta con las palabras de Pico, el único ser panenteístico, el bien o bondad omnicomprensivos: *summum bonum*. Como existe solamente un infinito, se sigue necesariamente que nada hay fuera de él. Por eso el ser del universo de las cosas es el ser de Dios mismo. Zwinglio puede apropiarse la fórmula de los eleatas: todo es uno. Si algo se moviera por fuerza propia limitaría la fuerza de la divinidad.[49] Por eso tiene razón Plinio al decir que la naturaleza es Dios. Todo lo finito está puesto y determinado en Dios. La sabiduría humana de la voluntad libre nos ha sido inspirada por los paganos. De la doctrina panenteísta de la necesidad se da consecuentemente la determinación de los hombres para la caída y para la fe. La elección de gracia, que tuvo lugar antes de la fe, no es su consecuencia, sino su fundamento.[50] Y la teodicea se halla únicamente en conexión con el plan divino del mundo. El temple de vida estoico, alimentado por la lectura de Séneca, se expresa en esta fundamentación de la libertad moral sobre un determinismo panenteísta. Al entregarse el hombre a la voluntad divina se hace independiente de todo lo exterior. Por eso no duda Zwinglio que también paganos como Sócrates y Séneca han sido escogidos para la vida eterna.

A esta determinación universal por Dios corresponde una revelación universal por Dios. La religión es para Zwinglio la confianza del hijo con el padre, ya que éste hará que se conviertan en lo mejor todas las preocupaciones, daños y males.[51] Revelación es para él la iluminación interior por Dios, que nos enseña esto y a vivir según su voluntad. Esta revelación no se halla vinculada a nada exterior ni tampoco limitada por las fronteras de la cristiandad. Si los autores paganos han hablado verdad, ello ha sido por inspiración de Dios; de otra suerte no sería verdad lo que dijeron.[52] Sentencias de Platón y de Séneca son oráculos divinos. Estos paganos se han surtido de las fuentes divinas o de la

naturaleza. A Séneca se le puede citar entre los libros sagrados.[53] Moisés, Pablo, Platón y Séneca son, para él, testigos del mismo valor. Todo lo verdadero, santo, valioso, es divino. “Quien dice la verdad habla por Dios.”

Zwinglio, de acuerdo con su conciencia enérgica de Dios, con su confianza en la predestinación, con su fe en la universal revelación divina, destaca con mayor fuerza que la Reforma alemana la causalidad exclusiva de Dios en el proceso religioso-moral y en la interioridad que le sigue. Con su gran conciencia del poder de Dios y de la fe, ha rechazado aquellos medios auxiliares externos de la vida religiosa de los que dependía todavía el ánimo de Lutero, humana y estéticamente más rico y agitado. En esta iglesia simple y clara no hay más que interioridad, invisibilidad, palabra, vida, energía. Como se mantenía firmemente en las creencias de la vieja Iglesia y en la doctrina de la justificación paulino-augustiniana fundada sobre ellas, la Trinidad y la Encarnación constituyen las dos bases de toda su vida de fe. Sin embargo, en la Encarnación prevalece la revelación de la justicia y de la bondad de Dios. Y en toda explicación de la Trinidad le preocupa, sobre todo, mantener firme la unidad del ser divino. Tiene, pues, una buena razón en el espíritu de la iglesia de Zwinglio que los unitarios hayan salido de ella. Como sólo el espíritu o la palabra interior pueden operar la fe y pueden también operarla allí donde no ha penetrado ninguna letra de la Escritura, así también sólo el espíritu desvela e interpreta la Escritura. El espíritu cristiano de Zwinglio rechaza todo un libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis. La mezcla de las debilidades humanas en la comunidad hace necesarias las normas de la Escritura. Todavía con mayor rigor que Lutero, frente a la tradición eclesiástica, hasta la más cordial, propende Zwinglio a la regla de que sólo lo que de ella es confirmado por la palabra interior y por la Escritura puede seguir subsistiendo: “La fe o la unción la sentís en vosotros mismos, pues cosas exteriores, que nos vienen de fuera, nada nos pueden hacer contra la justificación”.[54] El espíritu es fuerza y acción, lo mueve todo. ¿Cómo podría necesitar de un vehículo?[55] Niega a los sacramentos toda acción sobrenatural y, por lo tanto, también todo carácter sobrenatural: son signos, símbolos. La pompa del culto divino, la invocación de los santos, las imágenes de Cristo o de los santos en las iglesias, distraen el ánimo de lo invisible, de la fuerza divina íntimamente activa en nosotros.

Todo este mundo de interioridad, de invisibilidad, de palabra y vida, que comparten las almas reunidas en las mansiones de prédica y oración, desnudas de imágenes, dedicadas a la palabra, se hace, sin embargo, visible y eficaz en los actos de voluntad de los cristianos en el mundo y en la conformación de la sociedad humana según el ideal cristiano. Y sólo así se hace visible. El nuevo ideal de vida religioso-moral, orientado a la acción en el mundo, se expresa con mayor energía todavía que en Lutero en la conexión vital creada por Zwinglio según la cual la fe constituye una fuerza activa, esta fuerza encuentra la regla de su acción en la ley moral y, por medio de ella, el hombre se convierte en instrumento de Dios para su acción en el mundo. La ley es expresión del ser divino y por eso se halla comprendida en la fe como parte de la buena nueva o evangelio. El carácter más “legal” de la religiosidad reformada, su mayor estimación, por consiguiente, del Antiguo Testamento y su empleo de la disciplina eclesiástica, se

manifiestan por todas partes, en Inglaterra, Escocia, Norteamérica. Al mismo tiempo, una energía grandiosa en la conformación de la sociedad humana según los principios de la fe, de la ley moral, de la Escritura: una ética verdaderamente social.

Pero con tanta mayor fuerza se hace valer en Zwinglio y los reformados una dificultad que ya pudimos percibir en Lutero. Es cierto que en el concepto de reino de Dios y de sus miembros activos se reclama una moralidad social, formadora de la sociedad. Pero el material exclusivamente religioso de los Evangelios no contiene los necesarios principios teleológicos para la configuración de la sociedad humana. Porque el cristiano que viviera con arreglo a sus principios no sólo no debería cobrar intereses sino que habría de entregar su propiedad a los pobres, y no prestar juramento, desenvainar la espada o ir a la guerra. También estas exigencias fueron sostenidas, en torno a Zwinglio, por los baptistas, en nombre de la vida apostólica. El rodeo que encontró Zwinglio ha sido seguido muchas veces. Distinguió entre un orden íntimo (ideal) de la sociedad, que puede tener lugar entre los verdaderamente santos, y un orden exterior, que nos está impuesto por nuestros pecados. Los derechos de propiedad son, en sí, más imperfectos que la comunidad de bienes, pero son imprescindibles en este mundo lleno de egoísmo, y sólo mediante el bien obrar podemos acercarnos al estado perfecto.[56] Este rodeo no siempre conduce a la meta precisamente. El derecho de propiedad asegura su esfera natural a aquella energía activa de nuestra voluntad en la cual, según también Zwinglio, nos parecemos a la fuerza activa divina. El valor de obrar que se manifiesta en la defensa enérgica no es ninguna imperfección comparado con el valor del tolerar, sino una parte del auténtico ideal humano. El cristianismo destaca solamente la relación trascendente del hombre como si ante Dios y el alma desapareciera todo lo real. Los conceptos que se derivan de esta relación trascendente, especialmente el de la fraternidad de todos los hombres, su igualdad ante Dios, su dignidad por su semejanza divina, no pueden ser superados como vivencias religiosas, pero carecen de una determinación más precisa de fines que hiciera posible, partiendo de ellos, una configuración de la vida. Por eso la idea de la posición del hombre en las fuentes mismas del cristianismo para conformar así la sociedad, requiere ser completada desde otros puntos de vista.

Esto se confirma con otra consideración. Zwinglio vio la verdad cuando dijo que las instituciones sociales de una comunidad estatal cristiana tienen como objeto la convivencia de cristianos en formación. Por lo tanto, habrá de haber en los principios directivos de un Estado cristiano reglas que procedan de esta relación más abarcadora. Esto lleva a principios de una moral social en la cual las ideas cristianas sólo constituyan una parte. Podemos considerar la referencia exclusivamente trascendente de los hombres como una unilateralidad del cristianismo; y hasta podemos ver en ella la unilateralidad de todas las religiones: en todo caso Lutero y Zwinglio lucharon en vano por compaginar el ideal de vida religioso-moral, más pleno, que les animaba, con las fuentes del cristianismo. Zwinglio tuvo más éxito que Lutero. Especialmente porque las ideas de los antiguos y la atmósfera política de su patria le empujaron a superar las limitaciones más sensibles de los tiempos apostólicos. Jamás la historia de Zwinglio y de las iglesias reformadas debe olvidar la aportación en este terreno. Tales condiciones, a pesar de ser

las bases tan insuficientes, a pesar de las dificultades señaladas y de la imposibilidad de resolverlas definitivamente, pudieron actuar en el sentido de una transformación de la sociedad y de la vida política sobre la base de la nueva vida cristiana conquistada. Son las que permiten romper las cadenas de la esclavitud que la tradición cristiana traía desde la dominación de los Césares: aquella regla de los tiempos apostólicos de la obediencia sumisa de las comunidades a una autoridad extranjera. Han hecho posible que se reconozca al nuevo espíritu cristiano la fuerza de estructurar el orden estatal y han dado a entender como deber de los cristianos la cooperación en la estructura de la forma de autoridad. El Estado, según Zwinglio, necesita el alto sentir contenido en el verdadero evangelio: sólo el verdadero cristiano rige justamente un cargo de autoridad; un gobierno sin temor de Dios es tiranía: el destronamiento del tirano por la voluntad concertada de todo el pueblo, es cosa justa.[57]

Y en este momento operan el modelo de la comunidad apostólica y el de la constitución suiza para dar a la Iglesia reformada la dirección hacia una conformación del orden político en un sistema republicano. Si Zwinglio reconoce en el sentir cristiano la regla de la estructuración política de la sociedad, ahora, en virtud de la ausencia señalada de principios más abarcadores de moral social, el orden de la comunidad surgido en los tiempos apostólicos se le convierte en modelo del orden político. Un comienzo de movimientos que, sustentados a veces por las ideas iusnaturalistas que se les añaden después, conmueven a Europa durante cerca de dos siglos. En tan poco grado son las ideas meros fenómenos acompañantes de los cambios políticos. El gobierno autárquico del pueblo cristiano se convierte en el ideal de los cristianos reformados hasta la época de Cromwell y sus caballeros, y este ideal ha cooperado en la transformación del sistema político de Europa hasta la revolución de 1688.

Consideremos todavía lo grande que hay en Lutero y en Zwinglio, y con lo cual arrastraron todo tras ellos. Un nuevo ideal de vida religioso-moral. Una relación de la persona con lo invisible que le rodea, transformado en el sentido de lo no intuible, lo interior, lo independiente. Conciben la fe como una disposición unitaria de la segura voluntad de la persona, fundada en su conexión real con lo invisible: apartan decididamente la disciplina exterior del viejo proceso religioso sacerdotal, que durante tanto tiempo pesó sobre la humanidad y envolvió toda su vida. De esta fe brota una energía viva de toda la persona, cuya función abraza a toda la vida en el mundo, la conformación moral de todas las situaciones concretas de la vida, la reforma de toda la vida ciudadana, política y religiosa. Y esta sociedad ordenada religiosa, social y políticamente se les convierte en el cuerpo del espíritu cristiano: rechazan la separación medieval del gobierno del mundo en dos reinos. Los órdenes que se rechazan son conmovidos y en parte destruidos en nombre de una actividad vital cristiana más profunda, recién conquistada.

Pero consideremos también de nuevo por qué razón no surgió en línea directa de esta nueva posición de la voluntad de los hombres el anhelado orden nuevo de la sociedad eclesiástica, social y política. La nueva formación religiosa contenía en tan poco grado como el cristianismo de la época apostólica en que se apoyaba, principios suficientes para

la conformación de la sociedad. Precisamente a base del cristianismo apostólico el espíritu dominador romano había desarrollado el sistema eclesiástico católico. Se había esforzado en revestir la actitud de vida profundamente íntima, apartada del mundo, con una organización eficaz que sirviese para conquistarlo, una contradicción enorme, que se trasluciría en la mundanización de esta organización espiritual. Dentro de la misma, la contradicción fue sentida trágicamente por los espíritus más profundos de cada época. La Reforma resuelve la contradicción. Pero ¿será capaz de crear un orden de la sociedad que le corresponda?

Bajo la influencia de las nuevas ideas tiembla al principio todo el suelo del viejo Imperio, desde los Países Bajos en el norte, hasta Suiza en el sur. Ciertamente que en tan poco grado como se puede atribuir a las ideas de la Ilustración francesa de la Revolución, las prédicas y escritos de Lutero y Zwinglio produjeron las guerras de los campesinos y la rebelión de los baptistas. En un caso como en otro el desencadenamiento de las fuerzas revolucionarias se debió a la existencia de una presión intolerable. Pero también en uno y otro caso las nuevas ideas proporcionaron al movimiento una mayor justificación y le señalaron el camino. En el primer caso prevaleció en el movimiento la lucha por la independencia espiritual, que los laicos llevaron contra las clases eclesiásticas. En el otro, predominó la lucha por la libertad política, que hizo el pueblo contra los príncipes y la nobleza. En ambos casos se llevaron a cabo, apelando a estas ideas directivas, intervenciones sin cuento en el derecho establecido. La Reforma no puede ser hecha responsable, ni tampoco absuelta de los actos de violencia que se hubieron de cometer en su nombre, de las convulsiones enfermizas que la acompañaron. Tampoco en estos acontecimientos revolucionarios actuaron exclusivamente las malas cualidades de la naturaleza humana que se presentan por doquier cuando fracasan las reglas habituales, cuando el curso uniforme de la vida civil queda interrumpido por lo extraordinario, cuando los desterrados marchan de ciudad en ciudad, cual existencias sin ley, como en aquella ocasión monjes exclaustros y sacerdotes sin pan. En los principios mismos del evangelio nuevo había motivos considerables para los excesos. Estos principios eran aptos de muy diversas interpretaciones. En Augsburgo se concibieron en otra forma que en Basilea, y en Zurich en forma diferente que en Estrasburgo. E infinitos matices de los mismos luchaban entre sí, hasta en las mismas ciudades imperiales. Despertaron esperanzas ilimitadas. Pero como vimos, no contenían ningún principio suficiente para estructurar firmemente el deseado orden nuevo de la sociedad.

La nueva concepción de la vida recién conquistada había sobrepasado al cristianismo de los tiempos apostólicos. No encontró, por lo pronto, en la demostración por las Escrituras, ninguna base suficiente. Lo nuevo en ella eran el poder y el derecho de la experiencia religiosa. Con el principio de que el vivo proceso religioso-moral de la fe no sólo antecede al conocimiento de lo invisible y a su relación con nosotros, sino que comprende en sí este saber vivo, que ya no tiene menester de ninguna ilustración, traspasaba los límites de los puntos de vista metafísicos de entonces. Pero la oscuridad le rodeaba por todas partes. ¿Cuál es la relación que guarda la palabra interior con los símbolos dogmáticos en que la han fijado los concilios creadores de dogmas? ¿En qué

amplitud podrán autorizarse, junto a las formas religiosas de nuestra conciencia de lo invisible, las formas filosóficas? ¿No habrá que volver de la forma cristiana de la vida superior a las condiciones de la misma en la naturaleza humana homogénea, en la psicología, en la reflexión sobre sí mismo, en la teoría del conocimiento? ¿No habrá que acoger para la configuración de la sociedad principios completadores de otros sistemas culturales de la misma? Cuestiones éstas de las que dependía el esclarecimiento y la limitación de esta nueva disposición subjetiva de la vida. El poder enorme de la propia seguridad subjetiva y de la seguridad en la vida no iba aparejado todavía con la correspondiente madurez, claridad y fuerza informadora. En las comunidades protestantes el principio de la palabra interior pugnaba con el de la Escritura, los Evangelios con Pablo, la vida apostólica con los hombres como son, el ideal cristiano con la razón de Estado y, sobre todo, la palabra de la Biblia con la forma de vida religiosa que acusa su presencia en la Reforma.

Y se presenta un nuevo factor de inseguridad, de lucha revolucionaria. Por la misma época en que las nuevas ideas avanzan por todas partes en Alemania, la acción unitaria del Imperio sobre ellas se paraliza.

En Suiza se agudiza la oposición entre los viejos cantones y los distritos protestantes en forma que parece insuperable; también aquí se luchaba en vano por una regulación unitaria de la Reforma en toda la confederación. No fue posible conseguir la dirección unitaria del gran movimiento.

Éstas son las condiciones en las que, a partir de 1524, poco más o menos, un movimiento en el que habían estado unidas todas las fuerzas progresivas, que se había vertido por todas partes como una lava ardiente, llevándolo todo por delante, comienza a remansarse. La formación de las iglesias se centró en los territorios, y el ideal de una reforma religiosa que abarcaría al Imperio se esfumó en nebulosa lejanía. Los partidarios de la nueva fe no contaban, después de negar la autoridad de los concilios y de los papas, con ningún juez ni ninguna norma para la interpretación de la Escritura y de la experiencia de la fe. Todas las dificultades con las que el protestantismo tiene que luchar todavía se daban ya entonces. Y, sin embargo, a pesar de todas estas dificultades, encuentra su vida en esta libre proliferación de convicciones personales. Lo inmediato hubiese sido que el movimiento se extendiera con libertad evangélica en congregaciones y pequeñas asociaciones. Pero esto habría hecho que el hervor religioso fuera permanente, lo cual contradecía a la relación de un genio religioso como Lutero con respecto a los hombres, tales como son, necesitados de fe y autoridad. Habría sido menester que la fe evangélica contuviera claros principios de conformación de la sociedad en los que se pudiera confiar. Ya hice ver que no era posible extraer tales principios claros acudiendo a la Biblia. El corazón firme de Lutero hizo frente al caos de exigencias y sueños propugnados por los baptistas y por los espiritualistas en las ciudades, a base del evangelio genuino, y por los campesinos levantados por el país, pero con el áspero y exterior principio del derecho divino de la autoridad, a la que se encomendó la espada, que procedía del dualismo entre las sumisas comunidades y una autoridad pagana. También faltaron al protestantismo principios comunes para la constitución de una iglesia,

y así tenemos, uno junto a otro, el orden de la Iglesia montado sobre las comunidades singulares a través de los sínodos y a través del poder eclesiástico de la autoridad. Así lo decidió la personalidad de Lutero, creadora de religión, de iglesia, con su firme contenido cristiano. Se atuvo al concilio de Nicea. Se separó de Zwinglio. Se apartó de Erasmo. Abandonó a los espiritualistas a la persecución. Fundó su iglesia en los territorios alemanes protestantes.

El trabajo de las Danaides que supone la formación de los sistemas teológico-metafísicos comienza de nuevo en esta iglesia. Como albergó el profundo sentido religioso de Lutero y, a partir de Melanchthon, trató de conciliarlo con el reconocimiento de los antiguos y, a partir de Leibniz, con el pensamiento moderno, de esta vivencia de los puntos de vista históricos en toda su peculiaridad ha surgido la historicidad del pensamiento alemán, el entendimiento histórico-universal, la filosofía trascendental. Pero de esta iglesia naciente se separaron Erasmo, Staupitz, Willibald Pirckheimer, Ulrich Zasius, Sebastián Franck y otras muchas personalidades menos importantes, que encontraremos enumeradas en el primer volumen de la obra de Dollinger y en Janssen. Y la iglesia se angostó y endureció. Y el progreso teológico del siglo XVII se cumple primeramente en personas con posición independiente frente a Lutero y en las iglesias y sectas que proceden de Zwinglio, en virtud de su íntima relación con el movimiento espiritual general y con el principio político hecho valer por él. A este progreso se enlaza luego predominantemente el movimiento filosófico.

Ya en la época de los reformadores, y en virtud de los dos principios espirituales apuntados, surgen las dos direcciones teológicas capitales que habrían de disputar el dominio a la ortodoxia en los siglos siguientes: la dirección racionalista y la especulativa o trascendental. Los iniciadores de estas dos escuelas son de lengua alemana, pero están fuera de la iglesia de Lutero.

Erasmo es el fundador del racionalismo teológico. Entiendo por tal la reflexión soberana de la inteligencia sobre el contenido de la fe por el cual éste se desarticula en una relación entre Dios, Cristo, hombre, voluntad libre y operaciones de Dios, es decir, en relaciones de puras autonomías extrañas entre sí. Además, se añade una fuerte conciencia de los límites de la razón, que Erasmo designa como su escepticismo. Este racionalismo teológico se desenvuelve de la Ilustración humanista, tal como la representaron Lorenzo Valla y Luis Vives. Su primera obra clásica fue el escrito de Erasmo *De libero arbitrio*, que publicó después de grandes vacilaciones en 1524. Trataba del punto cardinal de la doctrina de Lutero. La réplica de éste, *De servo arbitrio*, apareció en diciembre de 1525. A la que Erasmo contestó con exposiciones que nada nuevo añaden a la primera.

No es posible separar en Erasmo lo que es convicción de lo que consideraba como conveniente para su posición, también financiera. Ciertamente que Lutero no podía hacer justicia a este genio volteriano, tan multiforme y retozón, y sus manifestaciones acerca de él son poco acertadas; las más fuertes se encuentran en las *Tischreden* (Charlas de sobremesa).[58] “Erasmo es un enemigo de toda religión y un especial enemigo y contradictor de Cristo, una contrafigura total de Epicuro y de Luciano.” Pero cuando

Erasmus somete de antemano su libro *De libero arbitrio* a la aprobación de la Iglesia, representa esto la acomodación del primer racionalista. Pero esta acomodación va más lejos. Cuando sopesa los pasajes de la Biblia y hace valer los de san Pablo lo mismo que los del Evangelio, se nota, sin embargo, la preferencia que da a éstos: ha debido de ver que existe aquí una contradicción y que le son más favorables los pasajes del Evangelio. Siempre destaca la diferencia entre el Cristo, que nunca yerra, y los apóstoles, que se equivocan a veces.[59] No sólo pone en duda la paternidad del *Apocalipsis*, sino que sospecha que Cerinto lo introdujo. El Evangelio de san Marcos le parece un extracto del de san Mateo. En todo esto su extraordinario olfato va por el camino de la crítica racionalista. Junto a él, Agrippa de Nettesheim llamó la atención en su escrito genial acerca de las deficiencias de nuestro conocimiento de las fuentes del cristianismo: ha existido una colección de Evangelios y se ha perdido. Se cometería injusticia con Erasmo si supusiéramos que admitía el valor igual de los pasajes bíblicos según el patrón de las explicaciones dogmáticas de entonces. No hacía más que acomodarse.

La obra presenta en primer lugar el punto de vista directivo exigido por una actitud práctica cautelosa frente al problema. Lo primero que hace es explicar la contradicción entre los pasajes bíblicos que afirman la libertad humana o la suponen y los que expresan la acción exclusiva de Dios en el proceso de salvación. Finalmente, trata de resolver esta contradicción y de fijar la cooperación de la libertad y de la acción divina.

Erasmus define la libertad como la “fuerza de la voluntad humana en virtud de la cual el hombre puede encaminarse a aquello que conduce a la salvación eterna o bien apartarse.”[60] “En primer lugar, no se puede negar que en las Sagradas Escrituras hay un gran número de pasajes que parecen establecer con gran claridad la voluntad libre del hombre.”[61] Junto a diversos pasajes evangélicos muy claros, destaca especialmente que los preceptos de Cristo pierden en general vida y eficacia si no se deja a la voluntad fuerza alguna.[62] Por otra parte, se le hace difícil aminorar,[63] por lo menos, la fuerza demostrativa de los pasajes paulinos contra la libre voluntad, cosa que él reconoce abiertamente.[64] La solución de esta contradicción reside, en primer lugar, en el reconocimiento de que unos pasajes están condicionados por la necesidad de subrayar el motivo moral, de promover la independencia y la confianza, y los otros por la de subrayar el motivo religioso, para, con humilde sentimiento de la dependencia de la acción divina, atribuir todo el mérito a ésta.

En estos dos tipos de pasajes se destacan unilateralmente los dos aspectos del mismo proceso. Nadie niega la existencia de la acción omnicomprendiva de Dios. Pero tampoco el hecho de la voluntad libre debiera estar sometido a duda alguna. Erasmo desarrolla el tema de manera convincente y lo refuerza constantemente: los conceptos de retribución, castigo, mérito y juicio, lo mismo que las prescripciones, amenazas, promesas que se presentan en los Libros Sagrados y en la conciencia bíblica, tienen como condición previa la libertad de la voluntad. Con agudeza señala que hasta los mismos conceptos específicamente religiosos del socorro y auxilio divinos, del mérito, de la oración, reclaman la libertad humana. Y nadie ha expuesto con mayor elocuencia que él que la predestinación por Dios, que se muestra misericordioso con los escogidos, lo convierte,

frente a los excluidos, en un cruel tirano. El Dios que da leyes para que se vea que el hombre no las puede cumplir, es más tiránico que aquel tirano de Siracusa que hacía sus leyes sólo para castigar a los infractores. Erasmo llevó a cabo victoriosamente, frente a Lutero, la demostración de que la conexión conceptual del primitivo cristianismo, que se ofrece en los Evangelios y que se experimenta de continuo en la conciencia de los cristianos, reclama sencillamente la libertad de la voluntad.

Pero surge la cuestión de cómo es posible compaginar este hecho con la acción omnipresente de Dios: y aquí se echa de ver la incapacidad de los racionalistas para dar cuenta de esta conexión. Tiene lugar una “cooperación en la obra indivisible” del renacer. Y de tal suerte, que la gracia es la *causa principalis* y la libertad humana tan sólo la *causa secundaria*.^[65] Se explica, en primer lugar, con el ejemplo de que en el fuego existe una fuerza ígnea y que ésta, a su vez, tiene por causa principal a Dios, quien por su acción mantiene en el fuego esta fuerza ígnea. Pero más corrientemente se habla del auxilio y de la cooperación mecánica exterior de Dios con la libre voluntad humana. Un padre muestra a un niño, que todavía no sabe andar, una manzana; el niño, que quiere alcanzarla, es conducido hacia adelante por la mano del padre: he aquí otra comparación más en consonancia con las ideas de Erasmo. Pero no cabe pensar en un símil más superficial ni más burdamente mecánico.

Partiendo de esta consideración mecánica según la cual la voluntad de los hombres y la acción de Dios son fuerzas concurrentes, es natural que no se puedan tratar problemas metafísicos, ya de por sí insolubles, tales como el de la relación de la presciencia, la providencia y la acción total de Dios con la libertad de la voluntad, sino con esta vulgaridad patente. El señor conoce las malas inclinaciones de su siervo y lo coloca en un lugar donde sabe obrará mal con arreglo a sus inclinaciones; así, su caso sirve a los otros siervos de advertencia. No es posible hablar con más ligereza. Y, sin embargo, también aquí aparece en toda su fuerza el buen sentido de Erasmo frente a Lutero, puesto que aconseja constantemente mantenerse en los hechos de la experiencia interna y rechazar todo intento de perseguir la conexión de esos hechos en las profundidades insondables de lo metafísico, con el sano escepticismo que la conciencia crítica de aquella época propugnaba.

Desde este punto de vista racionalista, histórico-críticamente bien fundado, Erasmo comienza a socavar la dogmática. Con cautela, pero con un odio tranquilo y tenaz. Advierte en qué pocos pasajes se señala a Cristo como a Dios y que el Espíritu Santo jamás recibe esta designación: de tal suerte conmueve el misterio de la Trinidad.^[66] Melanchthon atribuye a la callada influencia de Erasmo la disputa sobre la comunión.^[67] Desde Erasmo hay una línea recta que conduce a Coornhert, a los socinianos y a los arminianos, y de éstos a los deístas.

Junto a la teología ortodoxa y a la racionalista tenemos la especulativa o trascendental. Su característica reside en que ve en la historicidad de cada religión, especialmente del cristianismo, una expresión de una trama de conciencia que se funda eternamente en la naturaleza del hombre y de las cosas. Esto es posible porque emplea, como clave para la inteligencia de conceptos religiosos tales como revelación, inspiración,

predestinación, justificación, aquel panenteísmo religioso universal cuya influencia hemos estado persiguiendo y que sigue para adelante atravesando el profundo sentido positivo de Lutero.

La moderna teología especulativa ha salido de la mística. Porque el núcleo de todas las pugnas en esta época tan religiosamente encizada es el siguiente: la primitiva idea de sacrificio, tan operante en la humanidad, que hizo presa en el cristianismo a partir de Pablo, Lutero la niega al negar la misa como centro del culto, junto con el viejo concepto romano-sacerdotal que se le enlaza, pero la destaca como central entre los dogmas de primer grado, es decir, en el genuino simbolismo religioso que precede al trabajo sistemático de los teólogos. Pero frente a ella tenemos el concepto místico de la *forma Dei* en el hombre. Y a él pertenece el futuro. Kant, Schleiermacher lo llevan a la victoria. La crítica del Nuevo Testamento ha podido señalar la ausencia de la idea de sacrificio en el cristianismo primitivo.

Veamos los orígenes. Cuando ya no se podía esperar una dirección unitaria del movimiento religioso por parte del gobierno imperial, se agitan las fuerzas religiosas elementales, los artesanos en las ciudades, los campesinos en el campo. Cuando la guerra de los campesinos termina con su derrota, se presentan los baptistas evangélicos entre los artesanos de la ciudad. No es fácil determinar sus orígenes. Contribuyen, sin duda, al movimiento popular que subsiste en diversas formas desde la aparición de los valdenses y se orienta hacia la vida apostólica, la acción de los predicadores franciscanos con su “imitación de Cristo” y las ideas de la Reforma que abarcan todo lo secular y espiritual. Al volver estas comunidades a la palabra interior y a la vida apostólica, derivan de la igualdad cristiana y del amor fraternal la comunidad de bienes y la supresión de intereses y diezmos, de las palabras de Cristo la negación del juramento y el servicio militar, y de la doctrina de la palabra interior el repudio de la acción sacramental y, por tanto, del bautismo de los infantes. En Suiza se presentan estos baptistas hacia 1522, pero fueron derrotados por Zwinglio. A partir de 1526, aparecen en la alta Alemania bajo la dirección de Hubmaier, Denck, Hetzer, Grebel. En su mayoría habían sido partidarios de Lutero o de Zwinglio, y en Ausburgo, Nuremberg, Estrasburgo, tropezamos con transiciones graduales hacia Zwinglio y de éste a Lutero. Su número era extraordinariamente grande y se mezclaban en general con los demás evangélicos. La persecución cruel de que fueron objeto por Zwinglio y Lutero fue una de las causas del retroceso de la Reforma, y provocó también la terrible revuelta de Munster, que se puede comparar con el gobierno de los jacobinos durante la Revolución francesa. La batalla contra los baptistas se ganó por mediación del poder político: lo que fue una necesidad, porque un protestantismo sin derecho a resistir y sin espada hubiera desaparecido.

Este movimiento se mezcló diversamente con las dudas respecto al dogma y a las Sagradas Escrituras que surgían de la fermentación científica. A principios de siglo fue quemado en los Países Bajos un hereje, Hermann Rysswick, que defendía las ideas averroístas, negaba al mismo tiempo que Dios hubiera aparecido a Moisés y que Cristo fuera hijo de Dios, pues más bien le parecía un fantaseador: “Nuestra fe es una pura fábula”.^[68] Unos varones de Amberes comunicaban personalmente en 1525 a Lutero

que la Biblia no es otra cosa que razón y entendimiento.[69] En Nuremberg tenemos, junto a los ateos, deístas que rechazan todo el cristianismo positivo; en el interesantísimo “proceso contra los pintores ateos” Georg Penz, Sebald y Barthel Behaim, encontramos destacado este último punto de vista; así, Barthel compara los relatos evangélicos acerca de Cristo con la leyenda del duque Ernst, que marchó a la montaña.[70]

¡Qué revolución, por lo menos en los países alemanes, en todas las ideas tradicionales! Karlstadt, el enemigo acérrimo de la nueva teología luterana y del milagro luterano de la comunión, confuso, genial, lleno de celos por la superioridad de Lutero. Ya en 1520 dudaba de que los libros de Moisés fueran obra de éste y que los Evangelios hayan llegado a nosotros en su forma auténtica; en 1521 aconsejó a los estudiantes de Wittenberg que abandonaran las aulas y se dedicaran a labrar la tierra con el sudor de su rostro, como un Rousseau o Tolstoi cualquiera; más tarde se despojó de los hábitos y se le vio deambular vestido de campesino. Muenzer, un violento anarquista: también representa, frente a Lutero, la mística, la vida apostólica, su comunidad de bienes; pero quiere instaurar el nuevo reino de la paz a hierro y sangre. En su escrito contra “la carne que vive blandamente en Wittenberg” ataca a Lutero en sus puntos más flacos, demuestra el desprecio que siente por sus dogmas acerca del pecado y de la voluntad sierva, y se burla de los nuevos artificios lógicos con los que, mediante pasajes de la Biblia acerca del derecho divino de la autoridad, se mantiene al pueblo sojuzgado. Luego Kaspar Schwenkfeld, Miguel Servet, Campanus, Hubmaier, Hetzer: a cualquier parte que se mire, una turbia fluencia de cavilaciones acerca de la Trinidad, de la Encarnación, de la justificación, de los sacramentos, de la vida apostólica. Pero también, por todas partes, la fuerte tendencia a desarrollar, en el sentido de Lutero de 1520, la interioridad personal, el fenómeno religioso-moral, la capacidad moral del hombre, la fuerza reformadora de la verdadera fe frente a todo el orden social establecido, con todas sus consecuencias, hasta contra la Iglesia en ciernes de Lutero. En diversos modos, un avance en la concepción del cristianismo de Pablo al Cristo de los Evangelios y una pugna para acabar definitivamente con la idea de sacrificio, que seguía pesando sobre la humanidad en formas de religiosidad periclitadas y que ocupaba otra vez un lugar central en el cristianismo paulino de Lutero. Además, se va imponiendo la tendencia unitarista.

Este movimiento se enlaza en algunas personas especialmente dotadas con una actitud espiritual humanista, científica; se aceptó sobre todo la defensa que hizo Erasmo de la libertad del hombre y así surgió una forma especulativa especial del teísmo religioso-universal y de la doctrina, con él relacionada, de la autonomía religioso-moral del hombre frente a toda tradición eclesiástica y a toda doctrina de salvación.

Hans Denck funda la convicción cristiana sobre la voz interior, sobre la conciencia y el sentimiento religioso, que es para él una chispa del espíritu divino. Este espíritu actúa por todas partes con independencia de las Sagradas Escrituras. Habita en todos los hombres. El valor de la Escritura sólo con él puede ser probado. Toda fe se condensa en la imitación de Cristo. Son incrédulos los que se buscan a sí mismos. Y, lo mismo que Erasmo, pasa de Pablo a los Evangelios, a las palabras mismas de Cristo, en especial al Evangelio de san Juan. Según su escrito acerca del orden divino, el hombre alberga en sí

la voluntad para el bien, una chispa del espíritu divino. Posee una voluntad libre. Cuando se busca a sí mismo comienza la separación de Dios, el infierno, la incredulidad. Su voluntad se halla prisionera y sólo con la ayuda de Dios puede restablecer la unión de su voluntad con la divina. El camino para esta restauración es la negación de sí mismo, el perderse a sí mismo. Con estas ideas combate la doctrina de Lutero sobre la justificación y la reconciliación. Cumplir los preceptos de Cristo tiene como fin abrirnos los caminos para seguirle.[71] Rechaza las penas eternas del infierno y parece haber negado la existencia del demonio, que tanto quehacer dio a Lutero.

De este caos revolucionario se destaca un pensador y escritor verdaderamente genial, Sebastián Franck, que representa este punto de vista con una comprensión clara e históricamente amplia.

Un suabo nacido hacia 1500 en Donauwörth; parece que gozó del privilegio de una educación prudente. Sin embargo, sintiendo en sí al escritor nato, se dedicó a las letras. Comenzó con traducciones, reelaboraciones de material alemán, recopilaciones, y este tipo de actividad mantuvo siempre. Lo teológico ocupaba el primer plano de su atención. En Nuremberg, donde Pirkheimer explicaba historia, la vida histórica le rodeaba, y pudo respirar plenamente el espíritu humanista que le fue ensanchando el alma. Proyectó su plan de *Historia universal*, que fue impresa en Estrasburgo; le siguieron la *Cosmografía*, la *Historia alemana* y su refranero. Pero su significación reside precisamente en que, con las ideas de esta época de la Reforma alemana, trasladó vida y sentido al material histórico de las crónicas, y en esta conexión universal se le ordenó también lo histórico de la Biblia. Así pudo concebir la historia sagrada desde puntos de vista completamente originales. Los opúsculos religiosos en los que desarrolló estos puntos de vista, entre ellos las geniales *Paradoxa*, tenían que poner de manifiesto el conflicto de esta posición suya con la iglesia luterana en formación. Tampoco en las ciudades imperiales religiosamente más libres, en Nuremberg, Estrasburgo, Ulm, encontró lugar tranquilo este pensador que se mantenía apartado de las sectas. Se sostenía fuera de todas las confesiones cristianas, “sin partido”, como él se expresa, comparable en esto a Spinoza. Se le fue lastimando el alma y envenenando la vida con los métodos de la nueva ortodoxia luterana que, bajo palabras suaves y fraternales, tenía que dar satisfacción a esa necesidad de persecución arraigada en las iglesias; a él que, a pesar de algunos contactos personales con Schwenkfeld y los baptistas, se mantuvo aparte de toda la algarabía de los partidos. La amargura le anticipó la muerte en plena madurez.

El teísmo religioso-universal o panenteísmo representado por los antiguos, especialmente por la forma más alta de su pensamiento, la del estoicismo romano, constituía la atmósfera más alta y libre de la educación europea. Es también el punto de vista en que coloca Franck al movimiento religioso alemán que él ha convivido íntimamente, desde Taulero y la teología alemana hasta Lutero, Zwinglio y los baptistas. La invisibilidad, intimidad, ausencia de imágenes del proceso religioso-moral, el afán por depurarlo de los ingredientes egoístas de la religiosidad vulgar, el reconocimiento de la incompatibilidad de este proceso con toda sociedad regimental eclesiástica, esta dirección, si se quiere, espiritualista del movimiento alemán de Reforma, es acogida por él con la

serena claridad que falta a los jefes de las sectas. Disponía para el desarrollo de este punto de vista de una perspectiva histórico-universal bien amplia, aunque no fundamental. Por esto la dirección indicada se destaca con más claridad en el aspecto histórico universal. Si el proceso de la fe constituye el centro de la existencia personal, también habrá de serlo de la historia y representar su elemento unificador. Si era algo exclusivamente interior, condicionado por la relación del hombre con el orden invisible, entonces también era independiente del tiempo y del lugar y se hallaba presente por todas partes en la historia de la humanidad. La Iglesia invisible encontraba dispersos a sus miembros por épocas anteriores a Cristo y entre las religiones de judíos, turcos y gentiles de toda clase. El panenteísmo religioso-universal había de mostrar en Franck su fecundidad como “cinturón” de la historia universal y núcleo de la teología bíblica.

Comencemos por el concepto de Dios. Tampoco lo obtiene por derivación filosófica, sino por reflexión libre. Se trata del panenteísmo extendido por entonces en Europa y depurado por el progresivo estudio de la naturaleza y de los clásicos. Franck concibe a Dios, igual que Zwinglio, como la Bondad que actúa por todas partes. Dios carece de voluntad, de pasiones, de deseos, todo le es igual, todo le es bueno.[72] Desarrolló este concepto especialmente en su opúsculo acerca del arte y la sabiduría humanas. “La naturaleza no es otra cosa que la fuerza, plantada por Dios en cada cosa, para actuar y para padecer. Dios se halla por todas partes en la naturaleza, sostiene la estructura del mundo con su presencia e inmanencia. Así como el aire todo lo llena y no se encierra en ningún lugar, así como el resplandor del sol se encuentra en todas partes, alumbra toda la superficie de la tierra y no está y está sobre la tierra, de suerte que hace reverdecer todas las cosas sobre la tierra, así también Dios se halla en todo y todo se halla en él.” “Dios es una Bondad derramada, interior, fuerza actuante, presente en todas las criaturas.”[73] Lo esencial es que reconoce como incompatible con la conciencia de Dios esclarecida intelectualmente esa división del ser divino, exigida por la doctrina de la justificación, en estados y aspectos. *Etiam fulminans Jupiter bonus*. [74] El Dios inmóvil no se encoleriza contra nadie.

Esta conciencia religiosa y filosófica de dependencia absoluta, la mente desembarazada de Sebastián Franck la encuentra compatible con su exaltada conciencia, corroborada en los antiguos, de la independencia moral del hombre. Frente a la hondura religiosa, pero unilateral de los dos reformadores, hace valer, con Erasmo, la conciencia moral. “De no existir una voluntad libre y tener que ocurrir todo como Dios lo dispusiera, no habría pecado alguno, todos los castigos serían inicuos y todas las doctrinas vacuas, y una farsa que Cristo se lamentara de la ceguera de los fariseos.” Ha creído poder resolver la dificultad que supone la relación de esta libertad con la acción absoluta de Dios, dificultad metafísicamente insoluble para el intelecto, mediante el concepto de una fuerza divina que se limita a sí misma voluntariamente, que abandona a la voluntad la libertad de elección, pero que acomoda la acción exterior en la conexión de un orden teleológico. “El ave propiamente no canta ni vuela, sino que le cantan y le llevan por el aire. Dios canta en ella, vive, se agita y vuela. Todas las criaturas hacen lo que Dios quiere. Pero en los hombres hay esta diferencia: les ha otorgado voluntad libre y con ella

quiere conducirlos y educarlos.”[75] La divinidad, fuerza que en sí misma actúa eternamente libre de pasiones, en los hombres se convierte en voluntad. En ellos es fuerza que transcurre en el tiempo y que se mueve por afectos. La voluntad es libre en su elección, pero su acción en el mundo está condicionada por la fuerza de Dios, que condiciona la conexión cósmica. Y, ciertamente, la fuerza divina emplea toda resolución de la voluntad para el bien. Los acaparadores y los avaros de las ciudades, que obran movidos por su egoísmo, sirven al interés económico del conjunto.

De esta interacción entre la fuerza divina y la voluntad humana individual y libre surge la conexión de la historia. Su médula y clave la constituye el proceso religioso-moral.

Esta conexión descansa en el antagonismo entre el principio moral de la naturaleza humana, cimentado en Dios, y el principio del egoísmo que procede de la voluntad desatada. Este antagonismo es concebido en el sentido de Taulero y de la teología alemana. Como lo repite muchas veces, esta concepción es fácil de entresacar de cualquiera de sus libros. Destaco el punto dinámicamente importante, en que anticipa la filosofía de la religión de Kant.

Me refiero a su doctrina de Cristo. Existe una disposición moral impresa en todos los hombres. De acuerdo con el estoicismo y Cicerón, Franck considera como tarea inmediata del hombre seguir a la naturaleza o a Dios, y reconoce en todos un *lumen naturale* que lo hace posible. Esta luz de la naturaleza es común a todos los hombres, de suerte que cada uno puede emitir juicio dentro de su pecho. Considera también la razón como fuente de todos los derechos humanos, por lo tanto, por encima de todos los derechos escritos.[76] Lo que Platón, Séneca, Cicerón y todos los paganos iluminados designaron como “luz natural” y como razón, la teología lo designa como Verbo, como Hijo de Dios, y como Cristo invisible. Así lo encontramos en Séneca y en Cicerón, lo mismo que en Pablo. Y así, entiende por Cristo (*logos*) la inmanencia de las ideas religioso-morales en Dios y su acción y comunicación en los hombres.

Si este Cristo invisible ha de reinar en nosotros, habrá de ser vencido antes Adán, el egoísmo. “Preguntaron a un filósofo cuándo había comenzado a serlo y contestó: cuando empecé a ser amigo de mí mismo. Si se preguntara a un cristiano cuándo comenzó a serlo contestaría: cuando empecé a ser enemigo de mí mismo.”

El proceso religioso-moral consiste, por lo tanto, en que el antagonismo entre la carne y el espíritu, entre el egoísmo y la luz natural, que se da en todo hombre, es superado por una revolución que en la Escritura se designa como renacimiento. Entonces se ha llevado a cabo la *abnegatio*, *odium sui*, *renunciatio* de la voluntad egoísta, y el Cristo invisible se convierte en forma y canon de la vida. Este acontecimiento es universal. No se halla vinculado a las condiciones de una revelación exterior temporal y locamente limitada, sino a la revelación universal en Cristo, que no es otra cosa que la disposición moral inmanente, divina, del hombre.

La paradoja de esta frase crece todavía. Franck establece la fórmula de una justificación universal ante Dios mediante el Cristo invisible. Mientras coloca con Erasmo el contenido de la fe en lo que Cristo enseña por la palabra y, más todavía, por el

ejemplo, surge esta reinterpretación total de la doctrina de la justificación que se convierte, de un proceso objetivo que tiene lugar en Dios, en un proceso subjetivo de conciencia. En la divinidad intemporal, apática, sustraída al cambio de los estados, se encuentra el perdón de los pecados antes de la caída; Dios es siempre gracioso. El Cristo invisible enseña perpetuamente a los hombres y les comunica la forma de su vida. La encarnación de Cristo ha abierto a los hombres el cielo y les ha mostrado al Dios misericordioso. Les ha disipado su error acerca de la cólera divina. Ha hecho ver, con su ejemplo y doctrina, al invisible Cristo interior cuya esencia es el amor y que vive en toda conciencia elevada del hombre. Tan universal, por lo tanto, como la caída de los hombres en el egoísmo es su justificación ante Dios mediante Cristo.

De estos principios próximos a la mística, pero que han sido destacados por el teísmo estoico-romano y humanista, Franck saca consecuencias que le convierten en precursor o fundador de la moderna filosofía de la religión. Por centenares de cauces fluyen las ideas de Franck al encuentro de la época moderna.

Lo histórico de los Libros Sagrados, en cuanto contienen sucesos singulares, representa la expresión simbólica, el tipo de un acontecimiento que se cumple por todos los lugares y tiempos en el género humano, a saber, lo religioso-moral en cada hombre. “*Vita una et eadem omnibus*. Hay una vida sobre la tierra. *Omnis homo unus homo*. Todos los hombres, un solo hombre. Quien ve a un hombre natural ve a todos los hombres.” Todo es Adán. Si tropezamos con otras costumbres, idiomas y vestidos, el ánimo, el corazón, el sentido y la voluntad son en todos lo mismo. El turco, bajo su fez puntiagudo, quiere lo mismo que el alemán bajo su ancha boina. Adán y Cristo son expresión del antagonismo en la naturaleza humana, que es por todas partes la misma. Caída y redención son expresión de un interno acontecimiento eterno. “La Escritura es una alegoría eterna.” Porque si se mira a la letra, entonces lo mismo se podía defender el *Ars amandi* de Ovidio. El turco se refugia en su Corán; el judío, en su Talmud; el papa, en sus Cánones; todos en sus libros y cada uno llama al otro hereje: “piense, por lo tanto, cada uno que también los demás guardan la Escritura”. Si un acontecimiento ocurrido en medio de la historia y su apropiación mediante la Escritura constituyera la condición de la justificación y de la salvación, entonces se condenarían todos aquéllos a los que no pudo llegar la palabra por las condiciones de tiempo y lugar. Por esto hay que concebir la justificación por Cristo de los caídos con Adán como un acontecimiento universal e invisible, íntimo, independiente de las circunstancias exteriores y del tiempo y lugar. ¿Qué relación guarda con este acontecimiento eterno la conexión de hechos exteriores que nos relata la Sagrada Escritura? El viejo modo alegórico de tratar la Biblia se aparta aquí de la filosofía de la religión de Franck y sus sucesores. El supuesto de que la Escritura posee un doble sentido se distingue rigurosamente de ese otro según el cual las verdades eternas se expresan en símbolos históricos que no ofrecen ninguna validez histórica. Esta última hipótesis no puede aplicarse a toda la historia y teología bíblicas ni tampoco ha sido aplicada así por ningún investigador sensato, pues existen bastantes hechos históricos que no ofrecen duda. Pero lo discutible es la amplitud de estos hechos. ¿Quién negará actualmente que en estos hechos se encierran símbolos, es decir, imágenes sensibles de

verdades interiores y eternas que no tienen ningún valor histórico, y que hay dogmas que no hacen sino objetivar exteriormente verdades internas y relatos que revisten un acontecer eterno en la forma de un acontecer singular y temporal? Y esta opinión, luego de algunos destellos entre los humanistas, fue impuesta por primera vez en forma amplia por Sebastián Franck.

El suceso temporal de la caída, de la cólera divina y de la justificación de los hombres ante Dios mediante el sacrificio de Cristo, es para Franck símbolo de algo intemporal. Este símbolo se apoya en los hechos históricos del relato evangélico, que Franck no pone en duda. Sustituye la doctrina de la justificación corriente por un acontecimiento humano de conciencia, en el que se disipa el error acerca de la actitud de Dios con respecto al hombre. “La historia de Adán y Cristo no son Adán o Cristo. Porque en todos los rincones e islas hay muchos Adanes, aunque no muchos saben que cada uno ha sido un Adán en la tierra, y también entre los paganos ha habido en todo tiempo cristianos que tampoco saben que cada uno ha sido o va a ser un Cristo. Creo que los dos, Cristo y Adán, están en todos los corazones humanos. El Adán y el Cristo exteriores son tan sólo expresión del Adán que vive interiormente o del Cristo eterno que fue muerto en Abel.”[77]

Así, Franck se halla muy cerca del problema de esa generación de imágenes por la cual lo invisible e interno de cada religión y de cada teología se objetiva simbólicamente en imágenes de objetos, de lo exterior y temporal. También su consideración histórico-universal le ha permitido algunas visiones profundas de las fuerzas de donde surge este mundo de representaciones.

La historia universal de Franck, como ha demostrado al detalle Bischof, está construida de tal modo sobre la crónica del médico de Nuremberg, Schedel, que sólo unas cuantas docenas de fuentes y otras elaboraciones se han añadido para completarla. [78] Le son familiares la ayuda y los métodos de la crítica histórico-filológica. Pero su libro sobrepasa las historias que le anteceden porque utiliza el gran recurso de la época de la Reforma, a saber, el sentido más íntimo de las fuerzas actuantes de la historia de la religión, para lograr una interna conexión de la historia adecuada a la época y que supera a la historia universal medieval. Una mirada amplia, desembarazada, un alemán varonil, verdaderamente popular y un corazón templado, dotan de claridad a sus ideas históricas y de acción duradera sobre la nación y sobre los escritores de la posteridad.

Franck parte, como la historia universal del Medievo, de la conciencia de una interna conexión teleológica de toda la historia. Pretende mostrar el “gancho, el principio, el contenido, el núcleo y las cinchas de la historia”, destacar por todas partes lo “propio” y “describir la historia con las causas”. Pero esta conexión no puede residir para él en la economía exterior y temporal de la salvación, como si dijéramos en la dirección longitudinal de la historia. Reside en las relaciones siempre presentes en la experiencia interna entre el egoísmo, el Cristo invisible y la acción de la divinidad. Quiere darse cuenta de cómo de estas relaciones interiores surgen siempre las mismas formas exteriores del mundo, de los estados, de los príncipes, sectas, dogmas, ceremonias; cómo sus figuras singulares se ensoberbecen y se disipan, pero quedando siempre la misma

figura del mundo. Considera la conexión de la historia en la dirección de profundidad. Investiga cómo en ella se van generando las formas de la vida histórica partiendo de fuerzas siempre actuantes. Así como por su sentir se aproxima a Schlosser, se emparenta con este gran propósito a Giovanni Battista Vico.

Dios impone en la historia su esencia. El pecado no es “más que un conato ocioso, la empresa de algo que se tendría a gusto y que no se puede hacer”.^[79] Prevalece como deseo e intención egoísta y, por lo tanto, como causa libre, pero sus efectos se hallan absorbidos en la conexión de efectividades que sirven al bien. El tirano quiere, desea y obra libremente, con egoísmo responsable, pero en su acción no es más que instrumento de Dios. La historia es operada por el egoísmo y la limitación de los hombres, que enajenan el proceso religioso-moral interior, sometiéndolo a la voluntad de dominio en órdenes externos y materializándolo en ceremonias. Pero surge el cambio de sus grandes figuras cuando cada una de ellas nada vuelve a producir por el egoísmo y limitación que alberga. El ánimo del historiador es trágico, a la vez, y satírico o humorístico, templado por la profunda ironía de la historia universal. Así, dice del presente que le rodea: “quien contemple estas cosas con gravedad nada de extraño tiene que su corazón rompa en llanto. Pero si las contempla despectivamente, como Demócrito, se morirá de risa. Así es la farsa del mundo”. “Somos todos carcajada, fábula y carnaval delante de Dios.” Lutero le reprocha su airada increpación, lo mismo que se ha reprochado a Schlosser. No se contenta con llamar al mundo una Babilonia salvaje, sino una porqueriza. Siente profundamente la ironía trágica de cómo Dios deja “crecer soberbiamente” las figuras del mundo, que no proceden de él, para que “acaben luego grotescamente”. “Los romanos han tenido su curso, su victoria y su tiempo; en eso nadie les ha podido resistir y a todos han doblegado y sojuzgado. Pero tan pronto como envejecieron, las dos cosas, corazón e imperio, y todo lo demás, se marchó como vino.”^[80]

En esta conexión se halla su opinión histórico-universal acerca de la religión. La luz interior está en Plotino, Diógenes, Platón, Orfeo, Sófocles y las Sibilas, lo mismo que en los personajes bíblicos. Pero igualmente universal, por proceder de la voluntad propia de los hombres y de su limitación, de su locura, es la enajenación de lo interior, la voluntad de dominio sobre lo libre en ordenaciones exteriores, la dispersión de una sola verdad religiosa en sectas y en sus conceptos religiosos y la materialización del acontecimiento invisible en ceremonias. Y en verdad, los malos y los locos son más que los piadosos, y en la sociedad religiosa estos últimos se hallan escasamente repartidos entre los primeros. “Hágase lo que se quiera —y ésta es la expresión más profundamente melancólica de su experiencia de la vida—, el mundo debe tener un papado, porque de otro modo no sabe a qué carta quedarse. El mundo quiere y debe tener un papa, por cuyo servicio creará todo, y así tuviera que robarlo o sacarlo de la tierra, y si todos los días se le quitara uno buscaría en seguida otro.” De esa misma naturaleza humana nace que “el mundo no conozca ningún otro culto que el ceremonioso y exterior de cantar, rezar, ir a la iglesia, ayunar, adorar imágenes”.

También tiene buenas ideas acerca de la independencia de las épocas de la historia de la religión. Así, investiga cómo la Iglesia papal ha surgido de las instituciones del Imperio.

“Los sacerdotes romanos tenían también un papa, al que llamaban *Pontifex Maximus*. Con los paganos, cada dios tenía su sacerdote: *flamines*, directores o servidores del templo, que limpiaban los ídolos, adornaban las iglesias, cuidaban de las luces y anunciaban los días santos y las fiestas.”[81] Los mismos templos, sacerdotes y ceremonias cruzan la historia de la religión en una continuidad que él persigue en detalle hasta los egipcios. Todos sombras y figuras del mundo interior.

¿Y él mismo? ¿El historiador que contempla el guiñol del mundo sin tomar partido? Sobre el trasfondo tenebroso de todas las persecuciones, torturas y ejecuciones de baptistas y espiritualistas, de mentiras oficiales de los cabecillas protestantes y católicos, de decepciones sobre la marcha de la Reforma, se levanta el pesimismo religioso-moral de Sebastián Franck: como un rostro melancólico y, sin embargo, sereno, cuyos ojos parecen ahondar en el mar de la crueldad y de la injusticia. Más solitario todavía que, más tarde, un Spinoza. Interiormente se siente separado de todas las sectas, en las que la verdad única se halla desgarrada; por eso no pertenece a ninguna iglesia de su tiempo ni espera ninguna nueva posterior. Miembro de la comunidad invisible a la que pertenecieron ya Sócrates y Séneca. A ella pertenecen “todos los hombres piadosos y de buen corazón, sin ceremonias y sin culto exterior. En ella y con ellos estoy yo, y es lo que añora mi espíritu cuando transita distraído entre los paganos y la cizaña”. [82] ¿Quién no piensa en el fin solitario de Lessing en Wolfenbüttel, en el cristianismo de su *Testamento de Juan* y de su *Educación del género humano*?

-
- [1] *Eduardo II*, acto V, escena 3.
- [2] También en relación con las mujeres, que desempeñaron tan gran papel en su poesía y en su vida, llega, todavía en sus años varoniles, a una conclusión final no sólo estoica, sino cínica (*Vita*. Rotterdam, ed. 1649, tercera página no numerada, al comienzo). Cf. Boccaccio, *De casibus illustr. vir.*, p. 11: *blandum et exitiale malum mulier*.
- [3] Cf. la exposición en Gino Capponi, *Storia della Repubblica di Firenze*, libro VI, cap. 7.
- [4] El pasaje que comienza “Las diversas formas de gobierno nacieron...” hasta el final, está recogido de Polibio, VI, 5-11, especialmente VI, 5, 9, 10, 11.
- [5] También en este caso utiliza a Polibio I, 81; cf. XVII, 15.
- [6] Utiliza constantemente la conocida doctrina de Polibio acerca de la *Tyche* (I, 4; I, 35).
- [7] III, 9.
- [8] Parangón entre los dos últimos, III, 12; defensa de ambos, II, 32; acerca de Cicerón, I, 39.
- [9] III, 13.
- [10] Así en la información de Maquiavelo acerca de Alemania, de junio de 1508.
- [11] En el *Enchiridion*, op., ed. Clering, V, 25. Cf. la descripción de la fe vulgar en *Encomion Moriae*, op., IV, 443, así como la exposición del proceso en que la sencilla *philosophia Christi* se convierte en el sistema de aparatos eclesiásticos en *Annot. ad Matth.*, II, 30, a las palabras: *Jugum meum suave*. Ya en Erasmo encontramos el empeño de simplificación que encabeza Lutero.
- [12] Hardt, *Historia Ref.*, p. 49: *In Reuchlini Consilium pro libris iudaeorum non abolendis*.
- [13] Ha sido señalado este pasaje de Plethon por Fritz Schulze en el primer volumen de su *Geschichte der Renaissance* (1874), que trata de Plethon y de sus esfuerzos reformadores.
- [14] Jacobo Burckhardt, *Renaissance*, II⁴, 299 y ss.
- [15] Gerson (op., III, p. 1585) menciona ya como un tema de los debates muy corriente entre la gente de mundo por qué Dios en vez de elegir a unos cuantos no salvó a todos. Rulman Merswin, en el *Libro de las nueve rocas* (1352), nos ofrece la siguiente conversación entre un hombre y una voz admonitoria: “Lo que tú dices, que el maligno pueblo judío y el maligno pueblo pagano están perdidos, no es verdad”. El hombre: “¡Ah, qué lenguaje más extraño!” Del mismo modo Christoph Fürer, en Lochner, p. 89.
- [16] *Est unus deus et una dea. Sed sunt multa uti numina ita et nomina: Iupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentio tanquam Eleusinarum dearum mysteria. Utendun est fabulis atque enigmatum integumentis in re sacra. Tu Iove, hoc est optimo maximo deo propitio contemne tacitus deos minutos. Quum Iovem nomino, Christum intellige et verum Deum.*
- [17] Para una demostración más detallada véase Burckhardt, op. cit., especialmente sección II, en I, 143 y ss. (Trad. española: Buenos Aires, ed. Losada.)
- [18] *Gargantúa*, I, c. 57.
- [19] Goldast, *Monarchia*, I, 558.
- [20] Goldast, II, 1581. También con mucha fuerza el punto de vista nacional. *Nostrum est, patriam nostram tutare alacriter.*

- [21] *In tempora Iulii satyra*. Obras, III, 269 y s. Strauss, *Hutten* (obras completas, VII, 69).
- [22] Diario de Durero, en Thausing, p. 73.
- [23] *Denkwürdigkeiten der Charitas Pirkheimer*, ed. Höfler. Prólogo XXXVI de los *Gesch Studien* de Lochner, p. 86.
- [24] Carta a Kilian Leib, *ibid.*, p. XXXVIII; cf. Döllinger, *Reformation*, I, 533.
- [25] En el admirable libro de Neander acerca de Thamer (1842), p. 25. Cf. los pasajes acerca de la autonomía de la conciencia aun frente a la Escritura, p. 24: “La conciencia, la misma divinidad revelada”; p. 28, “Ella es el Cristo interior o la palabra viva”.
- [26] Ritschl, *Christliche Lehre von der Rechtfertigung*, I, 1, 126 y ss.; Herrmann, *Verkehr des Christen mit Gott*, 1886; Harnack, *Dogmengeschichte*, III, 700 y ss. Pero hay que comparar con esto las exposiciones, inspiradas por otra concepción, de Lommatzsch (*Luthers Lehre vom ethisch religiösen Standpunkte aus*, 1879) y Köstlin.
- [27] De otro modo, Harnack, *op. cit.*, 713. Sin embargo, según la *Conf. August.*, art. 2, el *peccatum originale* no consiste sencillamente en la incapacidad de confiar en Dios, sino en que *quod omnes homines nascantur sine metu Dei y cum concupiscentia*. Tampoco se suprime la conexión con la lujuria, pues la apología destaca expresamente de la confesión alemana (“concebidos y nacidos en el pecado, llenos de lujuria desde el seno materno”) la importancia que incumbe a la *concupiscentia*. Y con esto se halla de acuerdo en último término la opinión de Lutero acerca del matrimonio. En oposición con esto, el verdadero ideal tiene como supuesto previo la posibilidad de un moldeamiento ético de la vida de los impulsos.
- [28] *Freiheit*, §§ 3-4.
- [29] La función del espíritu consiste en aprehender cosas inconcebibles, eternas, invisibles. *Magnifikat*, 1521. Según el “sermón”, el amor puede considerarse como lo primero en relación con la fe. “Porque yo no podría confiar en Dios si no pensara que quiere ser bueno y propicio conmigo para que yo, a mi vez, me disponga a confiar en él cordialmente.”
- [30] § 10.
- [31] § 12.
- [32] § 16.
- [33] § 6, y en el texto latino, *op.*, I, 235. Cf., en lo que respecta a la negación del hecho histórico singular, lo que recuerda la concepción de Kant, el otro pasaje, *op.*, II, 327.
- [34] § 23.
- [35] § 27.
- [36] § 15.
- [37] § 17.
- [38] Carta al barón Von Scharzenberg, 1522.
- [39] *Obras*, Erl. A., vol. 20, pp. 206, 207.
- [40] *Ibid.*, p. 212.
- [41] *Ibid.*, p. 213.
- [42] *Ibid.*, p. 227.
- [43] *Ibid.*, p. 225.

[44] “A la nobleza”, al comienzo de *Niederlegung der ersten Papiermauer* (Derrumbamiento de la primera muralla de papel).

[45] *Ibid.*, abreviado.

[46] “Sermón”, *Obras*, 20, 267.

[47] Zeller, *Zwingli*, 1853, especialmente p. 41, ha señalado con razón la influencia de los estoicos en Zwinglio. Sigwart ha hecho el descubrimiento de que, especialmente la doctrina de Dios de Zwinglio, está influida por Pico de la Mirándola (Sigwart, *Zwingli*, 1855, introducción). Si Ritschl (*Lehre von der Rechtfertigung*, pp. 151 y ss.) achaca a Zeller que “pretende descubrir entre los reformadores en primer lugar una doctrina de la justificación”, como si “el conocimiento del movimiento reformador de Zwinglio y Lutero se agotara con la exposición y comparación de sus sistemas teológicos”, el trabajo de Zeller (*Jahrb.*, 1857) le debería convencer del error de este supuesto. Pero lo que en realidad separa a Ritschl de sus antecesores —que destaca algunos personajes eclesiásticos dirigentes dentro del campo eclesiástico, separándolo de la conexión general de las ideas, y la concepción excluyente de la continuidad religiosa y eclesiástica que mantiene en su trabajo— no es compaginable —a pesar de la fecundidad de este punto de vista en su continuador Neander, quien, sin embargo, tenía poco sentido por la organización eclesiástica y su doctrina, y en la labor de completar a los demás historiadores del dogma— con una interpretación sin prejuicios de los hechos de la historia religiosa.

[48] De numerosos pasajes destaco *Op. mor.* 89, 108; luego, 16, 110 *De providentia*, especialmente I, 4 y ss. En lo que se refiere a la libertad del cristiano, especialmente *De vita beata*, 4 y ss. Acerca de la concepción que tiene Pico de la filosofía, cf. Sigwart, *Zwingli*, p. 16.

[49] *Quum unum ac solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse.—Esse rerum universarum esse numinis est.—Si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, iam isthic cessaret sapientia ac virtus nostri numinis.* Zwinglio, *Providentia*, 85 y ss.

[50] *Electio non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi. Fid. rat.*, IV, 7 m.

[51] *Ea igitur adhaesio, qua Deo, utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. De vera et falsa rel.*, 1525, p. 50.

[52] *Quod si quidam de hoc quaedam vere dixerut, ex ore Dei fuit, alioqui verum non esset. De vera et falsa rel.*, 1525, pp. 9 y s.

[53] *Peregrinum testimonium si adduxero, non protinus ad cuiusvis damnationem consternabor; qui nondum perdidicit, litteras tum sacras rite adpellari, quum nuncient quid sancta, pura, aeterna et infallibilis mens sentiat. Provid.*, 93.

[54] *Frundlich Verglimpfung.*, 1527, vol. IV.

[55] *Fidei ratio*, IV, 10.

[56] Pasajes en Zeller, *op. cit.*, p. 187.

[57] Especialmente instructivas entre las exposiciones de Zwinglio son el *De vera et falsa religione*, 1525, pp. 296 y ss., y el sermón acerca de la justicia humana y divina, 1523.

[58] *Tischreden*, Förstemann, II, 419.

[59] *Ad Math.*, II, p. 7, *op.*, VI, p. 610 B.

[60] *De lib. arb.*, 12, 17: *Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere.*

[61] *Ibid.*, pp. 27 y ss.

[62] *Ibid.*, p. 35

[63] *Ibid.*, pp. 66 y ss.

[64] *Ibid.*, p. 66.

[65] *Ibid.*, p. 81.

[66] Instructivo a este particular resulta el escrito de defensa, que oculta ligeramente su convicción ideal, *Adversus monachos quosdam Hispanos, op.*, 9, 10, 23.

[67] *Corp. ref.*, I, 1083.

[68] Sebastián Franck, *Chronik*, 1531, fol. 406 y s.

[69] *Luther an die Christen zu Antwerpen*. De Wette, III, 60.

[70] Lutero a Brismann, 4 febrero, 1525, en De Wette, II, 623. De la misma época, Pirkheimer, en Strobel, *Beiträge zur Lit.*, I, 496. El proceso, en Baader, *Beiträge*, II, 52 y ss. y en el apéndice, donde va impreso.

[71] Cf. especialmente Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, pp. 131, 133 y ss., 187 y ss. Afines en la oposición (Hagen, *Reformation*, III, 267 y ss.) el Consejero de Nuremberg Fuerer (Hagen, III, 290), Kauz (Hagen, III, 306), Buenderlin.

[72] *Paradoxa*, 3 y ss.

[73] *Ibid.*, 29-31.

[74] *Ibid.*, 53.

[75] *Paradoxa* 264-268, dirigido contra el *De servo arbitrio* de Lutero.

[76] *Paradoxa*, 247, 248.

[77] *Paradoxa*, 231, abreviado.

[78] Bischof, *Sebastian Franck und die deutsche Geschichtsschreibung*, 1857, especialmente pp. 71 y ss.

[79] *Paradoxa*, 31.

[80] *Kosm.*, 163 a.

[81] G. B., 494 a.

[82] *Paradoxa*, prólogo.

*EL SISTEMA NATURAL
DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU
EN EL SIGLO XVII*

EL SISTEMA metafísico-teológico durante la Edad Media se vincula al orden social feudal-eclesiástico y en los siglos XV y XVI es conmovido por el movimiento humanista y el reformador sin que, sin embargo, surja de este último una confesión única y una iglesia unánime, pues Europa, por el contrario, es invadida por disensiones de sectas y guerras religiosas. En el siglo XVII, sobre el nuevo suelo de una ciencia llegada a madurez, preparada por el Humanismo y la Reforma, surge de las necesidades de la sociedad un sistema científico que ofrecía principios universales para la conducta de la vida y la dirección de la sociedad. De acuerdo con el movimiento progresivo, es el antagonista del viejo sistema metafísico-teológico que trataba de renovarse, por entonces, en los países latinos, España e Italia. Este sistema conformó como teología natural y como derecho natural las ideas y circunstancias de Europa a partir de la tercera década del XVII, prevaleció también en las otras ciencias del espíritu y la vida económica, y la moral y el arte fueron influidos asimismo por él. Su carácter unitario y su acción sobre los acontecimientos de los siglos XVII y XVIII lo convierten en una de las manifestaciones más asombrosas del espíritu humano.

Desde la rebelión de los Países Bajos hasta la Revolución francesa y el gobierno ilustrado de Federico el Grande, ha actuado en todos los grandes cambios históricos. Muy admirado y muy execrado, representa la expresión magnífica de la ya lograda madurez del espíritu humano en religión, derecho y política. Siempre que ha habido un ataque poderoso contra las ordenaciones eclesiástico-feudales en estos dos siglos, desde el apoyo de Milton a la Revolución inglesa hasta la preparación que hace Rousseau de la francesa, ha estado presente en la lucha. Y allí donde había que dar una forma sólida al nuevo orden de cosas, desde la institución de la federación independiente de los Países Bajos hasta la elaboración del derecho civil de Federico el Grande, este sistema ha colaborado en la obra. Un fenómeno de una enorme fuerza de atracción para el historiador de la filosofía. Porque confirma de modo ejemplar la marcha, tan a tenor de leyes, del espíritu humano y el poder de las ideas filosóficas sobre la quebradiza existencia. ¡Y qué enseñanza para el político! El apartamiento de la burocracia y la burguesía alemanas del mundo de las ideas y de su expresión filosófica podrá tomar el aspecto que quiera, pero no es un síntoma del sentido realista de los hechos, sino de pobreza de espíritu; no sólo la acción de fuertes sentimientos naturales, sino también la de un sistema intelectual cerrado dan ventaja a la socialdemocracia y al ultramontanismo frente a las demás fuerzas políticas de nuestra época.

Este sistema del derecho natural, de la moral natural y de la teología natural correspondía a las necesidades irrefrenables de la sociedad de entonces por llegar a una consolidación en torno a ideas de valor universal y a situaciones racionales. En esta tarea acogió las ideas religiosas protestantes, las desarrolló y, al mismo tiempo, se enfrentó a ellas. Según este sistema, habitan la naturaleza humana conceptos firmes, relaciones legales, una uniformidad que debe tener como consecuencia la identidad de las líneas generales en la vida económica, en el orden jurídico, en la ley moral, en las reglas de lo bello, en la fe y en el culto de Dios. Estas disposiciones, normas y conceptos naturales de nuestro pensar, de nuestra creación poética, de nuestra fe y de nuestra acción social son inmutables e independientes del cambio de las formas de la cultura. La autonomía del hombre se funda en ellos. En la medida en que la humanidad cobra conciencia de los mismos y los convierte en criterio de su obrar, en la medida en que cita a todas las creencias y a todas las instituciones ante el tribunal del sistema de ellos derivado, en esa misma medida accede a la etapa de la emancipación y de la Ilustración. Ante este tribunal tienen que responder todas las instituciones de la sociedad y todos los dogmas de las iglesias. Jamás se incoó un proceso más grande ni más duradero. Persistió casi dos siglos. Innumerables abogados tomaron parte en él, en pro y en contra. En la actualidad sus protocolos se hallan en su mayor parte cubiertos de polvo y raras veces algún erudito o algún amante de la época destaca el *Tratado teológico-político* de Spinoza, el *Derecho de gentes* de Grocio o el *Contrato social* de Rousseau.

Es patente la concordancia de este sistema natural de las ciencias del espíritu con la otra máxima manifestación intelectual del siglo XVII, la fundación de la moderna ciencia natural. La misma conciencia orgullosa de la autonomía de la razón natural operaba en Galileo, Descartes, Leibniz, Newton, cuando prescribían creadoramente a los cuerpos celestes las leyes de sus movimientos y fundaban así el dominio del intelecto humano sobre la naturaleza. Las construcciones metafísicas del siglo XVII partieron también de la concordancia entre la investigación de la naturaleza de Galileo y el sistema natural de las ciencias del espíritu.

Pero ya aludimos a la doble faz de este gran acontecimiento, tanto en lo que se refiere a su valor sistemático como a su eficacia histórica. En su caracterización de los siglos XVI y XVII ha destacado Comte el carácter de negación y de liquidación de todos los procesos históricos a partir de la Reforma. Esta concepción suya estaba condicionada por sus ideas fundamentales, de carácter católico-romano, mediante las cuales trataba de aplicar a la vida social el positivismo formulado ya por los Turgot y d'Alembert. Por eso fue extremadamente unilateral. Los rebeldes de los Países Bajos, los Orange, los hugonotes, Gustavo Adolfo y los suyos, Cromwell y Milton, el gran príncipe elector, todos los vigorosos representantes de la época heroica del protestantismo, resultan incomparables en su grandeza de héroes porque en ellos actuaba una positividad poderosa y, sin embargo, sencilla: la fe, que se apoya en Dios con independencia de los hombres, de que su acción está al servicio de Dios. Semejante certeza de la fe se expresa también en muchos hombres sencillos de la época, dispuestos a perder sus bienes, a afrontar el destierro y hasta la muerte en la hoguera por sus convicciones. Toda

heroicidad descansa en una verdadera positividad del alma. Esta misma totalidad compacta, firmeza y positividad se da en el racionalismo del siglo XVII. Lo que pierde en concreta realidad religiosa lo sustituye, por lo menos parcialmente, con la universalidad y validez general de sus convicciones. Y la actitud fundamental respecto a Dios y a los hombres es la misma que en creencias religiosas protestantes. En lugar de la doctrina de la predestinación, religión de los héroes de la fe, que hace marchar a los creyentes con un fatalismo no arredrable al encuentro de las columnas enemigas, tenemos, en condiciones de vida cambiadas, la doctrina de la dignidad y de la responsabilidad moral del hombre que se sabe al servicio de Dios. Pero Comte no se equivoca por completo; también debemos considerar la otra cara de este racionalismo moral. El método con el que se construye este sistema natural es una abstracción que desconoce sus relaciones con la realidad concreta del hombre, de la sociedad y de la historia. Este método buscaba hechos universales, válidos para todos, que hicieran posible una “construcción”. Partió del hombre como una totalidad autónoma y condicionada racionalmente en su interior. Y al seguir avanzando encontró un acicate en la idea atomista y mecanicista del conocimiento natural. La tentación era demasiado grande para que no intentara, con el traslado de los conceptos mecanicistas, otorgar de un golpe al sistema natural de las ciencias del espíritu una conexión sistemática y la concordancia con la ciencia natural. Así se produjo la falsa abstracción, la irrealdad, la inhumanidad mecánica de este sistema. De lo cual ha sido consecuencia necesaria la actitud negativa respecto a todo aquello que no pudiera justificarse con sus supuestos.

Tres círculos de ideas muy heterogéneas actúan preferentemente en el nacimiento de este sistema natural: las ideas religiosas, el estoicismo romano y la nueva ciencia natural. En mi exposición atenderé especialmente a las fuentes de la influencia del estoicismo romano, porque esto no se ha intentado todavía y servirá para señalar la continuidad del desarrollo filosófico en un nuevo e importante punto. La dependencia del estoicismo romano se marca profundamente en la psicología y en la política de Hobbes y de Spinoza, en el panteísmo de Spinoza y de Shaftesbury. Pero estas fuerzas espirituales tan diversas han sido llevadas en vías de unidad, para formar el sistema natural, por las necesidades religiosas y políticas de la época.

I

El primero y más poderoso impulso en la elaboración de este sistema natural de las ciencias del espíritu radica en la creciente ramificación de la Iglesia en sectas, en la lucha siempre creciente entre formas de fe y de pensamiento y en la consiguiente atmósfera bélica que cubre a Europa. Ya el choque del occidente cristiano con los mahometanos había ensanchado el horizonte teológico ante el espectáculo de una segunda religión universal. El humanismo hizo valer la equivalencia de la cultura antigua con la cristiana. En este momento la Reforma conmueve desde dentro la autoridad de la fe católica; sólo las iglesias de Lutero, de Zwinglio y de Calvino lograron una forma sólida, pero salpicadas por las ondas inquietas de convicciones religiosas informes, de suerte que se produce una situación de extrema dispersión de las ideas religiosas. Desde Alemania el movimiento anabaptista se derrama en Suiza y en los Países Bajos. La persecución religiosa de Italia atañe, a partir de los años cuarenta, a los círculos de italianos educados en el humanismo y orgullosos de su razón, *quibus nulla religio placet, quando papistica iis incepit displicere*, como dijo de ellas un contemporáneo.[1] Vagaron por Europa; en los Grisones y, por último, en Polonia, pudieron asentarse y formaron la doctrina sociniana. En Inglaterra y Escocia surgió de las discusiones acerca de la constitución eclesiástica, el culto y la disciplina moral, una disgregación de las creencias protestantes en sectas que luego se extendió por América del Norte.

Enorme disensión interna. La tradición de la Iglesia católica contenía otros principios de fe que la Biblia. Ésta necesitaba para su interpretación de la luz interior o de la razón. El resultado de esta interpretación era distinto entre los reformados, luteranos y anabaptistas, distinto entre los cuáqueros y los arminianos, filológicamente equipados. En los grandes centros del movimiento religioso, en Nuremberg, Estrasburgo, Basilea, Zurich, Londres, las diversas creencias y sectas vivían unas junto a otras. En muchos Concejos de ciudades libres habían tomado asiento en la misma mesa. No cabe expresar la inquietud que de este modo se apoderó de los ánimos. Los exiliados iban de ciudad en ciudad. Unas veces baptistas pobres y sencillos, otras orgullosos intelectuales italianos. Y proyectando su sombra sobre los agitadores, los demonios de la época, con la espada del juez y la antorcha del inquisidor en las manos: la Inquisición católica y el tribunal de la fe de las dos grandes iglesias protestantes. Ocurrió a veces, como en el repugnante proceso del genial español Miguel Servet, que la Inquisición católica y el tribunal protestante alargaron al mismo tiempo sus brazos para hacerse con la presa. Fue fatal para Servet que se confiara en la mayor templanza de Calvino comparada con los inquisidores católicos. Hay que reconocer que Calvino y Lutero luchaban por la existencia de las iglesias protestantes. Pero, por lo mismo, hay que admirar tanto más la fe heroica de las víctimas. Pero también se comprende el anhelo por salir de una vez de este alboroto de las iglesias y sectas en lucha y por lograr la paz que debía producirse en aquellas circunstancias.

Esta necesidad fue reforzada por las sangrientas guerras de religión. De modo bien distinto a como suspiran ahora los hombres ante los preparativos de guerra de las

naciones, armadas hasta los dientes, sufrió y conllevó una gran parte de la tierra las guerras entre las grandes federaciones católica y protestante, la guerra civil, las grandes violencias y las pequeñas torturas, las ejecuciones, las confiscaciones y devastaciones. Ninguna pluma sería capaz de describir y hacernos comprender la inseguridad de la vida y de la propiedad por entonces, la terrible dureza de la consigna *cuius regio eius religio*. Los griegos tuvieron a Tucídides, que describió la desgracia inmensa de su guerra con la punta de la espada; ningún historiador de la Europa de entonces nos ha dejado un cuadro detallado de la indigencia de los pueblos que pueda compararse en fuerza a los cuadros novelescos del *Simplizissimus*. Un hombre independiente con amor a la verdad tenía que estar dispuesto todos los días a huir o a morir. Estas son las circunstancias en las que prevalece un deseo irrefrenable de inteligencia en las cuestiones religiosas, por que se ponga término a las sangrías o se atemperen por lo menos las furias de la guerra. Esta situación histórica encierra también la razón que ha traído como consecuencia, en primer lugar, la transformación de la manera de pensar a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Sólo los ignorantes se pueden reír del acento sagrado que para los hombres de aquellos días tuvieron las palabras religión natural, ilustración, tolerancia y humanidad. En ellas respira el aliento agónico de un mundo que sucumbe bajo el peso imponente de las confesiones.

El primer escritor que, después del solitario Sebastián Franck, dio una expresión eficaz a este anhelo de paz y a la entrega consiguiente de los espíritus al fundamento moral común de todas las confesiones, fue el holandés Coornhert. Nació en 1552 en Amsterdam. Vivió los sucesos de la rebelión de los Países Bajos a partir de aquel año de 1567 en el que las tropas del duque de Alba y, con ellas, la Inquisición española penetraban en suelo neerlandés. Trabajó como escritor y como político por la independencia de su país, por el derecho del protestantismo y por la libertad religiosa. Un holandés macizo, sano, lleno de vida y entregado al bien común; influyen sobre él especialmente Erasmo, Zwinglio y el estoicismo romano, que fue renovado entonces por el humanismo holandés. Una fe grandiosa y sosegada en la dignidad moral del hombre, fundada en un orden superior de las cosas, irradia su luz serena y tibia sobre su carácter y sus obras.

Cada uno quiere dominar sobre la conciencia de los demás. ¿Para qué hemos derramado nuestra sangre? Para conquistar la libertad religiosa. Dejad que cada cual tenga el derecho de decir libremente lo que piensa sobre la religión como sobre cualquier otra cosa.[2] “Toda confesión proclama a las puertas del templo: yo soy la verdadera Iglesia, yo poseo la verdadera doctrina, conmigo están Jesucristo y la verdadera ciudad de Dios.”[3] La comunión, que debería unirnos, es una fuente de disensión.[4] El católico afirma que está en posesión de la verdad y que las demás confesiones están en el error; lo mismo dice el reformado. ¿A quién hay que creer?

A base de este hecho rechaza toda coacción, toda imposición de fe por parte de las sectas en lucha, ninguna de las cuales puede demostrar a las otras la verdad de su doctrina. Lo mismo que el marqués de Posa, que Schiller coloca en la época y el mundo de Coornhert, pide libertad de pensamiento y tolerancia. Esta exigencia, planteada por

primera vez por las sectas alemanas, la propugna él en los Países Bajos. “La palabra herejía no se encuentra en la Sagrada Escritura. Cristo tiene palabras fuertes contra los fariseos, pero no pide su muerte, no quiere la muerte del pecador, sino la del pecado. Dice a sus apóstoles que deben tolerar las persecuciones y no les dice que deben ser perseguidores.”[5] Si los enemigos de la libertad de conciencia apelan al mandamiento de Moisés en el Deuteronomio, de que hay que matar a los herejes, este mandamiento, como otros muchos de Moisés, no es ya obligatorio.[6] El error no es ningún crimen, todos erramos, y el único medio contra el error es la verdad evangélica.[7] Y las violencias contra los creyentes de otra fe no dan fruto, y los esfuerzos de Carlos V y Felipe II han sido inútiles, y la persecución de los protestantes no ha hecho sino promover la expansión de su doctrina.[8] A la influencia de hombres como Coornhert se debe que los Países Bajos se convirtieran en la metrópoli de la libertad de conciencia y de prensa. Porque la tolerancia jamás ha surgido de los clérigos, sino que ha sido conquistada siempre contra ellos. Por el contrario, todo político de ancha mirada, y así en Holanda desde Coornhert hasta Oldenbarneveldt, ha tenido interés por la paz y tolerancia entre los partidos eclesiásticos.

Sus experiencias llevaron a Coornhert más allá de las exigencias de tolerancia. Si ninguna de las sectas cristianas podía demostrar sus pretensiones, parecía conveniente volver a lo que les era común. Pero esto se mostraba afín a lo que había sido conocido como verdad por los sabios de pueblos no cristianos. Lo importante para la vida y opiniones de los hombres estaba en este bien común. Ante los hombres de esta época va surgiendo la idea, todavía no muy perfilada, de una verdad común a todos los hombres piadosos, que ha encontrado su expresión más pura en la doctrina de Cristo, y cuya prueba se halla en la traza de vida. Y de esta concepción vital ha surgido en seguida el concepto de una religión y teología ilustrada, racional o natural. No surgió de un acontecimiento científico, sino de un acontecimiento vital. Coornhert expone como meta suya llevar a todos los hombres a la concordia.[9] “Si nos comprendiéramos bien veríamos que no estamos tan alejados unos de otros como creemos.”[10] Ante la insinuación perversa de que fundara una iglesia para la fe que él representaba, contestó que ya había demasiadas iglesias y que lo que había que hacer ahora era más bien disminuir su número reuniéndolas por medio de los principios del amor y de la libertad.[11] En una conferencia que celebró en Leyden con dos clérigos reformados, reconoció como hermanos a todos los hombres piadosos que creen en Jesucristo, sean sacerdotes, frailes, anabaptistas, reformados o luteranos.[12] Desearía reunir la elocuencia de Demóstenes y Cicerón para procurar esta paz.[13] Pero no se apoya ni en las sectas ni en los Santos Padres, sino sólo en la palabra de Dios y, ciertamente, en la del mismo Cristo, en la religión de Cristo. En esto, como en todo, resuena la voz de Erasmo, el padre del racionalismo moral de los Países Bajos. “Jesucristo es el único y verdadero médico del alma; su palabra es la verdadera doctrina y también la única y verdadera medicina de las almas. Con razón su doctrina se llama también sana doctrina. Porque hace sanas a las almas.”[14] Esta doctrina simplificada de Cristo la concibe, en lo principal, como el precepto y la fuerza moral contenidos en la conciencia de la relación filial con Dios. Pues

es independiente hasta del conocimiento del mismo nombre de Cristo.

En este punto se enlaza el sencillo proceso religioso que tiene lugar en los callados baptistas, que constituyeron un fermento tan activo en el desenvolvimiento religioso de los Países Bajos, con el teísmo religioso universal que inspiraba a los humanistas.

Coornhert era humanista. Tradujo *Los deberes* de Cicerón. Séneca es su escritor ideal y Erasmo le domina. Cuando el estoico Justo Lipsio leyó el *Arte de vida* de Coornhert, su obra literaria más perfecta, expresó vivamente su lamento por la vieja disensión a causa de la cuestión de tolerancia, y alabó el tratado por agudo y lleno de sapiencia. Esta famosa obra, en prosa, se apoya sobre todo en el estoicismo romano, y su ideal de vida es también el del político filósofo. Arte de vida que está en la línea de la *Ética* de Spinoza. La felicidad se basa en la virtud; la facultad de llevar una vida justa es congénita al hombre; el ánimo recibe su luz, como una estrellita, del sol divino. El hombre es libre. Por lo bajo se halla su facultad de apetecer y de repeler, de la que nacen en el ánimo, por mediación de la comunidad con el cuerpo, las cuatro pasiones fundamentales: esperanza y alegría, temor y tristeza. Y de estas “cuatro fuentes” nacen muchos arroyos distintos por su género, como el amor, la amistad, la misericordia, la animadversión, la envidia. El fin del obrar moral consiste en conseguir el dominio sobre las pasiones. Este fin lo describe bellamente Coornhert en una carta consolatoria a su joven amigo Spieghel, el autor del *Espejo del corazón*, que vive, como él, entregado a los clásicos y a la filosofía. “No te apene el que no me apene tu pena renovada. ¿No habría de alegrarme con el crecimiento de tan rara ecuanimidad? Digo rara porque los hombres insensatos opinan que tal confusión es necesaria. Es sabiduría soportar con el menor dolor lo que no es posible evitar.” El hombre no debe apegar su corazón a nada. Esto dice también Séneca, y se alegra de que Spieghel lo haya conocido y desea que alguna vez lo puedan leer juntos.[15]

Pero Coornhert era al mismo tiempo cristiano, un cristiano reformado. Ya conocemos el vínculo que enlazaba en Zwinglio humanismo y cristianismo. Coornhert los reúne todavía más íntimamente. La predicación de Cristo está contenida en los profetas, pero sus doctrinas son idénticas a la ley de la naturaleza practicada por los gentiles, y se puede seguir la ley de Cristo sin haber oído su nombre.[16] Así, representa la gracia universal de Dios por oposición a la elección de gracia de Agustín y de Calvino. La doctrina de la predestinación de estos hombres hace de Dios un tirano mucho peor que Nerón o Falaris. [17] El Dios de Calvino semeja a un médico que arbitrariamente cura a unos enfermos y mata a otros. Se parece a un tirano que obliga a sus súbditos a comer y a beber, pero a cambio de dinero, que él entrega sólo a unos cuantos; se parece al señor que castiga al esclavo aherrojado porque no puede andar; imágenes poderosas que coinciden con las que nos ofrece Erasmo en las mismas circunstancias. Esta doctrina de la predestinación además, desplaza hasta Adán las contradicciones enormes e insolubles que surgen con ella entre la responsabilidad moral de los hombres y el plan divino de salvación y en él las amontona. El pecado original y la culpa heredada que presupone la doctrina de la predestinación presenta a Dios como un juez que deja escapar al criminal y en su lugar castiga a sus descendientes. Frente a todo esto Coornhert opone la fe sencilla que

corresponde al teísmo religioso universal. Dios no ha creado el mundo por su gloria, sino en razón de la salvación de los hombres, y desea la salvación de todos. Para lograrla el hombre está equipado con libertad, razón y conciencia.

Así nos muestra Coornhert cómo en la segunda mitad del siglo XVI se levanta con extraordinaria fuerza en medio de la lucha de las sectas y del anhelo por la paz la idea de una verdad común a todas las confesiones, que contiene la médula de todas las religiones. Esta concepción apunta entre líneas en la obra de Erasmo, pero marchó mucho más allá de lo que tuvo por conveniente decir. Preparó el concepto de una religión natural tal como la fundó luego Herbert sobre las disposiciones congénitas, morales y religiosas del hombre.

Coornhert tenía dotes de escritor para ganar adeptos a su doctrina en los Países Bajos. Era una naturaleza artística diversamente dotada. De buena familia, cultivó primeramente por afición el arte del grabado en cobre, pero luego, desheredado a causa de su matrimonio por amor socialmente inconveniente, asentó su existencia en el cultivo de este arte. Amaba la música, se sentía poeta y todavía sus dramas gozan de prestigio en su patria. Pero lo que dio la dirección decisiva a su vida fue la mella que las cuestiones religiosas hicieron en él. Por ellas se puso a estudiar latín a los treinta años y Cicerón y Séneca se convirtieron en sus autores favoritos. Traduciéndolos aprestó su propio idioma; él y su camarada literario Marnix de Aldegonde fueron los primeros prosistas de la Holanda de entonces y los representantes literarios más destacados de la mentalidad protestante. Alienta en él el espíritu romano y el carácter republicano. Era un político experimentado; desde 1564 fue secretario de la ciudad de Harlem y apoyó a los orangistas, por lo que fue encarcelado y tuvo que huir, siendo vuelto a llamar en 1572 como secretario de los estados generales de Holanda. Era natural que los estadistas sintieran con rigor la necesidad y las bendiciones de una unificación de los partidos religiosos en pugna. Estos espíritus superiores, que se colocaban por encima de las confesiones, eran llamados “libertinos” y los predicadores distinguieron a Coornhert por el título de “príncipe de los libertinos”. También a él las disensiones religiosas le amargaron el atardecer de sus días. Murió con la pluma en la mano.

En torno a él, y después de él, se expanden sus ideas bajo la presión de las circunstancias. Su contemporáneo Koolhaes declaraba: “Calvino no ha muerto por nosotros; tampoco tiene ningún testimonio de Dios de que no se podía equivocar. Lo mismo se puede decir de Lutero, Zwinglio, Melanchthon, Beza. Tampoco Dios nos prescribe sus libros. Ningún escrito de hombre debe ser tenido por autoridad sino sólo la palabra del Señor”.^[18] “Cada uno de ellos se ha apropiado en particular los caracteres de la recta doctrina y ha proclamado ante los demás su misión; pero como no hay más que una sola doctrina recta, hay que abandonar al juicio del espíritu a quién de ellos reconoce en su conciencia.”^[19] Porque las resoluciones sinodales no tienen ninguna fuerza obligatoria. “La pluralidad de personas no otorga ninguna superioridad, pues la verdad no se puede demostrar por la muchedumbre de sus adeptos.”^[20] La misma Biblia necesita del criterio de interpretación. “Cada grupo y cada secta tiene la exclusiva de la palabra de Dios.”^[21]

En el último tercio del siglo XVI Hubert Duifhuis, párroco de Santiago en Utrecht, celebraba dos cultos en su iglesia; después de pronunciar el *Ite, missa est* y que los católicos le contestaban *Deo gratias*, se retiraban éstos y dejaban sitio a los reformados, que empezaban a cantar: “Levanta el corazón de tu boca”. Declaraba que la Biblia era su único catecismo y visitaba a los enfermos de todas las sectas. Casi nunca hablaba de dogmas. Lo que le importaba, sobre todo, era la práctica de la caridad y de las demás virtudes.

En 1596 fue acusado un pobre artesano de Amsterdam que andaba muy ocupado con su Biblia bilingüe. Había llegado en sus cavilaciones a considerar a Jesús como mero hombre. En defensa de este artesano el burgomaestre de Amsterdam Peter van Hoof se expresó del siguiente modo: “He oído que ha sido excomulgado a causa de sus opiniones. La Iglesia puede darse por contenta con esta excomunión sin intentar nada más contra este hombre. Es cierto que todo el que entró y salió por su casa vio a su mujer y a sus hijos rezar de rodillas antes de ponerse a comer. Esto demuestra que los ha educado en el temor del Señor en la medida de sus alcances. Creo que la vida de los hombres no debe depender de las sutilezas de los sabios”. No se puede hablar de errores, pues que cada uno de los supuestos herejes están tan convencidos de la verdad de su doctrina como los mismos reformados. Sería, por lo tanto, mucho más sensato y provechoso para la patria no inquietar a nadie por su religión y ayudarse mutuamente para conseguir así una unión completa y poder marchar unánimemente contra el enemigo de todos.[22]

El representante más cumplido de estas ideas de los republicanos de los Países Bajos fue el canciller Oldenbarneveldt, el estadista más grande con que han contado esos países después de la gran dinastía de los Orange. Con él estas ideas cobran una expresión político-religiosa; está dispuesto a acceder al deseo de los predicadores por un sínodo nacional si éstos se proponen como fin una revisión de la confesión religiosa que sirva a la paz. Mientras tanto, Mauricio de Orange aprovechó esta actitud política de Oldenbarneveldt y, entrando a la cabeza de los calvinistas rigurosos, provocó la ejecución de Oldenbarneveldt, la prisión de Hugo Grocio y la caída del partido republicano.

Este desenlace había sido determinado, después de un desarrollo fatal, porque Arminio canalizó en Leyden la gran tendencia pacifista de Coornhert y el movimiento que partió de él en un estrecho cauce teológico. Era discípulo de Beza y se había propuesto refutar a Coornhert, pero su espíritu limpio se dejó ganar por la verdad del punto de vista de éste. Pero el elaborarlo teológicamente le secó el alma; los sencillos conceptos del bien de la humanidad como meta del gobierno divino y de la libertad del hombre se presentan como bastante pobres en su aplicación a los profundos teologemas de la humanidad. Menos mal que Arminio conservó la almendra de lo conseguido: la dignidad y la libertad del hombre, la gracia universal y la diferencia entre las doctrinas comunes fundamentales y lo que se puede abandonar a las confesiones. Y ciertamente la doctrina fundamental se limitaba, según él, a unos pocos puntos capitales, únicos que es menester saber y creer para alcanzar la vida eterna.[23] Y Episcopius, el representante de los arminianos en el sínodo de Dordrecht, pronunció el importante principio: “Si tenemos en cuenta las más viejas tradiciones de la Iglesia, el fin y el propósito de aquellos que

establecieron los símbolos, los cánones, las confesiones y los artículos de fe, no fueron testimoniar lo que había de creerse, sino únicamente lo que ellos creían”.[24]

De los Países Bajos este movimiento pasó a Inglaterra, donde encontró un suelo propicio. Desde la penetración del protestantismo bajo la reina Isabel, el espíritu varonil, práctico e impregnado de humanismo de la Inglaterra de entonces, prestó a las obras de los más destacados teólogos su carácter razonable y su sentido civil. Lo podemos ver en la obra de Hooker acerca de la constitución eclesiástica, del año 1594. Se apoya en la equidad y en la razón, y no en la autoridad, para sostener su principio[25] de que sólo con la aquiescencia de los laicos y del gobierno se puede establecer en una comunidad cristiana una ley eclesiástica. Es enemigo de las controversias teológicas y siente muy bien sus efectos desastrosos y desea ceder la decisión sobre ellas a la razón y a la erudición, al juicio de los “especialistas más graves, sabios e instruidos”. La siguiente generación se halla ya bajo el influjo de la disputa arminiana y de la conmoción que habían producido los acuerdos intolerables de los sínodos de Dordrecht de 1618 y 1619. John Hales había asistido a estos sínodos. Le hizo gran impresión un sermón del jefe arminiano Episcopius. A partir de ese momento nada quiso saber de la condenación de otras confesiones cristianas y se planteó expresamente la cuestión de lograr un criterio que decidiera entre los partidos en pugna. No lo podía encontrar más que en sí mismo, en su conciencia y razón. Falkland[26] se declara decididamente contra la persecución religiosa y en favor del derecho de la investigación propia, lo mismo que por la gracia universal.[27] Y su amigo Chillingworth prestó a estas ideas la expresión literaria más perfecta. Su famosa obra apologética acerca de la religión de los protestantes apareció en 1637. Sin reserva alguna entrega a la razón la decisión en materias de fe. “Dios nos ha dado la razón para distinguir la verdad de la falsedad. Quien no hace este uso de ella, sino que cree cosas sin saber por qué, entonces sólo casualmente cree en la verdad y no por elección, y me temo que Dios no acoja a esta víctima de la locura.” Tampoco puede Dios exigir una fe imposible más allá de la certeza de la demostración. El hombre puede asentir a una conclusión sólo con aquella certeza que merezcan las premisas.[28] Su escrito polémico tuvo un éxito extraordinario. De esta escuela surgió el mayor escritor religioso que ha tenido Inglaterra, Jeremy Taylor, en el que se alía el poder de una fantasía shakespeariana a la fuerza del razonamiento.[29] Según la descripción de Jurieu, los latitudinarios tomaron como capitana “a la hoy llamada sana razón”:[30] *Rien ne peut être vrai que ce qui est conforme aux notions communes*; extendieron la doctrina de la gracia universal a los ateos. Y esto precisamente les dio el poder para, al igual de los teólogos ilustrados alemanes, afirmar sus posiciones dentro de la Iglesia.

Partiendo de un sistema completamente diferente, los independientes llegan también a la misma exigencia de la libertad de conciencia. No encontramos en ellos ninguna idea sobre la unidad de las sectas. Separan los asuntos civiles y la vida eclesiástica. No les ofende el carácter peculiar de cada una de las iglesias. No buscan una verdad cristiana común. Milton defiende la plena libertad de prensa; la verdad cristiana, según él, se halla repartida entre todas las sectas como el cuerpo de Osiris; todas ellas pueden pretender la tolerancia, pero no el empecatado catolicismo. De las persecuciones religiosas y de la

disensión civil nace en algunos la exigencia de la independencia de la situación civil y de los derechos de los individuos a su fe o a su incredulidad. Este punto de vista representa en Norteamérica el independiente Roger Williams en su escrito: *La doctrina sangrienta de la persecución por cuestiones de conciencia*, 1644. Paganos, judíos y anticristianos tienen el mismo derecho, por lo que se refiere a los asuntos civiles, que cualquier confesión cristiana. Ningún funcionario recibe un aumento de poder por el hecho de su confesión cristiana. Un funcionario cristiano en nada es más funcionario que el incrédulo. Las escuelas y las universidades deben ser consideradas como institutos que preparan igualmente a los ciudadanos para los idiomas y para las artes. Este escrito representa, por primera vez, la doctrina radical y negativa de la libertad de conciencia que surge de esa falsa separación del interior del hombre con respecto a sus aportaciones civiles, y que viene a arrebatarse el alma del cuerpo estatal. Se halla también en la base del *Tratado teológico-político* de Spinoza.

En ningún país se vivió tan profundamente la miseria de la disensión religiosa como en Alemania, que estuvo a punto de desangrarse. En ninguna otra parte eran tan frecuentes las disputaciones religiosas y menores las perspectivas de alcanzar la paz, porque en ninguna otra parte operaba con tanta fuerza el espíritu dogmático y el ergotismo teológico. Empujado también por el sentimiento que produce esta situación intolerable, surge en Calixto la idea de una doctrina común en la que pudieran reconciliarse todas las confesiones. Calixto conoció el mundo viajando; se dio cuenta del encogimiento de la vida espiritual en las confesiones. Por eso creía poder lograr una base para la unificación de todas las iglesias cristianas sobre el terreno de lo cristiano común, volviendo a los símbolos y cánones ecuménicos de los cinco primeros siglos. El afán de reunir de nuevo las iglesias católica y protestante y de unificar las confesiones protestantes se presenta en Leibniz en relación con la teología natural.[31]

Todas las doctrinas importantes acerca de religión y la teología natural estaban promovidas por este movimiento general duradero e irresistible. El sentimiento creciente del carácter intolerable de la lucha entre confesiones llevó a la idea de lo común en que se pudiera encontrar la paz, y esta idea condujo luego al concepto de religión natural. Voy a ilustrarlo con algunos ejemplos.

Tomás Moro publicó su novela política acerca de la nueva isla de Utopía en 1516, antes, por lo tanto, de la escisión religiosa. Se hallaba, pues, ante la diferencia entre las grandes religiones tan sólo. Con relación a ellas otorgó a su isla la ley de la libertad religiosa y supuso que las diferencias de las opiniones supersticiosas disminuirían día a día y desembocarían en una sola religión, superior, por su carácter racional, a todas las confesiones positivas. Claro que se inclinaba ante el catolicismo, lo que en su época no podía ser de otro modo.[32] Juan Bodino vivió en medio de las revueltas civiles de Francia. Como diputado del tercer estado de su provincia natal había expuesto su vida, frente a los partidarios del duque de Guisa, en interés de la paz religiosa. Cuando en 1577 publica su obra sobre el Estado, se justifica por la necesidad creada por las guerras civiles religiosas, pues era menester que cada cual ayudara según su leal saber y entender. Pero su testamento religioso lo representa el *Colloquium Heptaplomeres*. En Venecia,

conversan entre sí representantes de diversas religiones. En estos diálogos traza con humor amargo un cuadro de las inacabables disputas entre los teólogos de las distintas religiones. Su admirable epístola a Botru demuestra que las opiniones del representante de los pueblos clásicos, Senamus, que reconoce y venera en cada religión particular lo general y verdadero, son también opiniones suyas. Según esta carta, Dios, en determinadas épocas, despierta las más altas virtudes en ciertas personas; así tenemos a Pitágoras, a Sócrates, a los Escipiones y, todavía como una figura más alta, a Cristo. Bacon encuentra en la mezcla de la superstición con la religión un agente irresistible mediante el cual la multitud opera como poseedora de la superstición y arrastra consigo a los razonables. La religión, por el contrario, es la simple creencia en Dios. Está fundada en el orden y belleza del mundo. Sobre ella descansa la conciencia de nuestra dignidad suprema. El concepto de teología natural así nacido se halla estrechamente delimitado. El mundo como obra de arte señala su origen en un artista, pero su obra no nos da la imagen de su ser. Sin embargo, no quisiera dudar de que Bacon se dio por contento para su persona con esta “chispa de chispita”.^[33] Sobre el mismo sentimiento de la intolerancia de las disensiones religiosas descansa la obra de Herbert de Cherbury acerca de la verdad. Es una obra que hace época por lo mismo que plantea el problema de una teoría del conocimiento de la religión. Desarrolla los criterios que permitirían destacar una verdad en medio de las religiones en contradicción. Así, llega al primer sistema completo de religión natural (1624). También la vida de Hugo Grocio está animada por el empeño de fomentar la paz religiosa, estableciendo principios jurídicos universales y una teología cristiana general simplificada. Sabido es en qué grado la guerra civil religiosa de Inglaterra condicionó todo el sistema político de Hobbes.

Entre la idea de una verdad común a todas las religiones, tal como la vimos representada por Coornhert, Arminio y otros, y el concepto de una teología natural tal como lo propugnaron Moro, Bodino, Bacon, Herbert, existe, a las claras, una solución de continuidad. Hay que buscar el miembro de enlace, que no es otro que la idea de la racionalidad del núcleo común a todas las verdaderas religiones. Y esta racionalidad reclama la idea de las disposiciones naturales, de los conceptos morales y religiosos congénitos. Suposiciones de este género nunca se habían extinguido en Europa y pueden encontrarse lo mismo en Tomás de Aquino que en Melanchthon o en Calvino. Pero lo decisivo fue que se pusieron en contacto con la convicción religiosa de que en lo común a todas las religiones se halla comprendido lo que es necesario para la salvación de los hombres. Una convicción que, como hemos expuesto, surge del campo de las luchas entre las confesiones. Una potencia importante interviene en esta conexión histórico-universal. Se trata de la restauración del estoicismo romano, que opera en el Humanismo y que culmina en la filología de los Países Bajos. Su doctrina de las nociones comunes a todos los hombres, de las disposiciones religiosas y morales naturales y de la teología natural fundada sobre ello, representan el eslabón decisivo en el encadenamiento de estas grandes ideas. Por eso tendremos que poner de manifiesto la cooperación decisiva del estoicismo romano en la elaboración de este sistema natural.

II

Las tres direcciones de la teología del siglo XVI

Un segundo acontecimiento prepara el sistema natural y su prestigio. Tiene lugar en el seno de las mismas iglesias. Consiste en el desarrollo del pensamiento histórico-crítico y en la disolución de los dogmas desde dentro y, precisamente, ocurre por la misma época en que las tres iglesias dominantes expresan en forma bizantina la victoria de la dogmática eclesiástica: en el concilio tridentino (1545-1563), en la fórmula de concordia (1580) y en el sínodo de Dordrecht (1618-1619), al mismo tiempo que se sofoca violentamente la dirección trascendental de la teología, tal como la representaban Servet, Denck y Franck, Coornhert y Bodino. Esta época, a partir del segundo tercio del siglo XVI, contempló el sojuzgamiento de la dirección científica de la teología, preñada de futuro, que continuó más angosta y seca con Valentín Weigel y Jacob Boehme, y luego con más fuerza práctica, pero menor riqueza teológica, con Fox y los anabaptistas; contempló el triunfo de Caraffa y Belarmino, de Flacius y Chemnitz, de Gomarus y sus compañeros; pero, al mismo tiempo, vio la marcha victoriosa del racionalismo en Socino y sus secuaces teológicos, en Arminio y Hugo Grocio, luego en los deístas, por cuya acción se disolvió la fe eclesiástica partiendo del centro de la Biblia y del dogma.

Se puede decir que estas tres direcciones agotan las posiciones que esta gran época religiosa podía adoptar frente a los contenidos estatuidos por las confesiones. Luchan entre sí y, sin embargo, se completan.

La primera dirección teológica surge del *servicio eclesiástico* y de las tareas eclesiásticas. Su extraordinaria fuerza se debe a su relación con la vida. Utiliza el pensamiento científico como medio para la actividad eclesiástica. El contenido de la Iglesia es la religión. Y la religión no es mera medicina para las enfermedades del alma, disciplina para los desarreglos interiores, y dirección para el desvalimiento espiritual: todo esto dispensa la Iglesia y con ello tiene los medios más fuertes de su poder, pero pretende al mismo tiempo ofrecer la verdad acerca de nuestra relación con lo invisible. Sólo en esto puede fundar sus recomendaciones más efectivas. Por eso debe tener una teología, que debe apoyarse en los criterios de toda verdad. Debe ser sostenida por todo y con todo lo que en el pensamiento es incommovible. Por eso el teólogo eclesiástico no sólo debe ser personalmente sincero, sino vivir también de acuerdo con todas las verdades objetivas. Sin embargo, pretende, por otra parte, fundar y defender la tesis, no demostrable científicamente, de que en los institutos y actividades eclesiásticas actúa el mismo Dios. Para tales tareas son menester naturalezas de un tipo especial. En ellas deben mezclarse ansias de poderío e intereses espirituales, disimulo y celo abierto por la fe, energía indomable de las convicciones morales y un escepticismo soberano frente al *common sense* científico. Finalmente, esta fe eclesiástica nace de cierta complexión de la voluntad, de una decisión voluntaria: en la muchedumbre nace de la necesidad de ser conducida; en un Agustín o en un Bossuet, en su Calvino o en un Flacius, de una

voluntad de señorío que opera con elementos espirituales. Y de las dificultades de esta teología eclesiástica surgieron siempre formas más templadas e íntimas de fe eclesiástica, tales como las encontramos en los puntos de vista, más edificantes, que representan la mística práctica y el ascetismo.

Esta dirección requería, más que en cualquier otra época en el siglo XVI, por ser el siglo de las fórmulas simbólicas, ser completada por una segunda dirección, que yo denomino *trascendental*. La expresión “filosofía trascendental” abarca todas las direcciones que se apoyan en la naturaleza creadora del hombre como base del conocimiento y de todas sus otras aportaciones espirituales. De un modo correspondiente se pueden designar como teología trascendental todas aquellas escuelas que tratan de alcanzar todas las fórmulas, relatos y dogmas ofrecidos de lo humano-divino del alma, siempre operante, que produce todas estas figuras de la vida religiosa. A esta dirección han pertenecido baptistas y místicos, historiadores y filósofos sin cuento. La encontramos en Denck y Franck, en Coornhert y Bodino, en Valentín Weigel y Jacob Boehme, en Kant y Goethe, en Schleiermacher, Carlyle y Hegel. Tienen su centro fuera de la teología, a saber, en la alta conciencia de la creadora naturaleza humana, enlazada con lo invisible, que se manifiesta en el arte, en la religión y en la moral lo mismo que en la especulación. Todo el campo de la historia constituye su reino. Esta actitud de conciencia fue adoptada primeramente por algunos humanistas independientes que abarcaban al mismo tiempo los clásicos, la Biblia y la teología, y elaboraban el teísmo religioso universal sobre la base del estoicismo romano. Esta actitud de conciencia se profundizó en la vida de las sectas, se amplió en los estudios históricos y ha recibido, por fin, con la filosofía trascendental, desde Leibniz y Kant, su forma permanente. Es indiferente cómo se conciba la relación entre las cosas divinas y humanas, pues esta dirección se funda en la conciencia de una unidad esencial de estos dos elementos y el sentimiento, seguro de sí mismo, de la dignidad del hombre. A partir de Kant, Goethe, Schleiermacher, Carlyle, considera al cristianismo como cumplimiento del afán religioso universal, presente en todos los lugares y tiempos, que actúa en la humanidad. Sólo a través de esa dirección se puede cumplir la misión última del cristianismo, convertirse en religión de toda la humanidad, y ofrecerle así a ésta una unidad espiritual definitiva.

La tercera dirección de la teología en esta gran época de creación religiosa es la del racionalismo moral. Surge de la crítica histórica, lógica y religioso-moral de la doctrina de la Iglesia en el siglo XVI. Pero era supuesto de esta crítica racionalista del siglo XVI que se aceptara como algo definitivo la exterioridad dogmática de la doctrina de las iglesias. De esta suerte se vengaba desde dentro la culpa de las iglesias protestantes, condenadoras de herejes y que habían reducido a la impotencia a la teología trascendental. A partir de la segunda mitad del siglo XVI se entabla la lucha poderosa entre la doctrina de las iglesias y este racionalismo, enemigo mortal de la misma. Lucha que fue tanto más violenta porque ambos partidos se afirmaban sobre el mismo suelo. Ambos consideraban la divinidad, el *logos* y el alma del hombre como fuerzas aisladas, que sólo por fuera se ponen en relación. Por eso la revelación era para los dos un acontecimiento especial, temporal y localmente limitado. El fundador de esta dirección había sido Erasmo y sus caudillos en

el siglo XVI los encontramos en las sectas sociniana y arminiana.

La teología eclesiástica, la crítica histórica y la hermenéutica

La teología eclesiástica ha funcionado en la Iglesia católica con una fuerza incomparable mientras abarcaba a toda la cristiandad. La Iglesia hablaba por la boca de Alberto y santo Tomás; los conceptos metafísico-teológicos de estos hombres constituían el lenguaje de la Iglesia. Toda la cultura existente en el horizonte de aquella humanidad confluía en esta teología eclesiástica, en ella se enlazaba la doctrina oriental de la Revelación y de la Redención con la ciencia racional ideal de los griegos y con el *imperium* del pueblo romano. Se puede decir que estos grandes elementos sólo aquí llegaron a la más estrecha unión, pues, para hablar con Hegel, habían cancelado su particularidad superándola. Esta teología eclesiástica tenía a su favor grandes hazañas históricas. Se había adueñado de Aristóteles; había contenido la penetración peligrosa del racionalismo arábigo-mahometano; había superado con Duns Scoto las consecuencias panteístas que en él se albergaban; y, finalmente, cuando el movimiento nominalista conquistó el mundo desde Inglaterra y, al mismo tiempo, el humanismo seguía su marcha victoriosa desde Italia, supo afirmarse con un genio como Nicolás de Cusa frente a tan poderosas corrientes, como supo, con el movimiento neoagustiniano, mantener la continuidad histórica, con el movimiento profundo de la Iglesia. Mas, a pesar de que el Cusano no andaba a la zaga a santo Tomás en genialidad, no fue ya capaz de mantener como éste la unidad espiritual de la cristiandad occidental. Cundía por el mundo el sentimiento de que ya no era posible agrupar en una cultura uniforme, bajo la misma unidad de la doctrina eclesiástica, las fuerzas nuevas, las naciones en formación y las individualidades afanosas de libertad. Había pasado el momento de esta gran unidad cultural.

El principio que había mantenido hasta entonces la teología eclesiástica unitaria del catolicismo fue la tradición.

Un concepto sorprendente. Surgió de la necesidad de fundar, frente a los herejes, una doctrina eclesiástica que se aceptara en las entidades políticas dominantes. En la lucha con el gnosticismo Ireneo y Tertuliano se apoyaron en la conexión de sus artículos de fe con la doctrina de los apóstoles, y consideraron como órganos mediadores de la misma a los obispos. Frente a la especulación desatada y a la arbitrariedad, se mantuvo el *ordo episcoporum per sucessionem ab initio decurrens*. Pero como también los herejes gnósticos afirmaban estar en posesión de una tradición auténtica y autorizada, vinculó Ireneo en los obispos el *charisma veritatis certum*, inherente a su sucesión. El trasfondo grandioso del concepto de tradición lo constituía la idea de los pueblos antiguos acerca de una revelación que sigue actuando en los sacerdotes. Cuando Agustín examina más de cerca los fundamentos del principio de autoridad de la tradición, llega a aquella idea, tan extraordinariamente importante en lo sucesivo: la Iglesia misma es el supuesto para la fe en la Escritura. En la famosa sentencia (*C. ep-Manich.*, 6): *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*, estableció de manera clara y segura el único principio para la validez de los artículos de la fe, y conjuró así la

duda que pudiera inquietar al ánimo creyente ante el espectáculo de las opiniones divergentes. La reflexión acerca de concepto tan importante logró una fijación conceptual sólida y, con esto, su relativo término, en el *Commonitorium* de Vincentius Lerinensis (c. 435). Lo creído siempre, por todas partes, por todos, constituyó el patrón ideal de la verdadera catolicidad. Y en estrecha conexión con esto el repudio de toda novedad en la fe como obra de Satanás. La verdad celestial no puede ser cambiada sino sólo especificada. De este modo el concepto de tradición es ya, como se verá cada vez con más claridad en la práctica, no tanto la continuidad en el desarrollo de la verdad, cuanto la determinación progresiva de la voluntad de la Iglesia en un sistema de leyes, de las que no se abroga ninguna, sino que únicamente se interpretan y se concretan cada vez más. Esta situación, según la cual la voluntad legisladora se halla vinculada únicamente a lo estatuido y orientada únicamente a su determinación más concreta, no encuentra más analogía que la elaboración del derecho civil romano. Así, también esta teología eclesiástica procuraba, como manifestación de poder, que la cristiandad se le sometiera lealmente.

Cuando el protestantismo hace tambalear este principio de la tradición no es capaz, sin embargo, de colocar otro tan claro en su lugar. En los grabados de la época de la Reforma encontramos personas religiosas con la Biblia sujeta con enérgica mano. Toda la conciencia del protestantismo primitivo se expresa en esta imagen. El principio nuevo era la certeza del acontecimiento religioso tal como surge constantemente en el lector de la Biblia, en conexión con la vida cristiana en la comunidad. Por esto cobra una significación decisiva el acontecimiento del alma en el cristiano, tal como se encuentra en las epístolas de san Pablo. Pero este principio no contiene regla alguna acerca de cómo hay que sopesar, dentro del proceso, sus diversos factores, a saber: Biblia, comunidad y luz interior.

En estas circunstancias la teología eclesiástica logró sorprendentes progresos científicos debidos a su propia necesidad, cosa que ya no ha vuelto a repetirse. Entre los teólogos eclesiásticos de las diversas confesiones que luchan entre sí, se produce, como instrumento para la lucha, un gran progreso de la crítica histórica. Y por el mismo tiempo, en parte por las mismas personas, en el transcurso de la lucha entre las confesiones, se crea la *hermenéutica*, tan importante para el método de las ciencias del espíritu.

La crítica histórica del siglo XVI tiene su acicate en el estudio de las antigüedades en boga. Pero al mismo tiempo estaba condicionada por las necesidades de la vida histórica. La conmoción de los poderes establecidos, el papado y el Imperio, el nacimiento de nuevos principados independientes y de las iglesias protestantes, fomentan la crítica histórica y significan el impulso más fuerte de su desenvolvimiento. Pues se trataba de investigar el origen de los viejos poderes discutidos, de combatir o defender sus pretensiones. Por eso, también las nuevas fuerzas tenían que justificarse históricamente. Limitémonos a los acontecimientos eclesiásticos.

En una época en la que la historia político-eclesiástica coetánea era escrita con una documentación nueva por grandes historiadores como De Thou y Sarpi o como Sleidan,

concienzudo y perspicaz, también el examen de la tradición eclesiástica presentaba nuevas exigencias. Ya antes Aventin, en su gran obra histórica sobre Baviera, había tratado de mostrar mediante la exposición crítica del reinado de Enrique IV, Federico II y, especialmente, de Luis Baviera, la forma ilegítima en que había sido conquistada la supremacía papal. El pugnaz Ulrich von Hutten recogió sus armas para la lucha contra la Iglesia del arsenal de historias medievales y rehizo el famoso escrito *De unitate ecclesiae conservanda*, tan importante para la comprensión de las luchas en el siglo XVI, mientras que la nueva edición del libro de Lorenzo Valla acerca de la supuesta donación de Constantino llamó la atención sobre el origen del poder secular del papa. Vinieron después las traducciones. Caspar Hedio tradujo al alemán la *Historia eclesiástica* de Eusebio, el Josefo y las biografías de los papas de Platina, un libro que valió a su autor conocer las prisiones y tormentos de Paulo II. El hecho de que la investigación histórica se halla condicionada en sus comienzos por intereses religiosos se hace patente sobre todo porque la investigación crítica se limita, provisionalmente, a aquellas partes de la historia que tienen que ver con el desarrollo de la constitución y la doctrina de la Iglesia. En la misma reelaboración de la crónica de Carion, iniciada por Melanchthon y continuada por su yerno Peucer, se tratan de modo crítico únicamente los pasajes que interesan teológicamente. Todavía con más claridad se pone de manifiesto esta conexión en las esparcidas reflexiones de Melanchthon acerca del valor y del fin de la historia. Su provecho consiste en el conocimiento de la verdadera doctrina de la Iglesia y en la demostración de las diversas falsificaciones llevadas a cabo por la jerarquía.[34] El reproche de innovaciones revolucionarias que se hace a los protestantes orienta su mirada a afanes parecidos de otros tiempos. De este motivo surge la *Historia de los hermanos bohemios*, por Joaquín Camerius, contra el cual escribe su *Historia hussitarum* Cochlaeus en 1541. Pero el primero que hace una amplia investigación de fuentes es Flacius, que, animado por el propósito de oponer a la tradición católica otra de igual peso en el sentido evangélico, redacta en 1556 su *Catalogus testium veritatis*. Las *Centuriae Magdeburgenses*, de Flacius y sus compañeros, trataban de reunir documentos acerca de las variaciones en la doctrina, en las ceremonias y en el régimen de la Iglesia, para conmover su tradición. De 1559 a 1574 aparecen trece volúmenes.[35] Con medios incomparablemente superiores, el director de la biblioteca vaticana, cardenal Baronio, y el equipo de eruditos de las bibliotecas de los diferentes países a sus órdenes, recogieron en un trabajo de cuarenta años abundante prueba documental en contrario. En los años 1588-1593 se publicaron doce volúmenes en folio de estos *Annales ecclesiastici*. Siguiéron los suplementos y rectificaciones de Pagis. Se enlazaron trabajos de gran importancia, debidos sobre todo a los franceses. En medio de la disputa jansenista comienzan los maurinos con san Agustín sus ediciones fundamentales de los Padres de la Iglesia. Se desarrolló una actividad científica que no tiene par en la investigación histórica. Los intentos de una cronología hechos por J. J. Escalígero en 1583 y por Sethus Calvisius en 1605 fueron renovados por Dantine y Clémencet, con recursos muy superiores. El *Art de vérifier les dates* pertenece a los más hermosos monumentos de la erudición francesa del siglo XVIII. Mabillon fue fundamental para la crítica de

documentos, y Montfaucon para la paleografía; Petavius, para la historia de los dogmas; Usher y Pearson, para la historia antigua de la Iglesia, y luego, Casaubonus, Spanheim, Basnage, Cordier, Papebroek, que trabajó la historia hagiográfica, y el amplísimo Tillemont. Son tan extraordinarias las aportaciones de estos sabios teólogos, que el actual historiador de la Iglesia sigue sacando mucho provecho de ellos, mientras que apenas si puede servirse de los trabajos subsiguientes de fines del siglo XVIII y principios del XIX, hasta el momento en que aparece el gran Christian Baur.

La hermenéutica surge al mismo tiempo. Trata de establecer la teoría y las reglas de la interpretación. Nace primeramente en el campo de la interpretación de la Sagrada Escritura. También este acontecimiento revistió la mayor importancia, pues se puede decir que la hermenéutica representa un punto de partida del máximo valor para la moderna cimentación de las ciencias del espíritu. Por esta razón dedico a su historia una atención especial. Pues la hermenéutica preparó para mi propia obra un cimiento semejante.

Con el protestantismo comienza la ciencia hermenéutica, ya que no el arte exegética o los intentos de reflexión sobre la misma. Porque los pasajes hermenéuticos de Orígenes y de los antioquianos, las siete reglas de Tychonius, y lo que san Agustín, en el tercer libro de su *Doctrina cristiana*, y Junilius, en el segundo de su conocido trabajo (Gallandi Bibli., XII, 79 y ss.; *Flac. clavis*, II, 158 y ss. ed. Bas. 1580), han desarrollado, por muy importantes que sean estos trabajos para la historia del canon y de los dogmas, no pueden considerarse —pues se trata pasajes en su mayoría sueltos y reunidos, cuando lo están, sin un principio unificador— como trabajos científicos. En su forma se refleja la interna falta de independencia de la exégesis católica. Desde la época en que la lucha con el agnosticismo había llevado a someter los monumentos de la época apostólica a la autoridad protectora de la tradición hasta la época en que el protestantismo coloca la interpretación sobre sus propios pies, no existe ninguna ciencia hermenéutica. Tampoco existía todavía esta ciencia cuando el nuevo principio escriturario de la Reforma experimentó un decidido ataque de conjunto por parte de la Iglesia católica, ataque que hubiera obligado a la defensa incluso a hombres menos combativos que los que surgieron en el lado protestante. Pero nació en estas luchas.

El ataque parte de los Padres del Concilio de Trento. En este concilio se fija definitivamente la doctrina católica acerca de las relaciones entre la Escritura y la tradición, materia sobre la cual la Iglesia medieval se había expresado de manera despreocupada y muy diversa. En las mismas sesiones del concilio se manifiesta en forma apasionada la diversidad de las opiniones. La sesión del 8 de abril de 1546 se resuelve en favor del partido rigurosamente antiprottestante. Los decretos acerca de la Biblia y de la tradición, sobre la interpretación y la *Vulgata* se dirigen ásperamente contra el principio protestante.[36] La Escritura y la tradición tenían que acogerse *pari pietatis affectu*: el mismo espíritu las había producido y no era posible que se contradijeran en ningún punto de doctrina.[37]

El teólogo católico más prominente de este periodo, Belarmino, empezaba su amplio escrito polémico contra los herejes de su época[38] con el tema de “la palabra de Dios”;

aquí encuentra el centro del círculo de los dogmas protestantes. Con el gesto elegante de la desenvoltura científica, hace ver que los signos hebreos se añadieron más tarde al texto, de suerte que la lectura es muchas veces muy dudosa; y también, cómo importantes pasajes del Nuevo Testamento (entre otros I, Juan 5, 7, 8) faltan en los manuscritos antiguos, etc. Una ola de escritos polémicos católicos[39] demostró la incomprensibilidad y la inseguridad crítica de la Escritura. Estas obras polémicas trataban de poner de manifiesto cómo se había perdido el conocimiento filológico de un Orígenes y de un san Jerónimo. Mediante una amplia masa de argumentos críticos y hermenéuticos, fundaron la doctrina de la *inseguridad hermenéutica de la Escritura y de la autoridad complementaria de la tradición*.

En este ataque católico hay dos elementos. Con el primero de ellos, la autoridad científica de los Padres de la Iglesia, no era difícil pelear. Pero con tanto mayor empeño había que abordar la demostración de la suficiencia e inteligibilidad de la Sagrada Escritura. Había que mostrar el método hermenéutico y cómo, mediante su ayuda, se podía construir una dogmática eclesiástica bien fundada. Así surgió, como órgano de la exégesis, la “clave de oro” de Flacius, como la designó la agradecida Iglesia luterana (1567). Empezó con estudios filológicos en Alemania e Italia, fue el primer historiador protestante de la Iglesia de tipo amplio, familiarizado con toda la literatura patristica y su método hermenéutico y sus reglas, un eminente conocedor de la Biblia, como se lo reconoció Richard Simon. Juzgado con la medida de su tiempo sobrepasó a Flacius, en lo que se refiere a investigación independiente y a la perfección de las reglas hermenéuticas surgidas en el curso de ella, a la mayoría de sus sucesores y durante mucho tiempo ha fijado la suerte de la ciencia hermenéutica.

La hermenéutica se halla esparcida en varias secciones de la segunda parte de la obra. Como otras *clavis* de esta época, que quieren abrir a la comprensión una obra, también ésta contiene, en una disposición bastante desordenada, todo lo que al autor le parece conveniente para este fin.[40] Creo que donde con mayor rigor y claridad se expresa la finalidad especial de esta clave bíblica es en los dos prólogos. En el segundo se pronuncia Flacius acerca de la posición histórica de su obra. Nos habla de las bárbaras tergiversaciones de la Sagrada Escritura debidas al desconocimiento del idioma y a la influencia de la filosofía aristotélica; luego refiere cómo piadosos maestros de la Biblia, Lutero entre ellos, han expuesto la pura palabra de la vida; junto a ellos se coloca humildemente en el mismo afán. Si en este segundo prólogo Flacius explica más bien el aspecto negativo de su tarea, en el prólogo primero encontramos el punto decisivo de la hermenéutica protestante.

Comienza con violentas invectivas contra los adversarios católicos. Después que Dios ofreció la Escritura a los hombres para su salvación: *pro hac... immensa Dei Φιλανθρωπία plerique nunc contra etiam in hoc ipso Dei populo, qui Christianus appellatur, horrendum in modum blasphemant, vociferantes Scripturam esse obscuram, ambiguum, non etiam sufficientem ad plenam institutionem hominis Christiani ad salutem: denique esse litteram mortuam et librum haereticorum, unde omnes haereses ac errores exoriantur.*

Ya antes había demostrado frente a las blasfemias de los Padres del Concilio que la Escritura es norma de fe.[41] Oponen los Padres que no se trata de la autoridad de la Escritura sino de su comprensibilidad, y en este aspecto necesita la Biblia ser completada por la tradición. A esto contesta Flacius: si no se ha comprendido la Escritura no es ello culpa de su incomprensibilidad sino del deficiente conocimiento filológico de que disponían los maestros para aclararla y de los falsos métodos de que se sirvieron para ello. En este lugar expone magníficamente el principio de la hermenéutica protestante, tal como encuentra su expresión teórica en su obra.[42] De hecho, la nueva vivencia religiosa se mueve entre el principio de apego a la Biblia y el principio material de la Reforma, en el comprender y vivir la conexión interna que se da entre todos los pasajes aislados de la Escritura. Esta conexión debía constituir el pensamiento fundamental de la hermenéutica protestante. Así, podemos fijar el propósito de la obra diciendo que, partiendo de la idea protestante de la conexión unitaria de la Biblia, pretende demostrar la autonomía normativa de la Sagrada Escritura a través del órgano de la exégesis.

¿Con qué medios científicos llegó a resolver Flacius esta ingente tarea? En cuanto a la cuestión de la concordancia de la Biblia de la que se ocupa en la primera parte, y cuyo tratamiento caracteriza muy bien su afán de abarcar la conexión interna de los conceptos bíblicos, existían ya antecedentes suficientes. Por el contrario, como él mismo se lamenta, la segunda parte tuvo que crearse en su mayor parte de nuevo, especialmente en lo que se refiere al aspecto hermenéutico. Claro que su propia reflexión hermenéutica no podía crearlo todo. De dos fuentes le viene el socorro para su teoría de la interpretación.

Por un lado de la retórica, Aristóteles, que Flacius cita con gusto, había creado un canon sólido. Pero en el siglo que antecede a Flacius la retórica había experimentado una transformación esencial. En particular los cambios introducidos por Melanchthon eran importantes para la hermenéutica en dos puntos. Por un lado, Melanchthon destacó con más fuerza que nadie que el fin inmediato de la retórica era constituir una introducción a la lectura de los escritores antiguos.[43] Claro que, en el sentido del periodo humanista, que pretendía la reproducción de la forma antigua, esta lectura debía servir después para la imitación de los clásicos;[44] pero el fin inmediato de la retórica era, para Melanchthon, la comprensión de los autores, y tal retórica estaba, ya en cierto modo, en el camino de la hermenéutica. En segundo lugar, Melanchthon, siguiendo el sesgo teológico de la época, había añadido a los *generibus causarum*, que hasta entonces componían el objeto de la retórica, el *demonstrativum*, el *deliberativum* y el *iudiciale*, el διδασκαλικόν. Como observa expresamente, también quería dar entrada en esta ciencia a la comprensión de los objetos teológicos. Entre sus ejemplos encontramos muchas interpretaciones retóricas de los salmos. Tenemos, pues, que en este libro se encuentra ya preformado el enlace de la teoría bíblico-hermenéutica con la retórica.

Pero más aún que en esta ciencia bebió Flacius en la exégesis y en los comienzos de teoría exegetica que ofrecía la historia de esta disciplina desde Orígenes hasta los intérpretes protestantes de la época. Utilizó tan abundantemente a los Padres, que con poca razón Richard Simon le achaca la contradicción de que en el prólogo hable tan mal

de ellos para luego aprovecharlos tan diestramente en el curso del libro. Casi todo el cuarto libro del *De doctrina* de Agustín está disgregadamente recogido y lo mismo toda la teoría de Tunilius. Así, este libro surge, de hecho, de los resultados de toda la exégesis anterior.

¿Cómo constituyó Flacius la hermenéutica con este material?[45] Su fin determina el punto del que arranca su técnica. Al desarrollar las dificultades de la interpretación de la Escritura (*causas difficultatis*, pp. 1 y ss.) parte del mismo punto que sus adversarios. Y hasta, como ha reconocido Richard Simon, refuerza la conciencia de estas dificultades. Habla excelentemente sobre cada una en particular: sobre la poca amplitud de esta literatura, cuyo uso idiomático hay que fijar, sobre su forma concisa y pobre en la aplicación de los modos y de las conjunciones, sobre la extrañeza de las costumbres, sobre la contradicción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Frente a estas dificultades opone *remedia* (pp. 6 y ss.), cuya exposición última se contiene en las “*regulae cognoscendi*” *sacras litteras*.

En este punto se sirve de una distinción no científica. Parece que le empujó la mala costumbre de Agustín de ilustrar sus reglas hermenéuticas con pasajes bíblicos, vengan o no vengan a cuento. Flacius distingue entre *regulis ex ipsis s. l. desumptis* (p. 6) y *nostro arbitrio collectis aut excogitatis* (p. 16). Y su método en cuanto a la primera sección, que consiste en agrupar muchos pasajes, tiene que despertar recelos. Sin embargo, la agrupación de hecho de sus reglas parece tener en cuenta una diferencia importante.

La primera sección trata propiamente la Sagrada Escritura como un todo. De aquí surgen las siguientes reglas principales: referir todo pasaje singular a la conexión de la Escritura, que él expone de modo escolástico en dos silogismos (pp. 7 y ss.), desarrollar de esta conexión una *summa* de la fe, establecer la unidad en esta suma mediante los recursos lógicos y mantener toda la Escritura, en cada uno de sus pasajes, en paralelo con esta conexión. Concede un valor especial al uso de los paralelos. También el hecho de que toda la primera parte de la clave se dedique a ellos y que los destaque expresamente entre los remedios,[46] nos indica que esta regla guarda una relación especial con sus ideas fundamentales.

De hecho la regla de explicar cada pasaje por la conexión de toda la Sagrada Escritura y de los paralelos contenidos en ella, viene a ser la expresión de su principio de considerar la Escritura como un todo. Y encontraremos reforzado todavía este principio con Franz cuando destaca expresamente esta relación real con el todo frente a la relación gramatical con el contexto inmediato. En este punto se manifiesta el defecto de esta exégesis, que consiste en la concepción ahistórica y lógico-abstracta del principio de la totalidad de la Escritura. Los antagonismos de la exégesis protestante y de la católica coinciden así al destacar los pasajes de su conexión estrecha y relacionarlos con una conexión más amplia de toda la Escritura, que se concibe de un modo lógico-abstracto. Lo que se evidencia en la fórmula arriba indicada, según la cual las contradicciones de todos los pasajes aislados deben ser resueltas lógicamente, y todavía con más claridad en una sección posterior, más detallada.

El método sintético escogido se aplica también en la segunda sección, que abarca las reglas generales de interpretación que resultan de la razón. Lo que expusimos hasta ahora era el resultado del movimiento exegetico-dogmático de la época de la Reforma, con utilización de la reflexión hermenéutica antigua. Ahora tropezamos con la porción que se apoya en la retórica. Se parte del fin, de la tendencia de cada libro;[47] y el intérprete trata así de abarcar la sustancia todavía no articulada del mismo;[48] se destaca de este modo el orden interno del pensamiento, la disposición; se hace visible en qué forma “cada uno de los miembros” —que es el término preferido por el autor— coopera con los demás en la formación de toda la obra.[49] Lo lleva a cabo de manera excelente y tiene conciencia bien clara de que a él se debe la introducción de este elemento en la operación hermenéutica. El pasaje en que lo expresa resume muy bien los puntos capitales de esta parte de su método.[50] La exposición de estas operaciones hermenéuticas recuerda a Schleiermacher. Pero lo que sigue decepciona al lector actual. Porque el papel de control de la retórica se mantiene en lo dicho; aparecen luego los *genera* del discurso, el *iudiciale*, el *demonstrativum*, etc.; después las categorías formales de la lógica: aflora toda la superficialidad podríamos decir escolar con que la retórica entendía los conceptos que hacen referencia a la forma interna de una obra. Se aconseja una *tabellaris synopsis*; Flacius introduce en el arte interpretativa su afición por las distinciones y los esquemas. Sin embargo, no hay que descuidar, por hallarse oculta entre todo este amasijo de reglas, la excelente distinción entre pensamientos principales y secundarios.[51] Además, hay que destacar que en esta segunda sección de la hermenéutica se encuentra el germen de una teoría moderna de la interpretación. Ahora bien, esta teoría ha revestido la mayor importancia en la fundamentación sólida del conocimiento histórico-filológico.

La hermenéutica de Flacius contiene dos elementos de procedencia muy diversa y también de significación histórica muy diferente. El primer elemento procede de las profundidades de la experiencia religiosa en el mundo protestante. Por eso contiene, dentro de una cáscara dura y rígida, una almendra que la teología posterior tendrá que despojar y hacer valer. El segundo elemento de esta hermenéutica procede de la gran tendencia de toda la época humanista para llegar a una inteligencia clara, pura y segura de los autores. Prepara esta tendencia los fundamentos del saber histórico-filológico.

La cuestión es saber si Flacius llegó a fundir esos dos elementos. Para lograrlo, las operaciones interpretativas que se ocupan de la finalidad y composición de cada libro en particular habrían de mantener relación congruente con las otras operaciones que parten del principio de la totalidad de la Escritura. De este modo Flacius hubiese captado, aunque hubiera sido en forma muy imperfecta, el problema fundamental de la hermenéutica bíblica. Pero la forma en que concibió la idea de totalidad de la Escritura le imposibilita semejante tarea. La conexión de la Biblia entera, tal como se determina por una analogía fideísta, y se manifiesta hermenéuticamente en la agrupación de los paralelos reales, penetra en cada uno de los libros de la Escritura sin preocuparse demasiado de su finalidad y de su forma interna. Y de esta suerte, debido a ese supuesto dogmático del método, al que interesaba explicar cada pasaje por la totalidad de la

Escritura, se acerca éste en sus operaciones capitales al fraccionamiento de la totalidad de la Escritura que se achacaba a los católicos. Esparce los miembros aislados de cada uno de los libros sobre todos los *loci* de la dogmática y se afana en reforzar lógicamente estos miembros a tal propósito. Y si la experiencia viva, interna de la Escritura —tal como se encuentra en los trabajos de la época de la Reforma y que todavía se conservaba, aunque un poco sofrenada— no le hubiera asegurado la comprensión justa del punto central de la doctrina, no creo que este método hubiera sido capaz de ello. Como lo demuestran los despistes dogmáticos de este su teorizador principal. Había de pasar mucho tiempo y serían menester poderosos trabajos de exégesis antes de que se adivinara siquiera el eslabón adecuado entre la operación hermenéutica y la teología dogmática, es decir, bíblica. Y todavía había de pasar más tiempo antes de que ambas operaciones se animaran con el espíritu histórico y que la conciencia histórica, al canalizar la teología bíblica en una historia interna del cristianismo, estableciera la conexión definitiva, interna, entre las dos. Sólo aquí había posibilidad de enlazar científicamente las dos partes de la operación hermenéutica separadas por Flacius. El mismo Flacius —en su época se compagina muy bien la más extrema falta de conexión con un verdadero afán de articulación lógica— coloca estas dos partes, una junto a otra, en forma totalmente externa, luego de haberlas introducido mediante la distinción escolástico-protestante mencionada arriba.

Correspondiendo a esta manera escolástica de ordenamiento externo, se añade a esta exposición de las reglas el examen de las dificultades que surgen en su aplicación.[52]

Por lo que se refiere a las dificultades procedentes de las palabras, Flacius acoge toda la doctrina de los Padres de la Iglesia acerca de la palabra, significación, tropo y alegoría, y de esta suerte coloca las bases para la confusión completa de estos conceptos, que empiezan a aclararse con Baumgarten. Porque Flacius no distingue el sentido de una palabra, que puede ser múltiple, de su sentido en un pasaje determinado, que no puede ser más que uno, y por eso le nace el fantasma del sentido múltiple allí donde se encuentra con un tropo, una figura, una parábola, etc. (pp. 49 y ss.), razón por la cual el sentido alegórico le sirve de frecuente socorro. Luego viene la restricción artificiosa de que en una cierta clase de pasajes vale el primer sentido y no el segundo, pero no en otra clase, y la delimitación más rigurosa de la interpretación alegórica, según la cual será aplicable únicamente cuando la fe, la caridad, etc., resulten violadas por el sentido propio y, en ese mismo caso, si el segundo sentido se halla expresado en otro lugar con mayor claridad; tales limitaciones hacen que este método de interpretación sea menos peligroso para la dogmática, pero no favorecen mucho la exégesis.

Otras dificultades proceden de las circunstancias históricas. Son tratadas (p. 24) según las corrientes categorías formales (*persona, modus, causa, consilium, locus, instrumentum*).[53] Cada una de las dificultades, presentadas en serie, se resuelve incansable y monótonamente mediante el concepto de “acomodación” de las personas que hablan y escriben. Pero en este capítulo se apoya, sin duda, el mejor tratamiento de las “circunstancias históricas” por Baumgarten y este capítulo condiciona también la utilización hermenéutica de la acomodación en los diferentes cambios que ha sufrido.

Este juego lógico con las dificultades alcanza su punto culminante en el capítulo que trata de la solución de las contradicciones (pp. 29 y ss.), juego que sería en verdad delictivo si no procediera limpiamente de la falta total de sentido histórico. La dificultad se resuelve lógicamente introduciendo cualquier categoría, o se disipa una contradicción señalando que el predicado debe ser tomado en otra relación que el sujeto. Así, con los Evangelios (en los que se introducen categorías como *tempus*) se procederá de este modo. Si el mismo acontecimiento es relatado de diversa manera por dos Evangelios y no hay ningún artificio hermenéutico que disipe la contradicción, entonces se acude a las categorías de lugar y tiempo y se construyen dos acontecimientos semejantes en lugares diferentes o en tiempos diferentes.[54] En este caso se denuncia bastante ingenuamente la falta de veracidad de la hermenéutica.

Del enorme material abarcado por la *clave* tenemos que destacar todavía un punto esencial: los esfuerzos de Flacius para caracterizar el estilo del Nuevo Testamento, de los escritos de Pablo y de Juan. Se encuentran en esas partes que, más tarde con Glassius, compondrán la retórica (IV, V, pp. 340 y ss., 393 y ss.), después de la gramática (III, *de partibus orationis*). Este intento se halla en relación con el otro de establecer una gramática del Nuevo Testamento, y, naturalmente, las deficiencias del intento gramatical se continúan en esta sección. Pero el mismo autor siente bastante bien las deficiencias de su trabajo.[55] Es excelente la manera cómo la forma de pensamiento es metida dentro del estilo. Y también le resulta algunas veces la aplicación de esto a las características especiales. Pero también en esta investigación sigue perturbando la tendencia de la *clave* a demostrar el carácter suficiente de la Escritura en su conjunto. Entre muchas observaciones excelentes destaca ya el esquema de las perfecciones de la Escritura,[56] acogido por Glassius y llevado a un raro acabamiento.

Como comienza la obra, así termina. Como un signo de la intención de la misma tenemos al final el capítulo acerca de la Escritura como norma y regla de la fe, donde llega a su término la lucha con las disposiciones del concilio tridentino.

No faltaron adversarios católicos que reanudaran la lucha. El más afortunado de ellos, sin duda, el gran crítico Richard Simon. En el juicio crítico —que expone a partir del capítulo XIII del libro III de su *Histoire critique du vieux testament*— acerca de la exégesis protestante desde “el patriarca de la misma”, Lutero, presenta a Flacius como el representante de la teoría hermenéutica. Luego de atacar sus dos prólogos, puede oponerle la insuficiencia del conocimiento del hebreo en su tiempo,[57] la diversidad de las interpretaciones y, finalmente, que Orígenes y san Jerónimo dominaron mejor el idioma que Lutero y Calvino. Alaba a Flacius por su aguda exposición de las dificultades de la interpretación de la Escritura, destacando, no sin cierta ironía sobre la pedantería alemana, los cincuenta y un puntos en que la ofrece Flacius. Pero encuentra que los *remedia* convencen menos que las *difficultates*. Flacius utiliza de modo excelente la hermenéutica de los Padres, pero es injusto con sus fuentes. Lo más importante es que esta mente crítica descubre de hecho la contradicción en que se mueve la doctrina hermenéutica de Flacius.[58] Afirma la suficiencia de las Sagradas Escrituras y, sin embargo, somete su interpretación a la fórmula de fe protestante.

Estos son los rasgos fundamentales del creador del sistema hermenéutico, no igualados después en las primeras épocas. Partes muy importantes, que ha desarrollado de manera más completa Baumgarten, se presentan de nuevo en la hermenéutica de Schleiermacher, sin que exista ninguna transmisión histórica, pues todo es obra de la fuerza interior del asunto. Por lo mismo, la comparación es tanto más instructiva. Otras partes de la obra de Flacius actúan en el desarrollo inmediato del arte de la interpretación hasta más allá de Semmler.

Los cambios que este sistema experimenta en épocas posteriores requieren algunas indicaciones.

La obra de Franz,[59] el segundo del triunvirato hermenéutico de la vieja época, según frase de Budde, parte de los mismos supuestos dogmáticos que Flacius, pero trata las operaciones hermenéuticas con un método distinto. Coloca, como dos hipótesis, la suficiencia y la posición normativa de la Escritura, deriva de aquí el problema hermenéutico y establece luego para su solución las reglas de la interpretación. Así se logra una forma más clara: lo que no corresponde a las reglas propiamente dichas, sino que es supuesto de cada una, se presenta también como tal en las hipótesis que las preceden. Los “principios dogmáticos” de Baumgarten corresponden a estas hipótesis de Franz. Así, Franz puede partir en la fijación de reglas de los elementos y ascender de ellos al todo, y cobra de este modo sus derechos la sencilla operación singular. Mientras que el contexto fue tratado por Flacius en un rincón de la primera sección, aquí se destaca en su lugar propio. Es, por lo menos, un germen del orden que se seguirá más tarde que las reglas aparezcan con la división de “lenguaje” y “contexto”. [60] Bajo la designación de “contexto” se comprende toda la conexión —*paralelos, circumstantiae y harmoniae*— que surge del contorno inmediato.[61] Pero nos encontramos todavía dentro del terreno de Flacius, como se ve por la extraña pregunta que se hace acerca de la relación de estos dos elementos hermenéuticos, a cuál de ellos corresponderá el primer lugar, que se cede al contexto, el que, a su vez, asegura en otra forma a la analogía y a los paralelos reales el lugar decisivo en la operación hermenéutica.

Apenas si se puede destacar en Franz algo más que estas líneas fundamentales, porque ya en la primera parte se orienta a una discusión polémica de las traducciones, en la segunda, a una explicación del uso adecuado de las concordancias, que aconseja en lugar del uso del *lexikon*. A estas partes se les añade una serie de interpretaciones, a modo de curso práctico. En conjunto choca la pobreza de su desarrollo de las reglas ante la riqueza desbordante, bien que a menudo artificiosa, de Flacius.

El libro merecidamente alabado de Glassius[62] debe su fama más que a su hermenéutica al progreso que supone en gramática y retórica. La hermenéutica abarca los dos primeros libros. El primero comprende una caracterización del lenguaje desde el punto de vista de la comprensibilidad y adecuación completa de la Escritura a las necesidades de la Iglesia; establece la base para las reglas hermenéuticas comprendidas en el segundo libro.

Si Flacius exponía abiertamente las dificultades, en el primer libro de Glassius más bien se posponen. Así como aquél destaca las líneas generales de la tesis de la perfección

de la Escritura, en éste domina la caracterización lingüística.[63] La polémica contra católicos, reformados y sectantes acompaña a todo el libro, redactado en su mayor parte en la forma escolástica de disputaciones.[64] El punto de vista teleológico, tal como es supuesto por la doctrina de la perfección de la Escritura, perturba hasta las observaciones más simples.[65] La sofística con que se defiende la integridad y unidad de la Biblia como fundamento de la hermenéutica alcanza aquí su punto culminante, convirtiéndose de hecho en una falsedad interior.[66] Las observaciones filológicas aisladas se apoyan en las de Flacius, pero no pocas veces las mejora con la ayuda de una gramática mejor.

El otro libro de la obra de Glassius comprende las reglas de la interpretación. No me parece que se inspire tanto en Franz como se ha dicho. Por lo menos la dependencia de la parte anterior es mayor. La nueva división escogida por Glassius no supone ningún progreso. Más bien marca el punto extremo de la dirección polémica que se pierde en distinciones dogmáticas estériles cuando convierte en gozne de toda esta investigación la diferencia entre el sentido literal y el místico. El *sensus allegoricus* lo lleva siempre al sentido místico. Al determinar los límites del sentido místico sigue a Flacius, pero destaca que sólo el sentido literal de un pasaje tiene fuerza demostrativa, para ponerse así a cubierto de las demostraciones dogmáticas de los alegoristas católicos.

Encontramos que en esta literatura hermenéutica los supuestos dogmáticos de la posición protestante pugnan con los gérmenes prometedores de una hermenéutica científica. Lo decisivo es que por primera vez se someten a investigación las operaciones fundamentales de todas las ciencias del espíritu. Así, dentro de la teología eclesiástica de católicos y protestantes, surge un movimiento científico de gran alcance para el futuro. Pero al tiempo en que esto ocurre dentro de la teología eclesiástica, la segunda dirección teológica del siglo, el racionalismo, suscita una crítica amplia de los dogmas.

El racionalismo. Disolución de la doctrina de la Iglesia por socinianos y arminianos

Ya vimos cómo Erasmo fundó la segunda dirección teológica. El racionalismo avanzó en el siglo XVII por los carriles señalados por este ingenio profético. Erasmo había empleado dos recursos. Dentro de la experiencia religiosa mantuvo la relación externa de sus diversos factores, tal como se desprendía de los conceptos exteriorizados de la doctrina de la Iglesia. Había supuesto una cooperación de los dos. Al afirmar ante todo la libertad y dignidad del hombre encuentra en este realce de la naturaleza moral del hombre un punto fuerte para su crítica de los dogmas. El segundo recurso consiste en la distinción de la doctrina de Cristo del resto de la Biblia. A esto se unía que Cristo, como enviado y profeta de Dios, no podía ser comparado con otros personajes del mismo tipo. De este modo logra otro punto fuerte para la crítica histórica de la dogmática cristiana. Así nace en él una crítica formal y moral de los dogmas, y una crítica del contenido doctrinal de la Biblia limitada al punto de vista indicado. El racionalismo se ha mantenido dentro de estos límites hasta la época en que, partiendo del pensamiento científico natural, ataca también los milagros y comienza a destrozarse el aparato histórico de la dogmática

eclesiástica con la crítica del Pentateuco y de los Evangelios.

Estos recursos del primer periodo racionalista bastaron también para liquidar los dogmas de la Trinidad y de la divinidad de Cristo, el del sacrificio y satisfacción y el de la predestinación. El movimiento comenzó en Italia y en el sur de Francia. Los italianos son aficionados a las academias y asociaciones científicas de tipo social y libre. La masa del pueblo italiano vivía todavía bajo la sujeción eclesiástica, razón por la que el movimiento protestante se limitaba a los círculos cultos de formación humanista. De aquí también que el movimiento tuviera más carácter académico que eclesiástico. Se nos cuenta de reuniones en Venecia donde se discutían sin reserva alguna cuestiones acerca del valor de cada una de las religiones. En los fundadores de este protestantismo italiano existe una necesidad implacable de claridad. Era natural que espíritus de este tipo, una vez abocados a la oposición contra la Iglesia católica, desvinculados como estaban de cualquier traba de tipo comunal, que unían en sí religión y formación científica, se dejaran llevar a una crítica lógica, moral e histórica de todo aquello que el protestantismo había dejado sin tocar. Fue inútil que se dirigieran a Ginebra. Allí fue ejecutado Servet. Sólo en Polonia encontraron estos refugiados asilo permanente. Polonia mantenía una relación viva con Italia y la anarquía política facilitaba la libertad de movimientos. Así se formó el movimiento sociniano.

Lo que hace época en el sistema sociniano reside en su manera clara y aguda de desenvolver el principio con arreglo al cual el nuevo cristianismo protestante tenía que justificarse ante la razón formal y moral, humanista, erasmista, histórico-crítica del gran siglo progresivo. Occhino, los Sozzini y, más tarde, el gran arminiano afín a ellos, Hugo Grocio, buscan una apología del cristianismo protestante y, en interés de esta apología, se proponen una depuración del cristianismo. Sólo una vez que se ha tenido en cuenta ese elemento, destacado por nosotros, de escepticismo, de mundanidad abierta, de osadía intelectual, de libre ciencia humanista, se comprende lo que han querido y lo que han aportado estos espíritus distinguidos entregados al estudio.

Con ellos comienza esa época admirable en la que el cristianismo se sostiene, entre vivísimas discusiones, en el círculo de los ilustrados, a base de la demostración histórica y religioso-moral, pero al mismo tiempo se limita a lo garantizado por esta demostración. Toda la profundidad de un gran pasado religioso había de ser apartada como niebla mística, como fantasía supersticiosa. Frente a eso se hacía valer la creencia judeo-cristiana en el Mesías, a quien Dios había investido con los testimonios de los milagros y de la resurrección. Surge así, de las condiciones de la época, una posición religiosa que resulta intolerable para un hombre de hoy. Pero he aquí lo que debemos aprender de la historia: que el hombre se halla cercado, como por muros infranqueables, por sus condiciones históricas, sin que él mismo se dé cuenta y en las cosas que más profundamente le afectan. La validez de las Sagradas Escrituras y del cristianismo contenido en ellas se basa entonces en la certeza histórico-crítica acerca de los hechos manifestados en el Nuevo Testamento. La resurrección constituye la piedra angular de toda la argumentación. Los testimonios acerca de la resurrección por parte de los discípulos son de tal categoría que, o bien aquélla es un hecho histórico, o los discípulos

estaban completamente locos. Los milagros fueron reconocidos hasta por los adversarios de Cristo, y como Cristo era enemigo del demonio, no pueden considerarse de origen demoníaco. En este testimonio se funda luego la seguridad histórica de la divinidad de Cristo. Y, a través de la seguridad histórica de los hechos del Nuevo Testamento, se puede hacer valer de manera secundaria el valor del Antiguo.

Esta argumentación se halla condicionada totalmente por el horizonte religioso del círculo de los humanistas, a cuyo tenor había que admitir, según los testimonios de la historia antigua, enviados de Dios con diversos grados de dignidad. Sólo partiendo de este supuesto positivo se comprende el racionalismo de esta época, especialmente el socinianismo. Al mismo tiempo esta argumentación se halla condicionada negativamente por la ausencia de una crítica de los Evangelios y de un concepto del poder exclusivo de las leyes naturales, que no admiten excepción. Este último concepto nace cuando, por la acción de Descartes, se despachan de la naturaleza todas las fuerzas psíquicas. Esta naturaleza, por decirlo así, desalmada y puramente mecánica, no permite ningún encantamiento, ningún prodigio ni demonio alguno. Por eso fue un cartesiano, Balthasar Bekker, de Amsterdam, el primero que luchó valientemente contra todo este mundo de ángeles y demonios, brujos y hechiceros, magia y milagros. Luego aparece el *Tratado teológico-político*, de Spinoza, e impone con soberana razón la doctrina de la ley natural.

Esta posición, históricamente tan angosta y que, sin embargo, hace época, nadie la ha representado con tanta medida, erudición y agudeza como Hugo Grocio. Vivió en íntima conexión con las grandes tendencias histórico-críticas de su época, con el humanismo franco-neerlandés, de donde surgieron por entonces la filología y la jurisprudencia modernas, con la paleografía de la ciencia histórica de entonces, con la universalidad geográfica y antropológica del horizonte de la época. La conexión con las grandes tendencias científicas de su tiempo se hace valer en este espíritu universal con una fuerza mucho mayor todavía que en los socinianos más destacados, por ejemplo, el excelente Wissowatius.

Grocio parte en su apología del cristianismo de la relación de los hombres con Dios y del afán de aquéllos por alcanzar la felicidad. El cristianismo promete esta felicidad y es menester examinar si hay que prestarle crédito. Mediante un examen de las fuentes, que trae a colación especialmente a los historiadores profanos, se demuestra que Cristo ha vivido, que ha muerto en la cruz y que ya en tiempos de Nerón era objeto de adoración. Esto, ya que muchas personas cultas participaron en esta adoración, no se puede explicar más que por milagros realmente acaecidos. Porque es natural que estas personas se procuraran sobre asunto tan decisivo las noticias más seguras. Ni siquiera los enemigos del cristianismo se han atrevido a dudar de estos milagros. Corresponde por entero a la fe del siglo en los milagros, que también Grocio señale expresamente, que esos milagros hay que atribuirlos a Dios y no a los demonios. La segunda demostración, todavía más importante, en favor de la religión cristiana la constituye el hecho de la resurrección. Según el estado de la crítica histórica de entonces, ese hecho tenía que considerarse como demostrado. El gran número de testigos, el estar dispuestos a dar su vida por la fe

fundada en primer lugar sobre este hecho, su desinterés por lo que se refiere a cualquier provecho, todo esto lo hace valer Grocio con agudeza. Y, a tenor también con la creencia en prodigios de la época, la posibilidad de la resurrección se funda en testimonios de escritores antiguos acerca de otras resurrecciones. Al leer este libro de Grocio no puede uno dejar de acordarse de que una mente científica de la categoría de Bodino defiende por la misma época la existencia de prodigios, de la magia y de las brujas, basándose sobre todo en el testimonio de los antiguos. Finalmente, Grocio concluye de los milagros y de la resurrección la misión divina de Cristo.

Significó un progreso inestimable que esta valoración tan prosaica de las fuentes por la razón histórico-crítica haya llevado también a una interpretación y hermenéutica mejores. Como suele acontecer con sistemas tan amplios, pues lo era con mucho más que el de Flacius y el de la teología clásica, desde diversos lados surgieron los contradictores, y también nuevas ideas y nuevos intentos de compaginar lo nuevo con lo viejo. Este periodo de transición dura hasta mediados del siglo XVIII, y su representante clásico es Jacobo Baumgarten.

El primero de estos movimientos parte de algunos destacados críticos y exégetas reformados, pero especialmente de los remonstrantes.[67] Mientras en Alemania dominaba la hermenéutica de Flacius, Drusius preparaba la utilización científica de las traducciones, de Dieu la de los dialectos semitas, Capellus señaló a Buxtorf el añadido posterior de los signos vocales hebreos, punto a partir del cual Lowth y Michaelis osaron modificar la interpretación del Antiguo Testamento de manera decisiva. Hugo Grocio, el mejor intérprete en mucho tiempo desde Calvino, llevó a su exégesis toda la finura y elegancia de su espíritu amplio, familiarizado con la jurisprudencia y los asuntos mundanos, y toda la libertad que le permitía su posición y su secta. Su utilización de los *Setenta*, y en especial de Filón y de Josefo, aceleró la determinación del círculo idiomático y de ideas del Nuevo Testamento. Su brillante aportación de fuentes clásicas desatiende la frontera establecida entre autores sagrados y profanos, si bien con ello se descuida un poco lo peculiar de los primeros. En su manera de tratar los salmos y los profetas encontramos los comienzos de la interpretación histórica. Y todo el espíritu de su explicación, que recoge de su interpretación de los clásicos, marca la tendencia hacia un tratamiento estético de la Escritura que reanudó después Lowth. Su método exegetico penetrante, encaminado únicamente a la explicación, sólo Koppe lo ha desarrollado en Alemania con clara conciencia de su dependencia. De una unión semejante de los estudios clásicos con la interpretación, surgió el *Ars critica* de Leclerc, profesor en el Liceo de los remonstrantes de Amsterdam. Fue el primero que trató de establecer principios hermenéuticos en esta dirección. Partió de investigaciones críticas y gramaticales, trató con más libertad la *ambiguitas* y señaló en dirección a la explicación histórica.

En el trabajo de Johann Alphons Turretin, estadista y teólogo ginebrino, se presentan estas ideas más sistemáticamente.[68] Era hijo de un riguroso creyente ginebrino, el político Franz Turretin. La primera parte de su tratado es polémica y la segunda contiene su propio sistema, en reglas generales y especiales, pero en una forma suelta. En el

umbral mismo tropezamos por primera vez con el principio de la validez universal de las reglas hermenéuticas;[69] también la interpretación de la Escritura debe someterse a ellas. Lo primero es la interpretación gramatical. Cada libro tiene que ser explicado por el lenguaje de la época, de la secta, del pueblo. Se completaba la interpretación de un pasaje con el contexto y con la finalidad que se ha propuesto el autor; sólo en tercer lugar vienen los paralelos. Despunta también la explicación histórica, pero no bien separada de la filosófica, que medio siglo antes se había conocido en Holanda.[70] La tendencia general, que parece contradecir a la concepción del mundo de aquella época, era apartarse de algún modo de la revelación bíblica. Esta tendencia tenía que animarse, necesariamente, primero en los círculos literarios más libres de los países reformados, en los que las circunstancias políticas hacían imposible una separación de los teólogos de los círculos mundanos distinguidos, tal como existía en Alemania. Holanda, Suiza, Inglaterra, elaboraron así los principios de la interpretación histórica; Semler la trasladó a Alemania, dentro de las circunstancias angostas de la teología alemana. Pero Turretin señala sólo los comienzos de la dirección histórica. “La Escritura puede recibir mucha luz del conocimiento de las viejas costumbres y opiniones.” Con mucha más fuerza se presenta en él la interpretación filosófica. La “palma de todas las reglas” consiste en explicar por la naturaleza de las cosas. Dice literalmente: “Cuando un pasaje contradice a la razón hay que darle otro sentido y, si no es posible, hay que apartarlo como apócrifo”.[71]

En forma hermenéutica sencilla y con un sentido predominantemente histórico desarrolló los fundamentos de esta dirección el excelente Wetstein, remonstrante, lo mismo que Clericus.[72] Pocas reglas, presentadas de manera simple y exacta, pero que contienen ya en germen todos los afanes del método histórico-gramatical. Para un tratamiento riguroso del aspecto idiomático puede apoyarse en el ensayo del filósofo John Locke, filológicamente débil, pero alabado con razón por su dirección y forma, ensayo en el que trata de interpretar las epístolas de Pablo por su lenguaje. En sus reglas hermenéuticas encuentro una conciencia mucho mayor del método filológico riguroso, que trata de conocer lo más aisladamente posible a cada autor, que en su interpretación efectiva del Nuevo Testamento. En lo que se refiere a la interpretación histórica de esta época hallamos en él la primera expresión clara, en forma de reglas.[73] Los escritores de la Biblia deben ser interpretados por medio de los conceptos de su época. Pero todavía se explica como una acomodación a estos conceptos lo que el lector encuentra como poco digno de la inspiración. Cosa sorprendente, para ello se apoya en una manifestación de Malebranche.[74] La dirección histórica de la interpretación se presenta más pura y plena en la última de las reglas. Constituye, para él, la cúspide de la interpretación. En la lectura hay que colocarse con la imaginación en la época y en la manera de pensar del lector: sus costumbres, sus opiniones, sus métodos de demostración y convencimiento, sus maneras de hablar, sus imágenes, todo hay que tenerlo presente mientras se aparta todo recuerdo de los sistemas actuales.[75]

La primera forma de la interpretación histórica está representada, por lo tanto, por la teoría de la acomodación. El concepto de inspiración queda sin tocar. Pero el autor divino es contemplado en las circunstancias históricas concretas en que tiene que actuar.

Por una adaptación a estas circunstancias se explican sus ideas en cuanto exceden a lo general y normal. Si la técnica del viejo punto de vista de la interpretación era la de los paralelos reales de la Sagrada Escritura, la técnica del nuevo punto de vista es la de los paralelos sacados de los rabinos y del Talmud, de Filón, Josefo y los escritores profanos; una técnica que practicó Wetstein, especialmente al utilizar los rabinos y el Talmud, en forma tan incomparable que todavía hoy constituye una ayuda imprescindible en la interpretación.[76]

Y por primera vez los dogmas del cristianismo fueron llevados ante el foro de una razón ya educada histórico-críticamente y refinada psicológica y moralmente por una enorme literatura acerca de los hombres y de los estados anímicos, y ante ese foro se examina la conexión de los dogmas. La crítica dogmática de los arminianos y socinianos es la expresión de la mayoría de edad de la razón humana, que se prepara a someter a control a toda la tradición. Esta crítica se ha expuesto con razón a fuertes reproches. No llega al núcleo sino que se mantiene en la superficie. Trabaja con conceptos que desarticulan lo que es una conexión viva. Es capaz de formar una escuela teológica pero no de provocar una realidad eclesiástica. Por otra parte esta crítica señala una época de la teología. Estos socinianos y arminianos se presentan regularmente en Strauss, después que ha expuesto su doctrina de la fe, como los heraldos de la nueva época, como los primeros liquidadores del dogma. Hay que sopesar los puntos fuertes y débiles de esta crítica.

La religión, como algo vivo, se crea un lenguaje con los dogmas de primer grado. Consisten éstos en grandes símbolos figurativos. Expresan por imágenes, por lo tanto inadecuadamente, pero de manera ineludible, la vivencia religiosa. Son símbolos de esta clase, para el cristianismo, los conceptos de creación caída, revelación, ley de Dios, comunidad de Cristo con Dios, salvación, sacrificio, satisfacción. Lo mismo que existe un diccionario de estos signos lingüísticos religiosos existe también una gramática: reglas de sus flexiones y de su sintaxis. Estos signos lingüísticos y reglas pertenecen a una región muy distinta de la del entendimiento.

Pero estos símbolos se ponen en contacto con la trama del mundo exterior. Tropiezan con las leyes históricas y naturales, con los enlaces conceptuales, con el conocimiento casual. Es inevitable que surjan dogmas de segundo grado, conceptos que entran a formar parte de una conexión mental universal porque se hallan en relación con las ideas supremas. Y en este momento la interioridad religiosa conoce una suerte trágica. Gran fortuna si por lo menos estos conceptos corresponden a la vida de la que tratan de ser expresión. Pero, de todos modos, desarticulan y aíslan los factores de esa vida y los colocan unos frente a otros. Así, cuando hizo su aparición esta crítica, ocurría en los sistemas teológicos con las propiedades de Dios, con lo divino y lo humano en Cristo, con la libertad del hombre y la predestinación, con el sacrificio de Cristo y las relaciones morales entre Dios y los hombres.

Y ésta fue la gran aportación de esa crítica, que ha destruido de una vez por todas la desmesurada pretensión de tales dogmas a una validez absoluta. A pesar de toda la limitación y hasta superficialidad de lo religioso, representa, merced a la honradez,

claridad mental y sinceridad implacable, un acontecimiento de la máxima significación. Lo que el entendimiento ha construido puede destruirlo también. Y esos dogmas, que fueron la obra del entendimiento durante muchos siglos, fueron destruidos también, en virtud de una necesidad práctica, pieza por pieza, por el mismo entendimiento.

Tratemos ahora, *sine ira et studio*, de captar el punto decisivo sobre el cual se levanta la crítica sociniana. Pues lo que más llama la atención en ella es esa conexión rigurosa que condiciona a toda operación crítica.

Se ha indicado como su punto decisivo la separación intelectual de lo finito y lo infinito y, por lo tanto, su posición metafísico-religiosa. Esta interpretación que destaca en los socinianos el escotismo, lo católico y lo escolástico en oposición a la comprensión especulativa del dogma, fue expuesta en el fundamental trabajo de Fock (1847) acerca de los socinianos. La interpretación de Ritschl se apoya por completo en esta obra. Sin duda alguna que en el círculo de italianos en que se produjo este movimiento tuvo influencia la ruptura de las nuevas escuelas con el sistema de santo Tomás y la teología de los *moderni* condicionada por ese acontecimiento. Sería interesante, si fuera posible fijarlas, señalar las influencias que en esta dirección sufrieron Occhino, los Sozzini y sus amigos. En sus escritos domina de modo indudable el concepto de arbitrio libre de Dios y de los hombres, lo que quebranta toda la economía de la salvación. A tenor de esto los viejos socinianos ponen en duda la religión natural. El hombre, según este sistema, ni tiene una conciencia congénita de Dios ni puede establecer con certeza la conclusión que va de lo dado hasta Dios.[77] También los socinianos parten de la separación entre lo humano y lo divino inherente al entendimiento humano.

Sin embargo, por lo menos tan importante como la influencia de la filosofía escolástica de la época me parece a mí la del humanismo. El camino que conduce a los socinianos fue andado por primera vez por Lorenzo Valla. Según él, el hombre es libre y vive con el sentimiento de su dignidad. Su virtud tiene su meta en la felicidad. Con el cristianismo prevalece la conciencia de que esta felicidad sólo se nos proporciona de una manera completa en la vida eterna. Según Valla esta doctrina sencilla no puede ser pensada, sin contradicción, junto con la doctrina del poder divino. Pero en medio de estas contradicciones se mantiene en lo más sencillo, en lo natural. El hombre ha nacido para obrar, su núcleo es la voluntad y de ésta depende la inteligencia misma. Por eso nos confiamos a la fe, que es la única que nos enseña a obrar. Lo mismo que esta manera de pensar surgió en Valla del estudio reverente de sus antepasados romanos, así también influyó a través de sus escritos, tan leídos, y de los de sus compañeros italianos de humanismo sobre el grupo en que surgió el movimiento sociniano. Tampoco la filosofía escotista de la época dejó de ejercer influencia sobre Valla y sus compañeros, pero sus fuentes predilectas fueron Cicerón y sus reminiscencias estoicas y epicúreas, y también Quintiliano. Valla era el escritor favorito de Erasmo. La influencia de este escritor racionalista sobre los socinianos es patente. Sólo en segundo plano han influido sobre los socinianos la filosofía escotista y nominalista de la época, lo mismo que los *moderni*.

Pero de todo esto no se hubiera producido más que un incremento del desbordante montón de reservas críticas que se había ido acumulando desde los días de Duns Scoto y

de Vives. Lo constructivo y, por lo mismo, eficaz de la crítica sociniana reside en que por primera vez la razón histórico-crítica, sin el supuesto de la tradición y hasta en consciente liberación de ella, desenvolvió la conexión interna de los dogmas a base de la Sagrada Escritura considerada como un todo. Todavía este trabajo se mantenía en el prejuicio de que las Escrituras constituyen una unidad. Y precisamente la atención de los socinianos se encaminaba, directamente, del Antiguo al Nuevo Testamento, a través de todos los libros, en busca de la conexión del conjunto. Se creía todavía que los milagros no suponen ninguna dificultad para la razón. No existía una crítica de los Evangelios ni una crítica del Pentateuco. Las palabras de Cristo en los Evangelios constituyen el centro de toda esta construcción dogmática. Luego se referían a la conexión de los conceptos contenidos en ellas con los conceptos fundamentales del Antiguo Testamento.

Así surgió una dogmática completamente nueva, sorprendente y hasta paradójica. Estaba construida sobre conceptos auténticamente bíblicos. Pero lo decisivo era que esos conceptos bíblicos, que establecían una conexión dogmática entre el Viejo y el Nuevo Testamento, se convertían en los pilares del edificio. Así, el realce dado al señorío de Dios sobre el mundo, del hombre sobre la tierra y de Cristo sobre la comunidad; a este tenor se destaca el poder de Cristo, su cargo y su elevación a Rey de la Iglesia, en cuya virtud puede ser luego señalado como Dios. Una manifestación libre de este poder de Dios fue primeramente la ley de los patriarcas y la de la nueva alianza y otra el complemento de la ley mediante la gracia. Con todos estos institutos el hombre, creado mortal, es elevado a la inmortalidad y a la beatitud. A través de todo este cuerpo de doctrina resuena como tono fundamental el “Dios es el Señor” del Antiguo Testamento y correspondiendo a este espíritu tenemos en la fe en el Mesías el núcleo de toda la fe cristiana.

Si este cuerpo de doctrina nos parece un poco pobre, legal, pelagiano y escotista, se debe a que algo de todo eso es también lo que constituye el hilo auténtico en la conexión de las Sagradas Escrituras. El desarrollo dogmático en Agustín y Lutero partió de lo que, en contradicción con estos rasgos, en el Nuevo Testamento concilia mística y profundamente lo humano y lo divino. Lo que no estaba de acuerdo con esto, Agustín y Lutero lo pusieron de lado. Construyeron partiendo de lo supremo e históricamente último. Los socinianos procedieron con mayor fidelidad, más prosaicamente, con mayor consecuencia, y se les puede comparar, por su energía constructiva, con Calvino, Schleiermacher y Ristchl.

Ahora podemos comprender la fuerza y la debilidad, la maestría y el prosaísmo escolar de la crítica sociniana del dogma. Objeciones agudas contra estos dogmas las hubo en gran número antes. Pero nunca se había convertido en objeto de la crítica la conexión, el encadenamiento interno de los dogmas. Esta virtuosidad crítica recuerda a Schleiermacher. Pero ante el objeto se mantiene con entera frialdad y lo disecciona con un cuchillo agudo e implacable. Esto era posible porque los críticos no sentían que palpitara el corazón en el cuerpo cuya autopsia estaban practicando. El eudemonismo, el rebajamiento hasta del concepto más alto de esta teología sociniana, el concepto de una retribución en el más allá y el de la inmortalidad, a la altura de nuestros conceptos

intramundanos de justicia y de placer, por otra parte, el realce del poderío de Dios sobre la creación, del hombre sobre la tierra, de Cristo sobre la comunidad, ¿qué tenían que ver todos estos conceptos con el misterio profundo que la vieja dogmática cristiana trató de expresar?

La crítica más aguda y penetrante afectó a los dogmas centrales: el lenguaje figurado o simbólico que se encuentra ya en la Sagrada Escritura, que en las epístolas de san Pablo se utiliza, por desgracia, para establecer una conexión abstracta desmesurada y que luego, en contradicción con su verdadera naturaleza, se desarrolla por los teólogos, y en último lugar por los reformadores, en forma más conceptual y sistemática aún. La conexión así elaborada en la doctrina escolástica entre caída, pecado original, sacrificio de Cristo y satisfacción a Dios fue sometida a una crítica tan destructora que los pasajes que encontramos en Strauss acerca de la liquidación de cada dogma encuentran su núcleo en esta crítica sociniana.

A la doctrina de la perfección original del hombre oponen los socinianos, con un sano sentimiento y con un asomo de visión antropológica, una humanidad inexperta, no ejercitada en él ni en el mal, y destinada, sin embargo, a dominar sobre la tierra. No sólo muestran el contrasentido de esa imagen oriental de una primitiva perennidad de la vida del hombre, sino también del dogma de su inherente carácter de justo: la perfección moral sólo puede ser conquistada. También criticaron agudamente aquella odiosa imagen judía del Dios colérico que castiga como un hombre furioso a la criatura completamente inocente.

Disuelven la doctrina del pecado original con una victoriosa dialéctica. ¡Qué cosa más monstruosa que el hombre, dotado de libertad, pecara y con ello se viniera abajo todo el primitivo plan divino! ¿Y por qué razón este hombre, que hizo lo que no debía pero podía, tenía que pagarlo ahora perdiendo su capacidad de poder hacer el bien en lo futuro? La libre comisión del pecado es imposible que le incapacitara de hacer el bien en el futuro. Esta acción no explica toda la perdición de que nos habla la Iglesia. También es imposible que mediante el pecado haya venido el mal al mundo. Porque todo lo finito lleva por naturaleza esta carga. Inaceptable es también la doctrina de la propagación física del pecado de generación en generación y subleva la herencia de la culpa y de la condenación.

Y tan intolerable como la maraña de los nudos en la doctrina de la caída y del pecado original es la solución que ofrece la doctrina del sacrificio de Cristo y de la satisfacción. En la naturaleza de Dios no hay nada que exija semejante sacrificio sangriento. ¿Qué clase de justicia es ésta que deja escapar a los culpables y castiga por sus delitos a los inocentes? ¿Qué clase de misericordia es ésta que se funda en la satisfacción plena? Hasta el hombre imperfecto sabe perdonar ofensas. Satisfacción y remisión se contradicen. Si Cristo ha pagado por los hombres ya no existe ninguna deuda más y ya no es menester el perdón. Además, semejante satisfacción es imposible. Una pena pecuniaria puede ser pagada en favor de otro, pues el dinero de uno puede ser de otro, pero esto es imposible tratándose de una pena vinculada a la persona. Hasta a los mismos bárbaros repugna castigar a un inocente en lugar del culpable. La muerte de uno solo no

puede representar satisfacción por el género humano cargado de culpa, ni cancelar por equivalencia el castigo de la muerte del tropel inmensurable de la humanidad venidera. La muerte de la naturaleza divina en Cristo, de ser posible, no puede ofrecer satisfacción por la responsabilidad de la naturaleza humana. Y, finalmente, la obediencia perfecta de Cristo es también aquella que la criatura está obligada a prestar; no contiene, por lo tanto, ninguna superabundancia de la que podrían nutrirse las multitudes de hombres no nacidos todavía.

Con una especial agudeza Sozzini, jurista nato, expone la fragilidad de las analogías jurídicas de toda esta doctrina, y en esto le siguen los arminianos, con el jurista Grocio a la cabeza. Adán habría pecado como representante de la humanidad. Imposible, pues nadie puede obrar a nombre de otro sin tener poderes de él. Pero Adán no poseía tales poderes de quienes habrían de venir al mundo a lo largo de miles de años después que él. Tampoco Cristo puede haber dado satisfacción como representante. No era necesario, puesto que Dios posee la facultad que tiene cualquier hombre de perdonar ofensas. Y no era posible porque el mérito, la culpa y el castigo son intransferibles. La ley no sólo exige la buena obra sino que pide que sea de aquel a quien se atribuye, y una expiación por la culpa moral sólo puede ser asumida por aquel que carga con la culpa y no puede ser pagada por otro siguiendo la pobre analogía de una pena pecuniaria.

No hay manera de salir de aquí. El núcleo de la profunda y antiquísima idea del sacrificio reside en la entrega y la renuncia de aquel que ofrece un sacrificio, y a quien aprovecha precisamente porque procede de su renuncia. Por esto toda acción renunciadora, que surge de los profundos de la religión, representa un sacrificio. ¡Cómo se ha alterado esta idea en la aplicación paulina de este símbolo a la muerte de Cristo! En este caso quien ofrece el sacrificio es otro que aquel a quien aprovecha. Al criticar este símbolo los socinianos ponen término a un movimiento iniciado en seguida en el curso de la fermentación reformadora. Continúan la crítica de Hans Denck y Sebastián Franck. Luego de esta crítica maestra que de la doctrina del sacrificio y de la satisfacción hicieron los socinianos, no ha habido ningún pensador de verdad que las haya vuelto a defender. Fue juzgada definitivamente.

También las doctrinas de la Trinidad y de la humanidad de Dios llevan símbolos primarios, dogmas de primer grado. Pero todavía más que en la doctrina del pecado y de la satisfacción predomina en ellas el elemento metafísico, que las pone en relación con la conexión universal del conocimiento.

Este ingrediente metafísico del dogma había establecido una relación íntima entre la plenitud de la realidad, la perfección y la dicha. La plenitud de la realidad se ofrece como perfección y se siente como dicha y alegría. La vivencia que está en la base de esta doctrina metafísica toca los estratos más profundos, insondables todavía, de la vida del alma. Y esta concepción metafísica prevalece en Plotino y en Orígenes, en Agustín y en Scoto Erígena, en Tomás y en Spinoza. Desde los tiempos de Plotino, esa concepción crea el esquema para explicar la salida de lo finito de lo infinito y su retorno, que todavía opera en Spinoza y Schopenhauer. En este esquema lo infinito se mueve con vida hacia lo finito y, del mismo modo, lo finito se enlaza vivamente con lo infinito. Con estas ideas

metafísicas se garantiza también para los conceptos religiosos fundamentales de revelación, redención y salvación una conexión con toda la imagen del mundo y el conocimiento del mismo. Mas es destino de la metafísica que sus concepciones satisfacen a la fantasía pero, al ser elaboradas por el entendimiento, abocan en contradicciones, debido a la imposibilidad de captar lo trascendente con un nexo de conceptos. Estas contradicciones fueron atacadas, discutidas y utilizadas por los unitarios, los antitrinitarios y los adversarios de la doctrina de la humanidad de Dios.

A la cabeza de este movimiento estaba el genial Servet. Su personalidad espiritual e intelectual se destaca ya por el hecho de haber anticipado el descubrimiento de la circulación de la sangre de Harvey. El genial español combatió en su primera obra, 1531, la Trinidad. Este escrito establece ya el principio crítico: los límites del conocimiento humano están prescritos, porque el objeto del conocimiento tiene que ser dado en la intuición.[78] Subraya la contradicción lógica que supone el que haya que establecer conceptos separados de las tres personas; según eso, cada persona tiene que ser pensada por sí misma y, sin embargo, ninguna debe ser pensada sin la otra.[79] La naturaleza divina no puede ser dividida.

Como el español Servet, también el italiano Occhino sometió a crítica la Trinidad. Era protestante. Sacrificó a su fe un alto cargo eclesiástico y su éxito de predicador. En sus diálogos, aparecidos en 1563, discute el dogma de la Trinidad. Si en la primera persona, en cuanto tal, es decir, en el Padre, reside una perfección, esta perfección tiene que transmitirse a la segunda persona, en cuyo caso ya no se distingue de la primera, o a la segunda le falta algo de perfección. Razones de esta o parecida agudeza se hacen en estos diálogos de Occhino. También Lelio Sozzini expresó, con cierta reserva, reparos semejantes.

Fue un acontecimiento decisivo que, por entonces, esta dirección antitrinitaria buscara asilo en Ginebra con Servet y con los refugiados protestantes italianos que procedían de Italia y de los Grisones. Calvino rompió con los antitrinitarios. Pero al fundar la secta sociniana crearon el centro de una crítica independiente de los dogmas. Todo un enjambre de opúsculos contra la Trinidad sale de manos de Fausto Socinus, John Crell, Ostorod y otros socinianos menores. Todos destacan el contrasentido contenido en el concepto de Trinidad, de que en una sustancia se comprendan tres personas. Si la sustancia designa el mero concepto genérico en el cual se comprende una pluralidad de cosas singulares, en este caso personas, entonces las tres personas no están realmente unidas. Pero si por sustancia entendemos lo que conceptualmente corresponde a un solo ser singular, en ese caso semejante sustancia inteligente es persona. Y queda en su unidad, porque una persona no puede componer al mismo tiempo tres personas. El concepto de generación eterna también contiene un contrasentido porque ser engendrado y al mismo tiempo eterno se excluyen. Si las tres personas son realmente una sola cosa, también el Hijo engendra al Padre y del Espíritu Santo salen el Hijo y el Padre. En ese caso los tres han encarnado y padecido. Se trata de un laberinto extraordinario en el que el pensamiento humano no encuentra salida.

También estos dogmas metafísicos de la Trinidad y de la generación eterna fueron

liquidados. En este lenguaje simbólico no se hace sino expresar la vida del fundamento último de las cosas, su conexión viva con el espíritu humano. Y tampoco ha habido pensador de verdad que haya tratado de renovar estos dogmas en su sentido literal después de la crítica sociniana.

*El teísmo religioso universal. La comparación de las religiones por
Bodino*

Sólo el racionalismo moral se ha desarrollado por entonces de manera libre y completa junto a la doctrina de la Iglesia. La dirección trascendental, cuya tierra de origen fue Alemania, se acomodó a la doctrina de la Iglesia, llevó una vida bastante menguada y hasta en los mismos escritos de Valentín Weigel y de Jacob Boehme se siente el aire enrarecido del recinto eclesiástico. Un enlace de esta dirección trascendental de la teología con el racionalismo moral se lleva a cabo con el *Heptaplomeres* de Juan Bodino. Este atrevido escrito no fue impreso. Pero en él el universalismo religioso se adueña del material histórico de las religiones y marca así un progreso memorable en la historia de la teología.

El humanismo había adoptado en Francia un carácter diferente. Era un instrumento para la resolución de las tareas de una gran vida estatal. Creó la jurisprudencia histórica. Con la comprensión más profunda de los antiguos, surge en Francia la obra histórica más grande de la época. También la creación dogmática más grande de la época de la Reforma, la obra de Calvino, estaba inspirada por el espíritu de los clásicos latinos y de los Padres de la Iglesia latina. En esta tradición trabajó asimismo Bodino. Juan Bodino nació en 1530 en Angers. Siendo estudiante en la facultad de derecho de Toulouse destacó por su erudición humanista. Se impregnó con el espíritu de la nueva jurisprudencia. Pero parece que esta naturaleza exigía, lo mismo que más tarde Leibniz, otras dimensiones de la vida que las que podían proporcionarle una ciudad universitaria y una cátedra. Así, lo encontramos a sus treinta años en París. Como abogado puso a toda la Normandía en revuelo por su manera arguciosa de tratar una cuestión jurídica. Consiguió influencia en la corte. De Thou cuenta que “Enrique III, que se complacía en las horas de recreo en conversar con personas instruidas, hablaba a menudo con Bodino en presencia de otros sabios, y estos encuentros labraron una gran fama a Bodino, ya que mostró gran presencia de espíritu y los tesoros de su memoria estaban a su disposición en un momento para extenderlos delante de sus oyentes”.

En esta época espléndida de su juventud se hallaba cerca de los hugonotes. Lo demuestran dos hechos: una carta de 1561, y que su vida estuvo en peligro en la San Bartolomé. En la carta se nos muestra del mismo sentir que los hugonotes y hasta inclinado a una guerra contra el partido católico. Lo encontramos a partir de 1576 como consejero presidencial de Laon y como representante del tercer Estado en los estados generales de Blois. Se hallaba a la cabeza de los que defendían la paz religiosa y los intereses del pueblo contra la monarquía. Arriesgó su vida y sacrificó su posición en la corte. Y en 1577, en su *República*, defendió también la libertad de conciencia y la

seguridad jurídica, el respeto ante el derecho público y la justicia por parte del Estado.

A medida que el Estado era conmovido por la guerra civil religiosa, esta cabeza jurídico-política fue abandonando el punto de vista hugonote y adoptó su propio punto de vista filosófico-político acerca de las luchas de las iglesias. Este progreso fue favorecido porque ya en su gran obra política había adoptado el punto de vista de la universalidad histórica. Pero me parece que lo desarrolló con mayor consecuencia en el dominio religioso.

Escribió su diálogo *Heptaplomeres* a los sesenta y tres años, alrededor de 1593. El escenario del mismo es Venecia. Antes que los Países Bajos se convirtieran en el asilo del movimiento espiritual europeo, fue especialmente Venecia la que protegió las ideas libres. Así lo demuestran las circunstancias de la vida de Sarpi y Occhino. También lo demuestran sus relaciones con la Inquisición, la protección dispensada a los sabios bajo su jurisdicción. Por eso podía tener lugar en Venecia una conversación semejante acerca del valor de las religiones entre un católico, un luterano, un reformado, un judío, un representante de la religión natural y un representante del indiferentismo. Más tarde se dijo que Bodino tuvo en sus manos noticias de semejantes conversaciones venecianas. Con estas conversaciones nos colocamos en el lugar histórico más alto, desde donde se contempla la división de las religiones como sobre un mapa y se observan las diferentes tonalidades climáticas de las religiones. Bodino desarrolla las observaciones de Aristóteles y otros escritores de la Antigüedad acerca de cómo el clima y otras condiciones geográficas influyen en la vida del Estado y las aplica a la condicionalidad histórica y geográfica de las religiones. Los caracteres que encarnan en la conversación los diversos puntos de vista religiosos están trazados de mano maestra. Las religiones son captadas en su vida histórica. En esas figuras se siente un determinado temperamento histórico-religioso hasta en cada una de sus palabras.

Trataré de destacar con la caracterización de las personas el punto de vista religioso del que son portavoces. Después se podrá tratar de fijar la relación que estos puntos de vista tienen con la posición religiosa adoptada por Bodino.

Su Salomo, el representante del judaísmo, se emparenta por su profundidad histórica con Nathan, pero es superior a él. Es la época en que los judíos expulsados de España llevan su cultura a Italia, dan conferencias públicas sobre filosofía, gramática y medicina y son muy solicitados especialmente a causa de la cábala. Sin duda alguna Bodino, lo mismo que Pico y Reuchlin, siguiendo su propensión por la magia y por la creencia en las fuerzas psíquicas de la naturaleza, buscó el intercambio con esos judíos, en el sentido del platonismo de entonces. La interpretación alegórica de la Biblia permitía a los judíos cultos de entonces hacer valer frente al espectáculo desgarrado de las sectas cristianas su monoteísmo puro y riguroso, no menoscabado por divinidades de segundo orden ni por las disputas confesionales. Por eso Bodino ha tratado con tanta simpatía este carácter, seguro de su monoteísmo sencillo y cerrado. Se comprende que los lectores de la obra en el siglo XVII achacaran a Bodino cierta tendencia judaizante.

También los otros representantes de las religiones nos recuerdan mucho las figuras de Lessing. Si Salomo es afín a Nathan, Curtius, el representante del cristianismo

reformado, el más cercano a Bodino, es afín al Templario. El representante del luteranismo se señala con ese desprecio visible en Bodino por todo lo alemán; se nos presenta como un contemplativo, de piedad interior pero pobre de espíritu. Recuerda al fraile. Por fin Octavius, representante del mahometismo, no tiene la viveza histórica de la magnífica figura de Saladino. El representante católico aparece bastante desvaído.

Una figura bien observada es la de Senamus, representante del grado más perfecto del desarrollo pagano. En él la universalidad religiosa, que concibe los dioses de todas las naciones como símbolos de un Dios supremo, se mezcla con ese temperado escepticismo que se reserva el juicio para preferir una religión a otra. Es la voz de un romano distinguido de la época imperial, que se ha educado con el estoicismo y la academia. “Porque ésta era, declara, la fe de los antiguos: que este mundo está lleno de dioses, y contemplaban en todos los lugares las figuras prodigiosas de los dioses, de suerte que podían proclamar sin más: todo está lleno de Júpiter. Sí, llenos están los cielos, llena la tierra de la majestad y de la gloria divinas. Y Séneca pregunta (lib. I, *Quaest nat.*) ¿qué es Dios?, y el todo le contesta: lo que ves y lo que no ves. Plinio llamaba al mundo universo, ser eterno.”[80] “Pero yo entro siempre que puedo en los templos de los cristianos, de los ismaelitas y de los judíos, y también en los de los luteranos y zwinglianos, pero sin chocar por ateo ni parecer que fuera a perturbar la tranquilidad pública.”[81] En este carácter Bodino representa el universalismo religioso.

Mezcla con este punto de vista otro alimentado por la academia y el estoicismo romanos y madurado por las experiencias de la guerra civil, el político, que aconseja tratar las cuestiones religiosas por encima de los partidos. Este rasgo de su última manera de pensar se ilustra por la actitud de su última época, que después ha sido tantas veces mal interpretada. Considera la guerra civil religiosa desde el punto de vista exclusivo del restablecimiento necesario de una monarquía fuerte y legal. La política de Enrique IV cumple con el ideal de Bodino. Tuvo la satisfacción de vivir la reconciliación de los partidos por obra de este gran rey. El edicto de Nantes (1598), tan a tono con el espíritu más hondo de su escrito sobre la tolerancia, ya no lo pudo vivir, pues murió un año antes.

Pero la figura más libre y profunda es la de Toralba. Lo importante en esta figura es que en ella se mezcla la convicción, todavía viva, de una creencia primitiva y pura del género humano en Dios, con las nuevas ideas de una religión natural, que contenía la verdad de las religiones positivas como se mezclan los rayos de las últimas estrellas con las primeras luces de la alborada. Así como la teología estoico-romana parte del monoteísmo, pero ve en los astros, demonios y hombres divinizados, seres divinos que la creencia popular convirtió después en divinidades independientes, encontramos hasta el siglo XVII un punto de vista afín en los neoplatónicos italianos, en los fundadores neerlandeses de un estudio de las religiones antiguas y en Herbert. Según Toralba, Dios implantó en los hombres, junto con la razón, la religión. Esta religión natural basta para alcanzar la beatitud. Entre los hombres primitivos se ha propagado de generación en generación. Pero no sólo es transmitida exteriormente, sino congénita al ánimo. El decálogo no es más que la formulación de esta religiosidad primitiva. Y Toralba mira

despectivamente a los escritores eclesiásticos, a los concilios estrechos y a la corrupción teológica mediante los cuales se ha alterado esta religión primitiva. Frente a toda esta corrupción de la religión primitiva conjura a los representantes de las religiones positivas para que se mantengan en la pureza del alma infantil, en el predominio del bien en la naturaleza y en la validez de los motivos racionales.[82] Pero en esta figura Bodino ha colocado todavía más de aquello que le ardía en su interior. Por su boca habla Pico della Mirandola. El monoteísmo religioso-universal de la academia florentina pasa en Ficino y en Pico del parentesco de las religiones a la religión primitiva del género humano. De modo especial utiliza la cábala para llegar a estos comienzos de la religión. El paganismo y el judaísmo señalan hacia una sabiduría primitiva, hacia una revelación primitiva. No cabe duda de que Bodino utiliza a Pico. No solamente lo cita, sino que se encuentra completamente en su ambiente en este campo de Plotino, Proclo, Jámblico, el Areopagita, Paracelso. Con las palabras de Toralba podríamos establecer las líneas generales de la filosofía de Pico. En lo que se diferencia Bodino, o su Toralba, de Pico es en que utiliza este neoplatonismo italiano para demostrar cuán insostenible es la doctrina de la Trinidad y de la humanidad de Dios, del pecado original y de la satisfacción. En este punto la proclama que hace Toralba de la religión primitiva recoge también los resultados del racionalismo. Según Toralba no existe ningún punto en el cual se manifieste y revele en lo finito todo lo infinito. Éste más bien se ofrece en la variedad de todos los grados y especies de lo finito. Por las palabras de Toralba se expresa esa misma idea que Strauss formuló así: las ideas no pueden verse en un “individuo”.

Estos personajes del diálogo representan los diversos puntos de vista religiosos y teológicos que Bodino considera como influyentes en la historia y en la sociedad de su tiempo. El segundo objetivo de la interpretación de este diálogo reside en determinar la relación de Bodino con estos puntos de vista y fijar su propia convicción. Esta cuestión sólo imperfectamente se puede resolver, al igual que ocurre con diversos diálogos platónicos, que hasta ahora no han recibido en este aspecto más que una solución aproximada.

En la conversación de estos personajes prevalece el sentimiento melancólico del anhelo de paz. En la lejanía parecen resonar el estruendo de las armas, los juicios de sangre y las disputas teológicas. Todo esto penetra en el ambiente pacífico de una sociedad de personas piadosas y cultas, que siempre saben retener las formas sociales en medio de la más violenta discusión. Si en esto el diálogo nos recuerda a *Nathan*, más todavía en su apacible conclusión. En ésta no sólo se anuncia la doctrina de la tolerancia sino que se reclama la concordia de todas las religiones: los creyentes de las diversas religiones deben coincidir en piedad, justicia y amor recíproco. Los interlocutores se despiden cantando el salmo “¡Qué hermoso es cuando los hermanos viven juntos en concordia!” luego de abrazarse cariñosamente. “Más tarde, en admirable armonía, piedad e inocencia, se han entregado al estudio en común, pero no han disputado más sobre religión aunque cada uno afirmaba la suya en la santidad de su obra.”[83]

Pero el tono de este diálogo se diferencia del de *Nathan* porque se matiza con una especie de fatiga por las interminables discusiones teológicas, de desesperación por la

carencia de un criterio para decidir las, de melancolía de un gran espíritu que se encuentra envuelto en cuestiones inextricables. Por el contrario, en *Nathan* encontramos la tranquila serenidad de la victoria. La conciencia histórica que amanece en el *Heptaplomeres* en la época de Lessing puede ya arrojar sobre esta cuestión su luz meridiana.

La concordia y la tolerancia que se anuncian en el diálogo se fundan en el sentimiento de afinidad de todas las religiones. Son hijas de la misma madre, de la religión natural. Creencia monoteísta en Dios, conciencia moral, cuya forma perenne puede considerarse el decálogo, conciencia de la libertad, de la inmortalidad y de la sanción de ultratumba: éste es el contenido de esta religión natural. Es la religión más antigua. Cuando fue preguntado el oráculo de Apolo cuál de las religiones era la mejor contestó: la más antigua. ¿Y cuál es la más antigua? Contestación: la mejor. También este giro nos recuerda a Lessing. Y esta religión es congénita a cada hombre. Constituye el fundamento de toda religión particular. Así, Bodino está de acuerdo con las palabras de Erasmo: “Poco me falta para decir: san Sócrates, ruega por nosotros”.^[84] Pero ahora cabe preguntar cómo estas religiones particulares se comportan respecto a la religión natural y entre sí.

Bodino reconoció la condicionalidad geográfica y climática de los estados y de sus constituciones, en el sentido de Aristóteles y de sus discípulos. Distingue una vez entre pueblos del sur, dotados para la religión, pueblos del centro, entre los que están los franceses, con dotes políticas, y pueblos del norte, guerreros. Apoyándose en pasajes conocidos por los antiguos surge en él una manera de pensar histórico-filosófica que luego ha influido en Montesquieu. Presiente el origen y la naturaleza de las religiones positivas. Según sus magistrales caracterizaciones, las diferentes religiones se hallan climáticamente condicionadas y son diferentes según sus diversos temperamentos. Claro que, por mucha perfección que pone en esta caracterización de las religiones, nunca penetra en las profundidades de la conciencia de las religiones históricas. Así como su religión natural lleva los rasgos duros y legalistas del calvinismo, su exposición del luteranismo alemán señala cuán extraños le son los rasgos contemplativos de la religión.

Con una gran pasión, busca ávidamente en toda la sabiduría de su tiempo un criterio de la verdadera religión que se cierna sobre las religiones positivas. No descubre ninguno. Si los teólogos eclesiásticos y los socinianos mismos encuentran un tal criterio en los milagros y en la resurrección de Cristo, Bodino opone a esta argumentación los prodigios del mundo no cristiano, de los magos paganos, especialmente los prodigios de Apolonio. Señala la multitud de magos en la época de Cristo. Rechaza por completo, de acuerdo con los socinianos, toda la cadena de dogmas que conduce desde el pecado original a la divinidad de Cristo y a la satisfacción, y destaca las discordancias entre los Evangelios frente a las supuestas armonías. Tampoco la expansión y el poder de la religión cristiana le es un signo de verdad. La palabra de Gamaliel no aporta ninguna decisión segura acerca de la verdad de la religión cristiana. Es cierto que en los mil seiscientos años, transcurridos después de pronunciarse estas palabras, el cristianismo se ha extendido por todo el orbe, se ha mantenido a pesar de todas las persecuciones, pero el mahometismo ha conquistado un señorío parecido en Asia y África. Y no han bastado miles de años

para acabar con los sacrificios humanos. Mucho menos se podrá establecer la verdadera religión con discusiones y motivos de razón. No existe, pues, ningún criterio decisivo. Tampoco un tribunal superior para las disputas religiosas.

Casi me atrevería a afirmar que Bodino guarda como secreto de su corazón la suspensión del juicio sobre la verdad de las religiones. Así parece indicarnos esta anécdota del diálogo. Luego de largas discusiones acerca de un criterio para la religión, la compañía se sienta a la mesa. En ella, junto a las manzanas de verdad, hay mezcladas otras artificiales. El buen representante del luteranismo alemán da un bocado a cada una de las manzanas artificiales. Coroneus se pregunta por la significación de este hecho simbólico. Si la vista puede equivocarse de tal modo ¿cómo nuestro espíritu, dependiente de los sentidos, se podrá pronunciar sobre las más altas cosas? Sin querer, también se piensa en los anillos auténticos y falsos de *Nathan*.

Pero esta suspensión del juicio no llega en Bodino a la idea del derecho histórico limitado, pero inviolable, de todas las religiones. Se manifiesta, sin embargo, una visión histórica genial para lo positivo de cada religión. Reconoce Bodino que todas las religiones positivas se hallan envueltas en profecías, oráculos y sueños y que necesitan los intermediarios entre Dios y los hombres. Sus mismos prejuicios metafísicos le vienen en socorro para estimar estos rasgos de las religiones. Se halla lleno de la fe del siglo XVI en estos prodigios, oráculos y seres intermedios. Según el estado de la crítica de entonces, no hubiera podido tomar ninguna posición frente a los innumerables testimonios sobre el particular procedentes del mundo antiguo de haber rechazado todos estos hechos. Su obra transpira un fuerte sentimiento por lo originario, por lo más antiguo en la religión. Como Lessing en un pasaje famoso, Bodino advierte que no debe rechazarse despreocupadamente lo viejo por lo nuevo. Si una casa con el tiempo se hace ruinosa, es peligroso querer cambiar sus sillares.[85]

Si no es posible la decisión entre las religiones particulares, si la razón y la Iglesia no constituyen el tribunal al que se pudiera acudir, tampoco semejante decisión es necesaria para la salvación. Todo hombre que venere a la divinidad con un sentido limpio le place, aunque sus ideas particulares acerca de la divinidad sean completamente equivocadas.[86] Y los poderosos de la tierra tienen que convencerse de que toda religión que refuerza la conciencia de la retribución concuerda con los intereses del Estado. Por eso éste tiene que proteger y tolerar todas estas religiones.

Pero el parentesco de las religiones entre sí va más allá. Son todas hijas de la misma madre, la religión natural; adoran al mismo padre, el Dios único. Pero los seres intermediarios que penetraron en las diversas religiones cobraron en ellas importancia diversa y se hicieron independientes. Así termina el diálogo, como *Nathan*, con la idea de que los representantes de las diversas religiones constituyen una sola familia, una sociedad pacífica. En ella afirma cada uno su religión por la santidad de su conducta.

III

Influencia del estoicismo romano en la elaboración del sistema natural de las ciencias del espíritu

Con esta dirección de una religión natural que bastaría para la salvación, los problemas pasan de manos de los teólogos a los filósofos. Se constituye el sistema natural. Quien primero lo conoce es la teología; ya veremos cómo la jurisprudencia y la política llegan también a él. En él se halla la clave para las necesidades del siglo XVII. Pero su base la constituye la doctrina de los conceptos comunes, ideas innatas o nociones elementales sobre los que pudiera fundarse una teología racional, una ciencia jurídica y una política racional y una ciencia natural también racional.

Para comprender como es debido el nacimiento de esta gran doctrina que domina al siglo XVII y según la cual se contiene en la naturaleza humana un sistema natural de la religión y de la moral, del derecho y de la verdad científica, tenemos que poner de manifiesto antes la influencia del estoicismo romano a partir del humanismo.

Ya indiqué cómo con Petrarca se inició en Italia una literatura en la que continúa el pensar romano y surgen tratados filosófico-morales en el sentido de Cicerón y de Séneca. En este terreno de las doctrinas estoicas encuentra su expresión la época heroica de Florencia. Está representada por Salutati. Leonardo Bruni, llamado el Aretino por el lugar de su nacimiento (murió en 1444), se formó bajo los auspicios de Salutati. Prefiere a Cicerón^[87] y la Stoa a todos los demás filósofos. Al considerar la noticia de Cicerón acerca del estilo gracioso de Aristóteles, los escritos tradicionales de éste le parecen, por su oscuridad, de autenticidad dudosa.^[88] La artificiosa lógica la atribuye a los bárbaros del norte, especialmente a los ingleses. También Eneas Silvio nos remite especialmente a Cicerón. En la capital de la vieja latinidad, en Roma, Lorenzo Valla (nacido en 1407) imprimió a esta dirección su forma científica. Pertenecía a una distinguida familia patricia. Como un auténtico romano, trató de hacer valer con su pluma en este reino sacerdotal el sentido romano de la vida que inspiraba a Cicerón, a Séneca y a los antepasados. Su ideal es el orador, y su libro de cabecera el Quintiliano, redescubierto en su juventud; su meta, un sencillo pensamiento varonil que trata de hacer prevalecer, aun dentro del orden cristiano, la voluntad de vivir, la fuerza de las pasiones y la soberanía de la voluntad frente al entendimiento.^[89] Se inspira en Cicerón y en sus fuentes estoicas y epicúreas: de acuerdo con la ley de la naturaleza, nos afanamos por la dicha (*voluptas*) y la alcanzamos por la acción libre en la virtud, y de una manera completa en la beatitud del más allá. En Alemania esta dirección se enlaza en Agrícola con el estudio de Aristóteles depurado. Junto a Cicerón, utiliza Agrícola como mediador de Aristóteles a Boecio; también recurre a Temistio con frecuencia. Sobre estos firmes fundamentos prosigue la tarea de Lorenzo Valla para llevar a la filosofía sencillez, naturalidad, claridad, utilidad. Su ideal es el mismo de Cicerón y de Quintiliano: el orador, es decir, el varón político de la nueva época, diestro en el hablar y que triunfa como escritor. Así domina

en él el ideal romano de vida aunque en la fundamentación dialéctica utilice sobre todo a Aristóteles.[90]

Ya antes explicamos la influencia de los romanos en la formación del teísmo universal de Erasmo y Zwinglio. Basándome en el escrito de Zwinglio acerca de la Providencia, voy a tratar de poner de manifiesto la profunda influencia del estoicismo sobre el gran reformador.

El sumo bien, se dice en el primer capítulo de este libro, es aquél que es bueno por naturaleza y contiene en sí todos los bienes. Es, al mismo tiempo, el máximo poder y la verdad suprema. Estas tres facultades son una sola en Dios. Por eso Dios ha creado el mundo mejor, lo gobierna con su providencia, todo lo sabe y ordena. En los sencillos pensamientos de este capítulo resuena la voz de Cicerón, especialmente su libro *De la naturaleza de los dioses*, y la de Séneca. También Cicerón antepone a todo que es la Providencia la que rige el mundo.[91] También Séneca, apoyándose en el famoso pasaje platónico, encuentra la razón explicativa del mundo en Dios, como bien supremo.[92] En el libro de Cicerón *De la naturaleza de los dioses* se explican las relaciones entre poder, bondad y verdad en Dios.[93] La demostración que, de la variabilidad de las cosas, concluye a un fundamento inmutable de las mismas, corresponde a los antiguos.[94] Y Cicerón deriva del concepto del bien inmutable el de la verdad suprema.[95]

Si en esta colocación preeminente del sumo bien, y en la derivación de la verdad, inteligencia y poder de ese concepto, se respira el aire del platonismo y de la mística,[96] al segundo capítulo se le podrían señalar pasajes concordantes con los de Cicerón y Séneca. El objeto de este capítulo es la naturaleza de la Providencia. *Providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio*. [97] Los dos conceptos con los que se determina la Providencia, gobierno y administración, corresponden a la concepción regimetal de Dios en el mundo romano, y los encontramos en el capítulo citado de Cicerón.[98] Dios cuida de los intereses de los hombres, de suerte que cada uno puede obedecerle a voluntad.[99] La Providencia cuida sin ninguna exigencia a cambio.[100] La bondad de esta Providencia es incansable, inagotable y, por lo tanto, constante.[101] El reino de la Providencia es eterno.[102] A estas determinaciones corresponde el concepto cristiano de la firmeza de la Providencia, a la que uno puede abandonarse.[103] Para estas doctrinas se apoya en Moisés, Pablo, Platón y Séneca.[104]

El tercer capítulo nos ofrece una demostración especial. La tierra y los astros ni pueden haber nacido por sí mismos, ni ser eternos. Y todo ha nacido de una sola fuente (*fons*, p. 12). A esta fuente común de todo, Plinio la llama *natura*, y esta *natura* es, para él, Dios.[105] Después Zwinglio deduce del concepto de *infinitus* que las partes constitutivas del mundo tienen que comportarse con respecto a él como hechos finitos en él comprendidos: el mundo es finito. Si el mundo fuera infinito también sus partes lo serían. En este caso nos veríamos abocados a la contradicción de varios infinitos coexistentes. Por lo tanto, lo individual está contenido, como finito, en lo infinito. Zwinglio habla con entusiasmo del principio de inmanencia. *Cum igitur esse et existere priora sint quam aut vivere aut operari, immo fundamenta horum sint, colligitur quod*

quaecumque vivunt aut operantur; ex illo atque in illo vivunt et operantur; ex quo et in quo sunt atque existunt.[106] Interpreta el discurso de Pablo en Atenas (*Hechos*, 17) en este sentido de la inmanencia del mundo entero. *Nec tamen solus homo in Deo est, vivit et movetur; sed universa, quae sunt, in illo sunt, vivunt et moventur. Neque de solo homine locutus est Paulus. In eo sumus, vivimus et movemur, sed per synecdocham de creaturis omnibus. Cum enim inter sensibiles creaturas solus homo intellectu et sermone praeditus sit, solus universis velut patronus et advocatus loquitur. “Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae”, quamvis alia sit alia nobilior aut magis ingenua.*[107] El vivo sentimiento de la naturaleza del suizo se eleva desde este punto de vista de la inmanencia a la siguiente consideración, que recuerda el panteísmo poético alemán. *Quid montes, stupida rudis ac iners moles, cum terram non secus quam ossa carnem, continent ac firmant: cum transitus aut vetant aut difficulter permittunt: cum tellure sint graviores, supernatant tamen et non sidunt, an non infroctam numinis potentiam et maiestatis illius pondus ac molem enunciant? In his igitur non minus quam in homine divinae virtutis praesentiam, qua existunt vivunt et moventur,prehendimus.*[108]

También esta doctrina de la inmanencia, de Zwinglio, proviene totalmente de Cicerón y de Séneca. También en Séneca se encuentra esa equiparación de Dios y de la naturaleza que Zwinglio destaca de Plinio (*vis illum naturam vocare? non peccabis*).[109] Según Séneca respiramos en Dios: *Hic est, ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus.*[110] Si Zwinglio destaca que todas las criaturas y no sólo el hombre son de estirpe divina, Séneca nos enseña la misma inmanencia de Dios en todos los seres y Cicerón subraya especialmente que el hombre es de origen divino.[111] Las consideraciones acerca del mundo de los astros, de la tierra y de las plantas en que funda Zwinglio la existencia de Dios, tienen su modelo en el libro de Cicerón *De la naturaleza de los dioses* y en Plinio.

Desde este punto de vista de la inmanencia o del panteísmo deriva Zwinglio su determinismo. También en esto de acuerdo con el estoicismo, y esta concordancia se extiende respecto a Séneca hasta en las palabras. Escuchemos a Zwinglio. *Nam si Deus est (ut est, solummodo enim argumentamur adversum ἁθέους hoc est anumines) iam est qui omnia videat, qui omnia curet atque constituat, qui omnia operetur ac foveat. Contra vero, si quicquam fortuito et temere fertur, si quicquam sui iuris et alienum a numinis imperio est, iam eadem ratione quidque temere fortuitoque diffluit, et perinde omnis, omnium intellectus, sapientia, consilium, ratio frustranea est et vana. Si enim quicquam extra numen est, vivit et movetur, iuxta illud, pari iure, ferri extra Deum homo dici potest. Nihil igitur erunt intellectus, ratio, consilium, cuncta enim suae spontis ac soluta erunt, ut casui et fortunae universa, illis vero nulla pareant. Et sic numen prorsus nullum erit.*[112] A tenor de esta exposición es también la demostración principal que del determinismo hacen los estoicos, que la unidad de la totalidad del mundo y el señorío del pensamiento sobre el mundo suponen el encadenamiento riguroso de todas las causas en una necesidad sin excepción.[113] Y con el comienzo del pasaje citado coincide literalmente Cicerón: *Neque in eo quidquam casu et fortuito factum esse.*

[114] En línea directa con esta argumentación se halla el famoso pasaje de Spinoza contra la libertad del hombre como un *imperium in imperio*.

En esta conexión funda también Zwinglio su universalismo religioso. Esta doctrina de la revelación universal de Dios en todas las religiones y en la filosofía es, a partir de los himnos de Lorenzo de Médicis, el pensamiento filosófico más original, fecundo y preñado de porvenir de todos los pensamientos filosóficos del Renacimiento italiano. Pico lo proclama con un entusiasmo especial. En Zwinglio lo tenemos necesariamente con su doctrina de la inmanencia. *Si ergo vel apud Platonem vel Phytagoram invenias quod a divinae mentis fonte promanare odores, non ideo negligendum est quod mortalis illud monimentis comprehenderit: sed eo magis ad numinis commercium penetrandum, ut veritatis lucem clarius et clarius intueri liceat, cum eos qui unius Dei religionem confiteri non fuerunt ausi, intus tamen habuisse videamus. Quae ubicumque est a numine est, etiamsi quis inter beluas habitaret. Senecae igitur verba de Platonis sententia huc ponere hac potissimum causa collibitum est, quod quaecumque sunt hactenus dicta, quaeque dicturi hoc libro sumus, ex uno fonte derivata sunt, nempe, de summi numinis natura et ingenio. Quem fontem Plato quoque degustavit et Seneca ex eo hausit.*[115]

El cuarto capítulo trata *de homine*. Se desarrolla la doctrina de la excelencia de la naturaleza humana en el sentido de Cicerón. Pero la conciencia del parentesco con Dios, la relación de los objetos con el hombre como medios suyos y el señorío consiguiente del hombre sobre la tierra, tal como lo formuló el espíritu regimental de los romanos, en la obra de Zwinglio se eleva hasta la idea, apoyada en Pico, de que el hombre presta a la creación unidad y finalidad como vínculo que reúne todo en un punto. Este capítulo se enlaza, como lo ha demostrado Sigwart, con la *Oratio de hominis dignitate*, de Pico. [116] Se presenta también ese complemento del estoicismo romano, surgido del sentimiento cristiano de la vida: que el hombre ha nacido *ad fruendum Deo et creaturis universis*. [117] Un segundo rasgo cristiano lo tenemos en que Zwinglio, lo mismo que Jacobi, considera como la disposición superior del hombre su facultad de escuchar. Todo bien procede de la inmanencia del bien sumo. Esta inmanencia tiene lugar por todas partes, no está limitada a la revelación judeo-cristiana. Como emparentado a Dios, el hombre ama la verdad y venera a Dios. En él hay ínsito un anhelo por el bien sumo. Se puede decir, con Sigwart, que la disposición para la religión constituye, según Zwinglio, toda la esencia suprema del hombre. [118] Aquí está el punto en que el discípulo de Séneca y Pico se convierte en reformador. La naturaleza del bien sumo consiste en comunicarse. Dios desea ser gozado. Por eso para Él el fin absoluto del mundo es la *salus hominum*. El núcleo de todo este mundo es la vida religiosa, en la que tiene lugar la comunicación de Dios. Y esta revelación es universal.

Pero el hombre, por otra parte, es un ser sensible, finito. Frente al espíritu tenemos la carne: [119] *Hinc bellum illud intestinum, quo se mutuo oppugnant mens et corpus*. [120] Así, el hombre es por naturaleza *coactus*, no libre. También esta relación es, para Zwinglio, eterna, no necesita de ningún pecado original, de ninguna caída. Dios actúa lo mismo en el hombre que en los objetos inanimados. En la ley ofrece al hombre las reglas

de su voluntad. *Lex est perpetua voluntas Dei*. Más exactamente: *Lex est numinis iussus, illius ingenium ac voluntatem exprimens*.^[121] Pero Dios mismo, con arreglo a este concepto, no está bajo la ley porque su *natura* y su *ingenium* son lo que para nosotros la ley. Así se resuelve la cuestión acerca del derecho de Dios para juzgar a quien viola la ley por la necesidad de restablecer la voluntad de Dios mediante este juicio. La bondad de Dios no contradice a esta condenación y castigo de las acciones humanas violadoras de la ley, ya que Dios se veía forzado por ellas a manifestar su justicia. Tampoco contradice a su sabiduría, porque Dios encontró en la redención el medio de la compensación. Por lo tanto, en esta conexión teológica cristiana, a la que se incorpora la elección de gracia o predestinación, se halla toda la justificación de Dios. *Divina providentia, cum mundum conderet, praebuilt ac disposuit, ut cuncta suo ordine ac tempore fierent*.^[122] Si consideramos toda esta argumentación teológica, encontraremos una versión cristiana de la idea fundamental de la teodicea estoica. El mal moral era necesario en la conexión de un mundo que quería elevarse hacia el bien; sólo que el decreto de condenación eterna se mantiene en patente contradicción con el sistema germánicamente libre y templado de Zwinglio. Esta contradicción la resolvieron los teólogos de la dirección trascendental, desde Franz Coornhert hasta Lessing y Schleiermacher, en el sentido de Orígenes.^[123]

IV

Melanchthon y la primera elaboración del sistema natural en Alemania

Si se sigue la formación progresiva de la doctrina de un sistema natural inmutable de verdades que residen en el espíritu del hombre, si se trata de señalar la influencia de los escritores antiguos, especialmente de la filosofía romana y de la tradición condicionada por ella, habrá que detenerse en Melanchthon. Porque representa para Alemania el eslabón que une a los viejos filósofos y su tradición en los escritores medievales con el sistema natural del siglo XVII. Este sistema natural se marca ya en él en todas sus grandes líneas. De aquí la gran posición que le corresponde en el siglo XVI alemán por haber puesto ese sistema natural en relación con la teología protestante. Ambas cosas mantuvo con rigor; el conocimiento natural de Dios y del mundo, en el sentido de la restaurada Antigüedad, lo unió a la intimidad fideísta en el sentido del cristianismo renovado: este espíritu universal representa un equilibrio entre el Humanismo y la Reforma. Y su obra dogmática, su trabajo de escritor y la organización que supo dar a la enseñanza superior en Alemania, han impregnado esta manera de pensar, de fuertes raíces históricas, a los pastores, funcionarios y maestros de muchas generaciones.

Melanchthon pertenece a ese tipo de personas, subestimadas por la posteridad, que sin grandes capacidades creadoras han ejercido una influencia enorme. No era inventor. Y, junto a Lutero, lo sentía con más fuerza que nadie. Pero desde la niñez hay en él un afán universal por conocer. Su precocidad sólo puede ser comparada con la de Leibniz. A los catorce años abandona Heidelberg, molesto porque no se le quiere nombrar *magister* a causa de su edad; con diecisiete da lecciones en Tubinga, y no tenía más de veintiuno cuando se le puso al lado de Lutero, en Wittenberg, y atrajo pronto a miles de estudiantes. ¿Qué es lo que atraía a estos estudiantes? Veían en él la encarnación de todo el saber de la época. El curso de los astros, la estructura gramatical de los tres idiomas clásicos, las finuras de la dialéctica, las sutilezas de la teología, los problemas del derecho romano: toda la ciencia de la época abarcaba el espíritu de este mozalbete delicado y pálido. Con él, todas las cuestiones se hacen sencillas. Su prosa latina, clara como el agua, fluye en la lección y en el libro en forma tranquila y ordenada: sus proposiciones concisas poseen un vigor magistral que le es peculiar y la articulación es también lógicamente irreprochable.[124] Todo le es sencillo. No le falta siquiera el salpicado de la trivialidad, que necesita la masa de los oyentes. Pocos se le podrán comparar en su capacidad de recopilar, simplificar, enlazar y formular. Caracteriza su naturaleza didáctica el que la mayoría de sus obras surgieron de sus lecciones. Las redactaba de prisa y, de edición en edición, las iba corrigiendo. Además, una temeridad científica, no consciente de sí misma, para avanzar por encima de todos los obstáculos sobre un suelo firme. De este modo surgieron los manuales didácticos más perfectos conocidos hasta entonces en Alemania. Trataba de dar la última mano a las aportaciones anteriores. Así, para su dialéctica se apoyó en Aristóteles, la tradición y Agrícola. Sabemos ahora que también su gramática griega debió su éxito indiscutible no a novedades, sino a su excelente didáctica. Todo lo que tocaba se ungía de una perfección sencilla; como si ya nada hubiera que hacer en la materia.

Estas dotes extraordinarias se hallaban al servicio de un talento especial y bello: sabía ejercer una influencia moral callada, pero irresistible. Y, ciertamente, había tratado de ejercer, en el sentido de la escuela socrática y de Aristóteles y Cicerón, mediante la ilustración de las mentes, una influencia reposada y sólida, moralizante. Él y sus amigos más queridos, sobre todo Camerarius, emprendieron este camino. Con este rasgo fundamental de su carácter se puede comprender toda su fuerza y también su debilidad. La meta de todo el trabajo agotador de esta gran vida residía en la moralización de Alemania mediante una concepción ideal de las cosas humanas, tal como la comporta el estudio de los antiguos y un sencillo cristianismo interior. Esta finalidad la perseguía en los bancos de la escuela, en la cátedra, con la pluma, como diplomático y portavoz de los protestantes en las controversias religiosas y en las Dietas ante poderosos príncipes. A él le era igual cómo y dónde trabajara en ello. Toda labor la emprendía como si hubiera

nacido para ella. Afición, dotes y destino le convirtieron en el *Praeceptor Germaniae*, en el más alto sentido. Abrió cátedra para toda la nación. Partió en esta enseñanza de una consideración teleológica universal por la que el mundo se le convierte en mansión de Dios. Y la finalidad era la moralización progresiva del mundo. Esta era la forma en que el nuevo ideal de vida del protestantismo alemán, la presencia de Dios en la vida y en la independiente persona que actúa, llenaba su alma. Lo mismo que en los grabados de Durero el Niño Jesús transfigura la angosta casa burguesa y todos sus trabajos, así también de la fe cordial de Melanchthon en la doctrina pura de los antiguos y en la Sagrada Escritura irradia una luz de conocimiento, fe y fuerza moral que llena toda la vida y toda la acción, espanta toda barbarie, vence las pasiones oscuras y procura incesantemente lo mejor en el mundo. “Estoy seguro —dice una vez— que no hice teología por ninguna otra razón que por moralizar la vida.”[125]

Así se convierte Melanchthon en la potencia organizadora más fuerte de la Alemania protestante de entonces. Sin precipitación, pero sin descanso, todo lo regula y disciplina. Y todo lo tiñe con su afán socrático de moralizar por medio de la enseñanza. Un temperamento semejante debía apetecer, sobre todo, el oficio de profesor. Lo fue, y el más destacado, en Wittenberg. Una vez que los estudiantes acudieron en manifestación al castillo para poner en libertad a unos compañeros, se unió a la manifestación, a la cabeza de los profesores armados, y nadie se atrevió a ofrecer resistencia al adorado *Magister Philippsen*. Sus lecciones abarcan, con una unidad interna sostenida durante años, una gran parte de la ciencia de entonces. Buscaba una conexión totalmente universal de las cosas. Éste era su rasgo filosófico. También su trabajo de escritor se presenta, sobre todo, como acción magistral; sólo que su voz se dirige ahora a todo el público alemán o europeo. Y no podía ser de otro modo sino que este genio didáctico sin par se convirtiera en el organizador insustituible de la enseñanza superior alemana en el momento en que había que organizarla sobre los escombros de las instituciones católicas. Agrícola, Melanchthon y su escuela, fundaron en Alemania un sistema de enseñanza superior que funcionó mejor que cualquier otro en la historia. Y esto lo hicieron en las circunstancias más desfavorables, en la confusión teológica, en la pobreza y en medio del alboroto de la guerra. Formaron un nuevo estamento de predicadores. Y uno de los méritos mayores de la enseñanza superior organizada por ellos fue la formación de una burocracia con una solidez de conocimientos, un sentimiento del deber y una energía espiritual nunca vistos. La médula de esta enseñanza superior estaba en la disciplina de todas las fuerzas espirituales por medio de los idiomas clásicos y en una gran visión humana del mundo y de la vida, tal como resultaba de la alianza de la Antigüedad con el cristianismo y de ambos con el pensamiento científico natural de la época moderna. Los puntos de vista para la concepción de estas tres fuerzas históricas han podido cambiar mucho en los tiempos sucesivos, pero, de todos modos, sobre la armonía de ellas ha descansado la vida espiritual que ha inspirado a nuestros grandes filósofos y poetas y, luego, a los fundadores de la unidad nacional alemana. En esta acción Melanchthon se sentía feliz. Gobernaba como señor sereno y seguro. Una realidad quebradiza y áspera tenía que ser dominada en el campo teológico y eclesiástico. Pero también aquí se presenta

limpiamente, detrás del genio creador de Lutero, como espíritu ordenador y organizador. La obra por realizar no podía hacerse sin él; ninguno de los rudos compañeros teólogos con que contaba Lutero la hubiera podido llevar a cabo. Trabajó duro en todos los campos. En primer lugar, estableció la dogmática del protestantismo alemán.

Las obras religiosas principales de Lutero, que perdurarán mientras palpite en el corazón humano la conciencia de nuestra conexión con lo invisible, aparecen antes de 1520. En estos momentos felices y esperanzados del movimiento, Melanchthon, basándose en sus lecciones sobre la Epístola a los Romanos establece la primera ética y dogmática de la nueva fe, los *Loci communes rerum theologicarum*, 1521. Este libro concentra todos los dogmas en el proceso religioso-moral del cristiano. De un manotazo aleja toda la metafísica teológica. Es una obra maestra de simplificación. Pero también se manifiestan las limitaciones de Melanchthon. Hay demasiada enseñanza profesoral y a cada nueva edición pesan más la erudición y la tradición.

Estas limitaciones se ven todavía mejor cuando actúa como portavoz, diplomático y estilista de los protestantes ante los príncipes y prelados en las Dietas, en las controversias teológicas y en las negociaciones. La Dieta de Augsburgo representa la época gloriosa de Melanchthon. La confesión de Augsburgo, redactada por él, y especialmente la apología, son piezas maestras de su arte de exposición. Pero hay que decir que las circunstancias le forzaron en ésta como en otras ocasiones a exceder los límites de su naturaleza. Le faltaba la mirada genial de Lutero para las grandes fuerzas políticas y eclesiásticas del mundo. Lo violento le atemorizaba. Por el contrario, consideraba como aliada de la obra de su vida toda potencia ordenada que sojuzga, mediante reglas, lo rudo, oscuro y violento. Así, cometió ese error, para nosotros incomprensible, de creer hacedero un orden de vida protestante bajo la influencia jurídica regular del papa. Cuando el landgrave de Hesse, descontento con la marcha de las negociaciones, salió de Augsburgo para su casa, escribió a sus consejeros en la ciudad: “No puedo decir otra cosa sino que me gustaría que el sabihondo Philipppo, tan sensato y timorato, no se metiera en asuntos que no son suyos”. El mayor error de su vida fue el interim de Leipzig. En este convenio reconoció que la mayor parte del ceremonial católico era cosa indiferente. Estaba dispuesto, según dijo, a admitir el poder eclesiástico del papa en cuanto se empleara en la edificación de la Iglesia. No es fácil que el juicio sobre este escrito sea excesivo. Melanchthon, aquí como casi siempre, evidencia que no posee una conciencia segura de lo nuevo en la Reforma, de lo que hay de progresivo en ella y de cómo desarrolla el cristianismo por mano del espíritu germánico. Pero no están autorizados a hacerle ningún reproche quienes no ven en la Reforma más que la depuración de la Iglesia cristiana, la liberación de sus ingredientes primitivos y auténticos de toda la escoria católica. “No quisiera, se expresa Melanchthon a tono con esto, ser el fundador de un nuevo dogma en la Iglesia.” Frente a los impetuosos espiritualistas encuentra la garantía de la fe cristiana en el tesoro común de las iglesias cristianas, representado por los viejos símbolos cristianos. Pero de modo muy diferente a estos afanes amorosos por mantener la conexión con la Iglesia católica deben juzgarse sus intentos políticos y religiosos, de gran alcance, para procurar una inteligencia entre las

confesiones protestantes. Ésta fue la obra mejor y más valiente de su vida. A su espíritu le parecía inminente la unión, que sólo en el siglo XIX se ha podido realizar. “Si yo, escribió a Lutero, pudiera comprar la concordia con mi sangre, lo haría a gusto.” De haber triunfado entonces sus ideales, el protestantismo se hubiera presentado armado de otras fuerzas en su guerra de independencia. Pero no fue así. La tragedia de sus años proveyos fue que las fórmulas con que él sofocó a los espiritualistas le quitaron también a él aire y espacio para su acción. En la vida religiosa existe una antinomia insoluble. La vivencia religiosa tiene certidumbre de su fuerza y de su verdad. Pero no puede subsistir en los hombres, en los que los acontecimientos interiores se hallan ligados a representaciones y conceptos, si no conquista su lugar en la realidad y su seguridad en ella mediante representaciones y conceptos. Mas este lenguaje figurado pretende la autoridad que, en realidad, sólo corresponde a la vivencia que en él se expresa. La contradicción que supone el que este lenguaje reclame una autoridad absoluta en calidad de dogma y confesión y que tal autoridad corresponda a lo que se halla contenido de manera indisoluble en él, no hay trabajo de teólogo que pueda resolverla. Sólo en los últimos hombres religiosos se disipó. Así, surgió también en la época de la Reforma un fanatismo teológico por la doctrina pura de la auténtica religiosidad. ¡Cuánta responsabilidad incumbe a Melanchthon en este fanatismo con su teología magistral, sabia en fórmulas! ¡Y cuán incapaz su distinción entre lo esencial y lo adiaforético, tras la cual, sin él saberlo, se escondía la distinción del valor religioso de los dogmas, para rebatir teológicamente este fanatismo! El mismo Melanchthon sucumbió a él. Sombras cada vez más densas se ciernen en la tarde de su vida. La finalidad por la que trabajó, la moralización de la humanidad, se aleja en infinita lejanía. Su tierno sentimiento moral se le convirtió, como a Hamlet, en aquellos tiempos rudos, en enfermedad. Con sus quejumbrosos lamentos los escritores católicos podrían componer fácilmente un oscuro cuadro de la cultura protestante. Una vez se pregunta por qué desea morir; entre otras razones, porque se vería libre de la *rabies theologorum*. Sus últimas palabras fueron una oración por la paz de las iglesias en lucha.

El retrato que le hizo Durero ofrece un rostro iluminado por el espíritu, casi transparente. La espaciosa frente, la fina sonrisa dialéctica de su boca, las suaves líneas del mentón y las mejillas nos denuncian una alianza conmovedora de la inteligencia victoriosa con la bondad infantil. Vivo espejo de un alma de la más delicada moralidad. Irradia de toda ella una fuerza moralizadora irresistible y un resplandor tranquilo parece comunicarse a todos los objetos.

2

Melanchthon es la expresión más objetiva de las clases cultas de la Alemania de esta época. Con su estilo reposado operaba en el carácter espiritual de la Alemania que se iba formando después de la gran conmoción. En medio de la rudeza teológica y principesca, el espíritu que de él emana representa el elemento progresivo. Es el espíritu del

humanismo cristiano. Cuando vemos en qué grado malentende la metafísica de Platón y de Aristóteles en su *Dialéctica*, pues los convierte en aliados de su nominalismo,[126] cómo en su *Física* condena el nuevo descubrimiento de su compatriota Copérnico como un mal ejemplo y como un absurdo,[127] mientras se siente apegado a sueños astrológicos y mágicos en el sentido de Pico y de su maestro Reuchlin, cómo en su *Psicología* aporta como argumentos de la inmortalidad noticias sobre resucitados y apariciones de espíritus, tenidas por él mismo o por sus amigos,[128] entonces se nos presenta como un auténtico escolástico y su filosofía, una filosofía de compromiso como la de santo Tomás, está corrompida por la teología. En estas obras filosóficas se coloca a Aristóteles como fundamento, como hace Tomás, y se le completa, como en el caso de éste, con la Revelación. Todo esto es verdad y, sin embargo, no es más que un aspecto de la cuestión. Melanchthon concibe las dos grandes potencias, Antigüedad y cristianismo, históricamente. Trata de captar su figura no falseada con conciencia de filólogo. Rechaza todos los artificiosos conceptos escolásticos con los que se estableció un enlace sistemático entre Aristóteles y el cristianismo: estas “sombras y sueños de cosas” y su expresión en los “monstruos verbales” de Scoto y Occam.[129] Considera a Aristóteles como representante de la ciencia antigua. Se comporta con Aristóteles y los filósofos griegos afines como la época de Cicerón: pretende simplificarlos y armonizarlos. Y determina la relación de esta filosofía griega unitaria con el cristianismo como algo interno e histórico. La Antigüedad y el cristianismo coinciden en la concepción teleológica e ideal del mundo que, para Melanchthon, es expresión de la disposición más íntima del hombre. Y de la filosofía clásica al cristianismo se extiende también una conexión histórica, progresiva.

La humanidad está dotada de una “luz natural” en la cual están contenidas las verdades teóricas y prácticas más importantes. La expresión más completa de esta razón natural la tenemos en la Antigüedad grecorromana y en su filosofía. Si la luz natural está oscurecida por la caída, este oscurecimiento afecta sobre todo a la ley moral; por eso la filosofía moral antigua contiene las reglas del obrar exterior, no el principio del cambio íntimo del corazón. Así tenemos, al comienzo de su filosofía moral, la siguiente definición: la filosofía moral es aquella parte de la ley divina que prescribe sus reglas a la acción exterior.[130] El fin de la filosofía moral reside simplemente en la disciplina y moralización de la humanidad. Corresponde al sentir moral de Melanchthon la observación de que la expresión *ethos* no señala el impulso repentino sino la conducción reposada, templada y firme de la acción por la iluminada razón.

La ley moral, colocada por el creador en la humanidad, está oscurecida por el pecado y, por esta razón, el decálogo tiene que expresar por encargo divino la ley moral de una manera clara, perfecta y autoritaria. No hay ninguna diferencia objetiva sino sólo gradual entre la ley moral natural, que encuentra su expresión en la filosofía antigua, y el decálogo, en que Dios, la naturaleza de Dios, se revela como moralidad, lo cual se debe a la relación de la naturaleza de Dios con su reflejo en el hombre. “La ley divina y la filosofía concuerdan como el decálogo y la ley de la naturaleza, pero el decálogo contiene una doctrina más clara acerca de la entrega del corazón a Dios.”[131]

Como evangelio la Revelación no es precepto, no es sentencia judicial, sino fuerza. Y finalmente esta fuerza lleva a cabo el perfeccionamiento ético-religioso de lo que, como disposición, se encuentra en la naturaleza humana. Sólo que esta perfección de la naturaleza religioso-moral por obra del Evangelio no se puede derivar lógicamente de esta naturaleza, sino que el pensamiento debe concebirlo como un hecho histórico de Dios.

Así se presentan en Melanchthon las dos grandes fuerzas históricas en las que descansaba la cultura espiritual de la época, la Antigüedad redescubierta y la religión revelada comprendida de nuevo, en una unión mediante la cual se prepara la concepción histórica de su relación por parte de Leibniz y de Lessing. Y hasta la tercera fuerza, que entonces comienza a despuntar, ciencias empíricas y conocimiento de la naturaleza, se hace lugar en esta cabeza universal con su afición a la astronomía y a los estudios históricos. Este enlace de Antigüedad, cristianismo y conocimiento moderno de la naturaleza, ha determinado en primer lugar el carácter del espíritu alemán. Pues por la acción duradera de estas grandes potencias históricas del pasado en la vida y en el pensamiento alemán nació la universalidad de la mirada histórica y filosófica que caracteriza a la inteligencia alemana. En este sentido Leibniz es el continuador de Melanchthon. La comprensión viva de Platón sirvió a Winckelmann como órgano para el redescubrimiento del arte griego. La nostalgia por una fuente auténtica, pura, de la tradición cristiana, hizo surgir una crítica histórica creadora. Y estas potencias históricas confluyen puras y poderosas en espíritus como Herder, Hegel, Ranke: la auténtica historia universal surge de la vivencia, comprensión y equilibrio de esas fuerzas en una conciencia histórica. Esta historia universal pretende conocer a través de las formas de la existencia histórica de la humanidad lo que el hombre es.

3

Melanchthon fundamenta la conexión de las ciencias, el transcurso histórico de la Revelación en la humanidad y la apropiación de esta Revelación en la fe en presupuestos generales de la naturaleza humana. Éstos hacen posible el enlace evidente de las experiencias en las ciencias y contienen las condiciones psicológicas para el desarrollo de la Revelación y su comprensión asimiladora. Estos presupuestos se hallan sobre todo en la luz natural. La doctrina del *lumen naturale* constituye la doctrina filosófica fundamental de Melanchthon. Es, al mismo tiempo, el fundamento filosófico de sus manuales científicos y de su doctrina de la fe. Así, fue para Alemania un punto de apoyo importante en la elaboración de la teología natural, del derecho natural, en una palabra, del sistema natural.

En este punto se nos muestra una sorprendente relación de este filósofo-filólogo con sus fuentes. Sin duda, Melanchthon estaba bajo el influjo de la tradición escolástica. En ella se había recogido también la doctrina de la luz natural. De ella recibió, entre otras cosas, la división escolástica de las virtudes, tradicional desde los tiempos de Pedro Lombardo y de santo Tomás. Pero todo el carácter que preside a la conexión de ideas de

su filosofía y de su teología se separa por completo del carácter del pensamiento escolástico. Recoge su filosofía de los antiguos, y se manifiesta aquí otra relación patente que ha escapado a las exposiciones de Melanchthon. La doctrina de la luz natural, que constituye el fundamento común para sus libros didácticos y para su fe, se apoya sobre todo en Cicerón. Siguiendo el sentido de este ecléctico, Melanchthon la explica, completa y amplía, valiéndose de Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos. Sobre todo obtiene una ampliación importante al fundamentar las ciencias (*artes*) mediante su enlace con la doctrina aristotélica de los principios. Con esta ampliación la doctrina pudo convertirse en el fundamento de sus manuales de filosofía. El material es, sobre todo, de origen aristotélico y en su agrupamiento y orden sigue a Aristóteles. Acerca de esto se expresa claramente Melanchthon, que ve en Aristóteles al maestro. Sin embargo, se verá en qué grado estos manuales didácticos simplifican y prolongan a Aristóteles en el sentido de Cicerón, de los escritores cristianos y de los naturalistas de su tiempo. Pero esta relación es bien diferente en lo que se refiere a las fuentes de su doctrina de la fe y costumbres. Todos los conceptos filosóficos decisivos con los que ofrece supuestos y conexión firme a su doctrina de la fe y de la moral están recogidos perfectamente de Cicerón y de su eco tradicional.

Los *Loci* de Melanchthon surgieron, como es sabido, en 1521, de sus lecciones sobre la interpretación de la Epístola a los Romanos. En la Epístola a los Romanos el proceso de la fe se expone magistralmente. Y de ella desenvuelve Melanchthon toda la doctrina de la fe. La fue mejorando de edición en edición y ampliándola. Y tropezamos con algo sorprendente. En la primera edición se excluye la aplicación de principios filosóficos. Así lo exigía el nuevo espíritu de reforma, una ruptura violenta con la escolástica y su mescolanza de metafísica y fe cristiana. Pero al ampliar la obra en posteriores ediciones fue introduciendo cada vez más supuestos filosóficos. ¿Es que representa esto una recaída en la escolástica? Es lo que suele decirse, cosa que me parece equivocada. Melanchthon no interpola una metafísica, no renueva la empresa escolástica, sino que vuelve a las condiciones generales de la conciencia que hacen posibles una fe superior y el nacimiento de una conexión de positivos artículos de fe. Por lo menos, éste es el gran rasgo de su trabajo.

Esto le lleva de nuevo a Cicerón. En él encontró la doctrina de las disposiciones de la naturaleza humana para una vida religioso-moral superior, doctrina esta que había desempeñado un papel importante, en sus formas diversas, en la elaboración de la vieja doctrina cristiana. Había sido acogida en el canon y hasta el discurso de Pablo en Atenas le dio un lugar autorizado. Por esta razón creo que se podrían recoger muchos pasajes de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos como fuentes para la filosofía de esta dogmática protestante. Sería, sin duda, un trabajo útil, pero a mí me interesa en este momento señalar las raíces de todas estas relaciones secundarias en la relación primordial de Melanchthon con Cicerón.

El punto de vista de Melanchthon distingue las ciencias y la fe cristiana. La certeza en las ciencias descansa en la experiencia universal, los principios inmediatamente ciertos y la demostración. Los artículos de la fe reciben su garantía del testimonio de Dios en las Sagradas Escrituras y de la experiencia cristiana. Pero ambas clases de verdades tienen sus condiciones y fundamentos últimos y comunes en la luz natural. Es necesario, por lo tanto, entresacar todos los pasajes importantes de Melanchthon para ilustrar esta doctrina. Voy a hacerlo por proposiciones separadas.

Primera proposición. Todo conocimiento natural tiene tres criterios, la experiencia universal (*experientia universalis*), los principios innatos o elementos del conocimiento (*notitiae nobiscum nascentes*) y el orden en los enlaces de las verdades (*ordo intellectus*). Entiende por experiencia universal la conformidad de todas las personas normales en una experiencia. Para este principio supremo de su teoría del conocimiento presenta como fuente a los estoicos.[132]

Segunda proposición. No se puede pensar nuestro espíritu desprovisto de los principios o nociones nacidas con nosotros sin que nuestro conocimiento de las cosas y nuestro obrar se confundan; nuestro concepto de la naturaleza se destruiría, la sociedad se disolvería. Son, por lo tanto, una luz que ilumina el camino del hombre en el pensar y en el obrar. Esta luz viene de lo alto. Las “noticias” nos son impresas por Dios y concuerdan con las ideas divinas. Contienen los fundamentos de cada una de las ciencias. Tales principios fundamentan la teoría de los números, la teoría del espacio, la lógica y la metafísica, la ética, la teoría del derecho y el Estado. Melanchthon ofrece algunos ejemplos muy ilustrativos y otros que producen perplejidad. Entre los primeros tenemos: el todo es mayor que las partes, una cosa es o no es (*quodlibet est aut non est*), la causa no puede ser antes que el efecto. Ejemplos sorprendentes: existe un Dios eterno, sabio y bueno; el hombre ha sido creado a su imagen; hay que prestarle obediencia; los delitos que perturban la sociedad deben ser castigados. En cada una de las ciencias hay que buscar estos elementos naturales, primordiales del conocimiento y establecer su orden.

Siguiendo a Platón, Aristóteles fundó la teoría de la razón como una capacidad de principios mediante los cuales pueden ordenarse las experiencias en un conocimiento. Melanchthon se apoya en la doctrina de Aristóteles.[133] Este filósofo expresó claramente la idea fundamental del método arquitectónico, constructivo. La época de Aristóteles tenía que derivar tales ideas de la existencia de la matemática y de la lógica. Todo saber derivado y mediato presupone un saber inmediato de los principios supremos que cooperan con la percepción. El *nus* es la facultad de estos principios. Son lo más cierto. Estas tres proposiciones las encontramos en Aristóteles; fueron las que aceptó Melanchthon. Pero es sabido que esta doctrina recibió en Aristóteles, mediante su aplicación a las formas sustanciales, una estructura condicionada por la situación del pensamiento científico de entonces.[134] Objeto del saber inmediato son, para Aristóteles, aquellos conceptos en que se expresa lo intemporalmente verdadero. Y sabidas son las oscuridades y contradicciones a que se vio abocado en su afán de poner de acuerdo este principio con los hechos del conocer. El nominalismo había destruido la doctrina de las formas sustanciales. Melanchthon, lo mismo que Lutero, era nominalista. Según él, la

doctrina de las formas sustanciales, como realidades existentes fuera del intelecto, había surgido de una mala interpretación de Platón y de Aristóteles.[135] Al abandonar la mayoría de los contemporáneos y él mismo la teoría platónico-aristotélica de los principios en esta su forma históricamente condicionada, se pudieron destacar de manera más sencilla y clara las tres proposiciones supremas arriba señaladas.

Melanchthon se apoya también en los principios estoicos correspondientes.[136] Las *notiones communes* (κοινὰ ἔννοιαι) se han señalado también como “innatas”, y en este sentido las concibe el conciliador Melanchthon. Pero es Cicerón quien le ofrece esta doctrina con la actitud de conciencia que corresponde a la suya propia. Como lo demostré en otra ocasión,[137] en la época del Imperio romano universal la filosofía tenía como tarea encontrar el fundamento más firme y general posible para los conceptos vitales romanos; para la *naturalis ratio* en los ordenamientos de la vida. Según Cicerón este fundamento se halla en el saber inmediato. La característica de este saber consiste en que las ideas fundamentales, inmediatamente presentes, se ofrecen en todos los pueblos. Estas disposiciones, garantizadas por el *consensus gentium*, se extienden a todo el campo de la actividad humana (*virtus*).[138] Abarcan los principios del conocimiento teórico, de la ley moral, de la conciencia de lo justo, de la conciencia de libertad. Por eso Cicerón, con una bella imagen, los señala como luz interior que ilumina el camino al hombre que piensa y obra. Cicerón no destaca si, conforme a Aristóteles y el estoicismo, son menester las experiencias para que estos elementos del saber lleguen a la conciencia. Pero sí describe el oscurecimiento que padece a causa de las pasiones de la vida.[139]

Este punto de vista de Cicerón correspondía a la necesidad religioso-moral de Melanchthon. Para el punto de vista aristocrático-sacerdotal y metafísico de la Edad Media se trataba de la relación del conocimiento filosófico supremo, al cual puede llegar el hombre partiendo de sus disposiciones naturales, y de la teología perfecta, a la que se eleva con ayuda de la Revelación. Para Melanchthon se trata de la relación entre una disposición religioso-moral general que actúa por todas partes y el proceso de la fe que esa disposición hace posible. La luz natural y la doctrina de la Iglesia se habían entrelazado por Tomás y sus sucesores[140] mediante una serie de deducciones sobre la base de su conciliación en los Padres: todo un mar de posibilidades abstractas, de razones y contrarrazones se extiende ilimitadamente por estas obras. Argumentación cuya finalidad es intelectual y que, sin embargo, no encuentra reposo sino en la destrucción del saber teórico. Melanchthon coloca en el proceso religioso-moral vivo toda la naturaleza humana, noble, que tiende a la verdad y a la moralidad, en relación con el proceso de la fe. Al enlazar luego la doctrina aristotélica de los principios con la doctrina de Cicerón acerca de la luz natural, puede también subordinar a esta doctrina fundamental sus libros didácticos según el método sintético que su afán didáctico reclama. Comienza la exposición en los *Loci*: “Así como la luz ha sido dada por Dios junto con los ojos, así también se le han dado al espíritu humano algunos elementos de conocimiento mediante los cuales puede conocer y juzgar la mayor parte de las cosas. Sin ellos la vida no sería digna del hombre”. Y en el desarrollo se nota la influencia de Cicerón hasta en el detalle de los conceptos y las palabras.[141]

El concepto principal que de Cicerón pasa a Melanchthon es el de *lumen naturale*, expresión que señala la significación de este saber inmediato para la vida. La naturaleza de este saber, que consiste en verdades singulares que penetran en el conocimiento y en la vida, Melanchthon lo caracteriza con las expresiones ciceronianas: *notitiae, elementa o principia*.

En Melanchthon encontramos el mismo giro que en Descartes cuando éste, en un claro círculo vicioso, funda la certeza de las verdades que se ofrecen inmediatamente en la luz interior sobre el hecho de que Dios no puede engañar. Frente al punto de vista de los escépticos no queda más que apelar a la voluntad de Dios, según la cual en la evidencia propia de la luz natural y de sus verdades se nos ofrece una guía para la vida. [142]

Tercera proposición. Estos principios se dividen en dos clases. Unos son especulativos o teóricos, otros prácticos. Son especulativas las verdades naturales sobre cuyo fundamento se levanta el conocimiento matemático y el físico. Una verdad de esta clase es: el todo es mayor que cada una de sus partes. Prácticas son aquellas verdades naturales que gobiernan la acción del hombre. Una verdad semejante: es adecuado a los hombres conservar la sociedad por el cuidado de la justicia. [143]

Aristóteles no establece, junto a los principios con los cuales se construye el conocimiento teórico en cooperación con las percepciones, otros principios para la acción. Las nociones comunes de los estoicos abarcan las dos clases de verdades. Cicerón, en el primer libro de su obra *De los deberes*, se apoya en el estoico Panecio; y en este aspecto distingue la facultad teórica y práctica y las disposiciones para ambas. Esta división fue conservada por la tradición escolástica. Por eso considera Melanchthon la clasificación de los principios en teóricos (*speculabilia*) y prácticos como absolutamente corriente. [144]

Cuarta proposición. Las ciencias (*artes*) descansan según Melanchthon sobre principios inmediatos ciertos. Se presentan sobre todo como *propositiones primae*. De las primeras proposiciones, que fundan todos los conocimientos, se derivan otras que entran como hipótesis a la cabeza de las ciencias. Así, la proposición: la naturaleza del hombre está organizada para un fin determinado, se demuestra en la física y entra luego como hipótesis, como principio, sin demostración, a la cabeza de la moral. [145]

Melanchthon subraya como Cicerón el carácter inmediato de los principios, su presencia en toda alma de buena índole y, lo mismo que Aristóteles y sus sucesores escolásticos, destaca que con la experiencia llegan a conciencia estas verdades inmediatas. [146]

Aplicaciones de estas proposiciones a los diversos campos. 1. Contar y pensar, aritmética y dialéctica son las disciplinas más afines entre sí. Descansan ambas en principios que, con independencia de toda experiencia, nos hacen posible el ordenamiento de las experiencias. La posibilidad de contar y pensar se funda en la luz natural. Esto se prueba en la conciencia de evidencia que acompaña al cálculo y la deducción correctos. Las ciencias de la aritmética y de la lógica descansan en esta luz natural que nos capacita para contar y pensar, y contienen las indicaciones para conducir con la máxima

perfección estas operaciones.[147]

Entre los axiomas de estas dos ciencias destaca repetidamente varios. El todo es mayor que cada una de las partes. Dos magnitudes iguales a una tercera son iguales entre sí. Cada cosa es o no es. Las reglas de la deducción no son más que las fórmulas científicas de algo que nos es cierto en la luz natural por la conciencia de evidencia. Verdades parecidas están en la base de la geometría. Y también dominan en la física.[148]

2. La física contiene el tránsito de los axiomas de las ciencias teóricas a las verdades de la vida. El punto central al que revierten las ciencias teóricas como condición última de su conexión intelectual y de la que parte la práctica, de donde ésta recibe la garantía de su meta, es la conciencia de Dios.

Ésta es innata y no suministrada por ninguna demostración. Podemos interpretar en sentido divino los signos del mundo exterior porque tenemos un saber que resplandece inmediatamente en nosotros.[149] Tampoco esta doctrina, que volveremos a encontrar en Schleiermacher, está tomada de las conocidas tesis escolásticas, sino que tiene sus raíces en Cicerón. Esta sección se lee con agrado. En el pensamiento del género humano se da una grandiosa conexión que descansa, en último término, en la posición del hombre en este universo. La manera como Melanchthon concibe la conciencia de Dios está condicionada por Aristóteles y Cicerón, y lo mismo Kant que Humboldt, Schiller, Schleiermacher y, en la actualidad, Sigwart, están concordes en estos sencillos principios. La conciencia de Dios descansa en la conexión intelectual del universo y en la ley moral en el corazón de los hombres. A través de toda la física de Melanchthon resuena el eco de Aristóteles respecto al orden intelectual del cosmos. En su espíritu ha caído una chispa del resplandor de los cuerpos celestes. Nunca le abandona la alegría por los estudios astronómicos y físicos. Le sostienen en medio de la *rabies theologorum* y la miseria del mundo político de entonces. En su *Física* discute el *fatum* de los estoicos y los átomos de los epicúreos con una viveza digna de un contemporáneo de Cicerón. Y en su *Doctrina de la fe* dedica una sección entera a la natural conciencia de Dios de la humanidad y a su significación.

En las dos obras de Melanchthon la conciencia inmediata de Dios viene apoyada con demostraciones de la existencia de Dios. Si se compara esta demostración con los cinco argumentos de santo Tomás se verá con claridad la oposición entre la doctrina de Melanchthon acerca de la luz natural y el conocimiento metafísico natural de santo Tomás. Los argumentos de santo Tomás entran en una conexión de ciencia metafísica; los de Melanchthon, lo mismo que los de Cicerón, en los de una concepción natural.[150]

La conciencia de Dios es una convicción universal; se halla solamente oscurecida. Tales convicciones comunes a todos los pueblos son verdaderas. Esta demostración no es más que el análisis de la conciencia de Dios, de validez universal. Ha sido hecha valer con gran energía por Cicerón.[151]

Las demostraciones que van de la naturaleza a Dios nos las ofrece en su física y, abreviadas, en su dogmática. La demostración teleológica de la física se apoya en Cicerón y su teleología exterior, según la cual los astros se mueven para hacer posible el cálculo del tiempo y la tierra ha sido establecida como sede tranquila del hombre y

provista para su sustento.[152] Y, sin embargo, a esta teleología exterior se une en Melanchthon, lo mismo que en Cicerón, el sentimiento profundo de la teleología immanente del universo, especialmente en el movimiento de los astros.

También sus demostraciones de la existencia de Dios fundadas en los hechos del mundo moral se apoyan en Cicerón. Un ser espiritual no puede haber surgido de la materia, sino que presupone una inteligencia en el fundamento de las cosas. La facultad de ordenar las experiencias en una conexión, de distinguir el bien y el mal, la voz de la conciencia hasta en el criminal, las ideas innatas y, entre ellas, especialmente la idea de Dios, son el testimonio más seguro de la divinidad en nuestro interior. Y sin semejante conexión superior, sin la conciencia de la misma, tampoco podría subsistir el orden de la sociedad.[153]

3. En conexión con esta conciencia de Dios tenemos la ley moral en el corazón de los hombres. Porque Dios es el legislador supremo del mundo moral y la ley moral que habita naturalmente en el espíritu humano es un signo de su origen divino y de su dignidad. “La ley de la naturaleza es el conocimiento natural de Dios y de la conducta moral, o la discriminación de lo loable y lo vituperable, colocada por Dios en el género de lo humano lo mismo que ha colocado el conocimiento de los números en los espíritus humanos.”[154] Esta luz natural, por la cual poseemos la conciencia de la autoridad de la ley moral y de su conexión con Dios, se evidencia en el juicio de la conciencia, lo mismo que en el temor ante la cólera divina como tranquilidad de conciencia.[155] Por eso existen principios prácticos innatos, principios de la vida. “Los principios prácticos son conocimientos naturales o principios conocidos por naturaleza, que gobiernan la vida moral del hombre de suerte que la naturaleza del hombre lleva consigo la discriminación de lo divino y de lo malo implantada en los espíritus por Dios.” Tales principios son: hay que obedecer a Dios haciendo lo loable y evitando lo vituperable; el hombre está organizado para la sociedad.

Esta doctrina de Melanchthon es un bien común de la tradición. De los estoicos pasa, a través principalmente de Cicerón, de Séneca y de las fuentes jurídicas romanas, a los Padres de la Iglesia y a los escolásticos.[156] Y en su expresión particular se enlaza con Cicerón hasta en las palabras. Melanchthon la despoja del pesado manto escolástico y la reconduce a sus antiguas fuentes.[157]

4. La conciencia moral nos refiere, como condición suya, a la libertad de la voluntad. Toda la conexión de la vida religioso-moral reclama como fundamento la libertad. Melanchthon tiene la conciencia clara de que, sustrayendo la doctrina de la libertad, ha de quebrantarse toda concepción ideal de la vida en general, y especialmente la concepción religioso-moral del cristianismo. Por eso, después de breves titubeos, se convirtió en el defensor de la libertad entre los protestantes de entonces. Al leer sus exposiciones nos encontramos en medio de la misma controversia en que surgió la obra *De fato*, de Cicerón. En ningún otro punto se halla más condicionado por él que en éste.

Estas controversias habían sido renovadas por el escrito de Lorenzo Valla *De libero arbitrio* (1443). Aborda el tema Melanchthon en tres escritos diferentes y se propone hacer frente a los artificios de Valla. En un diálogo lleno de vida e ingenio trató éste de

reforzar una con otra la doctrina eclesiástica de la predestinación y la doctrina estoica de la concatenación causal absoluta.[158] Su propósito verdadero tiende a someter las acciones de los hombres a la necesidad del encadenamiento de causas y efectos. Con su obra comienza la influencia que sobre la filosofía ejerce la doctrina estoica de la conexión causal absoluta y cerrada del universo. En Hobbes y Spinoza la influencia del estoicismo se uniría, como lo demostraré, al poder del conocimiento natural fundado por Galileo. Así alcanza su punto culminante en este estadio del conocimiento natural el señorío de los conceptos naturales en la interpretación de los hechos espirituales. Melanchthon se opone a este movimiento en sus comienzos. Especialmente, reprocha a Valla con razón la artificiosa conexión que establece entre la doctrina de una naturaleza que obra con necesidad y la doctrina de la predestinación. Con frecuencia se ha reproducido esta mezcla artificiosa, a veces por teólogos que buscaban un compromiso cómodo con el pensamiento moderno o por filósofos que buscaban lo mismo con la teología. A esta confusión hace frente Melanchthon desde un principio. Por eso trata las dos clases de concepciones contra la libertad cada una por separado, la teoría de la concatenación causal y la teoría de la predestinación.[159]

Se enfrenta apasionadamente con el peligroso enemigo. La discusión de este debate entre la doctrina de la naturaleza fatal y la de la libertad se apoya en la que nos ofrece Cicerón en su escrito *De fato*, y también su punto de vista es el mismo que defiende Cicerón.[160]

La libertad es cierta porque encontramos en nosotros la conciencia de que nuestras acciones exteriores están en nuestro poder. Esta conciencia es común a todos los hombres sensatos y piadosos. La conciencia de la ley moral en nosotros excluye que consideremos a Dios como la causa de las malas acciones. Estas proposiciones, si se les quita el giro teológico, las encontramos en Cicerón y Plutarco, y debe considerarse como promotor genial de todas estas discusiones a Carnéades, uno de los pensadores más agudos de todas las épocas. Con la conciencia de la libertad y de la responsabilidad moral rebatió la doctrina estoica de la naturaleza que obra necesariamente.[161]

Melanchthon discute las demostraciones de los estoicos acerca de la necesidad con que obra la naturaleza. Transcribe en su ética la argumentación estoica en varios silogismos, que refuta. Dos demostraciones de los estoicos, contenidas en el escrito de Cicerón, se destacan en él.

Una de ellas parte de la conexión de causa y efecto en la naturaleza. Esta conexión no está interrumpida y lleva la forzosidad del enlace causal. Desde las posiciones recíprocas de los astros a la iluminación de la tierra, al clima, al temperamento, de donde parten las acciones. Estas proposiciones, que brotan del principio de la conexión lógica de la naturaleza, del principio del fundamento o razón suficiente, corresponden a la doctrina actual de la conexión física, sin solución de continuidad, de todos los fenómenos del universo según la ley de conservación de la energía. Melanchthon se apoya expresamente para su refutación en las objeciones de Cicerón en su obra *De fato* y también en las objeciones del gran Carnéades.

Cicerón niega la necesidad de esta conexión. Si existiera tal necesidad, la razón de los

deseos estaría también en las causas naturales que los preceden. Entonces nuestras acciones no estarían en nuestro poder, con lo cual ni el juicio moral ni el castigo tendrían un sentido justo. Pero como nosotros tenemos una conciencia inmediata sobre su legitimidad, y sobre esta conciencia inmovible descansa todo el orden de la sociedad, la necesidad de los fenómenos de la naturaleza no puede extenderse a los fenómenos psíquicos. En el mundo psíquico se añade a las causas antecedentes y externas que actúan sobre el hombre y cuyo carácter es de necesidad, una causa interna cuyo carácter es la libertad. Este carácter se expresa en el juicio moral y en el derecho a castigar. Estos principios de Cicerón se los ha apropiado Melanchthon hasta en su literalidad. Los completa únicamente con la distinción escolástica según la cual, en oposición a la necesidad, surge de la libertad de Dios y de los seres espirituales la contingencia.[162]

Esta primera e importante demostración de los estoicos se mueve en el dominio del encadenamiento de causas y efectos, pero tenemos también otra segunda demostración, menos importante, en el campo de las relaciones lógicas. A la verdad corresponde inmutabilidad. La verdad es, por lo tanto, independiente del tiempo. Por lo tanto, lo que pertenece al porvenir debe tener el mismo carácter de necesidad que tendrá una vez que se haya verificado y se haya convertido en pasado. “Cicerón fue cónsul”: esta proposición es verdadera y su contraria, falsa. Lo mismo vale de la proposición: “Cicerón será cónsul”. Por lo tanto, todas las proposiciones disyuntivas que dejan abiertas dos posibilidades con relación a las acciones humanas son falsas. Cuando Melanchthon presenta este argumento contra la libertad y trata de rebatirlo se refiere expresamente a los correspondientes pasajes de Aristóteles y de Cicerón. Encuentra la solución de la dificultad en Aristóteles: una proposición es verdadera cuando corresponde a la realidad y como ésta, en los casos citados, es incierta todavía por lo que al porvenir se refiere, no es posible emplear la expresión verdad con referencia a ese porvenir.[163]

Una cosa es la discusión acerca de la necesidad en la conexión de todos los fenómenos naturales y acerca de la voluntad libre, y otra la disputa acerca de la relación de esta voluntad libre con la predestinación. La primera cuestión, en opinión de Melanchthon, puede encontrar una solución absolutamente segura y limpia. En la otra, se trata de más y de menos, y Melanchthon experimentó cambios considerables en lo que concierne a la delimitación de estos conceptos elásticos. Hay que destacar dos cosas. La acción del pecado sobre las disposiciones naturales del hombre es expresada por Melanchthon sirviéndose de conceptos que encuentra ya en Cicerón. En un pasaje sorprendente describe Cicerón cómo las chispas de la luz natural se oscurecen en nuestra alma, y hasta se sofocan mediante las malas costumbres, las ideas falsas, las fábulas de los poetas y el contacto de la muchedumbre.[164] Ahondando en esta idea pueden surgir los conceptos de la influencia del pecado sobre las disposiciones naturales, especialmente sobre la libertad, que encontramos en los Padres de la Iglesia hasta Melanchthon. Hay que destacar un segundo punto. Melanchthon había sido educado en las ideas del Humanismo. Durante un breve tiempo sobrecogió a su espíritu moral, tierno y dulce, la energía abrumadora de la teoría de la predestinación de Lutero. Pero pronto se recobró y reclamó un lugar para la libertad en la vida cristiana protestante. Y a cada ataque que

sufrió por parte de luteranos fanáticos se reafirmó en su convicción de que todo el proceso de la moralización del hombre descansa en la conciencia de la libertad.

5. A la luz natural corresponde también, según Melanchthon, nuestra convicción de la inmortalidad.

Si ha habido filósofos antiguos que la negaran, se debe al oscurecimiento producido por el pecado. Funda su propia demostración en Jenofonte, Platón y Cicerón. Con criterio crítico destaca dos argumentos como poseedores de fuerza probatoria. También en esto sigue a Cicerón, al despreocuparse de la metafísica y apoyarse en los hechos de conciencia. En el alma existe una conciencia de su conexión con Dios, un alto sentimiento de su dignidad. Esta conciencia se confirma con la conclusión de que la luz natural que habita en nosotros no puede proceder de la materia. La discriminación del bien y del mal por la conciencia, la conciencia de la obligación, el juicio de la conciencia hacen imposible que la impunidad del tirano o del asesino sean la última palabra de Dios. Todo el tono de estos pasajes procede de la famosa sección de las *Tusculanas* de Cicerón. Y las diversas proposiciones han sido recogidas de este capítulo ciceroniano, del *Fedón* de Platón y de sus exposiciones del tribunal de los muertos en el *Gorgias* y en la *República*.^[165]

He presentado todas las piezas de convicción y me pregunto ahora si no existía ya en Melanchthon toda la doctrina de la teología natural, proclamada por los deístas ingleses y por los racionalistas alemanes en el siglo XVIII. Bastaba que se disipara el mito de la caída y el uso que san Pablo hace de él para que se hiciera presente la teología natural, no en germen, sino bien equipada y armada. Y también creo haber demostrado que, entre las fuentes de esta teología natural, corresponde a Cicerón el primer lugar, y que Aristóteles y los escolásticos vienen después.

Cierto que a Melanchthon le rodea toda la tradición de los Padres y de los escolásticos. Está familiarizado con sus conceptos y los utiliza, pero la conexión metafísica que mantienen entre los escolásticos es para él inutilizable. Reflexión sobre sí mismo, sobre los hechos de la experiencia interna: aquí encuentra el fundamento del conocimiento filosófico y teológico. Y en este punto coincide su necesidad con aquella que orientó a la filosofía en el Imperio romano en el viraje entre la vieja y la nueva edad. También Lutero en sus *Charlas de sobremesa —Tischreden—* colocó a Cicerón muy por encima de Aristóteles. Lo que en esta gran época era común al Humanismo y a la Reforma unió también a los dos en su reversión de la filosofía hacia el sujeto vivo y volitivo, de la que Cicerón fue el primer exponente.

5

Los manuales filosóficos de Melanchthon son insuperables modelos de claridad, orden y elegancia expositiva. El mayor genio didáctico del siglo liberó a las ciencias filosóficas de la casuística del pensar escolástico, de la desmesurada e inextricable madeja de las distinciones conceptuales, del lenguaje artificioso y de todo el polvo medieval. Y, sin

embargo, mantuvo frente a los humanistas la solidez lógica. Pero no había en él un nuevo hábito de vida.

Melanchthon y los humanistas afines a él son los fundadores de una filosofía filológica. De modo especial, Melanchthon funda una nueva escuela peripatética alemana. Sus esfuerzos por el empleo propedéutico de la filosofía en la enseñanza se apoyan en Aristóteles. El plan que se había trazado el joven era dar a entender, hacer comprensible y aceptable un Aristóteles depurado, y el hombre maduro realiza este plan en medida considerable. Sin embargo, al interpretar a Aristóteles tienen lugar modificaciones importantes que simplifican al maestro y lo adaptan al nominalismo, al nuevo conocimiento de la naturaleza y, sobre todo, al pensamiento cristiano. Al tratar de la ética antigua, la simpatía y el trabajo se reparten por igual entre Aristóteles y Cicerón. Junto a la explicación de los cuatro libros de la *Ética Nicomaquea* y sus glosas a la *Política* tenemos los prolegómenos a *Los deberes* de Cicerón y los escolios a la misma obra. Pero sus propios manuales se alejan todavía más del maestro. En su mayor parte se acogen a la división aristotélica de materias, pero establecen sobre esta base un humanismo cristiano adaptado al saber de la época.

Entre estos manuales su *Dialéctica* es la que más se aproxima a Aristóteles. Según su propia declaración, quería interpretar a Aristóteles por sí mismo y a través de Alejandro de Afrodisias y de Boecio. Pero esta dialéctica está ya en el camino de Aristóteles a Christian Wolff pasando por santo Tomás. Agrícola había colocado en lugar de la doctrina aristotélico-escolástica de los universales un conocimiento de las uniformidades de la naturaleza mediante el pensamiento abstracto. Según Melanchthon, de la cooperación de las propiedades de la realidad con las disposiciones del espíritu humano surge el conocimiento sistemático según el método sintético. Esta cooperación de la experiencia y del pensamiento puede ser determinada con mayor precisión como obra de la experiencia, de los principios innatos y del procedimiento deductivo. Ciertamente que en esta dialéctica no hay ningún viento que marche hacia el futuro. A la experiencia general pertenecen, según él, todos aquellos hechos en que convienen los entendidos, y no se hace ningún intento de sustituir este criterio vulgar por otro más crítico con respecto a las experiencias. El derecho de avanzar de un número limitado de casos en la inducción a una proposición general se funda en la ausencia de instancias negativas. Pero, en lugar de los universales, tenemos un número limitado de conceptos y axiomas que se fundan en las disposiciones congénitas del hombre y por cuya mediación se construyen las experiencias en el pensamiento; se subraya la importancia de las matemáticas para esta construcción. Se exponen y desarrollan los medios intelectuales con una claridad ejemplar, ascendiendo de los elementos a las formas compuestas. De esta suerte la filosofía cartesiana encontró un campo preparado cuando se empezó a sentir su influjo en Alemania.[166]

Los manuales de física y de psicología se nutren también en su mayor parte de Aristóteles, pero enriquecen el material con el nuevo conocimiento de la naturaleza y adaptan a Aristóteles a lo teológico. Merecen la atención del historiador por algo diferente a este punto de vista escolar. Estos dos manuales, tan anticuados, representan

documentos de primer orden para la comprensión de las condiciones de vida propias del dogma protestante. Nadie ha sabido valorarlos en este sentido. También nos ofrecen otro testimonio importante. Después de que se quiebra la teoría de los universales, queda como núcleo de Aristóteles, lo mismo que de Platón y del estoicismo, una teología y un pampsiquismo muy capaces ambos de acoger en su seno las supersticiones populares y eclesiásticas, vivas todavía en Alemania, y de fundamentarlas con pensamientos generales. Constituye un ingrediente muy importante en la atmósfera de la época de la Reforma.

El libro de física fue elaborado y escrito con mucho cuidado. Después de la introducción comienza el libro primero, a tono con la significación fundamental que la teoría del *lumen naturale* tiene en el sistema de Melanchthon, con la conciencia de Dios contenida en la luz natural. Ésta constituye el fundamento de toda la obra. Luego sigue, como parte principal del primer libro, una astronomía minuciosa que se reconoce como una buena exposición de la astronomía de Ptolomeo. Los otros libros contienen la doctrina aristotélica de las causas finales, del movimiento, de los cuatro elementos y de las propiedades de los procesos naturales. Pero en todo este material aristotélico la conexión primitiva está forzada en otra dirección. A diferencia de lo que ocurre con Aristóteles, en la física de Melanchthon Dios no constituye el punto final sino el de partida. Se desecha la teoría copernicana por razones teológicas. Por lo mismo se rechaza la eternidad del mundo y se la sustituye por la doctrina de la creación. Y como se eliminan las formas sustanciales, no queda de todo el cuerpo aristotélico como razón explicativa del acontecer más que un abigarrado haz de fuerzas: Dios, las fuerzas estelares, las oposiciones que actúan en los elementos, la materia y las fuerzas anímicas vegetativas, animales y racionales. El vínculo que suponía la doctrina de los universales, que mantenían en conexión el mundo, se disuelve. En su lugar se introducen, procedentes de Pico y del venerado Reuchlin, estructuras de otro tipo. Sobre todo, Melanchthon introduce, recogiéndola de la baja escolástica, una distinción según la cual se atribuye al saber natural y al conocimiento de la razón un campo delimitado fuera del cual reina libremente la fantasía de la fe. Es la misma distinción de la que se servirá más tarde Leibniz pero con otros propósitos. En el entendimiento divino se funda una conexión legal y necesaria que se manifiesta, sobre todo, en el movimiento de los astros, que se produce con necesidad física con arreglo a las leyes y no por virtud de espíritus estelares. Separado de este orden legal y necesario y mezclándose, sin embargo, por todas partes con él, tenemos en el universo la acción de las fuerzas libres y del azar. Al sistema de necesidad se le enfrenta en el universo la contingencia. Si lo necesario está condicionado por la racionalidad de Dios, lo contingente surge de la libertad de Dios y de todos los espíritus malos y buenos, lo mismo que de la irregularidad en la fluencia de la materia, por lo tanto, en los elementos y sus mezclas. Y, ciertamente, la voluntad libre de Dios gobierna soberana sobre las leyes de la naturaleza. Esto se muestra en los milagros, transmitidos con credibilidad histórica. Los milagros constituyen para esta concepción testimonios de la libertad divina y en ellos descansa, en gran parte, la confianza en la Providencia y en el cumplimiento de las promesas divinas. Y también ahora, por todas

partes y de una manera constante, todo lo que sobrepasa a las reglas testimonia el regimiento de las fuerzas libres. Relaciones simpáticas invisibles rigen en la naturaleza. Los astros actúan sobre los temperamentos de los hombres y ellos determinan sus destinos. Poseen un poder secreto sobre las inclinaciones de los hombres, cuya explicación más detallada elude respetuosamente Melanchthon. El acaso brota incesante de la inquietud de la materia y de la libertad de los espíritus. Se pueden distinguir no menos que seis causas del acaso: Dios, sus servidores los ángeles santos, los malos espíritus, los temperamentos, las inclinaciones procedentes de los astros, los caracteres y, por último, la movilidad incesante de la materia. Vemos hijos de un mismo padre con una fuerza corporal y anímica muy diferente: en su nacimiento prevalecieron astros distintos. Si el Sol, la Luna, Venus y Mercurio son favorables a la hora del nacimiento, nacerán entonces poetas, músicos, oradores; cuando se interponen Saturno y Marte, a su sombra nacen espíritus duros y nada poéticos. También las plantas y los peces sienten la fuerza de las estrellas. Existen en la naturaleza signos de futuros sucesos que, independientemente de la conexión causal natural, anuncian el porvenir. Tales indicaciones mágicas proceden de los malos espíritus. Una fuerza oscura es inherente a las maldiciones; esta fuerza procede de los demonios y el conjurador puede invocarlos. Existen alianzas, pactos, entre los brujos y el diablo; estos pactos permiten poner a servicio al diablo y con ellos el hombre se despide del Creador. Polícrates fue inducido por el diablo a creer que su dicha sería constante y, así, llegó a cometer acciones que produjeron su caída. En Nuremberg, recientemente, el diablo mostró a un sacerdote tesoros en un cristal; el sacerdote encontró delante de la ciudad, en una cueva, el arca, y sobre ella un perro negro: cuando penetró se derrumbó la cueva, que lo tragó. Entre estos fenómenos que se desenvuelven fuera del orden de la naturaleza está también la aparición de fantasmas. Melanchthon cita el tema famoso, empleado también en el *Don Juan*, de la estatua que comienza a hablar: “Te encaminas a tu castigo; el entuerto llama a la expiación”. Cuenta cómo se han visto por los aires espíritus de ejércitos combatiendo. Estas apariciones son imágenes de cosas futuras. También el nacimiento de monstruos puede indicar la proximidad de acontecimientos extraordinarios. En una palabra, con los términos del *Fausto*:

*El aire está tan lleno del fantasma
que nadie sabe cómo podrá evitarlo.
Y si el día nos sonríe con limpia claridad
la noche nos envuelve con el fantasma del sueño.
Volvemos alegres del agro,
grazna el ave; ¿qué grazna?: infortunio.
Abrazados mañana y tarde por la superstición—
se pone de manifiesto y nos advierte—.*

En la misma dirección se mueve su libro sobre el alma. Representa una transformación de la obra aristotélica merced al punto de vista teológico y utilizando el conocimiento natural de entonces. Así, comienza con una detallada anatomía del hombre

que utiliza los trabajos anatómicos desde Aristóteles y Galeno hasta los trabajos de su coetáneo Vesalio. Al hablar de las costillas nos dice, no sin cierta sorna: “Aunque Eva fue creada con una costilla de Adán, el número de costillas en el hombre y la mujer es el mismo. Hay que suponer, por lo tanto, que el hombre tuvo antes trece costillas. La trece estaba allí donde ahora ponemos el cinturón; ésta fue la arrancada y con ella se creó a Eva”. Después de exponer la anatomía de su tiempo, exposición que se puede comparar a la introducción de la astronomía de su tiempo en la *Física*, prosigue Melanchthon según el orden de los conceptos aristotélicos. Enlazándola con el concepto de ánima vegetativa, tenemos una breve fisiología de la nutrición. Después consideraciones sobre el sueño y los ensueños. Ya entre los ensueños condicionados naturalmente encontramos sueños premonitorios, que surgen en un temperamento dotado para la ensoñación. “Podría contar muchas cosas de este género de la última guerra”. Otros sueños son proféticos y colocados por Dios en las almas. Pero también existen sueños diabólicos: imágenes de banquetes y danzas se ofrecen a las brujas que no han abandonado, sin embargo, su guarida. Esta clase de sueños diabólicos podía referir Melanchthon a propósito de los anabaptistas. Luego viene la teoría de la facultad generativa. Después los órganos de los sentidos, la percepción externa, el sentido interior, en el cual se enlazan las impresiones, la facultad apetitiva y las pasiones, que proceden de ella, la facultad de movimiento local. Cuando en esta serie gradual de facultades anímicas se llega a la fuerza espiritual, a la *mens*, Melanchthon la describe como luz interior, como facultad arquitectónica que construye las experiencias y como conciencia que discrimina el mal según leyes inmutables. Aquí encontramos una doctrina detallada de las ideas innatas. Relaciona la distinción entre entendimiento agente y entendimiento paciente de Aristóteles con la captación de lo dado y la actividad inventiva del espíritu, pero con un cambio de sentido de lo aristotélico. La cima de la obra se alcanza en la exposición de la voluntad libre y de la inmortalidad del espíritu. Además de la resurrección de Lázaro y de la de Cristo, tenemos como demostración las apariciones. “Los escritores paganos dicen expresamente que fueron movidos a esta creencia porque no cabe duda que aparecen espíritus por doquier; a menudo son oídos y vistos y a menudo conversan con los hombres. Y ejemplos de esto los hay también fuera de los libros. Yo mismo he tenido tales apariciones y conozco muchas personas, dignas de crédito que me aseguraron no sólo haber visto espíritus, sino también haber conversado largo tiempo con ellos.”

La psicología se enlaza, según Melanchthon, con la física y sobre la base de ambas se levanta, en correspondencia con la estructura del sistema aristotélico, la *Ética*.

Todavía con más fuerza que en los otros manuales se cambia en éste el cimiento aristotélico por Cicerón, la tradición escolástica y la teología. Porque con este libro se aproxima al centro del pensamiento reformador independiente. Y esto lo hace en la *Ética* empleando sus dotes más propias. Ya sabemos que la meta de toda la actividad de Melanchthon se hallaba en la moralización de la sociedad. Era el ético de la Reforma. También en él opera la gran voluntad de Lutero de transformar la sociedad alemana. Por eso trabajó a lo largo de su vida en la ética. Este trabajo conoció suertes diversas. Mientras que en su discurso inaugural de Wittenberg coincide con las ideas de su

juventud en favor del restablecimiento de la filosofía aristotélica auténtica, en los primeros años agitados de la Reforma ve en la filosofía tan sólo un “reino de nonadas”. Y todavía cuando torna de nuevo a la filosofía en sus prolegómenos a *Los deberes* opone a la teoría de los deberes, como introducción para la vida social, la doctrina de la fe. Pero pronto se recupera y reconoce en la teoría de la libertad el fundamento sólido para toda moralización de la sociedad. Reconoce en la ley de lo moral ínsita en nosotros el fundamento necesario hasta del mismo proceso de fe. Así busca una relación interna entre la filosofía moral, la ley mosaica y las fuerzas y promesas de la fe. La primera expresión de esta dirección de espíritu fue su *Epitome philosophiae moralis* del año 1538. Todavía se hace más estrecho el enlace entre la moral filosófica y la teológica en una reelaboración de este manual que tituló *Elementa doctrinae ethicae*. Esta obra representa la mayor aproximación de la ética filosófica a la teológica. Para que se produjera esta aproximación la luz natural de la ética filosófica tenía que ser interpretada y transparentada por el cristianismo, y en la teología dogmática, lo mismo que en la teología moral concebida por ella, el proceso de fe tenía que fundarse en la conciencia y en la libertad. Así la filosofía y la teología describen ambas todo el círculo de la vida religioso-moral. La moral filosófica tiene su principio en la ejecución de la obra de Dios en el mundo. De aquí surgen la ley, la virtud y el orden social. En la teología se añade la fuerza que descansa en la fe cristiana y en las promesas de la misma. Por esto contiene un orden histórico positivo de la fe y del obrar. “La doctrina celestial y la filosófica tienen que cotejarse en la Iglesia, y los dos géneros de doctrina se hacen con este cotejo más luminosos y amables.”[167] En esta etapa de la madurez de Melanchthon trataremos de fijar su ética y la importancia de la misma a base de sus *Elementos de la doctrina ética*.

Primera proposición. La luz natural de nuestra conciencia nos instruye acerca de una ley moral inviolable, inmutable, impresa por Dios en nuestra alma. Por eso la filosofía considera que el fin del hombre es conocer la ley de Dios y obedecerle. Si muchos filósofos colocan el fin del hombre en la virtud, en ello podemos reconocer el oscurecimiento de la luz natural pero, al mismo tiempo, el acuerdo fundamental acerca de la virtud como fin de la vida nos lleva a Dios como punto central en que se funda la ley de la virtud.

Por esto se puede definir la filosofía moral como el desarrollo de la ley de la naturaleza según métodos científicos. Las demostraciones de la filosofía moral no representan, pues, sino el desarrollo de lo contenido en la naturaleza humana. Y lo supremo en esta naturaleza humana es la conciencia de la diferencia entre el bien y el mal. Ésta es la huella más clara de Dios en la naturaleza humana, y su origen nos atestigua la existencia de un espíritu eterno que distingue el bien del mal. Los espíritus de los hombres son como espejos en los que se refleja la sabiduría de Dios.[168]

Esta proposición había pasado de los conocidos pasajes de Cicerón a la tradición de los Padres y a los escolásticos. Melanchthon sabe que se halla de acuerdo también con Aristóteles. Al enfrentarse con las direcciones nominalistas designa estas disposiciones como *concreatos habitus*. [169] Y también la refutación expresa de la doctrina epicúrea del placer y de la doctrina estoica unilateral de la virtud nos evoca la situación de la filosofía

en la época de Cicerón.[170]

Segunda proposición. El decálogo es la expresión de la ley moral natural. Después del oscurecimiento de la luz natural Dios ofreció en esta exposición autorizada la ley moral natural.

Esta identificación de la ley natural con la ley mosaica es común a Melanchthon con Lutero, y en la ética de aquél conduce a enlazar el decálogo con la doctrina moral aristotélica. La ley moral natural abarca el conocimiento de Dios, su obediencia y el fomento de la sociedad humana por su causa. La compleción permanente de la voluntad que corresponde a esta ley es la virtud. Formalmente considerada, es también la dirección permanente de la voluntad en la prosecución de las máximas justas, pero materialmente la concordancia del ánimo con Dios es la medida en que Éste se ha comunicado en la ley.

Lo mismo que el decálogo se divide en dos tablas, así también las virtudes en dos clases. La primera clase de virtudes comprende la relación con Dios, y su desenvolvimiento corresponde a la fe. Distinguimos de estas virtudes teologales las sociales. Constituyen la segunda clase de virtudes y son tratadas en la otra tabla. Representan el campo propio de la ética filosófica.

Esta identificación de la ley moral natural con el contenido del decálogo tuvo una gran influencia a través del catecismo grande de Lutero. Parece que la idea surgió en Lutero, fue formulada por Melanchthon y luego Lutero, a su vez, utilizó esta formulación.[171]

Tercera proposición. La ley moral natural representa la regla inmutable y de validez universal para el ordenamiento de la sociedad humana. En este principio apoya Melanchthon el desarrollo sistemático de la idea fundamental de la Reforma. Según esta idea la fe hace al hombre soberano frente al mundo, pero no apartándolo de él, no separando la vida del claustro de la vida secular, sino mediante la simple actuación del hombre en favor de la obra de Dios en su lugar propio. Esta idea fundamental de Lutero que sigue a la fe como manifestación suya: “actuar la obra de Dios en el mundo”; más concretamente, que la esfera de las obras de la fe la constituye la sociedad secular y su orden, experimenta su desarrollo científico en la ética mediante el cuño social de ésta, es decir, por medio de la concepción de la ley moral como un principio configurador de toda la sociedad. De esta suerte, la idea de Lutero de que en la nueva fe evangélica reside un principio de interna configuración para la sociedad alemana se pone en relación, mediante Melanchthon, con el principio de la ética antigua según el cual residen en las ideas morales las fuerzas configuradoras de la sociedad y a ellas hay que someter la sociedad, el Estado y el derecho. Por esto el libro segundo de la *Ética* de Melanchthon subordina a la ley moral el derecho y el Estado. Se apoya este su segundo libro en el quinto de la *Ética* de Aristóteles.

Trataré de mostrar las relaciones entre ley moral, derecho y Estado, tal como las comprende Melanchthon, si bien en este punto se muestra bastante incapaz de pensamientos penetrantes.

Según su concepto más amplio, la justicia es para él la unidad de las virtudes sociales;

la define, siguiendo a Aristóteles, como obediencia a toda la ley en un Estado gobernado por leyes adecuadas y, siguiendo a Platón, como obediencia de todas las fuerzas a la razón o mantenimiento del orden impuesto por Dios.[172]

Distingue de este amplio concepto de justicia otro más estrecho según el cual se regulan los deberes respecto a los demás hombres en la vida social. En este sentido se puede designar con los jurisperitos romanos como la voluntad firme y constante de dar a cada uno lo suyo.[173] El fundamento de esta justicia se halla en las “leyes de la naturaleza, que son normas que concuerdan con el espíritu divino”. Las normas dirigen las acciones y permiten distinguir el bien del mal. Estas caracterizaciones y otras en conexión con este concepto están recogidas de Cicerón.[174]

Las conclusiones derivadas de estas normas se contienen en el decálogo. Las leyes del decálogo constituyen, por consiguiente, para toda la vida jurídica y estatal lo mismo que para la vida en general lo único universalmente obligatorio.

Bajo este derecho natural, vinculado a sus normas, se encuentra el derecho positivo. Añade al derecho natural mediante decreto del poder legítimo determinaciones más concretas basándose en razones probables. Se funda, por lo tanto, en la autoridad soberana y en motivos racionales probables. La relación que establece Melanchthon es pensada análogamente a la que existe entre las verdades necesarias de la filosofía y la fe revelada positiva, que descansa en la autoridad de Dios y sus acciones libres.

Estas especificaciones de Melanchthon coinciden en general con la tradición influida por Aristóteles y Cicerón. El hecho de mezclar el decálogo con el derecho natural y no separar la ley moral de los preceptos jurídicos, hace que su teoría sea menos útil para la formación de los conceptos fundamentales de la jurisprudencia. De todos modos las doctrinas de los pensadores medievales acerca del derecho natural y el derecho positivo se adaptan, por su mediación, a la época que conoce una concepción más pura del derecho romano y a la época de la Reforma. Esta cabeza universal dedica también un estudio penetrante al derecho romano. Encontramos en él lo que en nuestros tiempos ha formulado Ihering: que el derecho romano constituye realmente, en cierto sentido, una filosofía (*ius Romanum vere quamdam philosophiam esse*). La genialidad didáctica de Melanchthon ha influido en gran manera, según la opinión de peso de Stintzing, sobre los juristas de Wittenberg, y sus incitaciones han contribuido a la introducción del método sintético en la jurisprudencia y a elevar a ésta, de una masa desordenada de reglas que era antes, hasta la condición de una ciencia. Tampoco en este terreno ha creado conceptos propios. Fue tan incapaz como sus predecesores escolásticos de encontrar las fronteras entre la esencia del derecho y la de la moral. Fundamenta las grandes instituciones jurídicas como la propiedad, el matrimonio, el poder punitivo y la soberanía valiéndose de ciertos conceptos centrales ilustradores, ir más allá de los cuales le parece, como a Cicerón, ocioso. La necesidad de conservar el género humano, el orden de la comunidad, la necesidad de la protección hacen las veces de tales principios centrales. En la cuestión entonces candente del derecho a la rebelión se puso de parte del deber absoluto de obediencia y, sin embargo, después de la Dieta de Augsburgo, se sometió a la realidad de la situación y al informe de los juristas de 1531, reconociendo el derecho a la

rebelión; también la superioridad está sometida a leyes y por eso se puede oponer la violencia defensiva al abuso del poder oficial.[175]

Ésta es la articulación que nos ofrece la conexión entre ley moral, Estado y derecho en la ética de Melanchthon. Veremos más tarde cómo, en adecuada correspondencia, Melanchthon concibe en su doctrina de la fe los efectos de ésta como realizándose en la comunidad, es decir, con carácter social.

Cuarta proposición. Más importante todavía que esta posición científica de Melanchthon es cómo se sostiene su penetrante mirada ética en la misma realidad moral. Con la conciencia de reformador supo apreciar con mayor hondura las diferentes instituciones de la vida. La amplitud que alcanzó en esto señala también el ámbito en que la nueva valoración protestante llegó a ser una realidad.

La perfección cristiana consiste en que cada uno sirva en su oficio con verdadera fe. [176] En la “vocación” por la cual Dios designa a cada uno una actividad determinada, tenemos la idea propia que del oficio se hace esta época. En el proceso de la fe la voluntad de Dios actúa de modo determinante en el alma y la fe se manifiesta, por lo tanto, en la acción del alma dentro de la posición que Dios le señala en el reino divino. La idea de Lutero, por la cual su principio de fe se aparta por completo del de san Agustín, es que la fe se manifiesta en el “actuar en el mundo la obra de Dios” y en que la esfera de esta actuación de la fe la constituyen la sociedad secular y su orden. Esta idea se desarrolla con la elaboración del concepto de “oficio”. Reviste la mayor significación que se hiciera valer este concepto frente a la negativa santidad católica precisamente en la confesión de Augsburgo.[177] [*Beruf* = vocación = oficio.]

La nueva actitud de Melanchthon ante la vida se expresa de manera enérgica en sus manifestaciones acerca del matrimonio y de la educación de los hijos. Es cierto que el concepto trascendente de la pureza de los ángeles se halla inseparablemente unido a la metafísica religiosa que mantiene Melanchthon. Pero Melanchthon se desprende de la conexión de este concepto con la vida monacal sobre la tierra. Rechaza el rudo concepto agustiniano de la concupiscencia. Se mantiene, como discípulo de Aristóteles y de Cicerón, en la organización natural del hombre y hasta reconoce en el instinto natural una parte del ordenamiento divino de la convivencia de los hombres sobre la tierra. Así, el matrimonio es para él el fundamento de la sociedad humana y la escuela para la formación del sentido de comunidad. Se le puede designar como la castidad y la pureza sobre la tierra. Por eso no es muy favorable a los claustrados, pues no poseen, según él, sentido para la vida ni entrega al bien común.[178] También en este lugar se muestra como hijo de una época de fuerte voluntad, pero desviada de lo estético. Habla algo prosaicamente, pero en tono varonil. “La unión matrimonial representa el grado máximo de la amistad.” También en los cuadros de María pintados por Durero encontramos que en un mismo recinto José trabaja y María cuida al niño: por toda la habitación irradia un sentimiento hondo de la belleza del trabajo, del oficio, y de la comunidad familiar en la labor.

Con más profundidad que ningún alemán antes que él aprecia Melanchthon la dignidad del saber y de la escuela en todos sus aspectos. Vive la idea de la comunidad

moral de los maestros, en el sentido que más tarde ha fijado Schleiermacher: los maestros esparcidos sobre la tierra debían formar un solo colegio que, libre de toda ambición, estaría al exclusivo servicio de la ciencia. Reconoce que las ciencias componen un organismo. Según nos comunica Camerarius, tuvo la idea de redactar una enciclopedia de las ciencias que sería base de toda enseñanza, como más tarde Comenius. Dijo una vez que fuera de la universidad, no había vida alguna. Pero se da cuenta también de la relación que guarda la escuela con la vida profesional y de la gran tarea que incumbe a la enseñanza superior para formar las clases directivas de la sociedad. Como un medio para resolver esta tarea en la escuela introduce el humanismo cristiano, que constituía en Alemania el ideal de vida y de educación de la época. Con sus virtudes y flaquezas, es también en esto un hijo genuino de su época y sirve de patrón para medir hasta dónde alcanzó la mirada de ésta. A Melanchthon le era extraña una relación estética con la Antigüedad, pero la relación moral vivía en él de un modo natural. Los puntos débiles de la época se reflejan sobre todo en que no piensa acomodar las escuelas inferiores a las condiciones de vida y a los oficios de las clases inferiores. Se debía esto a la falta de una comprensión social de las clases trabajadoras, como se ve de manera bien triste en el juicio y trato que le merece la revolución campesina. Pero, con todo, fue el maestro máximo de los hombres de esta época varonil, clara y amiga del trabajo.

Reconoce el valor moral de la vida lucrativa. “Las obras de la vida económica y política son buenas obras y, en el piadoso, una verdadera adoración de Dios.” Por eso la vida contemplativa de los monjes es una guerra inútil contra la naturaleza. Tiene razón Melanchthon: la contemplación monacal ha ensombrecido a las naturalezas activas el día de la acción, ha paralizado la mano trabajadora o, mediante la escisión creada entre el ideal religioso y la acción secular, ha sustraído a la última a las exigencias de una elaboración ética. La superación de esta dualidad constituyó una verdadera bendición, pero hay que lamentar que Lutero y Melanchthon la impusieran precisamente en el dominio del pensamiento y de la fe. En el mundo de la acción, sin embargo, acabaron con la dualidad. Así, Melanchthon considera que la propiedad y su reparto tan diverso es una limitación del egoísmo querida por Dios. Pero con más hondura que esta concepción negativa de las relaciones entre la voluntad y la propiedad penetra en el hecho de la unión indisoluble de una libertad real y no meramente formal con una esfera de su dominio, esa otra frase de Melanchthon: la adquisición es una virtud. En lo que se refiere al comercio y al dinero Melanchthon está en una posición intermedia entre las concepciones medievales de Lutero y las ideas mercantiles completamente modernas de Calvino.

La poesía era para él, como para el canciller Bacon, la representación figurada de verdades. Nunca se ha dado en Alemania una época parecida de dominio del entendimiento y de la voluntad moralmente activa sobre la vida y el arte. Cuando escuchamos a Melanchthon hablando de Virgilio o de Plinio, comprendemos mejor la poesía de Hans Sachs que con el estudio de muchos poetas de la época. Siempre se trata para él de qué es lo que enseñan los poetas, cuál sea su contenido instructivo. El mismo carácter de la época se manifiesta en el hecho de que las obras simbólicas de Dürero

representan el colmo de su obra. La finalidad del arte plástica está en la representación del ideal. “Cuando Zeuxis pintó a Elena tenía en su alma el ideal de una mujer, hecho de los mejores ejemplos.” Homero es para él espejo de la vida misma. Gusta de la música y del canto: cuando en la primavera ve desfilar los coros de muchachas cantando por el prado, piensa que les acompañan ángeles de la guarda. Entre los pintores prefiere con gusto seguro a Durero. “He oído decir a Alberto Durero que cuando joven le gustaban las pinturas floridas y muy abigarradas. Le alegraba extraordinariamente contemplar semejante riqueza en uno de sus cuadros. Siendo ya viejo, comenzó a fijarse en la naturaleza y se atrevió a copiar su verdadera figura; entonces comprendió que el arte supremo se halla en esta sencillez.”[179] Éste es el Melanchthon auténtico, con sensibilidad clásica. También considera que la forma pura y simple representa lo máximo de la expresión verbal. Un sentido natural de la belleza, más que un rigorismo moral, le hacía intolerable el frenesí, las vestiduras ostentosas, todo exceso en el goce de la vida y en las pasiones.

Sintió vivamente su unión con el pueblo alemán y con el Imperio, le gustaba su historia. Sus preferencias estaban por el Imperio y cuando éste se enfrentó a la Reforma entregó su confianza a los príncipes electores, como el senado máximo del género humano. Mas como reclamaba del Estado solicitud para las artes y las ciencias en regulada libertad, luego de amargas experiencias con los príncipes y las cortes prefirió las ciudades libres como sedes de una educación reposada. Políticamente era un aristócrata, partidario de contrapesar el poder imperial con los derechos y libertades estamentales. En última instancia, un defensor firme del orden establecido, como fundado por Dios. Porque Dios habla por el poder. “A través de largo trabajo Dios ha dado el país a los francos, después de ordenadas guerras y victorias honrosas.” Hasta le parece criminal que los campesinos no quieran ser siervos. Existe un retrato de Federico el Sabio por Durero: sorprende cómo el gran pintor ha expresado sobre todo el sentimiento de la dignidad y del poder principesco. Era el sentimiento que inspiraba a la época.

Si echamos una mirada de conjunto a los escritos filosóficos de Melanchthon veremos que ofrecen no más que una independencia relativa frente a la teología. Pero su espíritu progresivo se orienta hacia una delimitación neta de los campos. Rechaza la religión filosófica de Campanus y otros librepensadores, lo mismo que la sumisión de la filosofía a la teología. El principio en que descansa esta autonomía es el de la luz natural y el de la razón natural.

6

¿En qué relación se halla esta luz natural con la Revelación? Se puede decir que esta cuestión constituía el problema más universal y urgente de las ciencias del espíritu de entonces. La respuesta la podemos encontrar sirviéndonos de la *Doctrina de la fe (Loci th.)* de Melanchthon, sin duda uno de los libros más influyentes del siglo. Contiene la primera formulación de la nueva piedad, nacida de la genialidad religiosa de Lutero.

Superior intelectualmente a toda otra dogmática surgida de los círculos luteranos. La época creadora del protestantismo produjo tres obras dogmáticas fundamentales. La primera es la *Doctrina de la fe* de Melanchthon, que estableció el contenido religioso de la iglesia luterana. La segunda, la obra de Zwinglio *Acerca de la religión verdadera y de la falsa*, que ejerció una influencia duradera en las comunidades reformadas de lengua alemana. Sigue en tercer lugar la *Institución* de Calvino, que lleva la doctrina reformada rigurosa a su perfección formal. Con esta obra se cierra la época creadora de la dogmática protestante. Sigue después una abundante literatura dogmática, cuyo rasgo común es la mengua de la viva genialidad religiosa que caracterizó a esas tres obras.

Cuando apareció la primera edición de la obra de Melanchthon Lutero le reconoció un lugar muy cercano a las Sagradas Escrituras. Pero cambiando el libro y los tiempos, en los círculos luteranos la alta estimación se cambió también por sentimientos contrarios y la discusión entonces iniciada acerca del lugar histórico de la *Doctrina de la fe*, de Melanchthon, dura hasta nuestros días. Últimamente Ritschl ha atribuido a Melanchthon la responsabilidad por la ignorancia de la Iglesia luterana y por su fanatismo en la conservación de la nueva doctrina. Extraño poder de una sola persona. Y todavía más extraño que Ritschl encuentre la razón de tal despiste en los errores de doctrina de Melanchthon.[180] Frente a todos estos juicios, dogmáticamente embarazados, tratemos de dar con una estimación histórica de la obra partiendo de las circunstancias generales en que se presenta. Tratemos de comprender el siglo de la dogmática protestante, pues de esta suerte descubriremos también los motivos que han conducido en los distintos países de Europa al sistema natural y a sus diversas formas capitales.

La dogmática de los reformadores

Las religiones que se presentan dentro de una civilización desarrollada ofrecen rasgos comunes. Exaltan la conciencia humana hasta un punto en el cual ésta se hace independiente del mundo mediante su conexión con la divinidad y lo invisible. La finalidad de estas religiones consiste, por lo tanto, en superar los obstáculos de la vida mediante una unión íntima con Dios; la beatitud señala el estado sentimental así nacido, que todo lo abarca, en el cual se disuelven todos los sentimientos particulares surgidos de nuestras conexiones con el mundo. La religión ya no consiste en un culto, en un dogma, o en una manera de actuar, sino en toda la conexión de vida de una persona en la que aquella finalidad se alcanza. De aquí se deduce una consecuencia importante para el historiador. Ninguna religión o confesión puede ser expuesta a partir de un principio del cual se derivaría el culto, el dogma y la moral. Los inacabables debates teológicos acerca de un principio semejante en el cristianismo, en la Iglesia luterana o reformada, carecen de objeto. Esta conexión vital tampoco puede ser analizada exhaustivamente, pues en toda forma de religiosidad, como en toda vida, queda siempre un residuo que escapa al análisis. Precisamente por esto, la religión, lo mismo que el arte, se halla por encima del conocimiento científico. No cabe expresar en ninguna proposición la esencia del cristianismo, y todo intento de este tipo deberá ir en dirección de una metafísica histórica.

Conocimiento del cristianismo quiere decir análisis de la conexión vital de la religiosidad cristiana en los cristianos en particular y en la sociedad cristiana.

Este análisis exige también que el método dogmático dominante todavía en teología sea sustituido por el histórico. El método dogmático identifica religión perfecta, cristianismo y protestantismo como entidades absolutas. No conoce más que un comienzo perfecto en el cristianismo primitivo, una degeneración católica y una restauración protestante. Niega, por lo tanto, un desarrollo religioso de los pueblos occidentales dentro de la Iglesia cristiana. Y así como en la Iglesia católica no ve más que decadencia, también los siglos que siguen a la renovación de la verdad evangélica en la época de la Reforma se señalan por un retroceso y declinación. Este espectáculo de los despistes humanos se hace todavía más confuso si se reduce el cristianismo perfecto a la vivencia religiosa y se consideran los dogmas y las iglesias como otras tantas degeneraciones. La ortodoxia contaba para su punto de vista dogmático con un criterio histórico exteriormente determinable por medio de las confesiones. Por el contrario, la tesis de nuestro tiempo acerca de la vivencia religiosa absoluta de los orígenes del cristianismo, que constituiría el patrón de todos los desarrollos futuros de la humanidad, tiene como objeto algo que, históricamente, ni es claramente imaginable ni demostrable ni tampoco puede autorizarse con la apelación a la vivencia interior. Desde el punto de vista histórico, la cuestión de si el cristianismo tal como se ofrece en las confesiones o como es vivido en la fe constituye la religión absoluta, es un problema trascendente. Porque toda época se halla condicionada, hasta en sus vivencias más profundas, por la posición de conciencia de los hombres en la misma, y además por los supuestos, intelectuales y afectivos, contenidos en ella: dentro de éstos respiran, sienten, piensan y quieren los hombres. No se puede separar esta idea de un pensamiento verdaderamente histórico. Por consiguiente, por lo mismo que los hombres no pueden mirar más allá de estos límites, no se puede exigir que su vista alcance más allá de ese recinto mensurable. Hubiera sido ocioso predecirle a Sócrates que en un tiempo muy posterior se encontraría un fundamento sólido para el conocimiento de la naturaleza y, de ese modo, para el dominio del hombre sobre los fenómenos de la misma. Ningún griego o romano de la época clásica hubiera podido comprender la pasión y la beatitud de los mártires cristianos o de los santos por muchas actas de mártires y de vidas de santos que hubieran tenido delante. Por eso, para una conciencia verdaderamente histórica el concepto del comienzo absoluto del cristianismo, ya sea concebido como vivencia o como masa dogmática decantada en las confesiones, es algo que trasciende por completo a la conciencia histórica. El cristianismo no se le presenta como comienzo absoluto y restauración protestante, sino que consiste en toda la serie conexas de la evolución cristiana de Occidente. Toda la realidad cristiana constituye la materia en que vive su vida la esencia y el carácter del cristianismo. Ya puede el polemista protestante considerar que durante largos siglos de historia cristiana no ha habido hasta Lutero sino una degeneración de la verdad cristiana. Puede creer que durante la Reforma se produce una restauración que empieza también a degenerar camino de nuestros días. Pero si nosotros creemos en la universalidad del cristianismo, si esperamos que podrá ofrecer un vínculo espiritual para

agrupar a las naciones de la tierra, esta fe se funda en la vida, en la naturaleza evolutiva del mismo.

Por lo tanto, la consideración puramente histórica deberá cambiar el esquema de la historia del cristianismo elaborado por la historia eclesiástica y dogmática de las confesiones cristianas desde puntos de vista polémicos y apoloéticos. Destaco sólo algunos puntos imprescindibles para la exposición que sigue.

Nunca se dio una vivencia religiosa que no poseyera al mismo tiempo la relación religiosa entre el yo, Dios y el mundo como un complejo de representaciones y, por lo tanto, como dogma. Los dogmas constituyen el supuesto de toda vivencia religiosa y ésta cristaliza y se manifiesta en nuevos dogmas. Por eso, nunca hubo un cristianismo libre de dogmas, cosa imposible también en el futuro. La vivencia religiosa no se expresa en el dogma sólo según la conexión necesaria del representar con los otros aspectos de la vida anímica, sino que parte también constantemente de un estado de la religiosidad que se halla fijado en el dogma.

El fondo dogmático del cristianismo primitivo lo constituye un elemento universal surgido del movimiento religioso, filosófico y literario del Imperio: reino de Dios, parentesco del hombre con Dios y con los demás hombres, que se representa según la relación de un padre con sus hijos y de éstos entre sí; valor personal de cada individuo derivado de su parentesco con Dios, testimoniado en su conciencia, en su libertad y en su afán esperanzado de inmortalidad; proximidad a Dios de los pobres y de los simples, conexión providente de todas las cosas, en la cual también el sufrimiento y la miseria tienen sentido para la vida superior y lo que está debajo de nosotros exige no menos reverencia, respeto y simpatía que lo que está por encima. Todos estos factores pertenecen al movimiento histórico del Imperio en el cual se quebrantan las viejas formas aristocráticas y nacionales y surge una nueva conciencia totalmente universal que la humanidad tiene de sí misma.

Se añade a esto un elemento condicionado nacionalmente, según el cual Dios el Señor va a extender su señorío de Israel a toda la tierra, y luego de imponer su ley establecerá sobre la tierra su propio reino por medio del Mesías. Desde Daniel este Mesías es un salvador que descenderá de las nubes del cielo y en el libro de Henoc es concebido como anterior al mundo, con lo que se expresa su carácter universal y divino.

Éstos son los supuestos dogmáticos sobre los que se desarrolla la vivencia religiosa del cristianismo. Esta vivencia introduce una nueva posición de la conciencia religiosa de la humanidad. Descansa en la idea de una conexión universal de la humanidad basada en el orden teleológico del universo. Los grandes motivos fundamentales del mundo griego, romano y oriental, resuenan en la profunda totalidad de esta conciencia. Pero lo que prestó un carácter especial a este estado de ánimo en el cristianismo fue que ante la terrible máquina administrativa del Imperio se apoderó de los hombres un sentimiento de vacío sin límites y entre los judíos todavía un fuerte resentimiento por inadaptación a la vida grecorromana dominante. Por tal motivo el nuevo espíritu subrayó la experiencia del valor infinito de la conexión ultraterrena e invisible con Dios: en ella se disipaba toda magnificencia del mundo. Partiendo de la vivida unidad con Dios, en cuya virtud se

cancela la conexión natural entre los impulsos y el fin de la voluntad y el alma solitaria del mendigo se encuentra igualada a la del rey, este temple de ánimo fomentó una nueva conexión religiosa de los hombres entre sí.

La creencia en el Mesías, todavía sin perfiles netos, y la nueva concepción del reino de Dios que habría de descender sobre la tierra, no son más que los símbolos de este temple de ánimo cristiano. En el momento culminante de la historia humana, cuando Cristo entra en Jerusalén, concibe su relación con el Padre a través de este símbolo. Las Epístolas de san Pablo nos muestran ya la ultramundinidad de la voluntad, de donde ha desaparecido la conexión natural, figurada en dogmas de la conciencia representativa. Encontramos, a tono con el horizonte de Pablo el peregrino, las ideas religiosas más profundas elaboradas por la humanidad enlazadas en un todo por el cristianismo. Estas ideas son: la luz natural, la perfección primitiva de la tierra y el hombre, la caída, la perdición y el anhelo de salvación de todas las criaturas, la promulgación de una ley suprema por Dios y la expiación por el sacrificio. Establecen nuevas relaciones dogmáticas entre estas ideas los siguientes pasajes paulinos: el primero y el segundo Adán, la impotencia del hombre pecador ante la ley divina, la satisfacción por la justicia divina mediante la muerte de Cristo, la pertenencia mística de los creyentes a Cristo, como miembros del cuerpo de Cristo y viviendo Cristo en ellos, la pasión mística de la vida, muerte y resurrección de Cristo en la fe, la consiguiente emancipación de los hijos de Dios de la servidumbre de la ley y la redención final de todas las criaturas de la miseria del mundo por la nueva venida de Cristo y el establecimiento del reino del Mesías, que tendrá como consecuencia la resurrección de los cristianos muertos, la transformación de los vivos y la victoria sobre la muerte.

No voy a detenerme a examinar en qué grado el tono que domina en las Epístolas de san Pablo se halla condicionado en general por la expectativa de la nueva venida de Cristo. Quiero advertir únicamente que esta doctrina del segundo Adán y de la satisfacción de la justicia divina mediante la víctima Cristo, tenía que dar origen a dogmas metafísicos y hasta cósmicos si había de ser elaborada en el sentido exigido por una religión universal. Si había aparecido el reino de Dios, el portador de este poder real universal, el restablecedor de una revelación absoluta, debía poseer aquel valor religioso cuya expresión metafísica constituye la idea del *logos*. Sin perseguir todo el desarrollo hasta que se constituye el sistema católico, voy a comparar esa fe del cristianismo primitivo con la etapa suprema de religiosidad a que se eleva el hombre medieval en el sistema católico.

Los trabajos fundamentales de Neander, Hase y Ritschl han demostrado que san Bernardo, san Francisco y la mística guardan entre sí una relación íntima y representan el punto culminante de la piedad católica. Se ha comprobado que ni estos hombres ni la piedad monacal más pura que inspiraron pueden ser considerados como heraldos de la Reforma, pues se movían por completo entre supuestos católicos. Todas estas personas basan su piedad genuina en la realización de la idea del reino de Dios en las asociaciones regimentales. Su religiosidad descansa sobre aquella metafísica que abarca todo el horizonte de la humanidad medieval por lo mismo que había surgido de la interacción

entre las ideas de las naciones griegas, romanas y orientales.[181] Ninguno de estos personajes rompe el nexo católico entre las doctrinas de la satisfacción, salvación, méritos y aparato sacerdotal del sistema eclesiástico. Cuando surgen, la monarquía papal acaba de obtener la victoria sobre el poder imperial en la guerra de las investiduras. El mismo san Bernardo constituye uno de los pilares del poder papal. Pero en la trágica contradicción entre el dominio universal pontificio de Cristo y la persona de Cristo se encuentra la razón de un movimiento religioso dentro del sistema católico orientado a la transformación de los estamentos eclesiásticos que gobiernan. Por esta razón tiene lugar dentro de la clerecía y especialmente del monacato, como representación auténtica de la perfección cristiana, el paso a una nueva forma de vida cristiana, tan distinta de la religiosidad de las comunidades apostólicas como de la fe de la época de la Reforma. Este progreso constituye un fundamento para el progreso posterior realizado por los reformadores. Porque el desenvolvimiento religioso no representa una marcha en línea recta, como esa sucesión de los conocimientos científico-naturales según la relación natural de su recíproca dependencia: grandes acontecimientos sentimentales, las habituaciones de la voluntad que descansan en ellos, permiten que se abra paso una nueva actitud religiosa, y esto según leyes propias que residen en las fuerzas afectivas de la naturaleza humana. Así, entre los monjes de entonces se desarrolló una religiosidad de la persona individual en que se concibió como contenido ideal de la vida la perfección moral y la beatitud a ella inherente tal como surge de la liquidación del egoísmo y de sus impulsos naturales. El progreso decisivo que esta religiosidad significa es que se busca como meta y retribución del proceso religioso, si es que se puede hablar de retribución en este caso, un bien puramente ético, a saber, el desembarazo que nace de la renunciación y la libertad contemplativa del alma. Fueron menester una incomparable riqueza de las más tiernas experiencias del alma y una contemplación que abarcaba el mundo entero, para dotar al proceso religioso de una tal finura y elevación que el yo y sus pasiones se disipaban y no quedaba en el ánimo más que la conexión universal del amor. Por esto semejante progreso sólo pudo tener lugar primeramente en la clase de los teólogos y de los monjes, para difundir luego su influencia por círculos más amplios. Una relación social de este tipo se presenta con frecuencia en la historia de los estamentos.

Trato de captar el nexo de los factores religiosos en estas personas. Visto desde fuera puede parecer una contradicción que la contemplación religiosa vaya unida al amor activo al servicio de los hermanos. Pero es una contradicción aparente. También en la piedad de los reformadores parece que la conciencia de la predestinación se halla en contradicción con el despertar poderoso de la actividad religiosa, de la acción en el mundo. La apariencia de contradicción en ambos casos se funda en que en el cristianismo la entrega de las almas a la conexión invisible las hace soberanas e independientes frente al mundo y a los hombres, pero las coloca al mismo tiempo, por medio de esa conexión invisible, en relaciones del todo nuevas con los demás hombres. Esta relación universal presenta en la religiosidad católica de los siglos XII y XIII rasgos especiales. Habrá que captar, por lo tanto, la relación íntima de los motivos de esta religiosidad.

También esta devoción católica parte de la justificación. Cuando san Bernardo,

glosando el *Cantar de los Cantares*, describe la relación del alma con Cristo su esposo, el primer beso del alma se posa en los pies del señor riguroso: estos pies significan su misericordia y su justicia: el acto de arrepentimiento de los pecados es el comienzo. Los serafines cubren la cabeza y los pies del Esposo con sus alas, y sólo es visible la parte central de su figura. Esto significa que el comienzo y el término del proceso religioso están determinados exclusivamente por la gracia divina, mientras que en la mitad del proceso actúa el mérito de la voluntad libre. Así, en esta piedad católica el alma, después de llevada a cabo la justificación, penetra en el reducto, completamente separado del primero, de la santificación. Ahora se encuentra en la libertad de su voluntad, despojada del temor ante el juez, actuando en la piedad y en el amor religioso. En este terreno crecen los méritos. El hecho de que la gracia divina haya hecho posibles esos méritos no los elimina.

Pero entra como segundo factor el modo como es concebido este proceso de santificación. Toda la poesía de la piedad católica se edifica con él. Todos vivimos en medio de las pasiones y de ellas surgen la servidumbre y la perdición. Como ha dicho Spinoza, un afecto no puede ser vencido por la razón sino por otro afecto, y el alma no se libra de sus pasiones más que por medio de una gran pasión, la pasión por Cristo, es decir, la imitación de su vida, la inmersión completa en su pasión y en su muerte. En esta pasión se funden todas demás, porque en ella experimentamos el grado máximo del amor: las durezas del corazón se resuelven en una simpatía sin límites por el Cristo doliente y cada una de sus criaturas que respira y sufre. “El amado está presente, lejano está el amo, el rey desaparece, nos despojamos de la dignidad, renunciamos al respeto. Entre la palabra de Dios y el alma se mantiene una conversación confiada como entre dos vecinos. De la fuente única del amor fluye en cada uno el amor recíproco, la misma ternura.”[182] La vida y la pasión de Cristo tienen que ser revividas en sus escenas por el alma. “Desde los comienzos de mi conversión, es decir, desde que me hice monje, he tratado de cargar, colocándolo sobre mi pecho, ese fardo donde se hallan reunidas todas las angustias y amarguras de mi Señor.”[183]

“Apartado de mí mismo y siendo con Cristo”, empieza en san Bernardo y en sus imitadores la gran pasión de la imitación de Cristo. Humildad, caridad y obediencia: éste es el poderoso acorde en que esta imitación de la vida pobre de Cristo resuena en san Francisco y en sus hermanos. Con frecuencia san Francisco tenía que retirarse a iglesias solitarias y a los bosques para abandonarse a su gran pasión. Y bajo su fuerza fundente se ablanda la rigidez de las figuras típicas del arte eclesiástico: nacen de manos del Giotto las estampas inmortales de Padua y de Asís que relatan la vida de Cristo y san Francisco.

Pero se enlaza todavía un tercer factor religioso. Este amor que todo lo funde y que reproduce la vida pobre de Cristo, disuelve también el propio yo con todas sus pequeñas y miserables pasiones. Y como Cristo es el fundamento y el fin del mundo, la fuerte conciencia de su pasión y muerte llena el alma de un sentimiento, sin límites, de amor omnicomprensivo. Así para san Francisco, el mundo se transfigura en un poema y la luna y las estrellas, el viento, el agua, las flores y los animales se le convierten en hermanos, los leones se plantan a sus pies: el panteísmo del místico, esta profunda ampliación del

viejo concepto de Dios, diversamente antropopático, lleva a los modernos pueblos europeos hacia nuevas y más verdaderas concepciones de la divinidad. La beatitud intraterrena reside en el abandono que brota de la resignación frente a las angostas pasiones de la vida individual.

Todavía tenemos un último factor religioso. En la conexión de ese amor que todo lo abarca y que derrite todas las durezas de la voluntad egoísta surge el impulso hacia una vida activa en el amor del prójimo. No se trata de una actividad profesional regulada, sino de una pasión también que rompe todos los límites y fronteras que separan a las almas entre sí. Se trata de una compasión por los pobres, por lo que está debajo de uno, por lo que representa para nosotros el trabajo penoso de la vida, condicionada por la vida pobre de Cristo y por la comunidad apostólica. Éste era el elemento revolucionario en las órdenes mendicantes en cuya virtud la nueva piedad monacal pasó a los laicos y se adueñó de toda la vida.

Entramos en una catedral en la que se está celebrando la misa y el aroma del incienso invade todo el recinto: así, toda la disciplina ritual, sacramental y sacerdotal de la Iglesia católica se impregna de esa devoción, contemplación y tierno amor fraternal que se desarrolla en la vida monacal de los siglos XII y XIII. De aquí procede esa mágica luz crepuscular de la religiosidad católica. Y nunca se apreciará como es debido el poder de la misma, si no se comprende con claridad esta entraña del sistema católico.

Comparemos ahora con esta piedad católica la etapa más alta alcanzada en la época de la Reforma.

No puedo admitir que la médula de la religiosidad de la Reforma consista en la renovación de la doctrina paulina de la justificación por la fe. Esta doctrina fue conocida en lo esencial por san Agustín, por san Bernardo, por Taulero y la teología alemana, sin que por ello haya surgido una nueva época de la religiosidad cristiana. También tengo que poner en duda que el retorno a la Biblia, como fuente suficiente del proceso vital cristiano, constituya el núcleo de la fe reformada. Esa idea fue expuesta ya antes de Lutero por los teólogos^[184] y también la hizo valer Erasmo sin que por ello formase parte de la Reforma. Me parece, más bien, que la religiosidad reformada fue más allá de todo lo logrado en anteriores etapas del cristianismo. Ciertamente que la justificación de los reformadores consistía en que, frente a las prácticas de la Iglesia, podían apelar a las claras palabras de la Biblia. Les prestaba una interna seguridad saber que coincidían en la doctrina de la justificación con las autoridades supremas de la Iglesia, con Pablo, Agustín y Bernardo. Precisamente el fundamento de Lutero lo constituye la disolución de los motivos egoístas en la suprema religiosidad católica, la doctrina sublime de la santificación, que había sido introducida por san Bernardo y san Francisco de Asís y que rodeaba a Lutero en Staupitz, con la teología alemana y, de una manera general, con las mejores tradiciones de su orden. Pero si todo esto le hizo posible a Lutero su reforma, no contenía, sin embargo, la fuerza decisiva para ella. Por el contrario, Lutero marcha más allá de todo lo que había aportado antes que él la religiosidad cristiana. Crea una nueva época de la religiosidad en Occidente. Este proceso guarda una conexión necesaria con

todo el desarrollo de la sociedad germánica. Porque era toda la situación de la sociedad alemana en su época y, desde un punto de vista más alto, toda la posición de conciencia del Occidente las que reclamaban el progreso llevado a cabo por los reformadores y las que ofrecían los medios adecuados para él. Precisamente en esta relación entre situación de la sociedad, que condiciona y promueve, y la persona genial que, en forma jamás previsible, agrupa elementos, realiza deseos y verifica los ideales, reside también el factor decisivo del progreso en este plano supremo de toda la historia humana. Por esto en la religiosidad de Lutero y de los reformadores se encuentra reunida en una unidad viva una pluralidad de motivos históricos. Toda gran causa histórica es unitaria, pero eso no quiere decir que sea sencilla.

El motivo principal y decisivo de la religiosidad reformada corresponde al cambio más profundo y general experimentado en su desarrollo por los pueblos occidentales. Después del famoso trabajo de Jacobo Burckhardt ningún rasgo de la fisonomía de este siglo que nace ha sido mejor iluminado que éste. La persona se siente en la peculiaridad cerrada de su propio contenido. Frente a todo vínculo, experimenta su propio valer y la fuerza independiente que en ella habita. Era esto el resultado de movimientos económicos, sociales y espirituales, y en esta dirección había actuado con fuerza el Humanismo. La expresión religiosa de este cambio es que el hombre, a solas con Dios, establece por sus propios caminos y con su propio trabajo su relación con Él. Fenómeno favorecido por circunstancias que, mediante un encaje histórico sorprendente, cobran realidad precisamente en esta época. El papado se había despojado con Alejandro VI, Julio II y León X de todas las ataduras cristianas en la fe y en la vida; en tiempos de Julio II se hallaba completamente absorbido por el afán de instituir una tiranía militar en medio del sistema de los estados italianos. La promoción a las dignidades, la administración de las indulgencias estaba orientada por puntos de vista seculares y hasta pecuniarios. Por eso pareció a Lutero y Zwinglio, individualidades tan radicalmente germanas, que la disciplina jerárquica católica no era toda ella más que una máquina infernal que impedía al alma la comunicación con Dios. Por eso quebrantaron el aparato. Rescataron el derecho primitivo a enfrentarse directamente con el orden invisible de las cosas. Así como en la oscuridad de la noche desaparecen los objetos y el hombre se encuentra solo ante las estrellas y lo invisible, así sintieron estos hombres su relación con el cielo y así lo sintieron infinitos seres después de ellos. El tratado *De la libertad del cristiano* es el gran documento que nos instruye acerca del poder decisivo de este resorte en el alma de Lutero, precisamente en la época, también decisiva, de su apartamiento de Roma. Toda conciencia mundana de la dignidad libre de la persona queda superada por la religiosidad de Lutero, según la cual la persona se hace verdaderamente libre de las ataduras de todo género con que la envuelven la naturaleza y los hombres, del mal físico, del miedo del futuro, de la sumisión a otros hombres, por la conciencia confiada de ser acogida y guarecida en la conexión invisible. Fe es, ante todo, confianza. Después de la confesión de Augsburgo, pone un punto final a todas las angustias y trabajos de penitencias y obras, a todo este desasosiego que no termina sino con la vida, y considera a la confesión de Augsburgo como su obra más propia por lo mismo que coloca a toda la persona en

una alegre libertad.[185]

Por eso también la Reforma consiste, en último término, en que el hombre religioso se libera del dominio del papa, de la obediencia monacal, de la disciplina penitenciaria; las diferencias de doctrina fueron decisivas únicamente porque prestaron la fuerza para esto. Su resultado primero y principal fue la emancipación de una parte de la nación germánica del dominio de la jerarquía. Se llevó a cabo la emancipación de los pueblos germánicos del orden religioso-regimental que había creado el espíritu romano.

Un segundo factor de la nueva religiosidad se hallaba condicionado por circunstancias que se refieren a la vida espiritual secular. Se había deshecho el edificio intelectual aristocrático levantado por el realismo desde Anselmo y Abelardo hasta Alberto y santo Tomás. En toda la literatura filosófica y práctica se subrayaron la voluntad y la fuerza frente a la imagen y el pensamiento. Con la nueva actividad en las ciudades alemanas creció por todas partes un sentido profundo de la vida y de las cosas humanas. Consecuencia de esto es el carácter simbólico de muchas obras alemanas de entonces. Las poesías más graciosas de Hans Sachs son alegorías en serio y en broma, cuyo objeto es siempre la vida. Las creaciones más profundas de Durero son también representaciones simbólicas que nos hablan en un lenguaje figurado de la vida y de los hombres en sus expresiones más elevadas. En esta conexión la meditación de los reformadores acerca de los problemas religiosos más universales y hondos cobra un sentido nuevo. El filósofo-teólogo de la Edad Media vive en contemplación aristocrática, prosiguiendo así el camino de los griegos y completando su construcción física del mundo mediante un cosmos inteligible y trascendente. Opone al reino de las sustancias físicas otros de sustancias espirituales, y acomoda al yo psíquico en la conexión plástica del universo. Pero ahora el hijo del Norte neblinoso se sume en la invisibilidad del proceso religioso-moral. Pretende tomar conciencia de lo más vivo de esta fuerza experimentada por él. Deja tras sí en este su camino solitario todo lo sensible y plástico de la conexión universal del mundo, todos los rasgos intelectuales del cosmos y toda la ciencia racional de milenios. El espíritu germánico se emancipa de la plasticidad, de la representación religiosa que había dominado la metafísica teológica de los pueblos occidentales como una herencia de la Hélade. La expresión de esta nueva dirección la encontraremos en las primeras manifestaciones científicas de la Reforma. Como la más clara podemos considerar la famosa proposición de Melanchthon en la primera edición de su *Doctrina de la fe*. Conocer a Cristo consiste en conocer sus buenas acciones y no en conocer sus dos naturalezas y su encarnación. El mismo sentido tiene que la seguridad frente al mundo se funde en la confianza en Dios y ésta en la específica experiencia cristiana de salvación. Nada caracteriza con más fuerza la contraposición de esta concepción religiosa de la conexión cósmica con la teología natural. Y en la misma dirección se halla la sustitución de la conexión racional ideal de la economía de salvación del sistema católico por la desnuda relación de la voluntad divina con las voluntades individuales en la elección de gracia. Con este dogma sacan sus más extremas consecuencias la teología de Scoto y el nominalismo.

Se puede señalar un tercer factor de la nueva religiosidad de la Reforma. El genio

religioso de Lutero también estaba preparado respecto a este factor, que se nutría de un cambio de la sociedad europea cual no había tenido lugar otro tan profundo y amplio desde los comienzos del cristianismo.

La estructura aristocrática del orden medieval, con su feudalismo y su teocracia, se había resquebrajado interiormente por la acción de nuevas fuerzas. El trabajo burgués había creado en las ciudades existencias elegantes e influyentes y, sobre todo, una conexión de trabajo en las grandes poblaciones industriales. En las administraciones principescas se hacían valer exclusivamente puntos de vista seculares. Descubrimientos e invenciones dieron al espíritu humano un nuevo sentimiento de su dignidad y de su porvenir sin límites. El Humanismo destacó de las obras de los antiguos la conciencia del valor y de la autonomía de la persona. En estas circunstancias tuvo lugar una transformación de todos los valores. Fue favorecida por la liquidación de la metafísica realista medieval. Fomentada por el acento que recibe la voluntad, la fuerza y la persona independiente. No podía ser de otro modo: en esta transformación de todos los valores tenía que hacerse valer también el punto de vista religioso, que dominaba todavía la vida espiritual. La tensión de ánimo con que llevó a cabo esta obra Lutero no ha tenido par en Alemania.

El monje o el sacerdote de la Iglesia católica quería hacer la obra de Dios e imitar a Cristo, pero desprendiéndose de los negocios corrientes de la vida mediante un ordenamiento artificioso de su acción. La actividad germánica de Lutero rechazó toda obra sin fuerza actuante, todo trabajo sin aportación. En la actividad del mundo, en la vida del profesional se encuentra el espacio concedido por Dios a la fuerza que supone la fe.

El católico romano se hallaba bajo el imperio de la Iglesia y sólo a través de ella podía llegar a Dios. El hijo del minero no conocía propiedad alguna que uno mismo no hubiera trabajado, ninguna indulgencia, ninguna *fides implicita*, ninguna obediencia de súbdito en cosas de fe. En completa soledad había luchado con lo invisible y a solas consigo mismo y con Dios había logrado la victoria.

El papa en Roma dominaba un reino espiritual; desde lo alto, desde Cristo, María y todos los santos, fluyen las fuerzas y los dones divinos a través de toda la jerarquía, hasta llegar al pobre de espíritu que en un rincón de la iglesia musita sus oraciones mientras oye la misa. Por eso también los méritos religiosos todos corresponden a la jerarquía. Todos los bienes seculares y morales, todo el tesoro de los méritos superabundantes de Cristo y de los santos es propiedad de la Iglesia. Así surge un reino espiritual a diferencia del secular, bien equipado de riquezas y sometiendo toda la vida del cristiano. Supuso, pues, un progreso enorme que Lutero considerara que la organización de la actividad de la fe se hallaba situada en la sociedad secular y en su orden. Todo oficio y todo cargo secular eran para él función de las fuerzas religioso-morales actuantes en esta organización. También con esto emprende un camino que lleva por la oscuridad y cuyo término no se ve todavía. Las constituciones de las iglesias territoriales representan tan poco el ideal eclesiástico de Lutero como los dogmas de los siglos XVI y XVII significan el cumplimiento de su ideal teológico.

Ya mostré antes que en este movimiento general la nueva estimación de la vida se centraba en el punto de vista religioso a que había llegado Lutero. Corresponde a Ritschl el mérito de haber señalado la importancia de este nuevo ideal de vida para la Reforma; pero por lo mismo que aislaba el desarrollo religioso de la conexión de la cultura, no se daba cuenta de que esta nueva valoración de la vida surgía del progreso de la sociedad alemana; junto y en torno a Lutero muchos hombres piadosos, graves, llenos de fuerza, llegaron a la nueva valoración. La actividad germánica, acrecida por la situación de la sociedad, la voluntad de hacer algo efectivo, de crear realidades, de atender a las cosas en este mundo, se pone de manifiesto en la época y en Lutero. La fe actúa en cada casa donde una madre cuida de su hijo, en toda obra honrada del artesano, en la habitación donde estudia san Jerónimo. Y es ella la que realiza en todos estos casos la propia obra de Dios en el mundo. La expresión la encontramos en el concepto de la perfección cristiana de la confesión de Augsburgo. Se declara en ella que el sustraerse a la familia y a la propiedad es extraño al concepto genuino de la perfección cristiana. El fundamento común a todos los preceptos morales de la misma es que el orden divino se ofrece en el Estado, en el matrimonio y en la familia. Especialmente se desarrolla la oposición entre las obras exteriores, que nada efectúan, y el trabajo en la realidad, en el oficio.[186] Con esto concuerdan los pasajes de la apología de la confesión de Augsburgo, que instala la perfección cristiana en la actuación en el oficio.[187]

Veamos la oposición entre ambas confesiones más de cerca, con más hondura de la que se expresa en estos escritos confesionales. La religiosidad católica se apoya en el gran impulso de que el hombre quiere libertarse de sí mismo. Disuelve en cierto modo la sustancia de la persona y conserva tan sólo una parte de la naturaleza humana, la imitación de la vida de Cristo, el sentimiento fundente del amor y de la contemplación. En éste se siente uno con la divinidad. Y como Dios posee en la Iglesia la organización de su acción sobre el mundo, como precisamente en la Iglesia encuentran su existencia organizada la pureza, el amor, el sacrificio, la contemplación, como manifestaciones esenciales de Dios, así la entrega a la Iglesia es inseparable del proceso de justificación y salvación. La religiosidad de Lutero se defiende contra este corte dado en la total naturaleza viva del hombre mediante el cual se separan las pasiones de lo afín a Dios. Frente al ideal monástico opone un ideal plenamente humano, que acoge en la relación religiosa toda la vitalidad humana y la eleva a la perfección cristiana. En un caso, devoción y obediencia en las que se anula el sentimiento libre y la acción de un querer montado en sí y orientado por sí. En otro, según el escrito de Lutero acerca de la libertad del cristiano, la libertad de la voluntad que, guarecida en la confianza de Dios y determinada por esa confianza, se siente segura de su fuerza y de su derecho frente al mundo para operar en él a su manera la obra de Dios. Se sabe libre por lo mismo que siente en sí una fuerza trascendente. En un caso la negación del afán de la voluntad por una esfera de su señorío en la propiedad; en el otro la clara conciencia de que la vida de nuestra voluntad se anquilosaría sin esta esfera para su dominio. Por todas partes la misma oposición contra los ideales de la época apostólica y del monacato.

Pasemos ahora de estos factores históricos generales a la conexión religiosa,

eclesiástica, ritual y teológica en que se va desarrollando la religiosidad reformada. Nos plantamos en el convento de agustinos de Erfurt y en las aulas de la universidad de Wittenberg.

Toda la disciplina y la técnica de la Iglesia católica se afanaba en aumentar el terror de los castigos de este mundo y del otro y los medios de la Iglesia frente a la justicia divina. Doctrinas especiales de los múltiples castigos del infierno se adaptaban a los pecados. Era esto, como podemos verlo hoy por el Apocalipsis de Pedro, una vieja herencia de la técnica sacerdotal, ya proceda de las corporaciones religiosas de Grecia o de la técnica sacerdotal egipcia. Todo este aparato de castigos de ultratumba era familiar y sensiblemente verosímil para el hombre medieval a través de la poesía y de las artes plásticas. El poema máximo de la Edad Media trazó con tal fuerza novelesca y plástica el mundo subterráneo, que uno se podía sentir en él tan en su casa como en las calles de París o de Roma. Los castigos de ultratumba los completaba la Iglesia con castigos temporales y en la Inquisición labró su instrumento más terrible. Pero todo este aparato actuaba en un ambiente temporal conforme con él. Se trataba de un mundo violento, sangriento. Las ejecuciones eran cosa de todos los días y ofrecían un rico muestrario de rebuscada crueldad. El tormento formaba parte del procedimiento judicial y la rueda era una forma de ejecución capital.

Al mismo fin que estos castigos servían los medios de salvación de la Iglesia. Fueron fabricados con la misma fuerza simbolizante de la fantasía plástica por el dogma, el rito y el sacramento. No se trataba de la apropiación de visiones religiosas y morales más profundas; sino de la adquisición de bienes que estaban en posesión de la Iglesia y cuya distribución le correspondía. Los cánones y el rito contienen las reglas según las cuales se administra el tesoro de la Iglesia y se dispensa ordenadamente por sus órganos. Confesión, penitencia y sacramentos son los canales por los cuales se apropia uno los bienes de la Iglesia.

Así se comprende que Lutero no pudiese acudir con Erasmo al Cristo del Evangelio, a su modelo divino, a la apropiación de su doctrina y a la imitación de su vida y que sólo pudiera encontrar su paz interior en la doctrina de Pablo acerca de la justificación por la fe; se comprende también por qué con Zwinglio ocurre algo parecido y el mismo Melanchthon es convencido por esta doctrina de la justificación. Por lo mismo que Erasmo se encontraba fuera de toda la técnica eclesiástica podía señalar el camino para un porvenir más lejano, pero no podía satisfacer el presente. Era menester una posición que surgiera de una relación completamente interna dentro de esta disciplina católica de salvación y que al mismo tiempo se librara de ella. Todos los factores externos que contribuyen a acercar Lutero a Pablo no fueron más que causa ocasional.

Lo esencial era un desarrollo que iba teniendo lugar en las celdas de los conventos y en los altares de las iglesias. La corrupción de la Iglesia y, por otro lado, el desarrollo del espíritu secular, tuvieron como consecuencia que se reconociera la incapacidad de los ordenamientos eclesiásticos para producir la contrición, la absolución de los pecados, la mediación de la salvación. La persona buscaba su propio camino para reconciliarse con Dios. Sentía su propia fuerza independiente. No confiaba ya en las fuerzas de la técnica

sacerdotal. Así como los humanistas leían a Cicerón, el hombre movido religiosamente leía las Sagradas Escrituras, abiertas de nuevo por los humanistas. Y en ellas encontró la prescripción de buscar frente a la justicia de Dios la reconciliación. En esta prescripción nada se hablaba de los bienes salvadores de la Iglesia, de los méritos de Cristo y de los santos, de la disciplina monacal, en una palabra, de todo el aparato disciplinario y de salvación de la Iglesia sacerdotal. Fue un momento sin par cuando la conciencia cristiana iluminada por el saber humanista y por los métodos humanistas se dio cuenta de toda la discrepancia que había entre la técnica sacerdotal católica y la justificación paulina por la fe, cuando vio en las Epístolas de san Pablo la independencia de la persona en el proceso religioso. Desde un punto de vista general el poder religioso de Pablo reside en que reunió bajo la idea directiva del cristianismo todas las viejas ideas religiosas de la humanidad, todas las potencias religiosas que alentaban en la época de Cristo. Pero toda la masa de ideas que Pablo puso en movimiento en la época de Lutero —y también Lutero, como todo hombre religiosamente creador, vivía en esta continuidad y plenitud históricas de los motivos religiosos—, se hallaba subordinada al problema eclesiástico interno de cómo se podría procurar la satisfacción a la justicia divina después de haber reconocido la insuficiencia del aparato eclesiástico para procurar la reconciliación con Dios. Todos los conceptos paulinos fueron reunidos por los reformadores en un todo eficaz, en torno a los conceptos de pecado original, ley, sacrificio de Cristo, satisfacción, reconciliación con Dios. Ahora se comprende por qué la respuesta a la cuestión religiosa inmediata planteada por la situación del catolicismo se hallaba sólo en san Pablo.

Pero falta todavía un eslabón en nuestra demostración. Hay que mostrar que los castigos del más allá, la justicia divina, la realidad del pecado, seguían poseyendo en este tiempo una fuerza tal sobre los ánimos que hacía que la superación del poder efectivo del pecado y la satisfacción de la justicia divina aparecieran en el centro del proceso cristiano de salvación. Ya lo hice ver, para un punto capital, en mi exposición de la obra filosófica de Melanchthon. Para un espíritu tan elevado, que poseía con tal amplitud todo el saber de su tiempo, tenían plena realidad el demonio y sus secuaces, los pactos con ellos, las tentaciones, los aparecidos, las influencias mágicas de los astros sobre el destino personal y, en general, todo un mundo mágico. Todo esto va de acuerdo con lo que conocemos de Lutero y completa lo que se conoce acerca de las supersticiones en el hombre medio de aquella época.[188] También he intentado mostrar cómo la disolución del sistema medieval trajo consigo un incremento de la superstición en los siglos XV y XVI. Además, recibió una nueva forma y fuerza porque estas naturalezas germánicas fuertes, activas, pugnaces, religiosas, personificaban todo lo que se oponía a su acción en favor del reino de Dios, con una fantasía medio sublime medio grotesca, en el reino del demonio y sus secuaces. Como si hubiese revivido en sus parientes de raza la religión de los persas, con los dos reinos en lucha constante. Más tarde también Gustavo Adolfo, Cromwell y sus caballeros y los de Orange se sentirán como soldados al servicio del reino de Dios, en lucha contra el reino del Anticristo.

Las dudas que por entonces asoman acerca de la realidad de los relatos sagrados no ejercen ninguna influencia sobre Lutero, Melanchthon, Zwinglio, Calvino y sus

partidarios. Todo el arte venía a ser una continua demostración plástica de la realidad de esos relatos. Los autos sacramentales de Pascua y de Navidad, las fiestas eclesiásticas, las torres de las catedrales en las pequeñas ciudades, la música eclesiástica, los cuadros que pendían en los muros de las iglesias y de las casas, todo hablaba de esta realidad. El conocimiento de la naturaleza no disponía de recursos para revelar las imposibilidades de estos relatos asombrosos. El concepto general de una conexión causal necesaria y sin solución de continuidad, tal como había sido renovado, basándose en los estoicos, por osados italianos a cuya cabeza figuraba Lorenzo Valla, podía ser acallado fácilmente por la metafísica del neoescolasticismo y de Melanchthon, que partía de la libertad de la voluntad divina. Lo que convence a los hombres son conclusiones de la experiencia, no especulaciones de carácter general. Y tampoco la interpretación y la crítica histórica de aquellos días estaba en posesión de los métodos modernos capaces de desarticular la tradición con su agudo filo. Los testimonios expuestos por nosotros acerca de la duda religiosa de aquellos días nos muestran que nadie poseía los recursos necesarios para pasar de la sospecha a un examen detallado. Precisamente al leer los libros de la Antigüedad tardía con fe humanista se los encontró llenos de cosas sobrenaturales y prodigiosas.

7

En esta conexión histórica podemos explicar ahora el carácter de la vieja dogmática protestante y determinar su valor histórico. Su punto central no lo constituía el espectáculo metafísico de Trinidad, creación del mundo y Encarnación, sino, a tenor de san Pablo, el proceso religioso-moral de la apropiación de la fe y de los efectos de la misma. Este proceso constituía ya el objeto de las epístolas de san Pablo, especialmente de la Epístola a los Romanos. En la época de Pablo no había sido mediado por ninguna tradición escrita. Pero ahora en la época de Lutero su fundamento lo constituía la penetración y apropiación del proceso de fe contenido en las Sagradas Escrituras, especialmente el revivir de ese proceso que Pablo conoció tan ejemplarmente. Así, la dogmática protestante descansaba en la unión indisoluble entre documentos escritos y el testimonio íntimo de la fuerza santificante contenida en ellos. Aquí se halla encapsulado todo su problema. Esta dogmática tenía que analizar los elementos constitutivos del proceso de fe y desarrollar sus supuestos objetivos y subjetivos.

En este sentido la primera edición de la *Doctrina de la fe* de Melanchthon representa el escrito dogmático más en consonancia con el verdadero espíritu protestante. Así como Lutero partió de Pablo, esos artículos teológicos principales surgieron de lecciones acerca de la Epístola a los Romanos. Estas lecciones iban cobrando una forma cada vez más madura y elaborada, y en 1520 fueron dadas a conocer manuscritas, lo que ofreció ocasión a Melanchthon para ampliarlas hasta constituir con ellas una exposición de los artículos principales de la religión cristiana y publicarlas en el verano de 1521. Era una recreación libre, inspirada en el espíritu de Lutero, de la epístola más instructiva de

Pablo. Frente a la dogmática de entonces era algo completamente nuevo y ninguna dogmática posterior la ha superado, pues expone el proceso de fe cristiana con una claridad y sencillez ejemplares, lo convierte en objeto del dogma y elabora religiosa y no metafísicamente sus supuestos en la doctrina de Dios y de Cristo. “Adoramos los misterios de la divinidad lo mejor que los podemos rastrear; sí, es siempre una gran temeridad tratar de investigarlos.” No hace al cristiano la indagación de lo incomprensible, sino el saber acerca del pecado, de la ley y de la gracia. “Pues conocer a Cristo quiere decir conocer sus buenas obras y no especular sobre su doble naturaleza o sobre el modo de su encarnación.” El objeto propio de la dogmática lo constituye la descripción del estado de ánimo piadoso. Discurre al hilo del pecado, de la ley y el evangelio. Y precisamente de la reflexión sobre esta relación, sobre la diferencia entre la ley y el evangelio especialmente, surge la importante visión del carácter decisivo del evangelio: es una fuerza activa, y la *vis evangelii*, *vis gratiae*, *efficacia fidei* son siempre realizadas.

A medida que el libro fue ampliándose de edición en edición, Melanchthon fue desarrollando en forma más detallada los supuestos subjetivos y objetivos del proceso de la fe y fue acogiendo cada vez más en su doctrina de la fe las determinaciones metafísicas del viejo dogma eclesiástico. Era consecuencia inevitable de haber adoptado la doctrina de la justificación paulina en la religiosidad protestante. El punto central de la primera edición lo constituían la incapacidad del hombre para el bien, la ley de Dios, que es promulgada para colocar a todo el género humano bajo el hacha justiciera de la justicia divina, finalmente la satisfacción por el sacrificio de Cristo. Estos conceptos centrales exigían unos supuestos sobre los cuales únicamente podían tener realidad. Ahora bien, los supuestos sobre los cuales se habían formado estas ideas siguiendo el espíritu de Pablo eran distintos de aquellos que los sustituyeron en la formación grecorromana del dogma. Pero en un caso como en otro el servicio que tenían que prestar era el mismo: convertir a Adán y a Cristo en el centro de la historia religiosa de toda la humanidad, figurar el pecado de todos en Adán y la satisfacción por todos en Cristo. En el círculo de las ideas paulinas esto se lleva a cabo con la idea fundamental de la elección del pueblo judío, de la ley y del reino mesiánico. En una etapa posterior del pensamiento humano, en una iglesia europea, desarraigada del suelo del Antiguo Testamento y colocada al aire libre, sólo podía producirse con aquel mundo conceptual metafísico universal y sublime que había creado la Iglesia grecorromana. Por tal razón ese mundo conceptual no podía ser sustituido, si se conservaba la doctrina de la satisfacción, por ningún otro, y menos que nada por la restauración de las representaciones bíblicas, tal como hoy se intenta. Por eso la actitud de Melanchthon fue correcta. Si quería mantener la doctrina del pecado, del sacrificio y de la satisfacción de Pablo, tenía que recurrir a los supuestos sensibles que prestaban cuerpo a estos conceptos. La religiosidad reformada quedaría afectada de esta contradicción interna mientras se mantuviera en la áspera enseñanza paulina.

El dogmatismo así condicionado históricamente se incrementó con la influencia del augustinismo, tan poderoso por entonces en Lutero, y el dogma del pecado original

exigido por el sistema reparador recibió una forma áspera e intolerable. Se acentuó todavía por la doctrina de la comunión de Lutero, que conservaba un regusto de representaciones mágicas, despertaba fantasías cristológicas y daba origen a la espantosa doctrina de la ubicuidad del cuerpo de Cristo. Finalmente fue consolidada y reforzada por la doctrina de la inspiración de las Escrituras. Por todas partes se encontraba en conflicto, en la religiosidad reformada, lo progresivo con lo retrógrado. Fuerzas históricas de gran peso decidieron que en este conflicto se persistiera en la conservación del viejo dogma eclesiástico. Representó una inmensa ventaja política para el nuevo partido religioso en sus relaciones con el Imperio que se mantuviera sobre el viejo suelo eclesiástico en el que éste se había desarrollado y sobre el que se sostenía todavía. Apareció como la única salvación en aquella peligrosa fermentación de todos los conceptos religiosos el apoyarse en la Escritura según la interpretación de la primitiva confesión eclesiástica. Ya hice ver que en Melanchthon actuaba todavía con más fuerza que en Lutero el sesgo conservador. Por eso la transformación de la doctrina de la fe de Melanchthon en el sentido de la restauración de la vieja confesión señala el camino que emprende toda la dogmática protestante de los siglos XVI y XVII.

En la misma medida en que esta nueva doctrina dogmática restauraba la primitiva confesión, tenía que eliminar los elementos más vivos, pero todavía no captados en fórmulas doctrinales, de la religiosidad progresiva. La articulación de la dogmática protestante por Lutero y Melanchthon y, también en cierto grado, por Zwinglio y Calvino, no se acompasa a su acción reformadora. Resulta, por de pronto, que los mismos reformadores concibieron su nueva religiosidad como una mera restauración del cristianismo primitivo. Por eso en la dogmática protestante en gestación no se encuentra ninguna justificación de todo aquel contenido de esta religiosidad que fuera más allá de lo tradicionalmente demostrable. Aunque Lutero logró que se reconociera a la vitalidad natural como religiosamente creadora, de todos modos quedaba excluido el pensamiento independiente, progresivo, acerca de las cosas más altas. Esta falla capital de la posición de Lutero se vengó con creces. Todos los grandes efectos de la Reforma consistieron en la emancipación del dominio eclesiástico, en la configuración de un nuevo orden de vida profundo en la sociedad protestante. Pero el pensamiento religioso y filosófico se apesadumbró hasta los tiempos de Leibniz y de Locke con una tal tradición yerma, que puede competir con el siglo más bárbaro del Medievo en cuanto a sequedad escolástica y a esterilidad.

El gran movimiento reformador de la primera mitad del siglo XVI comprende tres direcciones.

La fatalidad de la Iglesia protestante ha sido que arrojó de sí, para consolidarse frente al catolicismo, a la primera de estas direcciones, y no sólo la arrojó, sino que la enterró sangrientamente. Esta dirección la he designado como trascendental. Por lo general se conoce como dirección espiritualista. Parte de la universalidad de la revelación y la considera, por lo tanto, como un proceso que actúa siempre y en todas partes y que no está encerrado en la Biblia. Por otra parte, siente y piensa a Dios como subsistente y

actuante en todo. De aquí su propensión a considerar los dogmas que tratan la Caída, la Revelación y la Redención no como hechos históricos, singulares, sino como símbolos de un suceso interno presente por todas partes. Al cristianismo de la letra oponen un cristianismo del espíritu. Este monoteísmo universalista se hallaba aliado, por lo menos en las ciudades del sur de Alemania, en formas muy diferentes, unas veces a la formación humanista, otras a una religiosidad de más apego a la Biblia. Porque los grandes motivos debidos al desarrollo de la sociedad alemana de entonces originaban un movimiento religioso progresivo incontenible, que albergaba un cúmulo de ideas cardinales y fecundas. Con estos fenómenos religiosos del sur de Alemania se mantenía en íntima relación la religión suiza de Zwinglio.

Zwinglio vivía dentro del ámbito de la cultura de la Alta Alemania, mucho más avanzada, la misma que animaba a los espiritualistas. Libre, varonil, desembarazadamente activo en la vida ciudadana, inmerso, en oposición a la exclusividad del proceso religioso de Lutero, en la plenitud de la vida, buscaba para su religiosidad una relación natural con todas las fuerzas afines de la historia y de la vida. La marcha eclesiástica interna de la transformación que encaminaba la religiosidad católica hacia la protestante era por todas partes la misma. Así también en Zwinglio: de los recursos de gracia de la Iglesia se vio conducido a la justificación producida únicamente por la gracia de Dios, que se apropia en el proceso personal de la fe. Pero en Zwinglio este nuevo cristianismo se presenta dentro de una conexión religioso-universal mucho más amplia. Al vivir en ella, resulta emparentado con los espiritualistas. Pero como su sentido varonil por lo sólido y viable no le permite ir más allá de la situación sencilla de lo histórico-dogmático transmitido por la Biblia, se separa en esto de los espiritualistas. Además, como ya lo he señalado, aquella conexión religioso-universal se hallaba influida por la filosofía y la religiosidad del estoicismo romano y del panteísmo religioso-universal de los humanistas.

Así surgió la sorprendente dogmática de Zwinglio, la segunda de las obras dogmáticas capitales de la Reforma, la obra *De vera et falsa religione*. Apareció en 1525. Fue escrita en tres meses y medio. En oposición a los *Loci* de Melanchthon, partía de un punto de vista completamente general y, para la época, verdaderamente filosófico.

En consecuencia con su idea fundamental de la revelación universal y de la acción omnicomprendiva de Dios, Zwinglio parte del concepto universal de religiosidad. Si ésta consiste en una relación entre Dios y el hombre, habrá que determinar su esencia partiendo de Dios y del hombre. Del conocimiento de la naturaleza de Dios resulta que también la naturaleza del hombre se nos descubre únicamente partiendo de la conciencia de Dios. Por lo tanto, en la conciencia de Dios, que impera en toda la humanidad, se halla la clave para la comprensión de todo, también de la religión cristiana.

En la conciencia de Dios se revela Dios por todas partes, en la filosofía lo mismo que en los cultos. “Dios se ha manifestado.” De aquí que haya que resaltar el *consensus* de todos los pueblos acerca de la existencia de la divinidad. Se comprende que esta doctrina es por completo diferente de la de Melanchthon acerca de la “luz natural”. La conciencia de Dios y de su ley no es, según Zwinglio, una disposición natural del hombre, sino el

resultado de una acción divina constante en las almas humanas creadas.[189] Los hombres comparten con los animales el cuidado de la prole, la satisfacción de sus deseos, los afanes por la conservación de la vida, la vida en compañía. Pero sólo en los hombres opera Dios la religiosidad que constituye su verdadera vida: conocer a Dios, confiarse en él, sentir la insuficiencia de la propia existencia sensible; reconocer la ley de Dios. “Desde el cielo ha bajado el conócete a ti mismo.” La *lex naturae* de griegos y romanos procede de Dios.[190] Así se origina en el género humano el conflicto entre el tumulto de los deseos, que arraigan en la naturaleza sensible del hombre, que comparte con los animales, y la voz ¡No desees!, que puede ser escuchada en el interior de todos los hombres por la revelación de Dios.[191] Expresiones que recuerdan por completo a Kant.

El gran nexo de las ideas de Zwinglio consiste en que esta revelación universal no es más que la manifestación de la naturaleza divina, y que partiendo de esta esencia de Dios, es decir, de su bondad perfecta, también los dogmas cristianos se resuelven en acción ética de Dios y que, finalmente, la fe, como confianza en esta bondad perfecta revelada, como imitación de la misma, como operación instrumental suya, le refiere enérgicamente a Dios. Ningún hombre de la época de la Reforma concibió el cristianismo de una manera más varonil, sana y sencilla.

La esencia de Dios consiste en su “ser en sí”[192] lo mismo que en la comunicación de este ser a todo. Es en todo, el ser (*omnia per ipsum et in ipso moveri, contineri, vivere*). Así, Dios es la fuerza perennemente activa cuya acción constante es la naturaleza. En la medida en que se comunica de este modo puede ser definido como el sumo bien. Y como su mundo es concebido teleológicamente, puede ser calificado de *mens infinita*. [193] Esta esencia de la divinidad en cuya virtud es máximo poder, sumo bien y mente infinita o verdad suma, es captada en grados diferentes dentro de la revelación universal. Lo que caracteriza al verdadero adorador de Dios es que cree en el Dios puro, verdadero, único y todopoderoso y confía exclusivamente en Él.[194] Comprender la esencia de Dios y confiarse por entero a ella es lo mismo, puesto que esencia es sumo bien, poder e inteligencia.

La naturaleza del hombre, que es el otro factor de la religiosidad, puede ser determinada únicamente partiendo de Dios. El hombre se halla condicionado exclusivamente por la acción de Dios. Lo mismo como criatura sensible que religiosa, el hombre está condicionado por esta acción divina y sólo en virtud de ella, en virtud de su acción reveladora, puede ser comprendido. Para la observación y el estudio de los demás sigue siendo un enigma. Es tan difícil captarlo como coger una sepia: tan impenetrable es la niebla de engaño y apariencia que lo encubre. Proteo que se esconde siempre tras nuevas formas.[195] Al colocar Zwinglio al hombre bajo la acción absoluta de Dios su sinceridad le obliga a pasar de la media tinta de la predestinación infralapsárica a la predestinación plena. Para él la pecaminosidad es el desvalimiento humano, la deficiencia moral que surge del lado sensible del hombre y que se manifiesta en el egoísmo.[196]

De esta determinación de Dios y del hombre como los dos factores de la religiosidad resulta el rasgo distintivo de la verdadera religión frente a la superstición: en aquélla el hombre se encuentra dependiendo exclusivamente de Dios y a Él únicamente confiado.

[197] La superstición nace cuando el hombre confía en algo que no es Dios[198] y toda la superstición católica se explica de esta manera.

La relación que Zwinglio establece entre esta universal revelación de Dios y la religiosidad que le corresponde —que se extiende por todas partes en diversos grados y etapas, desde el politeísmo en adelante— es la siguiente: la confianza de los hombres en la bondad perfecta descansa por todas partes en la revelación: que Dios se comuniquen a nuestro corazón, he aquí el prodigio máximo a cuyo lado todos los milagros exteriores palidecen;[199] la aparición de Cristo representa la última y más profunda revelación y comunicación de esta bondad perfecta[200] que se había revelado en las demás religiones de manera deficiente. Así, sus conceptos religioso-universales le llevan, a través de la economía histórica de la salvación de la humanidad aceptada por toda la época como algo efectivo, al suelo de la religiosidad cristiana.[201] A este tenor desarrolla los dogmas protestantes frente a la superstición católica. También combate expresamente la magia de la doctrina luterana de la comunión. Y la fórmula más aguda de la religiosidad reformada se ofrece en la doctrina de la elección de gracia. La conexión de la misma con la absoluta determinación divina es clara; pero mediante esa doctrina se coloca en un primer plano la relación directa de Dios con la persona individual, el valor inconmensurable de su proceso religioso. La encarnación se convierte en un mero supuesto e institución para que se pueda realizar esta relación del bien sumo con la persona individual. El proceso de redención universal, cósmicamente articulado, se convierte en medio para este acto de elección y para el proceso enteramente personal que establece, y en el cual el alma recibe la plena seguridad de poder confiar en Dios y de actuar como instrumento suyo. Mediante esta concentración del interés religioso en la persona singular, que constituye el motivo más poderoso del movimiento reformador, se distingue por completo la predestinación de Zwinglio de las doctrinas afines de otras religiones, entre ellas la del islam. En este punto se añade un segundo rasgo fundamental de la religiosidad reformada. La beatitud no es un bien del otro mundo, sino la experiencia de aquél que en la conciencia de la elección de gracia confía en Dios y se sabe instrumento suyo. Así surge el más fuerte sentimiento moral de la persona que conozca la historia universal. “Es cristiano quien únicamente confía en Dios, se forma siguiendo su ejemplo, muere todos los días, renuncia todos los días, y sólo se orienta a no permitir nada que pueda ofender a su Dios. La vida cristiana es un combate.”[202]

La legitimación de esta dogmática reformada consiste en que la Biblia es manifestación de Dios y su interpretación auspiciada por el espíritu divino. Así, el mismo principio exagerado de la inspiración de la Biblia se basa en Zwinglio en la palabra interior, en la certeza de la revelación en lo religioso. Bajo el caparazón de la época y dentro de sus límites se expresa en esta grande alma la conciencia de la autonomía ético-religiosa de la persona: el lema de los tiempos que van a venir.

El alma de este sistema la constituye la cooperación dentro de la conexión universal con la suprema fuerza activa que todo lo abarca. “Dios, que es una fuerza, dice una vez Zwinglio, no puede permitir que uno cuyo corazón se lo ha atraído hacia Sí, sea inactivo.” “Sólo los fieles saben que Cristo no tolera ninguna ociosidad en los suyos y

cuán alegres se sienten éstos en el trabajo.” “No es misión del cristiano hablar magníficamente acerca de la doctrina sino llevar a cabo con Dios grandes y difíciles cosas.”[203] Y como esta actividad, potenciada al máximo por el sentimiento de la operación absoluta de Dios, encontró en las comunidades republicanas el campo más propicio donde desenvolverse, las comunidades reformadas mostraron la fuerza activa más potente y concentrada que conoció este siglo varonil.

La tercera entre las obras capitales de la dogmática protestante es la *Institución de la religión cristiana* de Juan Calvino. Era la última dogmática creadora y, al mismo tiempo, la exposición ortodoxa de una confesión ya consolidada. Su primera edición aparece en 1535, un año antes del más importante escrito confesional suizo, pero la obra madura en las ediciones que se siguen a partir de 1539. Junto a la edición latina tenemos traducciones francesas, alemanas, inglesas, españolas, húngaras, que la extienden por todos los dominios de la religiosidad reformada. Desde los orígenes del cristianismo representa la exposición literaria y científicamente más perfecta del mismo y sólo ha sido superada por la dogmática de Schleiermacher. Su perfección verbal y lógica cerró el campo para cualquier otro desarrollo real de la doctrina reformada durante la época. Pero ventajas tan extraordinarias eran consecuencia de que la viva y amplia religiosidad de Zwinglio, de alto vuelo, se redujo a una conexión apretada, lógica y bíblicamente irrefutable y prácticamente abrumadora, obra de una cabeza intelectualmente poderosa pero no creadora. Era natural que esa religiosidad se empobreciera y se hiciera rígida.

Calvino era una naturaleza completamente latina, regimental. Nacido en Noyon, Picardía, en 1509, estaba lleno de un espíritu anticlerical por obra de su familia y de su patria. Tuvo una gran importancia para su modo de pensar que como discípulo de Alciatus se asimilara el espíritu del derecho romano. Por lo mismo que esta jurisprudencia había surgido del humanismo francés, Calvino, recobrada su independencia a la muerte de su padre, prefirió los estudios humanistas. Su juventud en París a partir de 1531 transcurre bajo buenos auspicios. Se entrega a los estudios humanistas bajo la dirección de Pierre Danés, uno de los espíritus más universales del Renacimiento. Gustaba por esta época de los ejercicios corporales, los viajes de placer, las marchas a caballo rodeado de amigos, atraía por sus maneras distinguidas y el estudio le hacía olvidar en ocasiones el sueño y la comida. También tuvo mucha importancia que se entregara con predilección a Séneca; en su primera obra (1532) interpretó el tratado *De clementia*. Dice en el prólogo que cuando Séneca habla de cuestiones morales destaca como un rey de entre todos los demás escritores; su lema es *tecum habita*, y como meta de la acción moral fija, como Séneca, la tranquilidad de ánimo o la paz. Observa Beza en su *Vida de Calvino* que los vigorosos sentimientos de Séneca estaban a tono con las costumbres de Calvino, quien leía a Séneca siempre con agrado. Y existe una manifiesta analogía entre el modo como el sistema estoico alía la doctrina de la necesidad con el sentimiento más fuerte de la independencia moral y el modo como la religiosidad de Calvino lleva a cabo igual alianza en un plano más elevado. En esta obra de Calvino no se encuentra, me parece, ningún prenuncio de su conversión, que tuvo

lugar un año más tarde, en 1533. Inmediatamente después aparece como señor de los círculos reformados de París. Tiene que huir, vivir con nombre supuesto, siente a menudo, como ocurre con los temperamentos señoriales, una gran ansia de oculto retiro, en lugares diferentes de Suiza e Italia, y ya el año 1535 publica la obra de su soledad, la *Institución*. Con esta obra se nos presenta ya perfecto y definitivo ante el público europeo de las luchas religiosas. Casualmente, en el curso de su viaje fue retenido por Farel en Ginebra, y desde esta ciudad consolidará como un señor nato la religión reformada, prestándole el grado máximo de fuerza eficaz frente a la política católica de los papas y de la monarquía española, inspirada en el punto de vista regimental más grande. Mientras Felipe II sacrificaba con consciente dureza montones de herejes a la concepción católica regimental, Calvino, por su lado, como antípoda de la restauración católica, hacía otro tanto; mandó quemar al gran Servet; impuso su ley moral con prisiones y ejecuciones y oprimió a los “libertinos”, entre los que se encontraban espíritus templados y osados que habían comprendido, entre otras cosas, la doctrina fecunda de un espíritu inmortal del universo todo; trató al mismo tiempo de aunar las iglesias contra Roma, pero fue demasiado tarde. De haberse adelantado, acaso la suerte de la causa protestante hubiese sido otra.

La impresión que causaba su persona era de mayestática grandeza, de maneras distinguidas, apenas si se le veía fuera de sus asuntos y en ellos siempre en relación con los gobernantes de la ciudad. Dormía poco y trató a su cuerpo tan imperiosamente que éste cedió en seguida. Su dominio del idioma lo convirtió en uno de los creadores y maestros de la nueva prosa francesa. Pero no poseía el don supremo del escritor, la originalidad y la riqueza espiritual. Su actividad de escritor, lo mismo que la de los grandes príncipes de la Iglesia y los papas, estaba al servicio de su acción regimental. Esta acción era su instrumento. Como exigía ante todo la codificación de la religiosidad reformada, éste fue también el servicio principal prestado por su obra.

La *Institución* de Calvino destaca de la plenitud espiritual de Zwinglio el encadenamiento lógico de los grandes motivos religiosos de la acción absoluta de Dios, de la elección de gracia y de la habitación de Dios en la comunidad santa que elige como instrumento, pero excluye todo el profundo y cordial panteísmo de Zwinglio.

En esta conexión de tipo formal se instituye, partiendo de la acción omnicomprendiva de Dios, el valor religioso supremo de la persona creyente y la máxima tensión de la actividad moral. El dogma peligroso, pero buen alimento de la voluntad, acerca del carácter perdurable de la gracia, señala el punto extremo de la seguridad del hombre en sí mismo. Jamás se ha sentido y expresado con más fuerza la sublimidad del destino humano. Cuando más tarde el calvinista ginebrino Rousseau consagra en la literatura el infinito valor sentimental de la vida, nos encontramos ante una transformación secular de la conciencia calvinista del valor trascendente infinito de la persona creyente.

Pero esta estimación calvinista de la vida presta semejante valor infinito tan sólo al proceso religioso-moral actuado por Dios en el hombre, y que le pone en comunicación con Él. Por eso la religiosidad calvinista tiene en su médula un carácter completamente distinto de la viva religiosidad de Lutero que abarca al hombre entero, que transfigura

toda la radiante alegría por lo natural; posee un carácter de adusta gravedad, que llena la vida con el deber religioso frente a Dios. Si se lee la clásica parte final del libro de Calvino: *de vita hominis christiani*, se evocarán más a menudo las producciones máximas de la piedad católica que no la obra de Lutero acerca de la libertad del cristiano. Sólo que en lugar de la imitación de Cristo tenemos el séquito de Dios como principio que informa y santifica todo momento de la vida. “El principio de la formación cristiana de la vida es: el deber de los creyentes consiste en ofrecer a Dios sus cuerpos como una hostia viva, santa y grata a Él, y en esto también el culto legítimo de Dios. Estamos consagrados y dedicados a Dios. Por eso nada podemos pensar, hablar y obrar que no sea en su honor. Porque lo que ha sido consagrado a Él no puede, sin una gran injusticia, ser empleado para usos profanos. No nos pertenecemos a nosotros mismos, por eso debemos olvidarnos y con nosotros todo lo nuestro. Pertenecemos al Señor y por eso toda parte de nuestra vida debe ser referida a Él como el único fin legítimo.”[204] De este principio de la religiosidad calvinista brota la exigencia del olvido de sí mismo y de no buscar lo suyo. Esta abnegación es la raíz profunda de todo sacrificio real por otro. Pero de un modo positivo éste descansa en el hecho de que mediante la relación común con Dios se restablece la relación común con el hombre. “Tú dices que este hombre es para ti un extraño, pero Dios le ha impreso la señal que indica su parentesco contigo. Tú dices que es despreciable y no sirve para nada, pero Dios lo ha condecorado con la huella de su imagen.” De la misma relación con Dios deriva la tranquilidad del ánimo, su elevación sobre todas las pasiones y todos los destinos, que se funda en la entrega a los grandes fines del regimiento divino del mundo y la confianza en ellos.

Esta religiosidad se diferencia de la de Lutero por los rudos deberes del guerrero de Dios, en su áspero servicio, deberes que llenan toda su vida. Se diferencia de la piedad católica por la fuerza desatada de la acción independiente. Pero su carácter genuino obedece a que todo el sentido religioso de la vida deriva del principio del señorío de Dios y de la predestinación, y en este señorío se motiva toda relación con los demás hombres y, finalmente, se asienta una orgullosa dureza contra los enemigos de Dios. Ya para Zwinglio el hombre, si se prescinde de la revelación y de la acción de Dios en él, es un ser sensual, en el fondo no otra cosa que el animal. También, según Calvino, la condenación a la muerte eterna ha tenido lugar antes de la creación del mundo, y el ateísmo, que la Providencia ha destinado a esta condenación, se funda en la perversidad de la naturaleza abandonada por Dios, y todas las malas acciones que en ella se producen constituyen la consecuencia de esta perversidad congénita del abandono, como el fruto viene del árbol y el arroyo de la fuente.[205] Dios se sirve de las acciones de los malos, de las que es tan inocente como los rayos del sol de la putridez de un cadáver que, sin embargo, se corrompe bajo su acción.[206] Si seguimos aguas arriba hasta su fuente esta corriente de perversidad abandonada de Dios, tenemos que Dios ha decretado la caída del primer hombre, es decir, que no sólo la ha permitido sino que la ha actuado cuando le dotó de una inestabilidad de la voluntad y lo entregó luego a su propia naturaleza.[207] Pero así como los animales no se pueden quejar de que no hayan sido creados hombres, tampoco los condenados pueden quejarse. Pero por muy afín que esta doctrina sea de la

de Zwinglio, Calvino, que pasó su vida en una lucha dura y hasta amarga, lleva, como juez, a un reconocimiento religioso mucho más fuerte lo activo y responsable en el hombre, lo que en él conduce a la reprobación y se manifiesta en lo réprobo. Al mismo tiempo le empuja el deseo de una mayor conformidad dogmática con la Escritura y con los luteranos. Así enlaza a la inestabilidad de la condición primera la voluntad libre (*liberum arbitrium*).[208] De este modo se aparta del determinismo filosófico de Zwinglio y se pone más de acuerdo con el resto de los protestantes. La posibilidad religiosa más profunda de la terrible doctrina de la reprobación —el *decretum horribile*— reside en que toda criatura sirve a la gloria de Dios; como en los elegidos de gracia Dios se impone como fin de sí mismo, nace el sentimiento terrible de la religiosidad calvinista según el cual los abandonados por Dios no son más que medios en el plan divino del mundo, mientras que los agraciados se elevan por la acción de Dios en ellos a la categoría de un valor positivo de este plan. La fórmula de la doble predestinación, anterior a la creación del mundo, para la vida eterna y para la muerte eterna, lo mismo que el carácter perdurable de la gracia son la expresión de este plan.

Si consideramos en su conjunto este temple de ánimo calvinista veremos que el culto, la organización de la comunidad y la fórmula dogmática se hallan condicionados de manera homogénea por él. Lo mismo que en esta religiosidad hasta el mismo Dios humanizado, visible en Cristo, se convierte en mero instrumento mediador de esa acción omnipresente de Dios, así también el gran avance del espíritu protestante hacia lo invisible y no plástico se tiene que desarrollar en su culto de manera más completa que en la religiosidad luterana. Lo invisible y su voz llenan el ámbito de las desnudas iglesias reformadas. Desaparecen las imágenes de Cristo y los crucifijos porque lo visible, lo humano en Cristo, no tiene participación ninguna en su divinidad redentora. El mismo sentimiento empuja a Zwinglio a rechazar la absolución sacerdotal, pues el espíritu divino gobierna con independencia de todos los órganos exteriores, libre e invisible, y así caducan todos los derechos del clero católico sobre el pueblo o las comunidades cristianas. También Calvino sostiene la independencia de la comunidad religiosa respecto a la sociedad política y define la Iglesia como el “pueblo de los elegidos”. La soberanía eclesiástica descansa en la voluntad total de esta Iglesia, es decir, de todos y cada uno de sus miembros. Los eclesiásticos reciben su mandato de esta comunidad,[209] mandato que se halla vinculado al contenido de la Biblia y que se extingue en cuanto lo sobrepasa. Por eso también la excomunión no puede tener lugar más que por acuerdo de los representantes de esta comunidad.[210] Es digno de notarse cómo las consecuencias de la doble predestinación se extienden también en Calvino a la conciencia eclesiástica. Ésta se potencia al infinito en su sentimiento de sí misma y en sus exigencias de santificación interna y de fuerza actuante. Por el doble decreto de Dios esta comunidad ha sido ya limitada desde antes de la creación. Hasta la misma encarnación de Cristo y su pasión se refiere exclusivamente a esta comunidad restringida de los escogidos. Y de esta suerte queda transportada a la eternidad de los decretos divinos.

La exposición sistemática de la religiosidad calvinista está condicionada, a tenor de la fundamentación que nos ofrece la obra de Zwinglio, porque la relación de Dios con los

hombres, que constituye el contenido de la religiosidad, es conducida a través de las diversas manifestaciones principales de Dios que nacen de esta relación, la Creación, la Redención y la Salvación. Así surge la conciencia articulada de esta religiosidad en la representación de Dios como Creador, Redentor y Salvador, según el esquema del símbolo apostólico. Por esta razón, el hecho de que la doctrina acerca del hombre no constituye parte principal de la *Institución* y que, por el contrario, la acción de Dios se convierte en el objeto exclusivo de la contemplación religiosa, resonando por todas partes la relación predominante con esa acción, representa nada menos que la genial expresión constructiva de la religiosidad calvinista, que en ese aspecto no ha sido alcanzada por ninguna otra hasta su época. Este desarrollo sintético de toda la materia religiosa partiendo de la acción de Dios en los hombres según el nexo contenido en su decreto es el único pensamiento auténticamente arquitectónico que se destaca del montón de libros de la dogmática protestante, durante un periodo que, hasta Calixto, cubre más de siglo y medio.

El método según el cual Calvino elabora la masa con esta articulación es también el más consecuente dentro de lo protestante. Se excluye toda ayuda, siquiera sea formal, de la filosofía. De la religiosidad reformada vivida se deriva, mediante una interpretación magistral de la Escritura, una conexión conceptual puramente religiosa y sólo en algunos pocos puntos se encuentra una recaída desde las categorías religiosas de la acción, de la fuerza, de la obra divina, del proceso de la fe, en la metafísica de los viejos símbolos cristianos. Y donde esto ocurre, como especialmente en el tratamiento de la doctrina de la Trinidad, se halla condicionada por el afán de catolicidad y de acuerdo con la masa de fe protestante. Pero el punto de vista de la predestinación no alcanza a explicar elementos importantes de la religiosidad cristiana; así, las exigencias de la ley a todo hombre, la conciencia bíblicamente expresada de la responsabilidad, el derecho de Dios a los castigos eternos, la conciencia contenida en el proceso de fe de la cooperación del hombre en el logro de la salvación. Al mismo tiempo, en la *Institución* de Calvino se suprimen todas las ayudas filosóficas recogidas por Zwinglio al objeto de esta explicación. Y, así, esta dogmática se ve conducida en último término a la insondabilidad de su conexión última, al misterio o, lo que es lo mismo, a la arbitrariedad escotista de Dios y a la condenación de la curiosidad humana. Ésta hubiera conducido a un espíritu filosófico al problema del conocimiento humano de las cosas supremas; y en ese caso hubiese cobrado conciencia reflexiva la posición nueva de la conciencia reformada frente a la conciencia católica; y se hubieran ahorrado a la Iglesia reformada innumerables errores, disputas sin cuento sobre la predestinación y la voluntad humana. Pero también esto entra en la cuenta de las maldiciones del rígido principio escriturario por el cual, en lugar de buscar la fundamentación de la fe en las profundidades de la experiencia interna, se acudió a los enigmas de las palabras bíblicas.

Al extender Calvino su interpretación de la Biblia a todo el conjunto de la misma, dos causas produjeron el predominio del punto de vista del Antiguo Testamento, que imprimió a la religiosidad reformada su carácter bíblico, introdujo en la exégesis una conexión según rigurosos conceptos bíblicos y preparó el terreno para el sistema

sociniano y la libre investigación de la Biblia. Este predominio del Antiguo Testamento estaba condicionado por el punto de vista dominante de la acción omnicomprendiva de Dios, la determinación de su esencia, en el sentido escotista, como voluntad insondable y la fijación de la finalidad de todo lo creado en la gloria de Dios. Pero, por otra parte, toda interpretación lógicamente rigurosa de los conceptos bíblicos de la gloria de Dios como fin de todo lo creado, de la promulgación de la ley, del pueblo escogido como propiedad suya sagrada, así como del establecimiento del señorío de este pueblo mediante el Mesías, tenía que llevar, hoy como ayer, a considerar ese concepto como la premisa para la conexión de los conceptos religiosos dentro del Nuevo Testamento. Hasta el predilecto Pablo sólo podía ser interpretado a partir de esos conceptos del Antiguo Testamento. Y como faltaba la idea de un desarrollo de la piedad cristiana, la interpretación rigurosa, apoyada en el supuesto de la unidad del Espíritu Santo en la Escritura, tenía que sacrificar a los duros conceptos del Antiguo Testamento la amplitud, la suavidad y la profundidad insondable de lo cristiano, hechos posibles por el horizonte universal de la época de Cristo y que penetra en forma menos captable, como todo lo genuinamente vivo, pero perceptible, por los Evangelios y las Epístolas de Pablo. Por eso, gracias a la magistral demostración dogmática de Calvino, la religiosidad reformada se ha colocado en puntos importantes detrás del Nuevo Testamento.

Voy a destacar sólo algunos puntos de la *Institución*. Calvino agrupa y simplifica toda la doctrina de Dios creador y conservador en el enérgico concepto de la actualidad divina. La omnipotencia de Dios está siempre alerta, actuante, en acción constante. Dios es energía. Como tal está en toda acción singular, no existen causas segundas ni tampoco diferencia entre la permisión de Dios y su acción, y por esto no es posible distinguir entre Dios y los hombres cuando se estudia la causa de la culpa o de la gracia. Así, Calvino, en el umbral mismo, quema todos los puentes. No es posible conciliar con esta acción omnicomprendiva de Dios que el primer hombre haya sido creado a imagen de Dios y equipado con libertad. Tampoco es posible, como observa agudamente Calvino, explicar por el mero orden de la naturaleza que por la muerte de un hombre todos caigan en la muerte eterna, sino que hay que atribuirlo al terrible decreto de Dios (*decretum quidem horribile, fateor*). Y si se pregunta por la razón de Dios para semejante conducta, contesta Calvino que Dios no es sin ley, sino ley de sí mismo, y la causa de la condenación eterna queda tan oculta al hombre como el hecho de por qué Dios hace que vengan al mundo algunas de sus criaturas ciegas, mudas, tullidas y que otras caigan en locura. Por todas partes nos rodea el misterio. Y si la Encarnación y la Redención se subordinan al concepto supremo del gobierno divino, no se puede dar satisfacción partiendo de él a la hondura de la cristiandad primitiva y no nos queda más que la positividad del acto de voluntad divino y de la demostración por la Escritura. La Encarnación no es para Calvino más que el remedio más adecuado y en tal sentido exigido por el decreto absoluto, y en este punto se rompe, en el sentido escotista, la conexión de necesidad entre la esencia de Dios y la Encarnación. Se disuelve el núcleo vivo del dogma cristiano de la Encarnación. El ingrediente más importante de la religiosidad protestante, la confianza en Dios, no es resultado de la reconciliación sino de

la predestinación que la condiciona; Cristo no es el autor, sino el instrumento y el servidor de la gracia, y sólo por la buena voluntad de Dios (*ex Dei beneplacito*) podía hacer algo de mérito, y Calvino llega a señalarlo como el mediador entre el decreto salvador y la humanidad. Por todas partes se hace valer un nuevo rasgo unitario, pero desde la unidad última de la voluntad divina nos mira insoluble todo el misterio del mundo, concentrado en un solo punto. Aquí reside la más profunda diferencia con la religiosidad de Lutero, para quien la relación con Cristo y la confianza que nace de ella se hallaba en el punto focal de su religiosidad y en el rostro de Cristo se podía leer la solución de todo el misterio de los propósitos de Dios para con el hombre. Finalmente, también el pan y el vino de la comunión son para Calvino nada más que instrumentos de una acción invisible, con lo que vuelve a entrar el dogma en lo misterioso.

En la escuela teológica que ahora prevalece se ha intentado demostrar el acuerdo total de la religiosidad reformada y la luterana con respecto al dogma capital de la época de la Reforma, la doctrina de la justificación y de la reconciliación; se basa este intento en el supuesto de que Lutero habría condicionado totalmente la religiosidad de la Reforma. Así, Zwinglio y Calvino han sido excluidos de la historia de los dogmas. Allí donde Zwinglio se desvía de Lutero se convierte en materia de la historia de la teología y Calvino es concebido como “epígono de Lutero”. Frente a esto, y con todo el respeto por los grandes servicios de esta escuela, yo me encuentro con un resultado diferente. Las iglesias reformadas manifestaron una energía y una fecundidad en la afirmación del protestantismo que sobrepasa a la del luteranismo; pero esto les fue posible a base de una nueva forma de religiosidad cristiana que muestra por doquier una fisonomía bien perfilada. Esta religiosidad se expresa en dogmas y en una conexión de los mismos que difieren de todas las grandes concepciones anteriores o contemporáneas. Y hasta se puede decir que la religiosidad reformada demostró una fuerza dogmática mayor que la luterana. El dogma de la acción omnicomprendiva de Dios, de la doble predestinación y de la elección de gracia representan una expresión tan concisa y clara de una nueva religiosidad como cualquier otro dogma desde la fundación de la Iglesia católica. Esta religiosidad reformada se revela de una importancia enorme, en la época en que se acuñaban las nacionalidades europeas, para la formación del carácter de las mismas. Dio a Suiza, en la medida en que se implantó en ella, el carácter honrado, grave, de su piedad y de sus costumbres, que han hecho posible la conservación de su constitución libre. Reunió las siete provincias nórdicas de los Países Bajos en una entidad religioso-política que conservó la dirección en las luchas por el nuevo cristianismo, por la libertad política y por la ciencia progresiva, hasta el momento en que, a causa de un cambio profundo en la situación de los poderes económicos y de las relaciones mercantiles, la dirección de este movimiento se trasladó a fines del siglo XVII a Inglaterra, a cuya cabeza figuraba ya un Orange, hijo de héroe, Guillermo III. Llenó a Escocia con el espíritu unitario de una piedad profunda, libre, grave, hasta cavilosa, pero que se manifestaba en una vida política fuerte, y la convirtió en fortaleza de la libertad religiosa y en sede de la gran especulación de Inglaterra. A muchos países alemanes su religiosidad los impregnó de un temple suave y liberal. Hasta en aquellos casos en que esta religiosidad reformada se hizo

valer como minoría o se sumió como una parte en la vida religiosa de un país, se manifestó como un fermento de fuerza muy peculiar. Los hugonotes franceses lucharon por su reconocimiento en unos avatares llenos de sangre y de sacrificio, aliados con la libertad estamental y con el espíritu humanista; fueron vencidos por el poder; la necesidad vital de la monarquía sacrificó el espíritu de la religiosidad independiente a la unidad del Estado; consecuencia fue su poderío exterior pero también su fragilidad interna, pero hasta el día de hoy podemos seguir en la literatura de este país la influencia del espíritu reformado. En la religiosidad inglesa el espíritu reformado constituyó una parte importante, y se hizo valer en Norteamérica, en Hungría y en la diáspora entera. Esta religiosidad reformada prestó a la piedad protestante la más activa energía exterior, ofreció a Calvino, a los de Orange, a Cromwell, un horizonte mundial para sus combinaciones político-religiosas; su principio de libertad comunal fue un agente poderoso de la libertad burguesa; su alianza con el humanismo fomentó el gran movimiento filológico de los siglos XVI y XVII; y si se excluyó de la región de la fe toda la filosofía, sin embargo, al discutir la predestinación trató con atrevida lógica el problema humano más profundo y preparó así un suelo libre a las ideas filosóficas en los Países Bajos primero y luego en Inglaterra. Finalmente, esta religiosidad reformada conservó, partiendo de Zwinglio, las grandes ideas de la revelación universal, de la luz interior libre, independiente de la letra, y de la comunidad autónoma; estas ideas prevalecen luego en los arminianos, independientes, puritanos, cuáqueros, y en el siglo XIX llegan a su pleno desarrollo, lo que acontece con la colaboración viva de la religiosidad reformada en un Schleiermacher, en un Carlyle y en un Emerson. Una fuerza tan extraordinaria se debe precisamente a la sencillez original en la fundamentación de la piedad reformada. Al colocar al hombre en la conexión de la acción omnicomprendiva divina, ganaba para él una potencia imperecedera, lo levantaba sobre el curso del mundo y lo convertía en la unidad de fuerza más compacta que ha conocido la historia; esta voluntad vio su meta en la finalidad, bíblicamente establecida, de la piedad cristiana y se alistó en el ejército de la invisible Iglesia visible. Nunca ha habido una religiosidad de carácter más apretado.

Todo esto condicionó la evolución de la dogmática reformada. La doctrina de fe protestante desarticulaba, mediante la reflexión dogmática, toda la religiosidad viva de la Reforma en partes que se completaban: en la operación de Dios y la cooperación del hombre, en Escritura y espíritu, en culpa del hombre y su acomodo en la economía de salvación, en satisfacción, reconciliación y santificación, en gracia de Dios y colaboración del hombre en el proceso de fe. Cuando la ortodoxia reformada se desenvuelve desde Zwinglio hasta Voëtius en la dirección de la elección de gracia, alcanza su compacta sencillez mediante la exclusión de los aspectos y motivos contradictorios de la religiosidad protestante, más amplia. Se desarrolló *via exclusionis*. Su sistema fue cada vez un instrumento más afilado, y también los grandes héroes de la fe en las iglesias reformadas simpatizaban con la predestinación. Así, el desarrollo dogmático dentro de las iglesias reformadas se llevó a cabo en una lucha exterior de los grandes motivos de la piedad protestante entre sí, mientras que en la Iglesia de Lutero el sistema ortodoxo mismo, todo manual del mismo, representaba el campo de batalla de estas fuerzas en pugna. El

escenario de este desarrollo dogmático abarcó toda la Europa occidental. La escuela teológica de Calvino en Ginebra condiciona a Knox en Escocia, como a los teólogos hugonotes en Francia, después de la de San Bartolomé (1572); los sabios reformados pasan a los Países Bajos donde cobran gran influencia, y luego el movimiento se comunica a Inglaterra.

El método de la dogmática reformada era sintético. De la doctrina de la esencia de Dios derivaba la providencia y luego la predestinación; todavía más formalmente se presenta esta conexión al tratar de los decretos divinos; de aquí pasa a tratar de la creación y del hombre. La doctrina de la predestinación doble, su expresión formal en los decretos de Dios, exigía la inclusión del pecado original en la voluntad de Dios y de aquí el punto de vista supralapsárico; había que negar también la extensión del plan de salvación a todos los hombres y referir los méritos y la obra de Cristo exclusivamente a los elegidos. Sólo dentro de estos conceptos era posible construir, partiendo del fin divino de salvación, una sistemática unitaria de las funciones de Dios en relación con el hombre, siendo así que la acción de la espontaneidad humana dentro de ese fin excluyó semejante sistemática unitaria en la dogmática luterana.

Keckermann, apuntando en la dirección de Schleiermacher, llega a consecuencias que sobrepasan a Calvino, al decir que el objeto de la doctrina de la fe no lo constituye el ser metafísico de la grandeza divina como objeto de contemplación, sino que más bien la doctrina de la fe tiene que tratar a Dios como principio máximo de acciones sobre el hombre, y de quien dependen el fin y los medios del proceso de salvación. Alstedt trata la dogmática como teoría de las acciones divinas. Así, dentro de las iglesias reformadas surge del afán sistemático la dirección mental unitaria.

Ya al principio, dentro de las mismas comunidades reformadas, se hizo valer la convicción de la universalidad del propósito de la gracia divina, luego limitado por la deficiente receptibilidad del género humano. Jerónimo Bolsec protestó en la misma iglesia de un sermón rigurosamente calvinista y el mismo Calvino se destacó de la muchedumbre y defendió su doctrina: su adversario tuvo que abandonar la ciudad. Cuando en 1556 comenzó Peter Martyr en Zurich su acción en favor de la doctrina calvinista, el profesor Bibliander declaró que la misma hacía de Dios, en el ladrón, un ladrón y en el demonio, un demonio. Provocó a Martyr a un duelo, como juicio de Dios, para ver quién de los dos estaba predestinado, y hasta apareció en la arena con su alabarda, pero fue depuesto. Sebastián Castellio, rector de la escuela de Ginebra, declaró que ningún animal salvaje condenaría a su prole al tormento. Según Calvino una parte de los hombres está destinada al mal lo mismo que los lobos a despedazar corderos. Calvino se defendió recordando otros misterios terribles de la creación divina, los ciegos, los tullidos, los locos. Pero Castellio siguió afirmando que, según la ética de Dios, todos los males morales tenían que derivarse de la libertad del hombre. Así preparó el arminianismo. También tuvo que abandonar su cargo y vivir del trabajo de sus manos en Basilea.

Esta dirección cobró nueva fuerza en Holanda cuando se restableció la relación de la interpretación de la Escritura con la filología humanista en el sentido de Zwinglio. Ya

señalé cómo el humanista y político Coornhert (nacido en 1522 en Amsterdam) constituyó el centro de este movimiento, influido por Cicerón y Séneca. Su sentido fue llevado por Arminio (nacido en 1560 y desde 1603 profesor en Leyden) al campo teológico. Le inspiraban la naturaleza ética de Dios, que actúa en la gracia universal, y la dignidad y la libertad del hombre. Subraya el carácter práctico de la religiosidad reformada frente a la insoportable disputa dogmática, excluyendo para ello dogmas fundamentales. Por mediación de Episcopius y Hugo Grocio, el arminianismo se pone en relación con todas las fuerzas de la época más grande en ciencia filológica y política que han conocido los Países Bajos. En la misma dirección actuó en Francia la escuela de Saumur, pero trató de mantener de acuerdo la universalidad de la gracia con la ortodoxia del símbolo de Dordrecht mediante distinguos dogmáticos. Fue fundada esta escuela por el escocés Juan Camero (nacido en 1580; desde 1618 profesor en Saumur). Su discípulo Moisés Amyraut (nacido en 1596, desde 1626 predicador, desde 1633 profesor en Saumur) descubrió el enlace paradójico de un primer decreto universal con una predestinación restringida. Al orientarse este movimiento hacia el proceso moral e intelectual por el cual el hombre participa en su renacimiento, se vio conducido con Isaac Papin (nacido en 1657) a reconocer la fuerza libre del hombre, ya que se glorifica mejor a Dios mediante criaturas que obran libremente que por medio de sombras desvalidas.

La relación del humanismo y de la filología y la exégesis bíblica, nacidas de él, con la religiosidad reformada, condujo también a una forma más libre de la teología reformada. En los Países Bajos actuaron Escalígero, Salmasio, Lipsio, Isaac Vossius, Graevius, Heinsius. Sobre esta base se desarrolló una interpretación de la Escritura cuyo representante más destacado fue Hugo Grocio. Y de esta alianza de la religiosidad reformada con la filología surgió un poderoso impulso para revolucionar desde dentro el concepto bíblico de la dogmática mediante el establecimiento de una conexión lógica y exegética precisas. No se puede negar la afinidad que a este respecto existe entre la interpretación de la Escritura por Calvino y el socinianismo. Sobre el suelo reformado nació la nueva combinación de conceptos dogmáticos de Hugo Grocio basada sobre la exégesis.

Trescientos años después de que fueron escritas estas doctrinas de fe, Carlyle se halla sentado en la cabaña de su anciana madre puritana, en Escocia; se identificaba con su sencilla fe reformada en modo más íntimo que con otra creencia cualquiera. Él, el filósofo trascendental, el discípulo de Goethe, Schiller y Fichte, el genial historiador filósofo, sintió muy bien que la nueva religiosidad de estos hombres, lo mismo que la suya, representaba una etapa superior de la que tuvo su expresión en la fe reformada. Con la misma conciencia histórica del pensador, tan afín a él, Edgar Quinet, siguiendo el espíritu de las viejas congregaciones reformadas, se sintió autorizado, no estando presente ningún pastor, a ejercer los oficios piadosos ante el cadáver de su madre. Y cuando el autor de los *Discursos sobre religión* visitaba las comunidades de Herrnhut en Silesia consideró también, con la misma conciencia histórica, que no era sino otro miembro de esas comunidades pero en una etapa superior. En estos filósofos teólogos se

prepara un estadio más alto de la religiosidad occidental. Los dogmas de las iglesias, los conceptos de los filósofos y hasta de los investigadores de la naturaleza, así como las creaciones de los artistas, todo es símbolo y escritura en imágenes. Pero lo que se expresa no es una verdad perfilada sino la misma vida insondable en la que se alberga también la conciencia de nuestra naturaleza superior y de nuestra conexión con lo invisible. Precisamente esta universalidad de la conciencia es un signo de que se halla fundada inconmoviblemente en la profundidad de la naturaleza humana.

*La configuración de la vida y del mundo. Las consecuencias del
sistema natural[*]*

El poder del progreso en Europa no va vinculado a la negación de la religiosidad cristiana sino a su desarrollo. Éste ha impuesto con la Reforma la configuración de la vida y de la sociedad frente al ascetismo católico. La filosofía trascendental alemana, su aplicación en Inglaterra por Carlyle, en Norteamérica por Emerson, preparan una nueva etapa de la religiosidad cristiana mediante el principio de la inmanencia en el mundo. No se sustrae a la gran marcha de la historia. También los partidos que luchan contra la dirección trascendental, que se presentó una vez en las sectas de la Reforma, que fue protegida por Zwinglio y que ha llegado a triunfar ahora, tratan de hacer valer el principio de la transformación de la vida mediante la participación de la Iglesia en las cuestiones sociales.

Sin embargo, tal progreso no llegaría nunca a operar sobre la vida, estas ideas se deslizarían como nubes brillantes sobre el mundo real, si la acción espontánea e independiente de la razón científica no nos hubiera suministrado los conocimientos que hacen posible al hombre moderno dominar y conformar la realidad. Esta dirección ha nacido del sentimiento de la insuficiencia de las ideas eclesiásticas para la configuración de lo real, y si unas veces luchaba contra las ideas religiosas y otras trataba de aliarse con ellas, siempre se afanó por penetrar lo real, por analizarlo y construirlo, por descubrir sus leyes, logrando así el dominio sobre la naturaleza y procurando dar satisfacción a las enormes necesidades de la nueva sociedad, tan fecundamente laboriosa, mediante un orden nuevo. El principio de esta gran filosofía, más potente que cualquier filosofía anterior y con respecto a la cual las diversas doctrinas metafísicas habrían de ser consideradas como productos accesorios, ha surgido de la conciencia de la inmanencia, del carácter intelectual de lo real. Así como la naturaleza se halla regulada armónicamente mediante grandes leyes, así como los cuerpos celestes no tropiezan jamás en sus trayectorias ordenadas, existe también en la sociedad humana una legalidad que, sin ninguna intervención artificial, procura la armonía de la misma. Esta teoría es la del sistema natural en la sociedad.

Permite fórmulas metafísicas muy distintas. Esta autorregulación de la sociedad compagina perfectamente con el deísmo que piensa la máquina del mundo, luego que el gran arquitecto la ha terminado, completamente independiente, y también es compatible con ella cualquier doctrina de la inmanencia. Los representantes moderados de la

religiosidad sobrenatural delimitaban limpiamente los principios naturales para la conformación de lo real respecto a las esperanzas de ultratumba y al principio de la Revelación que las garantizaba. Esta relación con la vida misma constituía el motivo del sobrenaturalismo racional; sería completamente equivocado si, siguiendo a los teólogos dogmatizantes, tratáramos de derivarlo de un mero desarrollo de tipo teórico.

Todo este desarrollo que va desde el siglo XVII hasta el XIX se halla dominado en grado creciente por el concepto de ley natural. Partiendo de él disuelve toda figura histórica, pues resulta incomprensible para ese concepto. Destruye las condiciones axiológicas de la persona, pues ésta es algo más que ley natural. La Revolución inglesa surgió de una confluencia del sentimiento reformado del poder de la persona con la incipiente conciencia filosófica. La segunda revolución inglesa marchaba ya sobre las espaldas de la nueva conciencia racional. La francesa extrajo de ésta las últimas consecuencias destructoras desde el punto de vista de los intereses de la clase media. Todas las que han seguido han sido condicionadas por el mismo principio iusnaturalista, que en no menor grado ha inspirado las grandes reformas del siglo XVIII, como lo ha demostrado Schlosser.

¿Y cuál ha sido el resultado? Los principios iusnaturalistas han sido capaces de provocar la disolución de la vieja sociedad, pero incapaces de constituir un nuevo orden estable. No es posible sustraerse a la fuerza de la demostración ofrecida por Comte. La situación actual de la sociedad nos ofrece una nueva prueba.

El sistema natural operó primeramente en la transformación del orden jurídico mediante la jurisprudencia romana. Estuvo condicionado este proceso por el tránsito a una época de industria y comercio que reclama un movimiento libre para el capital. Fue hecho posible por el Renacimiento. La jurisprudencia romana desvinculó a la persona individual de la conexión suya en el derecho de propiedad, en el de familia y en el derecho público, y el contrato, en el que las voluntades actúan soberanamente, se convirtió en la forma fundamental de todas las relaciones jurídicas.

La consecuencia repercutió en el derecho público. Urgía la necesidad de emancipar las funciones políticas del orden feudal. El nuevo orden se construyó sobre el contrato con el supuesto de individuos abstractos. Si la voluntad había constituido el pacto civil, también podía disolverlo.

Dentro del dominio económico el sistema natural ha traído la terrible consecuencia del capitalismo. El capital mobiliario es, dentro del orden jurídico moderno, ilimitado en su poder, como en tiempos del Imperio romano. Puede dejar caer lo que se le antoje y echar mano de lo que quiera. Semejante a una bestia de mil ojos y tentáculos que puede atrapar lo que quiera.

-
- [1] En De Porta, p. 496.
- [2] Coornhert, “Acerca del catecismo de Heidelberg”, en *Obras*, t. I, fol. 224. En este lugar, y en lo que sigue, traduzco, con libertad a veces y resumiendo, de las obras en holandés de Coornhert, Koolhaes y otros.
- [3] *Ibid.*, Coornhert, *Obras*, I, fol. 46.
- [4] Coornhert, *Obras*, I, fol. 354 (*Consistorie*, prólogo).
- [5] Coornhert, *Obras*, I, fol. 470 (de la coacción de conciencia), II, fol. 82 (proceso) ; fol. 36 y ss., 42 (sínodo).
- [6] Sobre esto y sobre toda la materia vale la pena de leer todavía el tratado acerca de la coacción de conciencia, que es un diálogo, 1579.
- [7] Coornhert, *Obras*, I, fol. 65.
- [8] Coornhert, *Obras*, I, fol. 466.
- [9] Coornhert, *Obras*, I, fol. 415 (discursos de Vry).
- [10] *Ibid.*
- [11] Coornhert, *Obras*, II, fol. 581.
- [12] Brandt, *Hist.*, I, 262.
- [13] *Ibid.*
- [14] Coornhert, *Obras*, I, fol. 72 (diferencia entre la verdadera y la falsa doctrina).
- [15] Coornhert, “Wellekens Kunste”, en *Obras*, I, fols. 271 y ss. Véase el resumen anterior. El *Vermarringhe tot gelijc-moedighayd int sterven* está en *Obras*, III, fol. 96.
- [16] Coornhert, *Obras*, II, fols. 450 y ss.
- [17] Coornhert, *Obras*, I, fol. 431. Lo que sigue corresponde al escrito, contenido también en el primer volumen de sus obras: *Oorzaken ende middelen van der menschen zeligheid ende verdoemenisse*.
- [18] Koolhaes, *Apología*, 1580, en Rogge, I, 165 y s.
- [19] Rogge, I, 235.
- [20] Rogge; I, 237.
- [21] Rogge, I, 141.
- [22] Brandt, *Histoire de la Reforme des Pays-Bas*, I, 331 y ss.
- [23] *Inter Phyrhonaeam ἀκαταληψίαν sive Scepticam ἐποχήν et Dogmaticam αὐθάδειαν veluti inter Scyllam et Charybdim medium cursum tenere tutissimum arbitramur. Qui intra necessaria et utilia ad salutem firmiter sese continet et valere iussis omnibus non necessariis recta grassatur per pietatis, caritatis et tolerantiae tramitem ad gloriosam immortalitatem, is nobis omne punctum tulisse videtur. Dissidentes commiseratione, non cruce vel odio dignos putamus. Praef. ad Lect. christ. al Acta et script. Dordr., 1620. En el ejemplar nuestro se añade affectus omnes procul esse iussimus, utpote examinantium remoras et iudicantium compedes... Ambages omnes vitavimus... Terminos omnes scholasticos metaphoricos et philosophicos, quantum potuimus, evitavimus. Etsi enim non negamus eorum usum aliquem in scholis esse posse, tamen... officiunt rerum ipsarum naturae luci ac claritati, adeo ut cum res ipsae facillime saepe capiantur... soli termini saepe pomum Eridos sint, quo*

dissensiones aluntur ac fiventur; y Brandt, *op. cit.*, I, 363: *Il croyait que l'on pouvait avoir des sentiments différents sur divers articles sans se condamner mutuellement, et que l'on devait accorder sur cela une liberté raisonnable à ceux qui reconnaissaient les vérités essentielles. Il ajoutait que cela était le vrai moyen de prévenir les schismes, de diminuer le nombre des sectes et de "rétablir la paix de la chrétienté"*.

[24] Episc. *Ep.*, II, pp. 71 y ss., en Tulloch, *Rational Theology*, I, 30.

[25] *Eccles. polity*, III, p. 326.

[26] Los pasajes referentes a este personaje y otros afines los tomo de la obra, muy interesante, pero que exagera un poco en esta dirección, *Rational Theology and Christian Philosophy in England during the 17th. century*, de Tulloch. Después de las impresiones desagradables que le produjeron a Falkland las disputas de Dordrecht, *it forced upon him the general question of the value of theological dogmatism, and the grounds, on which men seek, to control each other's opinion and beliefs*. Tulloch, I, 191. En su obra *On Enquiry and Private Judgment in Religion* busca el verdadero fundamento de la infalibilidad. *An infallibility there must be; but men have marvelously wearied themselves in seeking to find, where it is. Some have sought it in general councils... Some have tied it to the Church of Rome and to the bishop of that see. Every man finds it or thinks he finds it accordingly as that faction or part of the Church, upon which he is fallen doth direct him... We see many times a kind of ridiculous and jocular forgetfulness of many men, seeking for that which they have in their hands; so fares it he re with men who seek for infallibility in others which either is or ought to be in themselves, as Saul sought his father's asses, whilst they were now at home*. Tulloch, I, 243 y s.

[27] *Grant the Church to be infallible, yet methinks he that denies it and employs his reason to seek, if it be true, should be in as good case as he that believeth it and searcheth not at all the truth of the proposition he receives. For I cannot see why he should be saved because by reason of his parents belief or the religion of the country, or some such accident, the truth was offered to his understanding, when, had the contrary been offered, he would have received that*.

[28] *Rel. of Protest.*, pp. 66, 133.

[29] Una bella descripción de su importancia nos la ofrece Taine en su *Historia de la literatura inglesa*, I, 2, C, 5.

[30] *La religión latitudin.*; cf. especialmente pp. 4 y s., 9 y s., 16, 19, 21.

[31] Un testimonio temprano y sorprendente respecto a la exigencia de la libertad de conciencia en Alemania contiene la carta de Maximiliano II (1564-1576) a Lázaro Schwend (Brandt, *op. cit.*, La Haya, 1726, I, 252), que resumo del francés: "Dice usted muy bien que los asuntos de religión no deben resolverse por la espada. Quienquiera que tenga una chispa de virtud y piedad o un poco de amor a la paz y la concordia no podrá rechazar este principio. Cristo y sus apóstoles no nos han enseñado lo contrario; no tenían otra espada que la palabra de Dios y una vida a tono con los mandatos del Salvador. Debíamos imitar su ejemplo como ellos imitaron el de Cristo. Por lo demás, esta loca generación debiera percatarse, después de una tan larga experiencia, que este asunto no puede arreglarse con castigos crueles y que tampoco es una enfermedad que se puede sanar quemando y cortando. En una palabra, estos procedimientos me disgustan y nunca los aprobaría, a no ser que perdiera la razón. Ya pueden españoles y franceses hacer lo que quieran, que algún día tendrán que dar cuenta a Dios, el justo juez, de todo lo que hacen. Por lo que a mí toca trataré de obrar siempre con ayuda de la gracia de Dios de una manera honrada, cristiana, justa y leal, convencido de que Dios me dejará trabajar por su gloria para que sea de provecho al género humano en todos mis planes y trabajos".

[32] Moro, en el último capítulo acerca de las religiones en *Utopía*.

[33] Bacon, *Essays*, 1597, 16 y 17; *De augm. scient.*, 1623, I, III, c. 2.

[34] *De controversiis ecclesiae quantum refert scire veteres diiudicationes qui fuerint testes verae sententiae! Nec tantum prodest videre, ubi recte iudicatum sit, sed etiam ubi veritas hypocritarum factionibus oppressa sit. Quia interdum hoc quoque accidit, ut, cum falsa decreta facta sint, quae Romano pontifici tribuunt summam auctoritatem non solum in Ecclesia, sed etiam in transferendis imperiis mundi. Item de adoratione hominum*

murtuorum, de circumgestatione panis in pompa Persica, de sacrificio mortali, de coelibatu. Corp. Ref., IX., 535 y ss.

[35] En el prólogo nos dicen lo que pretenden: *Quoddam cornu copiae omnium ecclesiasticarum materialium et negotiorum*. Quieren destruir las ficciones en que se apoya la tradición católica. Ya Erasmo había examinado los escritos areopagíticos apócrifos. Este examen fue continuado, y colocadas estas obras en su época correspondiente. Atacaron pseudoepigrafías, como la del pastor Hermas. Demostraron la inautenticidad de las falsas decretales y fijaron su invención en la época de Carlomagno. Así se disipan las nieblas que habían rodeado los orígenes de la Iglesia romana. Buscan por todas partes colecciones de documentos y se afanan en su crítica.

[36] *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur; pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit.*

[37] *Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur; “quod in scripturam traditionesque distributum est”*. La concepción áspera del dogma tradicional había sido preparada por Albert Pigge: *Si huius doctrinae memores fuissetus haereticos scilicet non esse infirmandos vel convincendos ex scripturis, meliari sane loco essent nostrae; sed dum ostentandi ingenii et eruditionis gratia cum Luthero in certamen descenditur scripturarum, excitatum est hoc, quod —pro dolor— nunc videmus, incendium. Assert, de eccles. hier., I, 4.*

[38] *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 1581.

[39] Entre los autores hay que nombrar a Tiletano, Felician Ninguarda, Canisio, Melchor Cano, Martín Peresio.

[40] La sección primera se compone de una excelente concordancia latina. La segunda abarca antigüedades, críticas, introducción, lo que se denominaba retórica bíblica y gramática, mezcladas unas cosas con otras. Conocida es la abigarrada mezcla que ofrecían tales obras por entonces, por ejemplo, las *clavis homerica*. El primer libro contiene la exposición de las reglas capitales; en el segundo son confirmadas por una colección de reglas sacadas de los Padres. De los libros siguientes, que abarcan las diversas partes del discurso, partes gramaticales, tropos y figuras, conexión de las frases, estilo del Nuevo Testamento en general e indicaciones acerca del estilo de Pablo y de Juan, sólo algunos elementos aislados corresponden a nuestra ciencia. El último capítulo, que se añade con la falta de forma científica de la época, contiene una serie de trabajos aislados que corresponden propiamente a la teología bíblica. Entre ellos se encuentra el famoso tratado *De peccato originali*, en el cual resume su teoría del pecado original como naturaleza del hombre, a pesar de todas las advertencias de sus amigos. Sólo el último de estos trabajos interesa aquí. Trata, para cerrar con esta segunda parte, de la Biblia como “norma y regla de la verdad celestial”. Este final es bastante característico del fin último que se propone la obra.

[41] Se refiere a las dos obras: *Protestatio contra conciliabulum* y *Norma simul et praxis Synodi*, etc. (cf. praef. I, ed. Bas., 1580, p. 3) que no me ha sido posible consultar.

[42] Praef. I, p. 3: *Non parum etiam obfuit perspicuitati Scripturae simul et veritati ac puritati doctrinae Christianae, quod omnes ferme scriptores et patres ita Sacras litteras considerarunt, tractarunt et explicarunt, ac si illae quaedam miscellanea potius sententiarum essent, quam pulchre cohaerentia et recte conformata scripta, ut revera pleraque sunt optima methodo composita. Inde igitur consecutum est, ut nunquam vera sententia, ita instar dissolutarum scoparum dissipatae Scripturae, haberi potuerit. Vera enim sententia in Sacris litteris, sicut etiam in omnibus aliis scriptis, non minima ex parte ex contextu, scopo ac quasi proportionem et congruentiam inter se partium, ac ceu membrorum, plerumque accipitur: sicut etiam alias ubique singulae partes totius alicuius optime ex consideratione harmoniaeque integri ac reliquarum partium intelliguntur.*

[43] Melanchthon. R. p. 12. *Quare et nos ad hunc usum trademus rhetoricen, ut adolescentes adiuvent in bonis auctoribus legendis, qui quidem sine hac via nullo modo intelligi possunt; cf. también p. 11, hinc exstitit ars sq.* (Cito según la edición de 1606, Wittenberg).

[44] P. 66: *cum imitatio magis efficiat eloquentes quam ars, praecepta traduntur adolescentibus ad hoc, ut adiuvent eos in legendis orationibus dissertorum.*

[45] El orden del segundo volumen indica ya la clasificación del *organon* en hermenéutica (tract. I, II, 1-93-174), gramática (tract. III, 174-210) y retórica (tract. IV, V, 210-340, 396) de la Sagrada Escritura, tal como Glassius lo ha desarrollado después. Por eso nos interesa especialmente la primera parte de este volumen, cuyo primer tratado, *De ratione cognoscendi sacras litteras*, se completa con el segundo tratado, *Sententiae ac regulae patrum*, históricamente. Esta primera parte ofrece la técnica (*quasi praxim totius operis*, p. 1 pr.).

[46] *Ingens remedium* lo llama en p. 6, rem. 7; p. 11: *In expositione... Scripturae... maximam vim efficaciamque habet post spiritum Dei collatio locorum Scripturae*.

[47] P. 17: *Cum igitur aggredieris lectionem alicuius libri... age, ut primum scopum, finem aut intentionem totius eius scripti... notum habeas*.

[48] P. 17: *Secundo elabora, ut totum argumentum, summum epitomen aut compendium eius comprehensum habeas. Voco... argumentum illam plenior conceptionem tum scopi tum et totius corporis delineationem*.

[49] P. 17: *Tertio ut totius eius libri... distributionem aut dispositionem ante oculos delineatam habeas... accurate expendas, quale illud corpus sit, quomodo omnia ea membra complectantur; quave ratione illa tot membra aut partes ad efficiendum hoc unum corpus conveniant*.

[50] P. 18: *Nam (ut ingenue, quod sentio, confitear) cum multi interpretes in explicatione Sacrorum librorum erudite hactenus de singulis eorum partibus ac etiam sententiis disputaverint, nemo tamen, aut certe perpauci, accurate textum examinare solitus est, multoque etiam minus diligentissime argumentum ac dispositionem simul monstrare et totum corpus, caput ac membra, subinde inter exponendum diligentissime inter se conferre ac conferruminare: et singularum partium inspectione, consideratione, illustrationeque semper eas diligentissime ad reliquas et praesertim ad caput totumque adeo corpus conferre et applicare consuevit*.

[51] P. 19: *Prima enim et summa cura esse debet lectoris, ut illas quasi primarias et substantiales sententias, in quibus potissimum tota propositae quaestionis determinatio residet, expendat; secundaria vero, ut illas quasi externas, accersitas aut accidentarias, etcétera*.

[52] Pp. 20 y ss: *De variis difficultatibus in verbo, phrasi, sententia aut toto habitu orationis*. También el capítulo siguiente (pp. 30 y ss.) corresponde aquí: *De conciliatione pugnantium dictorum*.

[53] Veamos un modelo. Ejemplo de *modus*, p. 26: *Christus: Quid mihi et tibi, mulier? Modus sermonis videtur nimium vehemens et... qui sane minime nos communes homunciones deceret, sed illum decuit, qui non solum fuit homo sed et verus Deus*. Como explicación de los *instrumenta*, cuya diferencia hay que tener en cuenta, p. 27: *Petrus verbo Ananiam interficit, Samson mandibula asini tot Philistaeos, David funda Goliathum, etcétera*.

[54] P. 32: *Si apud unum Evangelistam aliquid factum narratur, quod videtur ab alio Evangelista etiam recitatum, secundum aliquam tamen sui partem alteri repugnans, ut omnino solvi non possit: iam nihil aliud intelligatur, quam utrumque in diversis locis aut temporibus factum esse, et ita utrumque Evangelistam verum dixisse. Nihil enim obest veritati Evangelistae, si unus commemorat, quod alter tacet*.

[55] El objeto es, como dice (p. 340 pr.), *ut lector liquidissime cernat, qua ratione ac modo sit facta totius huius corporis synthesis aut compositio. Illud vero unum doleo, quod hic ipse noster, connatus non... absolutus sit: sed tantum quaedam eius partes aut quasi fragmenta collecta... Meo certe voto, ut ingenue fatear, minime adhuc satisfaciunt*.

[56] *Simplicitas, efficacia, plenitudo, laconismus, etc. Cf. pp. 351 y ss., 353 y ss., etcétera*.

[57] *Qu'encore aujourd'hui la plupart des mots de cette langue sont équivoques. Hist. crit., p. 482, Par., 1680*.

[58] *En effet, il veut qu'on soit avant toutes choses instruit des vérités de la religion parce que l'explication de l'Écriture selon lui, doit être conforme à la foi; et cependant il n'a point d'autre maître, pour s'instruire de ces vérités du christianisme que son Patriarche Luther, comme s'il avait conservé seul la foi de ces pères. Ainsi la règle qu'il prescrit en cet endroit est très utile, mais l'application en est fausse; et afin qu'on en fasse un bon*

usage en l'applicant à l'église, il est bon que nous la rapportions dans ses mêmes termes: *Omnia, quae de scriptura aut ex scriptura dicuntur, debent esse consona catechisticae summae aut articulis fidei. Hist. crit., p. 484.*

[59] *Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima.* 1619.

[60] *Duo tantum maximopere homogenea et ea valde iucunda valdeque facilia observanda veniunt, et ad usum transferenda sunt praecepta, quotquot particularium textum seu dictorum, quotquot etiam integrorum librorum sacri codicis genuinum intellectum nativum sensum ac scopum ab ipso sancto intentissime indigitatum, inclusum et latentem scrutari, reperire et proferre voluerint. In primo nimirum requiritur ipsa notitia scripturae in lingua sua, quoad voculam et quoad phraseologiam, nativa. In secundo ipsa notitia integrae cohaerentiae contextuum, antecedentibus et suis essentialibus, conglutinatae, de quo utroque ordine est agendum.* Ed. 1680, p. 19.

[61] *Haec omnia et singula nominare, mihi placet contextus, antecedentia et consequentia, praeposita et postposita, textum cum glossa, rubricam cum textu, parallelus locos, circumstantias, harmonias.* *Op. cit., praef. p. 6.*

[62] *Philologia sacra, qua totius V. et N. T. scripburae tum stylus et litteratura tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur.* Jenae, 1623.

[63] *Certitudo et claritas, simplicitas, efficacia, plenitudo, brevitatis, cohaerentia, proprietates.*

[64] *Status controversiae; sententiae verae conformatio; dissentientium rationis vel coniecturae vindicatio.* A veces también en orden diferente.

[65] El hebraísmo del Nuevo Testamento se explica por las finalidades del Antiguo y del Nuevo Testamento. Los autores del Nuevo Testamento hebraizaban porque *ad hebraicum V. T. sermonem accomodare se voluerunt.*

[66] La conocida desviación por lo que se refiere al panteón ampliado por Estéfano se explica por una enálage: *Est enim parentum cum liberis tam arcta coniunctio, ut pro uno quasi moraliter censeantur.*

[67] Especialmente, I, pp. 233 y ss. del *Ars critica*, de Clericus, corresponden a este lugar.

[68] *De sacrae scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitus*, 1728. La obra apareció sin que lo supiera Turretin y fue expresamente negada por él mismo.

[69] *In limine igitur observamus, in genere, non aliam esse scripturae interpretandae rationem quam reliquos libros; attendendum scilicet ad vocum et locutionum sensum, ad Auctoris scopum, ad antecedentia, consequentia aliaque id genus.* *Op. cit., p. 196.*

[70] *Philosophia scripturae interpretes.* Eleutherop., 1666.

[71] *Observandum, quod ex dictis sequitur, scilicet si quae sunt scripturae loca, quae lumini naturali adversari videantur, vel communes notiones evertere, hinc illis locis vel alius sensus est tribuendus, vel, si id fieri non possit, dicendum est librum, in quo illa occurrunt, non esse divinum vel loca illa esse spuria. Etenim cum haec aequitas scriptoribus sapientibus debeatur, ut non credamus eos res rationi adversas docere, multo magis id credendum de Deo et scriptoribus ab eo inspiratis.* *Op. cit., p. 202.*

[72] *Libelli ad crisin atque interpretationem.* N. T., ed. Semler, 1766.

[73] Se halla en la regla 5 de *Libelli ad crisin*: *Loca, quae aut inter se aut veritati nobis repugnare videntur, commode plerumque conciliari possunt, si dicamus scriptorem sacrum non suam tantum sententiam ubique expressisse et dixisse, quid res sit, sed aliquando ex sententia aliorum aut ex vulgi opinione vel in certa vel falsa fuisse locutum.* *Op. cit., p. 139.*

[74] No he podido encontrar de qué obra del filósofo ha sido tomada. Dice así: *Quando scriptor sibi ipsi repugnare videtur et tum aequitas naturalis tum alia ratio iubet, ut illum secum ipso conciliemus, habemus*

regulam certam ad eruendam veram eiusdem sententiam. Qui loquitur ut alii, non semper idem quod ipsi sentiunt, sentire est iudicandus. Quando vero diserte aliquid dicit opinioni vulgari repugnans, etiam si semel tantum id dicat, hanc esse eius mentem et sententiam cum ratione iudicamus. Ibid.

[75] Pp. 149 y ss.

[76] Por la misma época el presbiteriano Lightfoot derrochaba en Inglaterra los tesoros de su saber rabínico y talmúdico con mano pródiga sobre todos los pasajes, tanto claros como oscuros, del Nuevo Testamento.

[77] Demostración en Fock, pp. 307 y ss.

[78] *Haec est enim certissima veritas et cuilibet sensato evidens, quod nullius rei mundi notitiam habere possumus, nisi aspectum sive faciem aliquam in ea speculemur.* Serv., *De trin. err.*, 1531, f. 103; *Christ. rest.*, p. 109, etcétera.

[79] *Habens notitiam Trinitatis haberet notitias distinctas illarum trium rerum et sic staret habere notitiam unius, non habendo notitiam alterius, quod omnes negant.* *De trin. err.*, f. 326; *Christ. rest.*, p. 31.

[80] *Heptaplomeres*, Guhrauer, pp. 40 y s.

[81] *Ibid.*, p. 157.

[82] *Ibid.*, pp. 57, 58, 63, 86, 122, 126, 136, 154 y s.

[83] *Ibid.*, p. 159.

[84] *Ibid.*, p. 159.

[85] *Ibid.*, p. 47.

[86] *Ibid.*, p. 41.

[87] Leonardi Aretini, *De studiis*.

[88] Aretinus, *De disputationum usu*, ed. Feuerlin, Nüremberg, 1734, p. 26.

[89] *Dialecticae disputationes*, III, 9: *An non intelligitis in omnibus naturam esse ducem? De volupt.*, I, 13: *Idem est enim natura quod Deus aut fere idem.*

[90] La obra de Agrícola *De inventione dialectica* nos muestra claramente el carácter de su pensamiento, romano, retórico, orientado hacia la práctica y no hacia la especulación. En el libro I tenemos la exposición de los tópicos; en el c. 6 encontramos su opinión acerca de los *universalia*, la más cercana a la opinión de Duns Scoto, al que cita muy a menudo. El libro II trata de *locorum usu*: 1. *de materia*, esto es (c. 2), *res de qua disserimus*, c. 6-14; 2. *de instrumento*, es decir, *de oratione*, c. 15-25; su clasificación (c. 15) : a) *a structura*, b) *ab effectui*; en los capítulos 17-21, acerca de la *argumentatio*, se trata de las conocidas formas de demostración, silogismo, inducción, entimema y ejemplo; 3. *de tractatu*, es decir, *quomodo haec paranda sint et quae cuique rei aptanda* (c. 2). Otra clasificación, en c. 3-4, donde se trata de la naturaleza de la dialéctica y de su diferencia de otras disciplinas. Esta clasificación se deduce del objeto de la dialéctica, que consiste en: 1. *docere*, 2. *movere*, 3. *delectare*. El *docere* es objeto del segundo libro, el *movere* y *delectare* del tercero. El libro III trata (c. 1-3) acerca del *movere*; c. 4-7, acerca del *delectare*. Así se termina la doctrina de la *inventio*, y siguen todavía (c. 8-14) un apéndice de *collocatione*, y (c. 15-16) observaciones críticas. La retórica constituye, pues, el centro de la obra. Sus fuentes principales son Quintiliano y las obras retóricas de Cicerón; luego, Aristóteles; utiliza también a Boecio y Temistio. I, c. 11 y c. 13 contienen explicaciones epistemológicas. Como lo muestra el c. 13, son de carácter aristotélico. En el c. 11, las percepciones sensibles (*quae sensu comprehenduntur*) se caracterizan como *semina omnis nostrae scientiae*. Los elementos estoicos quedan pospuestos; en general, es más favorable a Aristóteles. En lo que se refiere a las obras retóricas de Cicerón aquí utilizadas, éste no se valió, según su declaración expresa, de fuentes estoicas. Roza la ética estoica, II, 20; III, 12; presentando a Catón como un ejemplo, I, 11; II, 14, 26, 30. Se cita a Zenón en II, 15. Se menciona la dialéctica estoica en II, 7; III, 14 (disputa de Crisipo con Carnéades). Contra la física estoica, I, 28. Es estoica la definición de la filosofía, II, 29, Cicerón,

De off., I, 43, 153; Séneca *Ep.*, 89, 5. Cf. L. A. Séneca, *Reclamationes aliquot cum agricolae commentariolis*.

[91] Cicerón, *De natura deorum*, I, II, c. 29, § 73, donde se identifica la *providentia* con la *πρόνοια* de los estoicos.

[92] Séneca, *Epist.*, 65, 10.

[93] Cicerón, *De natura deorum*, en toda la exposición que va del capítulo 29 hasta el 31.

[94] *De prov.*, 1530, 4a y s.

[95] *De prov.*, 4a. Cicerón, *De natura deorum*, II, 31, 79; *Sequitur, ut eadem sit in iis, quae humano in genere, ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex*.

[96] Si bien el orden del mismo capítulo se invierte más bien en el sentido de Cicerón. *De prov.*, 5a.: *Coniungamus nunc tria ista... Summum numen, hoc est summam potentiam atque vim. Deinde summum bonum, hoc est, ipsam boni totam rationem ac summam. Et postremo ipsam naturam veritatem, hoc est, simplicitatem, puritatem, lucem, sinceritatem, atque immutabilitatem, et videbimus, cum providentiam necessario esse, tum eandem omnia curare atque disponere*.

[97] *De prov.*, 7b.

[98] Cicerón, *De nat. deor.*, II, 29, 73 y ss.

[99] Séneca, *De beneficiis*, IV, c. 1 y ss.; c. 9, 1: *una spectatur in eo accipientis utilitas*.

[100] *De prov.*, 8a. Séneca, *De enef.*, IV, 9, 1: *plurima beneficia ac maxima in nos deus confert sine spe recipiendi, quoniam nec ille collato eget nec nos ei quidquam conferre possumus*.

[101] *De prov.*, loc. cit.: *Cum enim nullius egeat deinde omnium opulentissimus sit et postremo bonus ac benignus, immo pater rerum a se conditarum, fit ut dando fatigari vel hauriri nos possit, fit ut dare gaudeat, fit ut non dare nequeat*. Séneca, *De benef.*, IV, c. 3, § 2: *Di vero tot munera, quae sine intermissione diebus ac noctibus fundunt, non darent. In omnia enim illis natura sua sufficit plenosque et tutos et inviolabiles praestat: nulli ergo beneficium dabunt, si una dandi causa est se intueri ac suum commodum*.

[102] Cicerón, *De divinatione*, I, c. 55, 125: *ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna*.

[103] *De prov.*, 8b: *firma igitur est providentia, quia infallibilis et certa est sapientia: quia infatigabilis est potentia, quia inoffensa est benignitas numinis*.

[104] *Op. cit.*, 9a.

[105] *Op. cit.*, 14b ss. Está tomado de la *H. N.*, II, de Plinio, en la introducción, especialmente 7 (5), 14 y ss.

[106] *Op. cit.*, III, 16b.

[107] *Op. cit.*, III, 17a y s.

[108] *De prov.*, III, 18a.

[109] Séneca, *Natur quaest.*, II, 45, 3.

[110] Zwinglio, *De prov.*, III, 17. Séneca, *Nat. quaest.*, II, 45, 3.

[111] *De prov.*, III, 17b. *Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae*, Cicerón, *De leg.*, I, 8, 24. Séneca, *Nat. quaest.*, II, 45. *Epist.*, 44, 1; 92, 30.

[112] Zwinglio, *De prov.*, 24a y s.

[113] Pasajes en Zeller, III, 1, pp. 162 y s. Es interesante la coincidencia literal con Cicerón en *De divin.*, I, 55, 125: *ordinem seriemque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat*.

[114] Cicerón, *De divin.*, I, 55, 125. Cf. también el pasaje de Séneca, *Epist.*, 83, 1: *nihil deo clausum est*.

[115] *De prov.* 18b y s. Cf. también *De prov.*, 21a y s. Las tres largas citas de Séneca que hace luego Zwinglio son de *Epist.*, 65, 7-10; 65, 12-14 y 19-24. Como Séneca trata de las diferentes causas en su relación con Dios como causa última y todas estas causas diferentes se refieren a Dios como causa única, Zwinglio enlaza con esto la para él importante doctrina de que las causas segundas no son propiamente causas, sino *media et instrumenta*. Zwinglio (pp. 22a y s.) recoge también pasajes de la Biblia: “Moisés no vio a Dios, sino a un ángel suyo”. Dios es, por lo tanto, el autor de todo.

[116] Sigwart, *Zwingli*, 43.

[117] *De prov.*, 26a.

[118] Cito los siguientes pasajes del cuarto capítulo: 26b: *Mens veri amans et subinde numinis referens, e cuius substantia cognitionem trahit, aequitati et innocentiae studet*. 28a: *Suspirat mens ad Deum, et de illius liberalitate cuncta sperat*. 27a: *Mens... natura lux, substantia pura ac iusti amans... ut quae ex numine originem trahat*. 44b: *Adime... homini rerum divinarum cognitionem et curam, iam humanarum peritia et cura non eximent a beluis; nam et belua quaeque sui suorumque curam habet... Cumque illam [sc. curam] superne... habet, tunc tandem est homo*.

[119] La expresión σάρξ, *caro*, carne, que procede de Epicuro, la encontramos en Séneca, *Epist.*, 65, 22; *ad Marc.*, 24, 5; *Epist.*, 74, 16.

[120] Zwinglio, *De prov.*, 26b. Séneca, *ad Marc.*, 24, 5: *Haec quae vides ossa circum [iecta] nobis, nervos et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera, quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. Obruitor his animus, effocatur; inficitur; arcetur a veris et suis in falsa coniectus. Omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat*.

[121] *De prov.*, 30a. Zwinglio concede valor a esta determinación conceptual independiente. De hecho deriva de la eternidad y constancia del ser que él destaca; por lo tanto, también de la voluntad de Dios. Con esto se diferencia de las dos conocidas definiciones de Cicerón, *De leg.*, I, 6, 18; *De rep.*, 22, 33. La definición de Crisipo que discute está tomada de *Dig.*, lib. I, tit. 3.

[122] *De prov.*, 61b. También es estoica la explicación de por qué en este mundo a menudo a los buenos les va mal y a los malos bien, 72b: *sic liberum est providentiae cuncta disponenti, illis uti assidue ad publicam utilitatem, ut vivae virtutis exempla proponat et ostendat, quanta res si virus quaque via paretur*. Para esto, cf. Séneca, *De prov.*, cap. VI.

[123] Zwinglio nos cuenta en esta obra, *De prov.*, 43a y ss., cómo asintió siendo estudiante a la opinión de santo Tomás acerca de la libertad humana y su relación con la predestinación; pero luego el estudio, especialmente de Pablo, le condujo a la opinión contraria. También cita palabras de Agustín. En nada contradice esto a que la lectura constante de Séneca le dispusiera desde joven en esta dirección y también la lectura de Pico. Estos dos autores influyen de modo esencial en la forma definitiva que adopta su sistema en la obra *De prov.* A los juicios citados acerca de Séneca hay que añadir *De prov.*, 20b y s., 50b. En el último pasaje nos dice que preferiría la suerte de Sócrates y de Séneca a la de los papas de Roma. También me parece indudable que en su polémica acerca del *liberum arbitrium*, 42b y ss., tiene en cuenta a Erasmo.

[124] Se mantiene fiel a la sentencia de Durero: *simplicitatem summum esse artis decus*, y también en cuanto al estilo se mantuvo en el aristotélico *amo mediocritatem*.

[125] *C. R.*, I, 722, epístola a Camerarius, del 22 de enero: *Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι nisi ut vitam emendarem*.

[126] *Erotemata dialectices* acerca de las *res universales*, *C. R.*, XIII, 520: *Res sunt extra intellectionem, sed communis illa imago cervi, quae vocatur species, non est quidquam extra intellectionem, sed est revera actus intelligendi, pingens illam imaginem in mente, quae ideo dicitur communis, quia applicari ad multa individua potest. Nec aliud Plato vocat Ideas, quam quod Aristoteles nominat species seu εἶδη. Et uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur; etc. Haec sententia et vera est et intellectu facilis*.

- [127] *Initia doctrinae physicae*. 1549. (La obra de Copérnico es de 1543.) C. R., XIII, 216 y s.
- [128] *De anima*, C. R., XIII, 175: *Vidi ipse quaedam, et novi multos homines dignos fide, qui affirmabant se non tantum vidisse spectra, sed etiam diu cum eis collocutos esse*.
- [129] C. R., VII, 475: *In Scoti et similium scriptis umbrae rerum seu somnia excogitata sunt, quibus novae appellationes attributae sunt*. IX, 692: *Verborum portenta*. Cf., acerca de la escolástica, IX, 680 y s., la réplica a la defensa de la escolástica por Pico de la Mirándola.
- [130] *Quid est philosophia moralis? Est notitia praeceptorum de omnibus honestis actionibus, quas ratio intelligit naturae hominis convenire et in civili consuetudine vitae necessarias esse, quaesitis fontibus praeceptorum arte et demonstrationibus, quantum fieri potest. Sed eruditissima definitio est haec: Philosophia moralis est pars illa legis divinae, quae de externis actionibus praecipit*. *Epitome Philosophiae moralis*, 1538, al comienzo. Añádese en la p. 4, con mayor precisión: *quod ad externam et civilem consuetudinem vitae attinet*.
- [131] C. R., XII, 691; cf. XI, 425: *Vera philosophia est quaedam notitia legis divinae, agnoscit Deum, videt hoc discrimen turpium et honestorum divinitus nobis insitum esse, indicat puniri atrocia scelera a Deo*.
- [132] Como teoría de las tres fuentes distintas del conocimiento, esta proposición es, por su contenido, aristotélica. Melanchthon la atribuye a los estoicos, y en la *Física*, C. R., XIII, 186, a los dialécticos. De toda esta teoría se ocupa Melanchthon en *De anima*, C. R., XIII, 143 y s.
- [133] *Erot. dial.*, C. R., XIII, 648. Cf. respecto a las relaciones de su dialéctica con Aristóteles, *ibid.*, 750.
- [134] Véase *Introducción a las ciencias del espíritu* (Méx., 1944), pp. 220 y ss.
- [135] *Erot. dial.* C. R., XIII, 520, acerca de Platón y Aristóteles: *Uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur. Platonis grandiloquentia, qui saepe de ideis figurate loquitur et prosopopoeias facit, praebuit occasionem posterioribus, ut fingerent ideas esse communes naturas, nescio ubi volitantes*. 529: *genera et species nihil sunt extra intellectionem*.
- [136] *Loci*, 1559, p. 182, *de lege naturae: Philosophi hoc lumen vocant notitiam principiorum, vocant κοινὰς ἐννοίας et προλήψεις*. Cf. *Erot. dial.* en C. R., 537, donde, apoyándose en Luciano, desarrolla el concepto estoico de τέχνη (*ars*) y de καταλήψεις (*propositiones certae et firmae seu demonstrationes*), apoyándose, además, en Plutarco.
- [137] *Archiv.*, IV, 4, p. 614 y ss. (Véase antes [p. 18.](#))
- [138] En la interpretación de Cicerón enlace su subrayado uniforme de las disposiciones para toda la virtud (especialmente *De fin.*, V, 21, 59; *Tusc.*, III, al comienzo) y su distinción de la *virtus* teórica y de las tres *virtutes* prácticas, y también la distinción de las disposiciones para estos dos aspectos de la actividad humana en *Los deberes* (*De off.*, I, 4 y 5). De aquí resulta también la necesidad de las disposiciones para la *perspicientia veri*. La subordinación de las disposiciones intelectuales bajo la *virtus* se destaca todavía más en *De off.*, 6. De aquí resulta una coordinación de los principios del conocimiento teórico dentro de las disposiciones naturales en un sentido más amplio de lo que se suele suponer. Sólo que él no tenía ningún interés en desarrollarlo.
- [139] Cuando señalo a Cicerón como el primero en quien se presenta, en toda la literatura que conservamos sobre el particular, esta importante doctrina del *lumen naturale*, claro que lo hago con la reserva de que fue Antíoco u otro griego el que primero la expuso. En otro lugar he indicado cómo el movimiento intelectual grecorromano creado por el círculo de Escipión Africano el Menor, Panecio y Polibio está inspirado en necesidades romanas y cómo también los maestros griegos de esta época se hallaban bajo la influencia de tales necesidades. (Véase [p. 23.](#))
- [140] En lo que respecta a la doctrina de la luz natural entre los Santos Padres, remito a la exposición maestra de Harnack, especialmente II, 166 y ss.; en cuanto a la doctrina de la luz natural en santo Tomás, véase *contra gentiles*, I. 1, c. 3; I. 3, c. 46: *Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. In his quae sunt naturaliter nota, nemo potest errare. In cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat*. *De Verit.*, qu. 10, art. 6: *In lumine*

intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur. Por esto el *intellectus* es el *habitus principiorum simplicium et complexorum*; *intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere*; diferente del *intellectus*, la *ratio*, *ratiocinari*, es la capacidad de concluir, el pensamiento discursivo.

[141] Melanchthon *Erot. dial.*, C. R., 647: *Principia vocantur notitiae nobiscum nascentes, quae sunt semina singularium artium, divinitus insita nobis.* Cf. con esto Cicerón, *De fin.*, V, 21, 59: *Natura ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis. Nostrum est, ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere.* *Tusc.*, III, 1, 2: *Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum.* El *insita* de Cicerón (también *De nat.*, I, 44; *De fin.*, I, 31; IV, 4 y 18; *De leg.*, I, 18) vuelve en Melanchthon, XIII, 586: *inseruit nostris mentibus hoc principium: Quodlibet est aut non est.* 608: el hombre tiene *insitas notitias non aliunde acceptas*, y no son, por lo tanto, ningún producto de la naturaleza. 611: *Numerorum notitia prius insita est mentibus.* También la expresión, históricamente tan importante, de *lumen naturale*, procede de Cicerón, *Ac.*, II, 26: *Ratio quasi quaedam lux lumenque vitae*; *Tusc.*, III, 2, *naturae lumen.* En Melanchthon, junto al pasaje principal, XIII, 648: [*Principia*] *sunt enim lux divinitus insita mentibus*; además, el 514, acerca del pensamiento racional: *Haec a naturali luce initium sumunt*; 534, acerca de los números: *Haec lux mentibus insita est*; 577: *Cum autem in natura rationali hoc lumen deus accenderit. Loci theol.*, p. 182, al comienzo, acerca de las *leges naturae*, se desarrolla la imagen: *Ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae*, etc. Concuerda con esto el desarrollo más amplio de la misma imagen en *Erot. dial.*, p. 647: *Ut lumen in oculis*, etc. Respecto a *semina*, cf. también Melanchthon, XIII, 685: las *notitiae* congénitas se designan aquí como *semina honestarum artium*. La expresión *principia*, *De fin.*, V, 59, la encontramos en Melanchthon. Además, en el pasaje principal, XIII, 647; en 536 con todo su peso, y la misma expresión, en 566 y 586. Analogías, en santo Tomás, por ejemplo, *Summa theol.*, I, *quaest.* 12.

[142] C. R., XIII, 645.

[143] Melanchthon, *Erot. dial.*, C. R., XIII, 649. *Loci theol.*, p. 182.

[144] *Loci theol.*, 182: *Vulgaris divisio nota est, alia principia esse speculabilia —alia practica.*

[145] *Erot. dial.*, p. 650. *Alia divisio.*

[146] Melanchthon, *De anima*, C. R., XIII, 144: *Nec turbemur vulgari dictu nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Id enim, nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu. Sed fatendum est, sensuum actione et singularibus obiectis moveri et excitari intellectum, ut procedat ad ratiocinanda universalia, et ad iudicandum.*

[147] Melanchthon, *Erot. dial.*, C. R., XIII, 514, 534, 536, 611.

[148] XIII, 536, 627, 685, 686.

[149] *Immo aliquam etiam Dei notitiam* (entre éstas la discriminación innata entre lo uno y lo múltiple, etc.) *fulgere in nobis oportet, ut ad eam accommodari signa possint.*

[150] Santo Tomás, *contra gentiles*, I, 1, c. 12; pero con más claridad *Summa theologica*, I, qu. 11, art. 3. Melanchthon, *Loci, de creatione*, pp. 62 y ss. Es de notar el abandono de la demostración de las series *causarum efficientium* en el pasaje séptimo, con la observación: *septima est erudita.*

[151] Melanchthon, *Loci theol.*, p. 63. Cf. Cicerón, *De leg.*, I, 24; pero especialmente *Tusc.*, I, 30, donde, junto a la proposición mayor, *consensus gentium*, entra también la menor de Melanchthon: *omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est, De nat. d.*, I, 62.

[152] Cf. Melanchthon, *Física*, C. R., XIII, especialmente 345 y ss., y también Cicerón, *Tusc.*, I, 67-70; pero especialmente *De nat. d.*, II, 81 y ss.

[153] *Tusc.*, I, 66. *De leg.*, I, 33. *De nat. d.*, I, 4; II, 153. Cf. la tercera meditación de Descartes: “Dios ha impreso en el alma humana la conciencia de Dios como señal de su autor”.

[154] Melanchthon, *Loci.*, p. 139.

[155] *Elem. doct. eth.*, C. R., XVI, 171.

[156] Por lo que se refiere a san Agustín, cf. Jodl, *Gesch. d. Eth.*, I, 377, las fuentes principales, y por lo que se refiere a los escolásticos, Gass, "*Lehre vom Gewissen*", *Nitzsch's Jahrbücher f. prot. Theol.*, 1879, 3.

[157] Melanchthon, C. R., XIII, 649. Para este punto recójase la definición XIII, 566 que, por su energía, recuerda conocidos pasajes de Cicerón y en especial de Lactancio: *Lex naturae est notitia principiorum practicum de moribus, et conclusionum inde extructarum, congruens cum regula aeterna et immota mentis divinae, quae principia cernimus et amplectimur firmo assensu, quia notitiae eorum nobiscum nascuntur; divinitus insitae humanis mentibus in creatione, ut sint testimonia, quod sit Deus, et ostendant qualis sit Deus, et regant ac iudicent actiones nostras*. Entre las resonancias ciceronianas de los citados pasajes de Melanchthon destaco todavía el empleo frecuente de *honestum* en esta conexión (por ejemplo, *De off.*, I, 14), que caracteriza también a Cicerón, y de *aeternum* (por ejemplo, *De leg.*, II, 8) e *immutabile* (por ejemplo, *De rep.*, III, 33. Melanchthon: *immobile*). La polémica expresa contra los epicúreos respecto al *finis hominis* (C. R., XVI, 170 y ss.) corresponde también a la importancia que da Cicerón a esta polémica en el segundo libro *De finibus*.

[158] Melanchthon, *De anima*, C. R., XIII, p. 158. Hay que *considerare discrimen stoicarum opinionum et doctrinae ecclesiasticae, in quam stoica deliramenta Manichaei et Valla impie transfuderunt*. Cf. contra la obra de Valla, XVI, 193, 194, donde se rechaza su obra con duras palabras, achacándole espíritu de contradicción y vanidad.

[159] *De anima*, C. R., XIII, 158, sección *de libero arbitrio*. Unos enemigos de la libertad representan la *fatalis necessitas* de los estoicos, suprimen toda *contingentia* en el curso del mundo; los otros enemigos apelan a la *infirmetas humanarum virium*.

[160] En cuanto al concepto de libertad de Melanchthon, cf. XXI, 14, una hoja de los escritos póstumos: *Cognitio servit voluntati. Nam perinde ut Tyrannus est in republica, ita voluntas in homine. Et ut Consiliarius Tyranno subiectus, ita sic et intellectus*.

[161] Melanchthon, de modo fundamental en *Elem. doct. eth.*, C. R., XVI, 189 y ss., después *De anima*, C. R., XIII, 157 y ss., *Loci th.*, 65 y ss. Cf. con esto Cicerón, *De f.*, 14 y ss. Plutarco, en su obra acerca de las contradicciones internas de la doctrina estoica, c. 34 y 47. Acerca de la posición de Carnéades en este debate, véase Schmekel, *Philosophie der mittleren Stoa*, pp. 155-184. La cita en *Elem. doct. eth.*, 195, demuestra que Melanchthon leyó la obra de Plutarco y la utilizó en la exposición y refutación de la doctrina estoica; destaco especialmente en Melanchthon, *Elem. doct. eth.*, 197. Concuerda, además de con Cicerón, con Aristóteles, *Eth.*, III, 7, 1113b 6.

[162] *Elem. doct. eth.*, pp. 195 y ss.; compárese con Cicerón, *De fato*, especialmente 23, 25 y ss., 31, 39 y ss., 48, y confróntese también, en cuanto a la terminología común de Cicerón y Melanchthon, *De nat. d.*, II, 97; *De f.*, 18. El bello ensayo de Trendelenburg, "Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie", en *Beitraege*, II, 112 y ss., ofrece una laguna entre la Stoa y los neoplatónicos y Boecio, y precisamente en los puntos que aquí interesan.

[163] Melanchthon, *op. cit.*, 197 y ss. Cf. con Cicerón, *De f.*, 21 y ss.; Aristóteles, especialmente *De interpretatione*, c. 9. Véase también Trendelenburg, *op. cit.*, 167 y ss.; Zeller, II, 2, pp. 220, 589.

[164] Cicerón, *Tusc.*, III, 1 y ss. Cf. *De leg.*, I, 33.

[165] El pasaje principal de Melanchthon en *De anima*, C. R., XIII, 173, sección: *de immortalitate animae humanae*, y cf. especialmente *Tusc.*, I, 26-81.

[166] Agrícola se propuso escribir sobre los universales. Sus apuntes están incorporados al libro primero de la obra *De inventione*. A los universales corresponde una *communis et universalis natura*. Sin ayuda de ésta el intelecto no podría llevar a cabo la reunión de las cosas singulares. *Singularia in universali conveniunt*. La dialéctica de Melanchthon apareció en 1520 como *Compendiaria dialectices ratio* (C. R., XX, 711 y ss.). Después de varias ediciones aparece, totalmente reelaborada, con el título de *Erotemata dialectices*, 1547 (C. R.,

XIII, 513 y ss.). Caracteriza a la *Compendiaria ratio*, a diferencia de los *Erotemata*, que faltan en ella los seis últimos predicamentos y los pospredicamentos, las explicaciones epistemológicas y el tratamiento de los sofismas. El número de *loci* es menor. Son de notar las reservas contra la conversión de los juicios y contra la tercera figura (Lorenzo Valla). Como sus fuentes tenemos: Aristóteles, *cf.* p. 762; Cicerón (obras retóricas), *cf.* pp. 734 y ss.; Quintiliano, *cf.* pp. 717, 747, 750, 753, 762. Nos remite a Georgios Trapezuntios, p. 713, y a Erasmo, p. 728. En los *Erotemata* cita un gran número de escritores. Entre los antiguos, Jenofonte, p. 640; Platón, pp. 516, 20, 39, 45 y s., 69, 84, 92, 608, 23, 52 y s., 58, 74, 80, 707, 17, 25, 40; Aristóteles, 527, 37, 45 y s., 58, 74, 87, 90, 95, 97, 99, 617, 24, 28, 48, 52 y s., 55 y s., 67, 72, 81, 92, 713, 27, 29 y s., 36 y s., pero especialmente la página 750 es importante en lo que respecta a Aristóteles como fuente de la obra; Cicerón, pp. 515 y s., 71 y s., 603, 8, 19, 24, 29, 34, 40, 44, 60, 65, 87, 93, 747; Séneca, pp. 527, 689; Andrónico, p. 570; Plutarco, pp. 537, 718; Luciano, pp. 537, 658; Euclides, p. 640; Ptolomeo, p. 553; Galeno, pp. 652, 74, 78; Alejandro de Afrodisias, p. 515; Aulo Gelio, p. 749; Homero, pp. 536, 73, 611, 730 y s.; Sófocles, p. 744; Eurípides, p. 711; Esopo, p. 723; Tucídides, p. 744; Demóstenes, pp. 623, 43, 45, 706; Isócrates, p. 662; Horacio, p. 660; Virgilio, p. 742; *Corpus Iuris*, p. 691. De escritores del mundo cristiano cita a Boecio, pp. 518, 20, 65, 68; Ireneo, p. 717; Crisóstomo, p. 740; Jerónimo, p. 748; Agustín, pp. 559, 628, 32, 69, 737; Pedro Hispano, p. 515; Duns Scoto, p. 520 (rechaza su doctrina); Valla, pp. 609, 55, 747 (polemiza con él); Pico, 719. La marcha de los *Erotemata* es: libro I, que sigue a una introducción acerca de la naturaleza y contenido de la dialéctica. Se apoya en Pedro Hispano. *Dialectica est ars artium, scientia scientiarum* (teoría de la ciencia), *ad omnium methodorum principia viam habens*. Su primera parte consiste en la *explicatio simplicium vocum*. Sigue tratando de la *definitio (nominis; rei)*, de los ocho géneros) y de la *divisio*, de los cuatro géneros. La conclusión trata de *methodo*, es decir, la demostración del modo de servirse de estos conocimientos acerca de las *simplices voces*. El libro II trata de *compositione*. Las palabras y conceptos singulares se enlazan en proposiciones. A. de *propositione*. a) *categorica*: 1, *affirmativa-negativa*; 2, *universalis-particul.*; 3, *indefinita-singularis*. b) *hypothetica*: 4, *vera-falsa*; 5, *necessaria-contingens-impossibilis*. B. de *oppositione et conversione* (se reconoce la utilidad de la conversión). C. de *modalibus (propositionibus)*. El libro III trata acerca del enlace de los juicios y se ocupa de: 1, silogismo; 2, entimema; 3, inducción; 4, ejemplo; 5, sorites; 6, *de regulis consequentium*. El libro IV contiene la segunda mitad de la dialéctica. La tratada hasta ahora era *indicatrix* y le sigue la otra, *inventrix*, a saber, la tópica, junto a una breve indicación para descubrir los sofismas. En este libro utiliza sobre todo el *De inventione* de Agrícola. Esta ojeada general nos señala la adaptación del *organon* aristotélico al punto de vista de la época alcanzado a través de la escolástica.

[167] Melanchthon, *Elem. doctr. eth.*, C. R., XVI, 170.

[168] C. R., XVI, 23, 171 y ss. y, además, XXI, 23: *Naturalis lex est sententia communis, cui omnes homines pariter assentimur, atque adeo quam Deus cuique animo insculpsit, accommodata ad mores.*

[169] C. R., XXI, 117. *Quod vero dico leges naturae a Deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis sed insitam nobis a Deo regulam iudicandi de moribus. Sed ut conveniat cum Aristotelis philosophia, non laboro.*

[170] El empleo de la tradición teológica en la ética se comprueba por las citas que recojo de la obra de Herrlinger, *Theologie Melanchthons*, p. 226: Orígenes, 21, 83; Agustín, 11, 446; Bernhard, *Antonius, Apol.*, 285, 38; Jerónimo, 11, 734; Basilio, 11, 675; *Govinian.*, *Apol.*, 243, 36; escuela escotista, 21, 84; Graciano, *cons. lat.*, 2, 198; Gerson, *ibid.*, 1, 320; Wiclef, 16, 449; Geiler von Kaisersberg, 10, 469; Sebald Muenster, Reuchlin, 11, 215 y 999; Rodolfo Agrícola, 11, 438.

[171] Para el concepto de virtud de Melanchthon, *cf.*, además de Aristóteles, Cicerón, *De off.*, I, 4, 14; *De fin.*, 21, 58, 60. En cuanto a la coordinación entre la ley natural y el decálogo, véase Lommatzsch, *Luthers Lehre*, pp. 60 y ss.

[172] *El. doctr. eth.*, C. R., XVI, 223: *Iustitia est aut particularis aut universalis. Universalem definit Aristoteles esse obedientiam erga omnes leges in societate, quae honestis legibus regitur. Pero prefiere la definición de Platón: obedientiam esse omnium virium erga rectum iudicium rationis, id est, conservationem ordinis divinitus instituti. Cf. Aristóteles, Eth. Nic., V, 3 y ss.*

[173] *Op. cit.*, 226. *Iustitia est constans et perpetua voluntas, suum cuique tribuens*. Ésta es la conocida definición trazada, apoyándose en Simónides, en la *República*, l. 1, p. 331, de Platón, que después fue de dominio común entre los juristas romanos. Cf. Cicerón, *De fin.*, V, 65, 67. *De inv.*, II, 160: *Animi affectio suum cuique tribuens*.

[174] Con Melanchthon, *op. cit.*, 227., cf. Cicerón, *De fin.*, II, 94; *De leg.*, I, 58; II, 8; *Ac.*, III, 1.

[175] Remito a la exposición en la obra clásica de Stintzing, pp. 283 y ss. Más detalles, en Haenel, “Melanchthon der Jurist”, *Zeitschr. für Rechtsgesch.*, 8, 249, 1869. Kaltenborn, en juicio demasiado desfavorable (*Vorläufer der Hugo Grotius*, pp. 211 y ss.).

[176] *Conf. Aug.*, 27, 49; *Apol.*, 287; *C. Ref.*, 25, 464; 14, 26, 50, 82, 632, 699.

[177] *Conf. Aug.*, arts. 21, 25, 27.

[178] *C. R.*, 7, 526, 772; 16, 203; 21, 730; 23, 216, 399. *Apol.*, 238 y ss.

[179] *C. R.*, 6, 322; 5, 522.

[180] Ritschl, *Versöhnungslehre*, I, 195 y ss., 199, 260, 351.

[181] He tratado de ofrecer la demostración de esto en *Archiv*, vol. IV, cuaderno 4 (véase p. 13 al comienzo de esta obra).

[182] Extractos de san Bernardo, sermón sobre el *Cantar de los Cantares*, Ritschl, *Pietismus*, I, p. 49.

[183] *Ibid.*, p. 53.

[184] Así dice Duns Scoto en su *Libr. sentent. Prologi, quaest.* III, 14: *sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori*.

[185] Esto es lo más importante en el artículo de la confesión de Augsburgo acerca de la fe, pues la preferencia del principio de la fe sobre el principio de las obras se deriva en todo el artículo de esto.

[186] Cf. especialmente el artículo sobre la vida civil y la autoridad secular, con el artículo acerca de la fe y de las buenas obras, que hay que hacer buenas obras, y de los votos monásticos: “Pero es un grave y dañoso error creer que la perfección cristiana deba consistir en modos y obras que los hombres mismos escogen, como no casarse, no tener propiedad, obedecer, con vestidos y comidas especiales. La perfección cristiana consiste en temer seriamente a Dios y tener confianza, sin embargo, en que tenemos un Dios misericordioso y que queremos a Cristo, y crecer en esta fe y practicarla, invocar a Dios, esperar ayuda de Él en todos los asuntos y hacer buenas obras exteriormente, tal como las ha ordenado Dios, cada uno en su oficio”.

[187] Pasajes en Ritschl, *Pietismus*, I, 40.

[188] Véase la *Historia de la Ilustración europea*, de Lecky. Respecto a la creencia de Lutero en el diablo, demonios y brujas, son fuente principal las *Tischreden* (charlas de sobremesa).

[189] Zwinglio, III, 157: *Solius ergo Dei est et ut credas Deum esse et eo fidas. Quid Deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabaeus quid sit homo*.

[190] Zwinglio, III, 323.

[191] *Ibid.*, 324.

[192] *In se esse*; definición de la sustancia en Spinoza.

[193] *Ibid.*, 159-161.

[194] *Ibid.*, 157: *Fideles autem hoc uno fideles sunt, quod unum verum solum omnipotentem Deum esse credunt eoque solo fidunt*.

[195] Zwinglio, III, 166 y ss.

[196] Zeller (*Zwingli*, pp. 57 y ss.) ha demostrado de manera convincente que no se podía conciliar la doctrina del pecado original con esta doctrina estoico-neoplatónica de Zwinglio.

[197] Zwinglio, III, 173 y ss.

[198] Zwinglio, III, 175: *Vera religio vel pietas haec est, quae uni solique Deo kaeret. 179: falsa religio est, ubi alio feditur quam Deo.*

[199] Zwinglio, III, 320, 323: *Nostro igitur bono Deus sic nobis manifestat: sive enim, quod summum est miraculum, si cordibus nostris ingerit, ut Deum ac patrem nostrum esse agnoscamus, sive per miraculosa opera idem efficit in hoc solummodo facit ut nobis prosit.*

[200] Muy bien resumido en el epílogo de *De religione*, pp. 322-325.

[201] En la página 179 comienza *De religione christiana*.

[202] Zwinglio, III, 325.

[203] *Quo pacto adolescentes formandi*. Zwinglio, *op.*, IV, 152 y ss., 158.

[204] *Institutio*, ed. 1550, 21, 6.

[205] Comentario a la Epístola a los romanos, XI, 7.

[206] *Institutio*, 1559, I, c. 17, § 5.

[207] *Ibid.*, I, c. 15, § 8: *Potuit igitur Adam stare, si vellet, quando monnisi propria voluntate cecidit: sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est.*

[208] *Ibid.*: *Praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, etc. Suppeterent non modo ad terrae ac vitae gubernationem, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem.—In hac integritate libero arbitrio pollet ac homo, quo si vellet, adipisci posset vitam aeternam.*

[209] *Institutio*, IV, c. 3.

[210] IV, c. 11 y 12. El excomulgado se señala como *fidelium sulfragiis damnatus*.

[*] Parte entresacada de los manuscritos de Dilthey.

*LA CONEXIÓN ENTRE LA AUTONOMÍA DEL PENSAR, EL RACIONALISMO
CONSTRUCTIVO Y EL MONISMO PANTEÍSTA EN EL SIGLO XVII*

I

LA EMANCIPACIÓN de los modernos pueblos europeos, la tercera generación de naciones que podemos distinguir históricamente con claridad, corresponde al siglo XVI con el Renacimiento y la Reforma. Afirmación alegre de la vida y del mundo en la obra heroica y artística del Renacimiento, conocimiento intuitivo de la vida en su arte, y paralelamente, dentro de la esfera de la religiosidad cristiana, conciencia de la independencia de la persona religiosa, emancipación de las comunidades del sistema papal y del proceso religioso del poder papal y de la escolástica, apreciación del valor religioso propio de la familia, del oficio, de la propiedad, enfoque de la nueva religiosidad como principio destinado a transformar la vida y la sociedad desde dentro. Leonardo, Rafael, Miguel Ángel, Durero, Ariosto, Copérnico, Erasmo, Lutero, Melanchthon, Zwinglio, Calvino, Hans Sachs, Ticiano, Rabelais, Camoens, Tasso, Montaigne, Shakespeare, Cervantes, Lope pertenecen a esta única y grandiosa época. Escuchamos sus últimos ecos en el XVII con Bacon, Kepler, Galileo y Rubens y, sin embargo, la época no contó en el Humanismo y la Reforma con los medios suficientes para resolver los difíciles problemas que después de la decadencia del feudalismo, de la desaparición de la unidad católica y del descrédito de la ciencia racional eclesiástica se le ofrecían a la sociedad europea. El humanismo, o bien se desflecó en un literatismo incontenible y se consolidó en el estudio de las antigüedades, o se mezcló con el movimiento protestante. Pero no logró su finalidad de obtener una reforma unitaria de la Iglesia cristiana; disensiones, disputas confesionales, guerras de sectas y religiones inundaron Europa; si Lutero en sus grandes escritos de la juventud esperó reformar la sociedad secular y su orden mediante el nuevo cristianismo, cuando se vio frente a la viva plenitud de creencias profundas y de exigencias radicales propugnadas a base del evangelio auténtico por los baptistas, los campesinos revolucionarios y los espiritualistas de las ciudades, no supo oponer más que el frío e insuficiente principio de la autoridad de la Biblia y el tan áspero del derecho divino de la autoridad. Se puso de manifiesto que los textos sagrados, surgidos en conexión con las situaciones vitales del Imperio romano, no podían servir para regular la vida política y social de este mundo germánico. Se vio también que la doctrina central de la justificación por la fe tenía que apelar, para cimentarse, a todos los dogmas metafísicos por medio de los cuales había recibido en otros tiempos su formulación universal. Así, de la noche a la mañana surgió una nueva escolástica protestante, más angosta y penosa que lo fuera la católica jamás. Se presentaron formas de negación cristiana de la vida, tanto más intolerables porque proscribían lo más elevado del hombre, el pensamiento científico, la libre fuerza artística y la reorganización religiosa de la sociedad.

En estas circunstancias el sentimiento creciente del carácter intolerable de las disputas entre confesiones llevó a la idea de una confesión común en la que se pudiera hallar la paz. Con un poder irresistible se levanta la idea de una verdad que contendría el núcleo de todas las religiones. Surge el concepto de religión natural. Y cuando el sistema de fe protestante, que se apoyaba en el principio de inspiración de la Biblia, se servía con

lucidez humanista de todos los recursos histórico-críticos para establecer en su pureza la conexión interna de los pasajes bíblicos, surge con el socinianismo una crítica interna aniquiladora de todas las medias tintas y componendas teológicas entre los pasajes bíblicos y los viejos símbolos católicos. Y cuando Melancthon busca con las armas de un saber concienzudo y de un trabajo fundamental los supuestos más generales que sirvan para fundamentar la doctrina de la fe en forma que satisfaga a las nuevas exigencias, llega al principio del *lumen naturale*, de una conciencia innata de Dios y de la ley moral en el corazón de los hombres, de la libertad, de la voluntad, de la dignidad del hombre; y así se trazan, junto a Lutero, los perfiles fundamentales del racionalismo, que se irán llenando poco a poco por el siglo posterior. Pero todavía penetró más hondo la convicción surgida en la dirección trascendental o espiritualista de la teología acerca de la universalidad del espíritu divino y de la revelación en la historia; desde este punto de vista Vives, Bodino, los grandes filólogos neerlandeses, Giordano Bruno, compararon las religiones entre sí y llegaron al concepto de una verdad común en todas las religiones que unifica al género humano. La razón toma para sí la tarea de unificar las religiones. Sólo de ella espera esa Europa inundada en sangre, alborotada de disputas confesionales, castigada de odios y persecuciones, que haga prevalecer el principio de la tolerancia. Y esta razón es aquella misma que Platón, Cicerón y Séneca conciben como la facultad del hombre para enlazar las experiencias y ordenar también la vida mediante principios innatos. La época piensa, con mayor exclusividad cada vez, que sólo con ella podrá producir el nuevo orden de la sociedad.

Herbert de Cherbury (1581-1648)[1] funda por primera vez la autonomía de la conciencia religiosa en la Europa cristiana mediante un análisis de la facultad cognoscitiva religiosa. En su análisis fundamental rechaza la opinión nominalista tradicional que sostenía la imposibilidad del conocimiento de verdades trascendentes y afirmaba la necesidad de la ayuda de la Revelación para llegar a cualquier conocimiento que excediera la naturaleza, y trata de demostrar que las verdades religioso-morales se hallan fundadas en razón: resuelve así de golpe aquella disputa medieval insoluble entre la *fides* y la *ratio*, colocando por primera vez a la razón en su señorío independiente. Se nos presenta, pues, como un espíritu gemelo de Hugo Grocio.

La razón posee en sí misma capacidad para todas las verdades, también para las religioso-morales. Este principio capital lo presenta con la seguridad de una convicción intuitivamente ganada, sin ninguna refutación extensa de las opiniones contrarias. En orden al conocimiento de la verdad, la Revelación viene en segundo lugar y eso con muchas restricciones y cautelas, en el fondo, contra el espíritu de su propio sistema. Porque la Revelación, que descansa en la autoridad, se halla sometida a nuestro examen y tiene tan sólo el valor de probabilidad. Y sólo en la medida en que la Revelación se identifica con nuestra razón —porque, en cierto sentido, todo lo que en nosotros es de tipo divino es revelación—[2] nos es también indiscutiblemente cierta. Todo este apéndice acerca de la Revelación se sustrae a la conexión necesaria de la investigación de Herbert y su concepto se acomoda, por miedo a rechazarlo completamente, en un sentido que corresponde a su convicción de la razón autónoma y de la luz natural. Así, pues, la razón

permanece siendo el único juez verdadero y seguro. Todo requiere su asentimiento y lo que no se sostiene ante su tribunal hay que rechazarlo.[3] Esta posición había que sostenerla en su época contra luteranos, calvinistas y puritanos ortodoxos, porque todos ellos coincidían en afirmar que la naturaleza está corrompida, que es incapaz de nada bueno y que la razón se halla anublada por el pecado. En pocas palabras, ordena a estos *naturae sugillatores* que se callen y condena a los *exscriptores miseros* que sostienen que nuestras facultades espirituales se hallan oscurecidas por deseos sensuales y pasionales.[4]

La investigación acerca de la capacidad cognoscitiva del hombre en lo religioso-moral va precedida de una demostración fundamental acerca de la suficiencia de la razón. Dos elementos se presentan en esta prueba a los que dedica su atención y que prestan a su trabajo una gran significación: el nuevo planteamiento del problema y la concepción, condicionada por su solución, acerca de cómo se origina el conocimiento.

Al encontrarse sumido en dudas acerca de la posibilidad del conocimiento verdadero sin encontrar la palabra liberadora, vuelve a la cuestión de qué sea la verdad en general. Tiene plena conciencia del nuevo giro que imprime a la investigación. Repite más de una vez que nadie antes que él intentó *ex professo* buscar la solución de este modo.[5] Comienza su investigación colocando a la cabeza siete principios formulados con rigor matemático, principios que caracterizan la esencia y las propiedades de la verdad con mayor rigor. Con el primero se opone enérgicamente al escepticismo exagerado del nominalismo medieval, afirmando la existencia de una verdad real objetiva de cuya existencia sólo pueden dudar los insensatos y los escépticos. Siguen las determinaciones acerca de la constancia, amplitud, claridad, diferenciación y extensión general de la verdad. Distingue cuatro clases de la misma según se refiera a la cosa, al fenómeno, al concepto o al intelecto. Pero es rasgo común a todas —y en esto se mueve completamente en las vías de la tradición escolástica común al siglo— la conformidad,[6] que concibe en el estrecho sentido de concordancia del intelecto y de la cosa.[7] Esto por lo que se refiere a la clasificación de la verdad y a la descripción de sus características.

Pero mucho más importante para la posteridad que esta determinación conceptual metafísica es aquella parte de la obra de Herbert en que trata de demostrar la posibilidad del conocimiento verdadero. Ya las notas, enfocadas contra el escepticismo, de objetividad real, constancia y extensión universal de la verdad, nos hacen sospechar, en la medida en que aluden al hecho de una conexión providencial de la naturaleza, que Herbert no se contentará con una teoría del conocimiento que parte del problema del nominalismo, sino que supondrá una conexión legal del mundo que garantiza la posibilidad de un conocimiento verdadero. Al buscar las condiciones para las diversas clases de verdad llega, en lo que respecta a las verdades del intelecto, a la proposición, tan llena de consecuencias, de que para ellas no existen condiciones en el sentido corriente de la palabra; no sólo no pueden ser derivadas de la observación y de la experiencia, sino que constituyen el supuesto y la condición de toda experiencia y de todo conocimiento.[8] Tan lejos llegan las raíces de la teoría del conocimiento de Kant. Si preguntamos cuáles son esas verdades del intelecto, encontramos la explicación, cercana

a Cicerón y al estoicismo romano, de que existen en todo hombre sano y sensato *notitiae communes* que hacen posible a nuestro espíritu, insuflado desde el cielo, el conocimiento de las cosas de este mundo.[9] Con esto Herbert se coloca en decidida oposición con aquella concepción según la cual el intelecto sería una *tabula rasa* y que hace surgir todo el conocimiento por la vía del pensamiento discursivo.[10] Toda su obra es una protesta constante contra esta teoría nominalista.

En oposición a esta doctrina funda la posibilidad del conocimiento humano en la cooperación del instinto natural, de la experiencia externa e interna y del pensamiento discursivo.[11] El error se achaca a esta última facultad.[12] Pero según este modo de considerar el asunto, en el mismo error debe haber siempre un germen de verdad.[13] En el centro de su fundamentación se halla el instinto natural como aquella facultad a la cual corresponde una *certitudo mathematica*. Ese instinto que recuerda la doctrina mística-teosófica[14] del principio vital, del *archeus*, es la fuerza fundamental congénita de todas las criaturas, que se manifiesta en todos los seres como el afán de conservación de la propia individualidad, la *conservatio sui*, que se eleva en la serie sucesiva de la creación a una perfección cada vez más alta y finalmente llega a ser en el intelecto humano como la facultad de los conceptos y axiomas más generales, que se hallan en la base de todo pensamiento, parte de esa Providencia divina universal que actúa en el cosmos entero; [15] por eso tampoco puede ser aniquilado por la muerte.[16] Así se pone en evidencia su nueva concepción fundada en el conocimiento legal del mundo. Por lo mismo que existe una Providencia que gobierna eternamente el cosmos, existe también una ley del espíritu humano independiente del tiempo y del espacio, inmortal por lo tanto, que excede a toda experiencia y que hace posible en el aspecto religioso-moral una conducta ordenada de la vida del hombre.[17] Las fuerzas que hace miles de años actuaban en una rosa de Pérgamo siguen actuando todavía hoy;[18] y las mismas facultades han sido siempre las mismas en los hombres de todas las épocas.[19] De tal suerte, apela a la acción eterna de la Providencia divina para fundamentar el *consensus universalis* mientras que, por otro lado, este *consensus* constituye el fundamento cognoscitivo de tal acción.[20]

El consentimiento universal constituye el carácter de las verdades eternas. Por lo mismo que son universales deben ser innatas.[21] El hecho de que no sepamos nada más acerca de su origen no debe empujarnos a negarlas; lo mismo que el gusto, el olfato, el sentimiento, etc., descansan también sobre la experiencia inmediata y de ella extraen su certeza. Ciertamente que, a pesar de todo, el hombre las puede negar, pero del mismo modo que puede cerrar los ojos para no ver.[22] Son ciertas en sí mismas y si es verdad que no son claras para el hombre sin una cooperación exterior de los objetos, palabras o signos, con su ayuda cobran inmediata claridad.[23] Su valor depende de la rapidez de su concepción y de su corroboración en el proceso del conocimiento, y por eso los conceptos universales que se confirman interiormente sin vacilación alguna afirman su rango principal.[24]

Al aplicar su teoría del instinto natural junto con la del consentimiento universal como criterio supremo de la verdad, de la relación del sentido común interno, tal como se presenta en la conciencia, con su objeto, el sumo bien, le resultan los principios que

constituyen nuestra vida religioso-moral. Como la felicidad consiste en la amplitud plena del bien y la eternidad en la amplitud íntegra del tiempo, puede establecer la igualdad entre el bien sumo y la felicidad eterna, la salvación eterna.[25] El logro de esta salvación se nos asegura por el reconocimiento, inherente a nuestra conciencia, de un Ser Supremo, por la confianza en la Providencia y una retribución de premios y castigos garantizada por la exigencia divina de una conducta rigurosamente moral.[26]

Aquí se encuentra el lugar propio de la filosofía de la religión en su sistema. Los cinco principios fundamentales del obrar religioso-moral que nos ofrece luego,[27] las *notitiae communes* en que descansa la verdadera Iglesia católica universal,[28] están contenidos en lo esencial en aquellos tres principios que se fundan en la conciencia. Siempre los consideró mucho. En dos poesías de juventud[29] nos declara la segura confianza en una vida futura y repitió en cada ocasión propicia esta su confesión de fe, como un escritor que no escribía para una escuela sino que quería ayudar a su época.[30] Ayuda que llevó a cabo reduciendo enormemente el contenido del dogma para tratar de descubrir las primeras líneas directrices impresas por el arquitecto del mundo en el corazón de cada hombre.

Así se explica también el carácter de su obra principal. No se deja llevar a ningún debate personal y todo lo más que hace es rechazar, sin muchos remilgos, direcciones completas con las cuales no está de acuerdo. Espera acaso imponer silencio al adversario por la impresión que le produzcan sus propias ideas originales. Dice en una ocasión que, desesperado con los libros, se resolvió a prescindir de ellos (*dehinc abvectis libris*); sin embargo, de sus muchas citas de escritores notables podemos deducir el estudio minucioso que hizo de los sabios de la época.[31] Pero es posible también que este hombre, que sentía el anhelo de ampliar su conocimiento de países, gentes y costumbres extranjeros, hombre de mundo, de espíritu ágil, donde más aprendiera fuese en el intercambio vivo con intelectuales destacados de los Países Bajos, de Francia y de Italia; tiene relaciones por todas partes; los remonstrantes Daniel Tilenius y Hugo Grocio le animan a que publique su escrito *De veritate* (1624); su obra *De religione gentilium* revela la familiaridad de la obra similar, pero mucho más amplia, de Johannes Gerardus Vossius: *De origine et progressu idolatriae*, en la cual este arqueólogo y etnógrafo acumula con sorprendente erudición un gran material.

La doctrina de Herbert significa en su médula el intento de resolver el problema de la facultad cognoscitiva, especialmente del conocimiento religioso, con la doctrina estoica del *instinctus naturalis* y las *notiones communes*. Todos los intentos anteriores para fundar una fe religiosa universal que, apoyándose en el estoicismo romano, sirviera de base al cristianismo, son superados en esta obra por el desarrollo libre de una religión universal en el sentido del estoicismo, con independencia de toda religión positiva. Sobrepasa al estoicismo porque subraya de tal modo la verdad inmediata, la captación intuitiva de la verdad, que nos recuerda a los representantes de la intuición intelectual y luego a Jacobi. Por esto tiene la conciencia de ser original en la teoría del conocimiento. Su noción fundamental reside en el repudio de la fuerza del pensamiento discursivo y en su fe profunda en el poder del *instinctus naturalis* para regular la vida humana. Así

espera ofrecer un cimiento sólido e inmovible a la teología.[32] La distinción de los cuatro factores del conocimiento, la determinación de la significación preponderante del instinto natural, que constituye la instancia suprema e inviolable, funda la doctrina del racionalismo moral del siglo XVIII hasta Kant y Jacobi.

Pero no podía resolver el problema del conocimiento en el sentido de su validez objetiva más que buscando, de acuerdo con los antiguos, la garantía de la significación objetiva de la evidencia y de la vigencia universal en la afinidad de la razón humana con la razón objetiva del universo. Y aquí se nos muestran otras relaciones de parentesco de Herbert con otros filósofos. Tenemos, en primer lugar, su aplicación de la *similitudo*, que se apoya en toda la tradición metafísica antigua, que resuena todavía en Tomás y en Agrícola.[33] Pero al concebir esta razón como vida y naturaleza pisa el terreno, más estrecho, del estoicismo romano. Pues la Φύσις estoica es la energía que presta a los cuerpos elementales la fuerza de su conexión interna y que se desarrolla cada vez en grado más alto en facultades diversas, siendo su naturaleza fundamental la *conservatio sui*;^[34] en esta conexión la facultad suprema de la naturaleza es la *mens humana*, a la que le son congénitos los conceptos más universales, es decir, los religiosos.[35] Así las doctrinas estoico-platónicas de la filosofía romana se enlazan en Herbert sin dificultad con los conceptos de animación, parentesco, simpatía, etapas y grados que encuentra en el pampsiquismo neoplatonizante y en la teosofía de la época, y por eso gusta y aprovecha de Telesio, Patrizzi y Paracelso. El instinto natural constituye para él la fuerza congénita cuya esencia es la conservación de sí mismo, propia de todo ser, lo mismo de los elementos que de las plantas, animales y hombres. En los elementos el instinto natural se limita a las funciones ínfimas, pero llega a remontarse tanto que en el hombre constituye la facultad de los conceptos más elevados y universales. A este tenor Herbert emplea fácilmente, muy al estilo estoico, la expresión *natura* (Φύσις) con el sentido de *providentia universalis divina*.^[36] Todo esto es para él algo vivo;^[37] le sirve para cimentar su doctrina estoica de la religión racional universal; y aunque aprovecha mucho, hasta terminológicamente, de la tradición escolástica universitaria, su calificativo *schola* tiene algo peyorativo, y combate sobre todo su propensión nominalista y su limitación de la razón al *discursus*.^[38]

II

Las esperanzas de fundar una religión de la razón iban creciendo desde el siglo xv por los éxitos que esta razón iba obteniendo en el sometimiento de la naturaleza mediante el saber. La época de las invenciones y los descubrimientos estaba condicionada por los cambios de la sociedad burguesa. Los fines cada vez más prácticos que esta sociedad se proponía en el trabajo industrial de la ciudad, en el comercio, en la medicina, ofrecían constantemente nuevas tareas. No gran cosa podía emprender esta sociedad, cuya creciente e inquieta población urbana pedía medios de producción mejores y un tráfico marítimo más rápido, con las viejas artes escolásticas de la disputa que le ofrecían las viejas universidades. Sólo por la vía de la prueba, el cálculo, el descubrimiento, la invención, podía el pensamiento dar satisfacción a las exigencias de la vida. Y esta nueva sociedad burguesa, de la que surgían tales pretensiones modernas, albergaba también los medios modernos para su satisfacción. Pues en contraposición con la antigua separación entre trabajo manual y espíritu científico, se establecía la alianza fecunda del trabajo industrial con la reflexión científica. Esta alianza del trabajo con el espíritu investigador en el seno de una sociedad burguesa y libre trajo consigo la época de la independencia y del señorío de la razón. Surgieron nuevos recursos de la ciencia experimental y mensura, nuevos inventos al servicio del dominio del trabajo sobre la naturaleza, como el compás, la pólvora, la imprenta, la técnica refinada de trabajar los cristales. Pronto estos inventos llevaron a resultados que tuvieron como consecuencia un incremento extraordinario de la soberanía del hombre frente a la naturaleza. En todo esto se entretejen las ideas de los antiguos con el espíritu constructivo de la nueva época, que por entonces despunta. Cuando en pocos años, desde aquel 12 de octubre de 1492 hasta el año de 1522, se suceden el descubrimiento de América, de la ruta marítima a las Indias Orientales, el descubrimiento del Pacífico y la primera circunnavegación, la razón humana sojuzga el globo terráqueo y comienza a orientarse en él. Y una vez determinada la forma esférica de la tierra de modo definitivo, se abre un horizonte astronómico inmenso; partiendo de la hipótesis de la rotación de los ejes llega Copérnico a corroborar definitivamente la hipótesis mayor del mundo antiguo. Las necesidades de los viajes marítimos suministraron a los trabajos astronómicos el interés y los recursos adecuados. Noticias oscuras y no bien entendidas acerca de la hipótesis heliocéntrica condujeron a Copérnico a esa ampliación máxima experimentada jamás por el conocimiento del mundo; en la misma época en que el envejecido Lutero anda cavilando con los símbolos de la fe, surge en la mente de un párroco católico esta obra científica capital de la humanidad. Kepler y Galileo llevan a cabo luego la revelación del universo valiéndose del pensamiento calculador. Y bajo la influencia de las mismas necesidades sociales de la nueva sociedad burguesa, se realiza también el paso decisivo para someter los fenómenos complejos de este universo a un análisis efectivo que destaca sus simples relaciones legales.

Este paso lo da Galileo al establecer las leyes del movimiento. El trabajo en los talleres de las ciudades, las nuevas tareas que se enlazan a la invención de la pólvora y a la técnica de fortificaciones, las necesidades de la navegación en los canales interiores, la

construcción y equipamiento de barcos, convierten a la mecánica en la ciencia favorita de la época; sobre todo en Italia, los Países Bajos e Inglaterra, estas necesidades eran muy vivas y provocaron la continuación de los trabajos de la estática de los antiguos y los primeros ensayos en el nuevo campo de la dinámica, especialmente con Leonardo, Benedetti y Ubaldi. Llega Galileo. Después de dos milenios de descripción y contemplación formal de la naturaleza, que encuentra su término en la imagen del mundo de Copérnico, se inicia la etapa del análisis efectivo de la misma. Fue preparado por Copérnico, Bacon y Kepler. En el *dissecare naturam* de Bacon, su concepto más profundo, se nos ofrece la fórmula de este análisis. Kepler es conducido en sus investigaciones por el principio de la armonía del universo, según el cual la belleza es manifestación de una adecuación que consiste en número y medida. Según él, Dios se halla vinculado a las leyes de la geometría. La primera propiedad de la sustancia es la cantidad, y en la medida en que se pueden reducir las determinaciones cualitativas a las cuantitativas se podrá encontrar una conexión cognoscitiva; *ut oculus ad colores, auris ad sonos, ita mens hominis non ad quaevis sed ad quanta intelligenda condita est*. El grado de nuestro conocimiento reside en su aproximación a las *nudae quantitates*. De este modo tenemos el principio metódico del moderno conocimiento de la naturaleza, según el cual sólo es posible un conocimiento natural riguroso en la medida en que se colocan los hechos sobre el mismo plano y se hacen completamente comparables entre sí, es decir, que sólo en la ciencia natural matemática es posible un conocimiento natural riguroso. Estas ideas son desarrolladas por Galileo. La filosofía, según él, no es un libro de la fantasía de los hombres, como la *Iliada* o el *Orlando furioso*; más bien “el verdadero libro de la filosofía es el libro de la naturaleza, que se halla perennemente abierto ante nuestros ojos, pero que está escrito con otras letras que las de nuestro alfabeto; sus letras son triángulos, cuadrados, círculos, esferas, cilindros, pirámides y otras figuras matemáticas”,[39] en una palabra, “este libro sólo puede ser leído con ayuda de la matemática”;[40] y se cita a Platón como testigo de mayor autoridad en apoyo de esta idea de la importancia de la matemática para la filosofía.[41] Y mediante esa comparabilidad y mensurabilidad de espacio, tiempo y movimiento, trata Galileo, a tenor de su principio, de medir todo lo que es mensurable y hacer mensurable todo lo que no lo es todavía, por lo tanto, de “construir” la naturaleza. Esa tarea sólo era resoluble encontrando las uniformidades en los fenómenos del movimiento. Los puntos de partida decisivos fueron las dos leyes abstraídas de los fenómenos efectivos del movimiento, que le permitieron aplicar las matemáticas a los problemas dinámicos: 1) El efecto de toda fuerza simple es un movimiento en línea recta; por lo tanto, todo movimiento curvilíneo es el producto de la composición de fuerzas, siendo el movimiento circular sencillo y natural. 2) Así como un cuerpo en reposo trata de mantenerse en su estado, así también un cuerpo en movimiento tiende a mantenerse en movimiento rectilíneo con velocidad uniforme, y esta tendencia no puede eliminarse sino mediante una fuerza extraña. Su método, como lo muestra el primer principio, representa el primer análisis verdadero de la escondida complejidad de la naturaleza en fuerzas que la componen, y al mismo tiempo una subordinación de las experiencias a relaciones lógico-matemáticas universales

que se ofrecen en el pensamiento. Por lo tanto, era también un representante del *a priori* mediante el cual se construyen las experiencias. El correlato de toda esta teoría[42] era la idea de la subjetividad de las cualidades sensibles, ya que no se requieren para la construcción matemática de la naturaleza. Así, mediante los grandes descubrimientos de Copérnico, Kepler y Galileo, y la teoría que les acompaña acerca de la construcción de la naturaleza mediante elementos lógico-matemáticos de la conciencia que se ofrecen *a priori*, se funda de manera definitiva la conciencia soberana de la autonomía del intelecto humano y de su poder sobre las cosas: teoría que se convirtió en la convicción dominante de los espíritus más progresivos.

III

La razón humana cobró ánimos cada vez mayores para atreverse también con el problema más confuso y enredado: la regulación de la vida y del orden en la sociedad.

La autonomía de la razón humana con respecto a la regulación moral del individuo se hizo valer por primera vez enérgicamente por un hombre de mundo inglés y por un sacerdote francés. Ambos establecían esta independencia por vía de emancipación de la moral autónoma, fundada sobre la ley natural, de la creencia religiosa; ambos se apoyaban en la explicación de esta fuerza autónoma de la naturaleza humana por los escritores antiguos, especialmente por Cicerón y Séneca.

Con anterioridad llamé la atención sobre los primeros albores de una moral independiente en la vieja escuela moral estoico-humanista de Florencia. La dirección de la moral autónoma es proseguida en Italia por Telesio y Giordano Bruno, y en Francia, como ya lo he señalado, por Montaigne y Bodino. A este movimiento le prestan una expresión popular de gran fuerza, Bacon en Inglaterra y Charron en Francia.

En Bacon se manifiesta el ímpetu vital y creador del hombre del Renacimiento en una fantasía científica que trata de conseguir el dominio del hombre sobre la naturaleza entera mediante el conocimiento de sus leyes. Pero esta fantasía es totalmente positiva: la imaginación de una cabeza llena realidades. Partiendo de estas realidades construye su método como una máquina enorme que lleva todo el peso de la experiencia. Se nos presenta con él en un nuevo aspecto el hombre del Renacimiento: es el tipo que conquista para su voluntad de vivir, de dominar y de plasmar un campo de amplitud ilimitada mediante el conocimiento de las fuerzas de la naturaleza y el dominio sobre ella. Según él, la meditación medieval acerca de la miseria de la naturaleza humana requiere ser completada por el estudio de las prerrogativas de la misma. Por eso subraya, en el pensamiento, la capacidad creadora, y en la voluntad, la realización del bienestar general. Poco a poco cobran fuerza estos nuevos impulsos junto a las pasiones guerreras y religiosas de la época feudal y hacen presa en el hombre. Desde este punto de vista nuevo trata de imponer también Bacon la autonomía de la fuerza moral y del conocimiento ético.

También en su relación con el mundo moral la posición fundamental de Bacon es práctica, dominadora, utilitaria, en sentido extremado; por esto se encuentra con el estoicismo romano. Y acoge de esta tradición antigua la doctrina de una regla suprema que tiene que regir en el mundo moral. Desescombra el suelo para su edificio moral de nuevo estilo al emancipar la vida y la ciencia morales de la teología.[43] Los ordenamientos morales se hallan bajo una ley natural. Nos dice:[44] *habere homines etiam ex lumine et lege naturae notiones nonnullas virtutis, vitii, injuriae, boni, mali id verissimum est, notandum tamen lumen naturae duplici significatione accipi*. En el primer sentido el *lumen naturae* coincide con lo que Herbert estudia en los *sensus externi, interni y discursus*; en el segundo, se trata de lo que él llama *intellectus o instinctus*; porque también Bacon habla del *instinctus internus* en el alma humana. Esta luz interior es naturalmente congénita, se trata de *reliquiae pristinae et primitivae*

puritatis. Herbert y Bacon se distinguen, sin embargo, porque Herbert funda la verdad de la religión en la luz interior mientras que Bacon rechaza esto decididamente. El *lumen naturale*, como disposición natural divina, es por una parte la luz interior, el *intellectus* o *instinctus* que alberga en sí la más alta verdad natural alcanzable y la garantiza, pero por otra parte también la luz que condiciona la percepción, la inducción, la deducción, etc. De esa ley natural tiene conciencia cada hombre aunque puede estar oscurecida. El carácter exterior de esta ley es el *consensus*. Todo esto procede de la tradición estoica. Comprender y fomentar el dominio de la ley natural quiere decir concebirla psicológicamente; por lo tanto, hay que llegar a las fuerzas que actúan en ella. Por eso se le plantea el problema no ya sólo de establecer las reglas de la vida moral, sino de derivar principios prácticos acerca de los medios de someter nuestras pasiones bajo la ley natural. También en esto sigue el camino del estoicismo y señala su tarea a Hobbes y a Spinoza. Por esto exige previamente un estudio detallado de las pasiones y establece el principio de que una pasión no puede ser dominada más que por otra, ley que recogen Spinoza y Hume y la utilizan para sus sistemas éticos. Menciona también la costumbre, el ambiente, la educación, la lectura, etc., como fuerzas psicológicas para la producción de la moralidad. Es siempre un realista moral. El mismo principio le permite llegar a su mayor adelanto, considerar la misma regla como conexión psicológica de fuerzas. Así, la cultura moral se halla condicionada por las fuerzas del mundo moral. La *lex naturalis* se presenta a Bacon como aquel impulso social de los individuos orientado al bien de la totalidad, que tiene que equilibrarse con el impulso de la propia conservación.[45] Pero también de esta nueva fundamentación se puede demostrar que tiene sus raíces en el estoicismo romano.[46] La prueba más concluyente la tenemos en Cicerón (*De off.*, I, 4, 11): *principio generi animantium omni esta natura tributum, ut se vitam cor pusque tueatur...* y 12: *eademque natura vi rationis hominem conciliat et ad orationis et ad vitae societatem impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse a se obire velit.*

También la sabiduría, a la que está dedicado el famoso ensayo de Charron, es en su núcleo positivo la misma del estoicismo. Así como los famosos Hermes de la Antigüedad muestran un rostro doble, en los ensayos de Montaigne vemos de primeras al escéptico, pero si damos la vuelta nos encontraremos con el estoico romano. También en esto se parece Charron a su amigo más viejo. Hasta destaca con más decisión que éste el contenido positivo de su sabiduría. Pero no es fácil expresar todo lo que a través de los escritores antiguos une a Charron con Montaigne y luego con Descartes y especialmente con Pascal: vitalidad romana, una fría ponderación de las pasiones y una fría apreciación del reverso de la brillantez de la vida, inteligencia inmensa pero sin profundidad, actitud personal libre dentro de un orden político-eclesiástico de tipo regimental; así expresaríamos toda la oposición del espíritu más noble de este mundo eclesiástico romano con el mundo protestante germánico. Se nos describe a Charron como un hombre de una vitalidad extraordinaria. La expresión de su rostro, cuentan, mostraba siempre una alegría radiante. Su voz y sus gestos tenían la viveza meridional. Y leemos cómo este hombre, luego de hacerse doctor en derecho y ensayar la profesión de

abogado, se dedica en su decepción a estudiar teología, llega a ser predicador famoso en París, escuchado con gusto por la Corte; pero luego de una actividad de diecisiete o dieciocho años se apodera de él el deseo de soledad y decide entrar en la orden del Císter. Lo impide su edad avanzada. Abandona París, encuentra a Montaigne, con quien entabla la amistad más íntima. Es el momento en que escribe su obra. En ella el romano y el sacerdote nos hablan del conocimiento de la vida. Hablando del poder, de la costumbre y del tiempo, dice una vez: “Los esclavos de las galeras entran llorando en ellas, pero a los tres meses cantan ya”.

El propósito más excelente y útil, nos dice al comienzo de su obra, pero más desafortunado en su realización, es el de estudiarse y conocerse a sí mismo. Esto constituye para él el fundamento de la sabiduría. No quiere, pues, aprender en los libros, sino en sí mismo, pero este conocimiento de sí consiste al principio en un análisis de la vida del alma que en nada sobrepasa a lo conocido entonces. La descripción detallada de las pasiones corresponde a la tradición estoica y eclesiástica. Sólo encuentra su tono personal cuando comienza a hablar de las propiedades de la vida. “Tontería y ceguera dominan al comienzo sobre nuestra vida. En medio de ella penoso trabajo, al final dolores, el todo una equivocación.”

La condición de la verdadera sabiduría reside en que el hombre se dé cuenta de su fragilidad moral y de su situación miserable. Así se pone en situación de buscar los remedios necesarios prescritos por el gran médico, la sabiduría (II, *Préface*). “Ofrezco aquí un cuadro y doctrina de la sabiduría que para muchos acaso parezcan nuevos y extraños y que nadie hasta ahora trató de esta manera.”

Pero aunque toda la disciplina sea muy sacerdotal, su gran médico, la sabiduría, no es la Iglesia, sino que luego que el paciente llega por el conocimiento de las pasiones y su liberación de ellas a un estado de libertad completa y universal, recibe las reglas generales de la sabiduría de la naturaleza misma (II, cap. III, al comienzo). El capítulo preparatorio nos habla de la “liberación de los errores y de las fallas del mundo y de las pasiones”.

En un pasaje que desapareció en las ediciones posteriores, expresa el principio de la independencia de la moral respecto a la religión y a la Iglesia, con palabras que podría suscribir Marco Aurelio. “Hay que ser moral porque lo mandan la naturaleza y la razón, porque lo pide el orden general del mundo, cuya parte es el individuo. Hay que ser moral pase lo que pase.” La moral es lo primero y la religión sólo la completa. La religión no produce la moral “que ha nacido con y en el hombre y ha sido impresa en él por la naturaleza”.

De las pasiones nos libra primeramente cierta insensibilidad del alma, luego, habida cuenta de la fuerza diferente de las pasiones, la más débil puede ser vencida por la más fuerte, o se emplea la artimaña de sustraerse a los accidentes de la vida, escondiéndose de ellos. Pero el medio mejor consiste en la firmeza de ánimo que lucha con los accidentes. La libertad del alma es promovida entonces por el espíritu de examen general y de enjuiciamiento de todas las cosas (libro II, cap. II, núm 2, p. 324). Así se manifiesta la naturaleza razonadora del hombre —en este punto oímos ya anticipadamente a Descartes—. Esa libertad se promueve todavía con la suspensión fría y desapasionada

del juicio, finalmente mediante una universalidad del espíritu en la cual el sabio contempla el universo entero, se siente como Sócrates ciudadano del mundo y abarca en simpatía todo el género humano. También el sabio debe aplicar su afección al menor número posible de cosas y objetos, pues de lo contrario su acción será unilateral y afectiva y su pensamiento lleno de prejuicios. Y todavía, unas palabras justas del romano y del sacerdote (*ebd.* núm. 13, p. 349): “Finalmente cada uno debe distinguirse a sí mismo de los papeles públicos que desempeña. Porque cada uno de nosotros desempeña dos papeles y consiste en dos personas; una exterior, la otra esencial. Tiene que distinguir entre la piel y la camisa. El hombre discreto desempeñará bien su papel y no permitirá juicios acerca de la tontería, de la insensatez que hay en él. Hay que servirse del mundo como uno lo encuentra, pero considerándolo como algo extraño”. Así se prepara el discípulo de la sabiduría a recibir sus leyes.

Ahora se presenta el concepto fundamental de su obra. Se trata de la sabiduría estoica revestida con el ropaje de un francés del siglo XVII. Califica la verdadera sabiduría con una vieja expresión francesa que significa el hombre íntegro y templado, y que ya Froissart había empleado para describir su ideal de vida: la *preud’homie* o *prud-homie* (II, cap. II, núm. 4, p. 353). La verdadera *prud’homie* es varonil y noble, risueña y alegre, igual a sí misma y constante; avanza con paso firme y soberbio, se mantiene siempre en su vía, no vuelve la vista atrás, no cambia su paso y sus maneras con el viento, el tiempo o la ocasión. Así también nos dice Séneca, cap. VII (59); *Ep. mor.*, I, 6: *Sapiens plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus. Si nunquam maestus es, nulla spes animum futuri expectatione sollicitat, si per dies noctesque par et aequalis animi tenor erecti et placentis tibi est, pervinisti ad humani boni summam.—Gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia. Non potest gaudere, nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans.* Véase *De vita beata*, c. 4.

El resorte de esta *prud’homie* es la naturaleza, que obliga a todo hombre a regirse por ella. Es nuestra señora, que nos prescribe la sabiduría. Existe una obligación natural, interna y universal de todos los hombres de ser probos, rectos e íntegros según la intención de su creador. El hombre no debe buscar ninguna causa, obligación o fuerza para su *prud’homie* y jamás podrá obtener ninguna que sea más justa, poderosa y excelsa, puesto que ella es tan vieja como él mismo, nacida con él. Todo hombre debe pretender ser probo porque es hombre. El que no se preocupa de ello es un monstruo, renuncia a sí mismo. La *prud’homie* tiene que surgir de él mismo, es decir, del resorte que Dios ha colocado en él y no de una fuerza exterior y extraña (p. 354). El hombre desea tener lo que le pertenece en buen estado, el cuerpo, la cabeza, los ojos, el juicio, la memoria, las botas: ¿por qué no querrá tener también en buen estado la voluntad y la conciencia? (p. 355). Esto coincide con Cicerón, *De finibus*, I, 5, 12.

Llegado a este punto destaca que la observancia de las reglas exteriores trae como consecuencia una *prud’homie* exterior e inútil. “Pero yo quiero para mi sabio una *prud’homie* esencial e invicta, que tiene firmeza por sí misma y en sus propias raíces, y que es tan difícil de desarraigar como la humanidad del hombre” (p. 355). Esta conexión descansa en que la *raison universelle* nos es impresa por la naturaleza (*équité et raison*

universelle). Es ley esencial de nuestro ser, y luz en nosotros. También puede ser designada como ley natural, pues nos vemos empujados a vivir como *homme de bien*.^[47]

“Por esto dice la doctrina de todos los sabios que el vivir bien consiste en vivir *secundum naturam*: el sumo bien consiste en concordar con ella” (II, c. III, nº 7, p. 359). Para esta fórmula cita a Séneca. “La naturaleza es para cada uno de nosotros la señora suficiente y suave y todo lo regula si la escuchamos.” El sacerdote y el filósofo estoico proclaman el evangelio de la naturaleza: “Para vivir feliz y contento no es menester ser sabio ni cortesano, ni distinguirse en nada. Todo lo que sobrepasa lo común y natural es vanidad”.^[48]

Todo está en gestación. Pero entre los años 1600 y 1625 tenemos una época fecunda en que esta doctrina estoico-romana es utilizada por varios grandes escritores, y desde lados muy diferentes, para instituir un sistema natural. Y en un sentido que se apega todavía a lo antiguo pero no está influido todavía en la determinación de los elementos o impulsos nacidos con nosotros por el conocimiento natural que alborea, por la necesidad de una construcción de la realidad exterior. La obra de Charron, los trabajos de Bacon de 1605 a 1620, el *De veritate* de Herbert en 1624, la obra principal de Hugo Grocio de 1625, caracterizan la concepción independiente del mundo moral.

IV

La otra gran tarea era el ordenamiento de la sociedad europea.

Los miembros del *Bundschuh*, una de las ligas secretas campesinas que prepararon la revolución de 1524 y de 1525, contestaban al santo y seña “¿Quién es?” con la consigna: “No podemos aguantar ni curas ni aristócratas”.

Aquí reside el problema de la nueva sociedad burguesa. La reflexión científica no había tocado a las relaciones de dominación y a las formas de trabajo en el campo y en el taller propias de la Edad Media, que se consideraban como inmutables; pero la población urbana rápidamente en aumento reclamaba progresos en los medios de producción y en el hallazgo de nuevos mercados, y precisamente en el periodo que precede a la Reforma el problema social se había agudizado con la depreciación de la moneda, las grandes sociedades mercantiles y la importación de nuevos artículos de lujo. Lutero dice acerca de la presión de los señores feudales: “Y si la tierra de un campesino produjera tantos táleros como espigas, no haría más que aumentar las pretensiones del señor”. Y la impresión que tiene del orden social de la época es la siguiente: “Si se examina el mundo en todos sus estamentos, no es otra cosa que una gran tienda llena de grandes ladrones”. El mismo juicio condenatorio que Lutero expresa sobre el estado social de Alemania lo pronuncia acerca de la situación social de Inglaterra Tomás Moro en su *Utopía*, una de las fuentes más preciosas de la historia social. El hecho de que ya en 1516, pocos años antes de la irrupción de las fantasías políticas religioso-espiritualistas, surgiera una utopía filosófica de tendencia socialista alimentada por este profundo sentimiento del aspecto intolerable de la situación social, nos indica a qué extremos llegaba. Había en ella proposiciones valiosas. Y también en los manifiestos de los campesinos encontramos exigencias que el futuro iba a satisfacer: abolición de la servidumbre y de las opresoras cargas feudales, mejoramiento de la justicia, sistema fiscal urbano y beneficencia, limitación de las grandes sociedades mercantiles.

Pero se vio que los principios contenidos en la Biblia eran impotentes para dirigir el nuevo orden de la sociedad.

Los principios del “nuevo evangelio” podían ser interpretados de diferentes modos. En Wittenberg se entendían de otra manera que en Zurich, y en Augsburgo y Nuremberg de otra manera que en Estrasburgo. En los grandes centros urbanos luchaban las concepciones más dispares. El principio de la libertad cristiana y el modelo social de los tiempos apostólicos despertaron esperanzas sin límites. De la igualdad y de la fraternidad cristiana se dedujeron la comunidad de bienes, la abolición de intereses y diezmos. De la libertad en el espíritu, de la autonomía de los municipios, se dedujeron nuevos principios políticos de un alcance incomparable. Especialmente el derecho de las congregaciones de las iglesias reformadas se nos presenta como el suelo más fértil para los nuevos sentimientos e ideales políticos. Pero si los sentimientos, especialmente en los territorios a donde había llegado la fe reformada, se inclinaban a favor de la libertad política, si la organización de las congregaciones ofrecía un modelo para las constituciones políticas y si se habían despertado las fuerzas morales que fomentan toda la vida política libre, todo

esto, sin embargo, necesitaba ser completado por un pensamiento político que, basándose en la conexión de toda la cultura de la época, concretara el fundamento y la tarea propios de la vida jurídica estatal. De los principios contenidos en las Sagradas Escrituras sólo se podía deducir un solo ideal consecuente de la vida en común: un orden teocrático fundado en el amor fraternal y en la comunidad de la propiedad. Pronto se puso de manifiesto la contradicción del mismo con las condiciones efectivas de la vida. Así que no hubo más remedio que acudir a la filosofía política. En este campo el elemento directivo lo componía el pensamiento jurídico y político de los romanos y de los autores griegos, como Polibio, influidos por ellos.

Maquiavelo, como hemos visto, es el primer romano que hace prevalecer la idea regimental del mundo romano en las nuevas condiciones de las naciones modernas; vive en él con su fuerza original la idea de señorío y de técnica política que había dominado siempre en tierra italiana desde la época de los fundadores de Roma hasta los Borgia, sus contemporáneos; opera en sus obras esa fantasía positiva que trabaja con hechos y que trata de prestar al cuerpo político, como si fuera un mecanismo, el máximo de energía y de duración, utilizando las fuerzas impulsoras de que disponga. Las obras de Maquiavelo han hecho prevalecer también en teoría la soberanía de la técnica política del entendimiento secular, tal como se daba en la realidad de los estados italianos, y la razón de estado del tiempo que le sigue, de los nuevos poderes principescos que se van afirmando, se mira como en un espejo en las sentencias del gran florentino. El mismo suelo dio origen a los mismos frutos, sólo que más templados, en las obras de Guicciardini, Paruta y Botero. Como Maquiavelo, se sirven también en primer lugar de la sabiduría romana de la época de los Escipiones para elevar a conciencia científica el arte de gobierno de Florencia y Venecia, ciudades donde transcurre su vida. Sorprende que hayan sido dos escritores nórdicos, alimentados en fuentes estoicas, los que prestaron un contenido más sistemático y doctrinal a este principio auténticamente romano de la razón de Estado. Scioppius en su obra acerca del método de la política (*Paedia Politices*, editado en 1613 por Conring) nos muestra, sin citar ni siquiera una vez a Maquiavelo y apoyándose, por el contrario, en Aristóteles y en santo Tomás, bastante maquiavélicamente, por lo tanto, que el pensamiento y la acción políticos se encaminan tan sólo a la autarquía y bienestar del Estado y que, por lo mismo, sus motivos se hallan por principio totalmente apartados de la moral y nada más que en relación indirecta con ella. Por eso el pensador político —y esta proposición pudo ampliarla Spinoza— tiene que hablar sobre los tiranos y las revoluciones como un médico habla sobre las fiebres e inflamaciones. Justo Lipsio, en su tan leído aunque poco significativo libro *Política* (1612), que dedicó con una gran idea de sí mismo a todos los príncipes, desarrolla en los dos primeros libros las cualidades morales que deben adornar a un príncipe, pero a partir del tercero nos presenta las reglas de la razón de Estado (*prudentia*) y aconseja a su príncipe que mezcle un poco de simulación, engaño y mentira sin grandes escrúpulos morales. “Los Zenón me lo pueden disputar; en lo demás les escucho a gusto, pero no en este caso. Me parece que no conocen ni la época ni los hombres. ¡Entre buena gente vivimos! Ladinos, malos, mezcla de engaño, mentiras y segundas intenciones, hasta los

príncipes forman en su mayor parte en este gremio.”[49] Pero el retórico estoico y el compilador superan en él al espíritu romano. Los escritos de Paolo Sarpi acerca de las “máximas venecianas de gobierno” (1615) y el *Testamento* de Richelieu (publicado en 1667) deben considerarse como la verdadera elaboración de la razón de Estado de Maquiavelo por activos estadistas de gran genio. La obra de Sarpi[50] desarrolla con una buida precisión los principios y técnica del gobierno oligárquico de Venecia. Precisamente este espíritu de frío cálculo al exponer los medios políticos es lo que impresiona. Entre otros: concentrar poco a poco en manos del Consejo de los Diez y del Senado el poder, debilitar a los demás nobles por medio de la pobreza, promover dentro del dominio veneciano las facciones, las confiscaciones, los matrimonios de las herederas con venecianos y en los dominios exteriores, alternativamente, el pan y la estaca. El *Testamento* de Richelieu nos indica cómo el principio de la razón de Estado tenía que ser objeto en las grandes monarquías hereditarias de una mayor elaboración. Cuando, dos años antes de su muerte, hay un levantamiento contra él, entre otros fines se destaca el restablecimiento del viejo respeto por el clero y la aristocracia. Constituye la gran línea de la política de Richelieu: someter a la razón de Estado todos los intereses, comprendidos los del clero católico y los de la nobleza. No toleró que influyeran en los negocios públicos los intereses ni las doctrinas eclesiásticas. El mismo espíritu inspira su *Testamento*. Pero nos muestra en forma muy ilustrativa cómo los excesos maquiavélicos de la razón de Estado se limitan en la monarquía hereditaria por la dignidad de la realeza y la continuidad moral entre los herederos del trono. “Sé muy bien, dice el *Testamento*, que muchos escritos políticos plantean la cuestión de si hay que mantener escrupulosamente los pactos celebrados. Pero un gran príncipe debe comprometer su persona y hasta el mismo interés del Estado antes de romper su palabra, pues con ello padece su reputación y, por consiguiente, la fuerza mayor del soberano.”[51]

Pero mucho antes de este tránsito de la política romana de la razón de Estado, fundada por Maquiavelo, al pensamiento político de las grandes monarquías, los acontecimientos de Francia que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, atrajeron la mirada de Europa con la dictadura de los Guisa, las persecuciones de los protestantes, la política de Catalina de Médicis y los avatares de la guerra civil, trajeron consigo un segundo gran progreso en la ciencia política. En estas luchas, la política maquiavélica que inspira a Catalina se enfrenta con esta nueva evolución de la ciencia política. Ambas direcciones políticas se sirven de las ideas transmitidas por la literatura filosófica y jurídica grecorromana. La anterior literatura política de los protestantes había deducido el derecho de los príncipes en cuestiones de religión y el origen divino de su poder. La noche de San Bartolomé, 24 de agosto de 1572, provocó un cambio decisivo. A partir de este momento los escritores protestantes tratan de establecer la relación del derecho del príncipe con el de los súbditos, de fijar los límites del poder principesco y de establecer el derecho de los súbditos para la resistencia armada y hasta para el regicidio.

Francisco Hotomanus nació en 1524 en París. Contemporáneo y condigno colaborador de los dos más grandes juristas de esta época, Cujacius y Donellus; en Bourges sucedió al primero y colaboró amistosamente con el segundo. La noche de San

Bartolomé lo arroja de Francia, le convierte en enemigo de la monarquía absoluta, y en Basilea escribe su libro *De iure regni Galliae libri tres* (1585), donde trata de demostrar que la monarquía se halla limitada históricamente por el pueblo y los estados y que éste es el derecho público del Estado francés. La monarquía francesa es por su origen una monarquía electiva. El derecho público excluye a las mujeres de la dignidad real. La posición pública de los estados les otorga una posición decisiva entre el pueblo y los monarcas. Como la lucha contra esta realeza de la San Bartolomé llega a justificar la resistencia de los hugonotes en principios de derecho público, se produce así el progreso en el derecho público moderno decisivo para toda esta época. Tiene lugar con la obra *Vindiciae contra tyrannos* (1569) de Huberto Languet. Se utiliza el concepto grecorromano de pacto como fuente del orden y del derecho estatales para justificar así el derecho de resistencia en caso de violación por los monarcas de las leyes divinas o de opresión del pueblo. Esta teoría constuiría hasta la Revolución francesa el fundamento de todas las construcciones jurídico-políticas para la reorganización de los estados modernos. Era también una creación de la Antigüedad. Nació en la época de la Ilustración griega, en aquellas situaciones de violencia, muy parecidas a una revolución permanente, que asolaron a las unidades políticas helenas en la época de las guerras del Peloponeso. La exposición clásica de esta teoría nos la ofrece Platón en su obra política capital, a su manera un compendio sistemático de todo lo que había sido escrito antes que él sobre la materia y que servía así de base para su propia polémica. Este derecho natural parte de la lucha de los individuos entre sí, de una vida sin ley como estado natural; hace surgir el orden legal del Estado por medio de un pacto. Esta misma doctrina del pacto sirvió de medio de construcción en plena Edad Media a Marsilio de Padua, Occam y Nicolás de Cusa, en los siglos siguientes constituyó una parte esencial inmovible de toda la teoría iusnaturalista del Estado y fue utilizada también en los siglos XVI y XVII por juristas, políticos, teólogos y filósofos.[52] Pero lo que representa un progreso extraordinario en el movimiento protestante es que trata de resolver en sentido democrático las grandes cuestiones del derecho político y de fundamentar el derecho a la resistencia. Estos escritores derivaron la soberanía popular de la teoría del pacto: es imposible que la colectividad, al establecer contractual y racionalmente un soberano, se haya propuesto una enajenación completa de su libertad. Los derechos de majestad constituyen, según Althusius, el alma no enajenable del cuerpo social. Esta escuela política nos ofrece también deducciones históricas sacadas de la historia jurídica de los diversos estados. Hasta ese mismo método geométrico, tan característico del derecho natural de Hobbes y Spinoza, es señalado por Languet como el suyo propio; quiere trabajar con el método geométrico que avanza del punto a la línea, de ésta a la superficie y de aquí al cuerpo. También el escritor alemán Henning reclama en su obra *De lege naturae methodus apodictica* (1562) que se apliquen al derecho natural los métodos de las ciencias matemáticas. Su propia aplicación de este método es, por lo demás, bastante imperfecta.

La doctrina del derecho a la resistencia se completa con la del derecho de toda creencia a la tolerancia. Ya Tomás Moro presenta esta exigencia; en su ínsula ideal

conviven pacíficamente distintas confesiones. Este mismo principio de tolerancia se hace valer en todas partes por las sectas protestantes. En los Países Bajos fue fundamentado minuciosamente por Coornhert. En los Países Bajos es donde, a consecuencia de la convivencia de las sectas, el principio recibe la consagración de una ley fundamental de Estado. También su primera fundación teórica la obtiene con la teoría del pacto y del derecho natural, según la cual la libertad de conciencia representa un derecho humano inalienable que no puede ser enajenado en el pacto de sometimiento al príncipe.

No menos fuertes eran los motivos que impulsaban a la elaboración de un derecho natural de vigencia universal, equipado con la magistratura de la razón, motivos supuestos por los antagonismos sociales y políticos y las exigencias de la época. La nueva sociedad burguesa buscaba los principios de su justificación y estructura. No podían ser encontrados en las ideas teocráticas de la Edad Media. Si se dirigían a la Antigüedad, especialmente al mundo romano, la esclavitud, la coacción religiosa, el sistema administrativo imperial, representaban límites del pensamiento que ya el siglo no podía aceptar. Había que elaborar por lo tanto los viejos conceptos jurídicos y políticos. Ya en Tomás Moro nos tropezamos con la idea de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos. La misma idea, influido por el estoicismo, expresa La Boëtie, el amigo de Montaigne. “La naturaleza nos ha impreso a todos la misma forma, nos ha dado a todos en general toda la tierra por morada y nos ha instalado en la misma casa: no se puede dudar que todos somos libres por naturaleza y a nadie se le puede ocurrir que la naturaleza haya instituido a algunos de nosotros en la esclavitud.”[53] Por cada lado las luchas religiosas habían acuciado la fijación de los derechos inalienables de todos los hombres. Finalmente, las grandes monarquías exigían por el bien de la comunidad la concentración de todos los poderes de mando en manos del Estado. Esta urgencia de un sistema político que estuviera a tono con las necesidades de la época dio origen a tres grandes obras: la *República* de Bodino, 1577, la *Política* de Althusius, 1603, y el *Derecho de gentes* de Hugo Grocio, 1625.

Bodino es el gran teórico de la monarquía absoluta, la cual respeta la libertad de conciencia y trata de promover el bien público. Representa aquella política que triunfó con Enrique IV y que, por desdicha para Francia, fue abandonada luego de su asesinato. A esta escuela verdaderamente filosófica de políticos que eran, a la vez, realistas, representantes del derecho histórico y de la libertad de conciencia, pertenecía también entre los católicos el canciller del l'Hôpital que en su obra acerca de los fines de la guerra y de la paz (1570) combatió a nombre de los verdaderos intereses de la monarquía la política de los Guisa, calificándola de cruel política de sangre. Otros partidarios católicos de esta escuela son Etienne Pasquier, de Pithou y el autor de la *Satyre Menippée*. Entre los protestantes tenemos a de la Noue y a Duplessis-Mornay. En la dirección de estos escritores y pensadores políticos que expusieron el gran principio gubernativo de Enrique IV, tenemos también el pensamiento político de Bodino, de influencia considerable. Los fundamentos generales de la vida social de los hombres son las leyes divinas y naturales: “Todos los príncipes de la tierra se hallan sometidos a las leyes divinas y no tienen facultades para obrar contra ellas”; la familia, autoritariamente organizada según el

espíritu romano, la libertad personal, la propiedad privada, la vigencia de las obligaciones jurídico-privadas de la persona, constituyen esos fundamentos de la vida social. Por esto encontramos que en las leyes divinas y naturales y en las situaciones jurídico-privadas, sobre las que se levanta cada Estado, se encuentran también los límites de su poder. En este sentido Bodino niega el deber de obediencia cuando el soberano viola la ley divina y las leyes fundamentales de la naturaleza y, en nombre de la libertad, exige como reforma necesaria la separación de la administración de justicia del gobierno. Sobre estos fundamentos surge el poder gubernamental por medio del contrato político. Para él, como para todos los grandes juristas de su época, el pacto constituye el fundamento obvio del derecho público.[54] El contemporáneo de los grandes romanistas franceses, el vanguardista de la inminente monarquía de Enrique IV es el primero que construye —y ello representa un memorable avance en el derecho político— el concepto de soberanía, desarrollándolo con implacable lógica en todas sus consecuencias mediante los caracteres de unidad y plenitud de poder permanente. Excluye toda división del poder público y también, por lo tanto, toda cooperación, determinada jurídico-públicamente, de otros factores con el soberano. Aquel concepto de las formas mixtas de gobierno que desarrolló por primera vez el gran pensador político Dicearco en su *Tripolítico* y que fue defendido por Polibio y Cicerón, él lo combate como corrupción del derecho público. Donde el príncipe se halla limitado, en realidad el soberano es el pueblo. Apenas si cabe exagerar el alcance de estas proposiciones, según las cuales el príncipe necesita, sin duda, cuerpos consultivos que le aconsejen acerca del bien común, pero nunca está ligado a sus resoluciones.[55] Desarrolló el principio romano *princeps legibus solutus est* como el criterio esencial de la verdadera soberanía. Pero se pone de manifiesto la diversidad de este rico espíritu cuando enlaza su construcción jurídico-pública con la doctrina descriptiva aristotélica de las formas de Estado. Coincidiendo en esto con los clasicistas de la época, desarrolla la doctrina aristotélica de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia. Siguiendo a Aristóteles, a Teofrasto, a Dicearco y a Galeno, subraya la influencia del suelo, de la atmósfera, de las disposiciones psicológicas en la elaboración de la constitución del Estado y en este punto, lo mismo que en su obra acerca de las religiones, nos resulta un investigador de método comparativo de gran estilo, predecesor de Montesquieu. Las razones con las cuales trata de mostrar la superioridad política de la monarquía revelan un profundo sentido histórico. Sólo a la monarquía le es posible aliar el principio democrático de la igualdad y el aristocrático de la jerarquía de funciones y derechos en el Estado, al mismo tiempo que permitir la participación de la población en el gobierno manteniendo, sin embargo, la necesaria unidad del mismo, aprovechando así las ventajas de la aristocracia y del gobierno popular en cierto grado y evitando, sin embargo, una efectiva división del poder.

El segundo gran pensador político que señaló de antemano el camino al movimiento de la sociedad europea fue Juan Althusius. Había nacido en 1557 en una aldea del condado Witgenstein-Berleburg, fue nombrado profesor de la universidad Herbon en Nassau, y allí publicó, en 1603, su *Politica methodice digesta*. Esta obra y la *De legibus* de Suárez, que apareció seis años después, en 1609, cierran el gran movimiento

iusnaturalista de los escritores reformados y jesuitas acerca de la teoría de la soberanía popular. Pero mientras Suárez, lo mismo que Molina, considera que la transmisión de la soberanía del pueblo al soberano, sea con reserva o sin ella, puede ser también dividida, Althusius, apoyándose claramente en Bodino y en franca oposición con ellos, declara la soberanía exclusiva, unitaria e inalienable del pueblo como principio de todo derecho público. Fue el primero en proclamar la “majestad del pueblo”. Milton fundó su concepto del gobierno sobre esa doctrina del poder fundamental del pueblo según la cual aquél sólo por encargo y en nombre de éste gobierna. Partiendo de estos supuestos atribuye Althusius en cada Estado a la asamblea popular, como derecho inviolable, el ejercicio de las facultades parlamentarias. En el mismo sentido Milton y Locke conciben la representación parlamentaria como una delegación que reposa en un poder pleno.

El más influyente de estos tres grandes escritores políticos fue Hugo Grocio. Con él alcanza expresión clásica la gran tendencia de la época a buscar conceptos jurídico-políticos universales que sirvan para la reorganización de la sociedad. En las tres primeras décadas del siglo XVII tenemos una serie de obras orientadas todas hacia la constitución autónoma y cimentación filosófica del mundo moral y jurídico-político. Algunas de ellas, las más importantes, incluida la de Grocio, se sirven de modo sobresaliente de las doctrinas estoico-romanas. Con ellas construyen un sistema natural del mundo moral. En 1601 aparece el libro de Charron *De la sagesse*, que, como vimos, descansa sobre todo en fundamentos estoicos; de 1605 a 1620 tenemos las obras de Bacon, cuya parte político-moral se halla considerablemente influida por el pensamiento estoico-romano. En 1624 apareció la obra de Herbert de Cherbury *De virtate*, en la que también señalé la influencia de esta poderosa corriente. Y en 1625 se publica la gran obra jurídico-política de Hugo Grocio. Todas estas obras buscan una constitución independiente del mundo moral. Por entonces, a partir de los años cuarenta, y bajo la influencia de Galileo y Descartes, tiene lugar aquella evolución de la ciencia natural en cuyo curso el sistema natural del mundo moral se ordena en un conocimiento natural que lo abarca. También los conceptos de las tendencias congénitas de la naturaleza humana, sobre los que hasta entonces se había fundado en el sentido del estoicismo el sistema independiente del mundo moral, recibieron ahora una modulación que los adaptaba a los conceptos fundamentales de la ciencia natural.

Hugo Grocio nació el 10 de abril de 1573 en Delft. Pertenece a la gran época humanista de los Países Bajos; toda su erudición universal estaba al servicio de la obra de establecer un nuevo orden de la sociedad, independiente de las religiones, basado en la razón, de atemperar las luchas confesionales y poner, si posible, término a ellas. Con este propósito desarrolló una jurisprudencia universal, un derecho natural y un derecho de gentes. Sus obras teológicas tratan de superar las oposiciones confesionales mediante el conocimiento histórico del verdadero cristianismo. Abandona la idea de sacrificio; Dios, la inmortalidad, la dignidad del hombre, forman el fundamento de una doctrina de salvación que, para él, representa la médula del cristianismo. Así, Hugo Grocio se mueve dentro de las ideas de paz y encarna una de las figuras más puras, nobles e influyentes de este gran siglo XVII: de un saber sólido y real, honrado acerca de las fuentes de sus

pensamientos, orientado por la dirección práctica de su espíritu hacia lo aceptable y moderado.

Parte del concepto de una jurisprudencia universal. Se halla condicionado, sin duda, por la gran dirección de la época hacia un sistema jurídico-universal que abarque lo mismo el derecho privado que el público, y ha debido de influir en él especialmente Althusius, al que tiene en cuenta indudablemente en otras muchas ocasiones.[56] Partiendo de esta jurisprudencia universal desarrolla los conceptos constitutivos del derecho de gentes. Así, llega a aquellos conceptos que ya no permiten una ulterior deducción, como si dijéramos, los elementos universales de la jurisprudencia. “Lo que me importa, sobre todo, es reducir las explicaciones de las cuestiones de derecho natural a conceptos firmes que nadie pueda negar sin hacerse violencia. Los principios de este derecho son para el observador atento tan claros y evidentes como los fenómenos sensibles, que nunca engañan si los órganos de los sentidos están sanos y se dan las demás condiciones.”[57]

El método del que se sirve Grocio lo designa él mismo como deducción de los diversos principios del derecho de gentes de conceptos de validez universal. Por eso fue posible, más tarde, el enlace de este método con la construcción matemática de Hobbes y Spinoza. Su método es de construcción jurídica. Por esto tenía que plantearse Grocio la tarea de destacar de los derechos positivos los conceptos jurídicos universales más importantes para determinarlos luego por su origen y contenido. De no haber estado este afán en la dirección de su propio espíritu, el mismo problema del derecho de gentes le hubiese conducido a él, pues, como lo dice expresamente, los conceptos principales del derecho de gentes se recogen del derecho natural.[58]

Esta misma relación se nos pone de manifiesto en una admirable exposición que hace de la articulación del derecho.[59] Parte de la distinción del derecho natural y positivo entre los antiguos. Determina el derecho natural por los caracteres de su inmutabilidad y consenso de todos los pueblos. El derecho positivo lo señala como “arbitrario”, condicionado por el establecimiento de la voluntad. El derecho humano arbitrario nace, en un círculo estrecho, de la voluntad del padre o del señor, en un círculo más amplio, de la autoridad civil y, en el más amplio de todos, de la voluntad común, es decir, del convenio internacional de varias naciones. Por eso todo el derecho que va más allá del derecho natural descansa en el convenio, y éste recibe su fuerza obligatoria del derecho natural. De aquí se sigue que la “obligatoriedad que nace del convenio es la madre del derecho civil”. [60] Y esta dependencia de todo derecho positivo del derecho natural va todavía más lejos. La institución de la propiedad, de las obligaciones, etc., se funda, finalmente, en situaciones de la vida independientes de la voluntad de los hombres. Así resulta que toda la jurisprudencia contiene conceptos o principios últimos, inmutables, los mismos en todos los pueblos y fundados en la naturaleza de las cosas; en ellos descansa la validez segura del orden jurídico.[61]

De esta suerte, el problema de Hugo Grocio se concentra en la tarea de buscar los conceptos y principios inmutables, universales, fundados en la naturaleza de las cosas y, por lo tanto, necesarios, del derecho natural. La expresión más rigurosa del carácter de

estos principios se contiene en I, c. 1, § 10: “El derecho natural es tan inmutable que ni Dios mismo puede cambiarlo... lo mismo que Dios no puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco que lo que por naturaleza es malo no sea malo”. [62]

Pero estos conceptos son conceptos de la vida y no categorías intelectuales. No se pueden comparar con los axiomas lógicos ni con los matemáticos, sino que anclan en la totalidad de la vida y de ella reciben su fuerza convincente. Al partir Grocio de estos conceptos vitales restaura la verdadera intención de la jurisprudencia romana. Y en la época de Grocio, lo mismo que en aquella otra en que nació la ciencia romana del derecho civil, fue en el estoicismo donde se tomó el método para cimentar con hondura tales conceptos y principios. Esto nos lleva a aquel punto en el cual las *notiones communes* de la *Stoa*, bien entendidas, coordinan los conceptos vitales del derecho romano y los conceptos fundamentales de la jurisprudencia universal de Grocio.

El *καταληπτικόν* y la identidad son algo dado que no permite ir más allá; toda la garantía de la realidad reside aquí. Esto es lo que condiciona el aspecto formal del derecho natural romano y la jurisprudencia universal de Grocio. Séneca, *Ep.*, 117, 6: *apud nos veritatis argumentum est, aliquid de omnibus videri*. Pero la concepción concreta, de la que hay que partir, se halla en la conexión teleológica de los impulsos, funciones y miembros con los cuales se conserva un ser vivo. En él fuerza, vida, teleología y *ratio* son idénticos; *ratio* es vida y vida es *ratio*. Las *κοινὰ ἔννοιαι* que surgen en él no son resultados de la experiencia; pues la fuerza viva que actúa teleológicamente se halla presente como sujeto del conocimiento antes que éste empiece a funcionar. Tampoco son propiamente innatas (más bien *σύμφυτοι*), pues que tienen que desarrollarse antes.

Para establecer estos conceptos vitales dispone Grocio, como disponían los estoicos romanos, de dos métodos: el directo deduce de la naturaleza del hombre y de la sociedad, el indirecto infiere el carácter iusnaturalista universal de un concepto o principio de su inmutabilidad e identidad en todos los pueblos, o por lo menos en los civilizados. [63] Los conceptos jurídicos así establecidos valen para él con independencia de la creencia en su fundamento en un orden teleológico que repose en Dios. “Aunque no hubiera Dios” los principios del derecho natural mantendrían su validez universal independiente. El conocimiento claro de esta idea representa el progreso mayor que la doctrina jurídica de esta época ha realizado, gracias sobre todo a la autoridad de Grocio, con respecto al estoicismo romano, que mantuvo aquella conexión teológica o metafísica.

El método analítico o indirecto es propiamente el estoico-romano, y el mismo Grocio lo funda en proposiciones de Cicerón y de Séneca. Dice Cicerón: “La conformidad de todos los pueblos en un punto es signo del derecho natural”. [64] La limitación de este *consensus* a la conformidad de todos los hombres normales e instruidos la apoya Grocio en Aristóteles, Andrónico de Rodas y Plutarco.

El método sintético es más difícil de manejar, según Grocio, pero penetra más hondamente. [65] De modo expreso Grocio apela en su aplicación al pensamiento antiguo. [66] Enlaza, como Cicerón, con aquella discusión provocada por Carnéades. En la naturaleza humana hay, sin disputa, un afán por lo útil. Carnéades fundó el derecho y la

moral sobre el principio utilitario. De aquí dedujo que la utilidad es siempre el criterio para la validez de un precepto jurídico. En oposición con él Grocio, apoyándose en la Stoa,[67] busca un fundamento inconvencible de los elementos jurídicos universalmente válidos y lo encuentra en el instinto social del hombre, equipado con los medios del lenguaje y con la capacidad de establecer reglas y de obrar con arreglo a ellas. En esas reglas se contienen las obligaciones singulares: no te apoderes del bien ajeno o restitúyelo si está en tu poder, indemniza el daño originado por tu culpa; finalmente, la sanción penal. Como principio secundario reconoce la utilidad y determina la fuerza activa de este principio al equiparlo con el pensamiento calculador, previsor del futuro.

Grocio desarrolla después cada uno de los conceptos o principios fundamentales del derecho natural de modo que sirvan de fundamento al derecho de gentes. En una exposición del sistema de Grocio habría que destacar estos principios capitales, agruparlos luego y presentarlos como los elementos de su jurisprudencia universal. A nuestro intento corresponde tan sólo destacar algunos de estos conceptos jurídicos elementales para poner de manifiesto, otra vez, la dependencia de Grocio de los escritores romanos.

El primer concepto fundamental de la jurisprudencia universal, el derecho de la propia defensa, deriva de la regla general de que el fin de la sociedad consiste en conservar a cada uno lo suyo con ayuda de las fuerzas de todos y que, por lo tanto, el instinto de conservación y la aplicación de la violencia que nace de él no encuentra límite más que en el derecho de los demás.[68]

Los conceptos vitales en que se funda este principio los recoge Grocio de la exposición que de la doctrina estoica hace Cicerón en *De finibus*, III, 5 y ss. Tropezamos aquí con un importantísimo eslabón entre el estoicismo y el derecho natural de Hobbes y Spinoza. Partiendo de la exposición que hace Cicerón del estoicismo, explica Grocio que en el instinto humano fundamental de la propia conservación, que se manifiesta en la lucha de los individuos por sus intereses, reside un principio de la jurisprudencia universal, especialmente del derecho natural y de gentes. Hobbes aísla este principio, Spinoza lo amplía tan sólo al hacerlo seguir de la *ratio* y luego de la *cognitio adaequata*; Grocio lo define, apoyándose estrictamente en el estoicismo romano, en conexión con las disposiciones sociales y naturales de la naturaleza humana. Con el instinto natural, por el que el ser vivo trata de conservarse, se da al mismo tiempo: mantenimiento de aquello que corresponde a la naturaleza y repudio de todo lo demás. Pero este afán debe hallarse de acuerdo con la razón; aquí descansa el carácter moral y jurídico de todo lo que se lleva a cabo a los fines de la propia conservación, como la defensa justa y la guerra justa. Así nace la proposición jurídica: “Ningún impulso natural es contrario a la guerra, más bien todos le son favorables”, etc. También esta proposición limitadora se expresa con la fórmula de Cicerón:[69] “La naturaleza no permite que nosotros acrecentemos nuestro poder y nuestra fuerza con botín de los extraños”.

Puedo destacar un segundo principio jurídico.[70] La propiedad privada surge de la propiedad común original mediante contrato; porque en el reparto tenemos un contrato expreso y en la toma de posesión un contrato tácito. Esta teoría contractual la funda

Grocio en las palabras de Cicerón, *De off.*, III, c. 5: *Concessum est, sibi ut quisque malit, quod ad vitae usum pertinet, quam alteri acquiri non repugnante natura*. Con la misma teoría enseña Grocio: el límite de la propiedad privada reside en el derecho original según el cual cada uno puede tomar de los demás lo necesario para la conservación de su vida, pues la propiedad privada se ha introducido conservando al mismo tiempo el derecho original. Por lo tanto, la necesidad es antes que el derecho. Grocio lo demuestra apoyándose en Séneca y en Cicerón.

Todavía un tercer principio jurídico (II, c. 5, § I), según el cual también con la procreación se adquieren derechos personales. Mediante la procreación adquieren los padres los derechos respecto a sus hijos. El padre, caso que no lo impida el derecho civil, puede alquilar a su hijo y, si necesario, hasta venderlo. El fundamento de esta relación jurídica es también el derecho romano, principios del estoicismo y Aristóteles.

Según el cuarto principio (II, c. 20, § 5) el deseo de venganza no debe ser la finalidad del castigo. Porque este impulso es en sí tan irracional, que se apoya en lo que no merece ningún castigo; no corresponde, por lo tanto, a la parte racional, que debe mandar en los afectos y, por lo tanto, tampoco al derecho natural, que comprende tan sólo los mandamientos de la naturaleza racional. Compárese Séneca, *De ira*, II, c. 12: *exsequar, quia oportet, non quia dolet*, y también II, c. 26 y I, c. 5, para reconocer cómo se apoya la teoría penal de Grocio en el estoicismo romano.

Todos estos movimientos en la teología, en las ciencias naturales, en la moral, en la jurisprudencia y en la política ofrecen la tendencia común de procurar un sistema natural fundado sobre conceptos y principios naturalmente evidentes. Se considera a la razón capaz de comprender la naturaleza, de ordenar la vida y la sociedad. A partir de fines del siglo XVI existe ya un amplio círculo de personas ilustradas que basan su pensamiento y su vida en la autonomía de la razón. Durante el siglo XVII su número sigue en aumento. Este movimiento progresivo se va emancipando de las razones que fundamentan el dominio duradero de las creencias dogmáticas de las diversas confesiones y teologías. Todavía en la primera mitad del siglo XVI, las cuestiones metafísicas son resueltas, por lo general, con dogmas teológicos. Pero como el número de sectas y de partidos teológicos iba en aumento, ocurrió que también entre ellos la razón tuvo que funcionar como el único juez competente. Así, la metafísica dominante hasta muy entrado el siglo XVII consistió en un compromiso entre la fe dogmática y la ciencia racional. Destacados investigadores, como Paracelso, Campanella, Kepler, Newton, Grocio, Althusius, se mantuvieron firmes en los dogmas capitales del cristianismo. Espíritus negativos, disolventes, como Charron, Sánchez y Pierre Bayle no renunciaron al principio de la Revelación. Impenetrables en lo que respecta a sus convicciones en este terreno, se nos presentan los más grandes investigadores positivos, fuera de Newton: Galileo, Descartes y Leibniz: no dejan traslucir este último secreto de todas las inteligencias de aquella época. Nada de particular, pues, que nos encontremos, como dirección metafísica dominante en la época, con el teísmo cristiano, la media tinta del sobrenaturalismo racional. Pero el progreso se verifica en la elaboración de un sistema racional autónomo: la construcción del universo por medio de la razón. Este racionalismo presenta dos formas.

La doctrina deísta de un universo que subsiste y puede ser “construido” con independencia de su arquitecto fue fundada con el concepto cartesiano de la máquina del mundo. Representa la proyección metafísica de la grandiosa posición voluntarista de esta época de la mecánica. Todo el mecanismo material no es, según él, más que instrumento de la razón constructiva de la divinidad y de la persona individual.

La doctrina panteísta y panenteísta estaba implícita ya en el pampsiquismo que queda cuando, después de renunciar a las formas sustanciales, el sistema racional medieval explica la vida en la naturaleza por las fuerzas psíquicas internas. Lo representan ya los occamistas Pierre d’Ailly (1350-1425), Jean Charlier Gerson (1363-1429), Raimundo de Sabunde (nacido a fines del siglo XIV, y muerto en 1437) y Nicolás de Cusa (1401-1464). Fue elaborado en conexión con la doctrina de las ideas de Ficino, Pico, etc., con las fantásticas explicaciones de la naturaleza de Reuchlin, Agrippa, Paracelso; con el naturalismo alejandrino de Pomponazzi. Y como fue acentuándose la inmersión en la naturaleza y en la divinidad omnipresente dentro de la existencia humana, esta doctrina de la inmanencia fue prevaleciendo cada vez más como rasgo de la época. La afirmación de la naturaleza superior del hombre en Dios, la inmanencia universal de Dios en todas

las almas piadosas, era el sentimiento que inspiraba la especulación de Sebastián Franck, Jacobo Boehme y Weigel. El alma del mundo, el éter animado expandido por todo el universo o la materia ígnea animada constituían el centro de la especulación en Cardano y Telesio. Así llegó el pensamiento metafísico del Renacimiento a su punto culminante con el monismo panteísta de Giordano Bruno, Spinoza y Shaftesbury.[71] La afirmación de la vida, de la naturaleza y del mundo que expresa el Renacimiento se convierte en fórmula metafísica universal en el monismo panteísta de estos tres pensadores. Y este monismo panteísta es también Renacimiento, italiano, neerlandés o inglés, porque está impregnado de la tradición filosófica antigua, especialmente de Lucrecio, del estoicismo y del neoplatonismo de tinte estoico. En la combinación de los trabajos de Telesio, Giordano Bruno, Hobbes, Geulincx, Spinoza y Shaftesbury nos encontramos con un proceso en el que se manifiesta una conexión verdaderamente dramática cuya comprensión a base de la tradición antigua, de la cultura moderna y de la ciencia natural atrae tanto. Podemos arrancar de Spinoza como el personaje central de este movimiento, en quien confluye la dirección de la “animación” del mundo con la del racionalismo universal.[72]

Quiero advertir, en primer lugar, que la *Ética* de Spinoza, que representa la meta de toda su obra, se funda sobre el estoicismo; pero con tal amplitud y tales coincidencias, que me parece inevitable suponer que utiliza cualquiera de los escritos humanistas neerlandeses, entre los más leídos, donde se hallaría reelaborada la tradición antigua, por ejemplo, el *De constantia* de Lipsio.[73]

La indicación expresa que acerca de sus predecesores nos hace en el prefacio al tercer libro de la *Ética*[74] atestigua la utilización de moralistas antiguos, y la comparación de esta observación con el prefacio al libro quinto, en que se achaca a los estoicos el haber supuesto un imperio absoluto de la voluntad sobre los afectos, mientras que se les encomia por la exposición que hicieron de la cantidad de estudio y hábito que son menester para sujetar las pasiones, hacen ver que el prefacio III se refiere a los estoicos. Acerca de los estudios clásicos de Spinoza nos dan noticia los pasajes: *Tract. pol.*, X, 1, y *Ética*, III, aff. def. 44 (Cicerón), *Ética*, III, 31 cor. y IV, 17 schol. (Ovidio), *Tract. polit.*, § 5 (Salustio). Tuvo ocasión de conocer las obras humanistas acerca de la ética estoica, tales como las de Lipsio y Heinsius, en la época de sus tratos con Van den Enden. El principio de que el ser de cada cosa es la propia conservación lo ha recogido de la tradición estoica. Al distinguir *appetitus* y *cupiditas*, que es *appetitus cum eiusdem conscientia*, la misma distinción que Crisipo en Diógenes, 7, 85: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῳῷ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. También utiliza a Grocio en esto. Véase, además, *Ética*, IV, pr. 18 schol.; Séneca, *Ep.*, 121, 14, y *Ética*, IV, 19; Stob., II, 126. También es estoica esa derivación de las conexiones sociales y estatales de que los hombres que viven racionalmente son lo más afines entre sí y, por lo tanto, lo más recíprocamente útiles. Compárese *Ética*, IV, 18 schol., 19, 20, 29-34, 35 y cor., 73 app. 7, 9, 12; *Tract. th. p., c.* V, 436 (Vloten-Land), 35, con Zeller, III, I³, 287; Marco Aurelio, 9, 8, 12, 20. Además, ni Spinoza ni el estoicismo admiten una relación jurídica entre el hombre y el animal; véanse Zeller, 298 y s. y *Ética*, IV, 18 schol. 36. Un

pasaje de Spinoza acerca del matrimonio coincide tan literalmente con otro de Séneca en san Jerónimo, que seguramente aquél lo ha leído en uno de los expositores humanistas del estoicismo; Séneca, *De matr. fr.*, 81 (Hasse): *amor formae rationis oblivio est et insaniae proximus* y *Ética*, IV app. XIX, XX: *amor meretricius —species delirii; matrimonium cum ratione convenire, si cupiditas non ex sola forma ingeneretur*, etc. La concepción de las pasiones por los estoicos como un modo de locura y enajenación se refleja en la designación que hace Spinoza de las pasiones como tipos de locura: IV, 44 schol. y Crisipo en Galeno, II, 6, 409. Plutarco, *De virt. m.*, 10. La distinción estoica entre πάθη y εὐπάθειαι corresponde a la spinoziana entre pasiones y acciones: *Ética*, IV, pp. 2, y el conocido pensamiento de la servidumbre impuesta por las afecciones[75] se repite en *Ética*, IV, pref. Crisipo señala como característica del afecto la perturbación de la simetría natural de los impulsos; esta caracterización de tipo teleológico la mantiene también Spinoza, IV, 39, pero como mero hecho, cuando entiende por dañoso lo que destruye la proporción natural entre el reposo y el movimiento de las partes del cuerpo y por útil lo que mantiene esta proporción y según este principio se enjuicia luego en IV, 40 y ss., cada una de las afecciones. El estoicismo y Spinoza coinciden profundamente en concebir el cosmos y también el hombre como un sistema de fuerzas; aquí tenemos el punto central de enlace entre el pensamiento estoico y la época; sólo que la conexión teleológica de la Stoa se cambia, a partir de Galileo, en una conexión mecánica. Así, Spinoza interpreta de manera puramente mecánica la vieja doctrina del microcosmos y el macrocosmos: postul. de II, propos. 13, especialmente propos. 16. También es estoica la clasificación de los afectos en *De deo et homine*,[76] influida además por Descartes. En su discusión sobre el tema del suicidio polemiza con la Stoa. Ésta había justificado la salida voluntaria de la vida diciendo que *in necessitate vivere nulla necessitas est*. [77] A esto objeta Spinoza en IV, 18 schol., que el suicidio contradice al principio de la propia conservación: *sequitur eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes eosque a causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsus vinci*. La virtud es para Spinoza, IV, prop. 24, no otra cosa que conocimiento por la razón. Esta identidad la recoge del estoicismo.[78] Ambos enseñan que hemos nacido sin virtud pero para la virtud.[79] Así como en Cicerón, *De off.*, I, 4, 11, Panecio señala como peculiaridad del hombre dotado de la razón que toma en consideración el futuro y que no se somete, como el animal, a la impresión de lo presente, así también Spinoza reclama que se ponderen racionalmente los bienes y los males presentes y futuros: *Ética*, IV, 63, 66 y ss. También, como el estoicismo,[80] rechaza Spinoza[81] que se considere como fines en sí a los bienes corrientes de la vida. El comienzo de *De int. emend.*, donde se supone esto, concuerda en general con Marco Aurelio, 8, I. El sumo bien es, para Spinoza, la *cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet*. [82] Concuerda con la doctrina estoica según la cual el sumo bien es aquel que concuerda con el curso y ley del universo, que constituye una unidad cerrada y resulta del conocimiento de esta ley universal.[83] La contraposición del conocimiento como un *agere* a la percepción como un *pati* la recoge Spinoza del estoicismo; cf. Zeller, p. 77, con los conocidos pasajes de Spinoza, especialmente el *quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus*. [84] También tiene sabor estoico que el

conocimiento consigue el dominio sobre las pasiones porque enseña a concebir y venerar, sometándose, la conexión causal sin solución de continuidad, que excluye la contingencia y la libertad, y en la que se halla presente la divinidad: V. Zeller, 303 y s.; *Ética*, II, 49 schol.; especialmente al final; IV, 28; 50 schol.; 73 schol.; app. 32; V, 10, schol.; 43 schol. Cómo de esta manera se disipan el odio, la ira, etc., nos enseña, lo mismo que Spinoza, Marco Aurelio, 8, 1 y 3; 10, 20, 23, 27; 11, 18; Séneca, *Ep.*, 91. Que nosotros, como *pars totius universi*, encontramos nuestro sumo bien en esta subordinación, Marco Aurelio, 8, 5. Que tenemos que considerar las cosas *sub specie aeterni*, Marco Aurelio, 7, 33; συγκατάθεσις, como la aprobación con que acompañamos el curso del mundo, comprendiendo, por lo tanto, un aspecto cognoscitivo y otro volitivo: véase Stein, *Erkenntnistheorie der Stoa*, p. 195. Así, coinciden los estoicos y Spinoza en el modo profundo como derivan una ética de la doctrina de la necesidad; también en el otro punto profundo de la ética estoica: virtud es acción, fuerza, *fortitudo*, *gaudium*. En esta unión de la *fortitudo* con la libertad frente a lo exterior y con la conciencia correspondiente en el sentimiento alegre de la vida, en la identificación de esta forma anímica con la *virtus*, reside la perenne profundidad estoica que Spinoza hace valer; de aquí su polémica contra las virtudes religiosas de la humildad, el arrepentimiento y la compasión, en lo que coincide también con los estoicos. En tono completamente estoico también la conclusión de la *Ética* en lo que respecta a la oposición de los *ignari* y *sapientes* y la *animi acquiescentia* de los últimos —el contentamiento tal como lo describe Kant en el fragmento moral recientemente descubierto—.

Spinoza traza el retrato del sabio con rasgos totalmente estoicos, que ha ordenado dentro de su sistema. Cf. Séneca, *De const.* 13, 5; 75, 18; *Ep.*, 29, 12, y Stob., *Flor.* 7, 21 con *Ética*, IV, 63 y schol.; V, 10, schol.; 38 y schol. (el sabio no teme a nada, tampoco la muerte); Séneca, *Ep.*, 9, 13; 29, 12 con Spinoza, IV, 52 (contentamiento del sabio); Séneca, *Ep.*, 36; 41; 59, 14 y ss.; 72 y Marco Aurelio, 8, 1 y 3, con *Ética*, IV, 41, 42, 44, 45, cor. 2, 50 schol., 73 schol., V, 10 schol. (serenidad, valor y tranquilidad del sabio); Zeller, 235, con *Ética*, IV, 51 schol. (castiga sin contemplación, pero también sin irritación); Cicerón, *Tusc.*, III, 9, 20 y s.; Séneca, *De clem.*, II, 5 y s.; Dióg., 7, 123, con *Ética*, IV, 50 cor. y schol. (no compadece a nadie, pero es benevolente); Cicerón, *De off.*, I, 7, 20, y *Ética*, IV, 37 (superación de los afectos en el sabio); Marco Aurelio, 8, 28; 11, 16 y Zeller, p. 234 con *Ética*, IV, 45 cor. 1 (está libre de odio, envidia, desprecio, cólera); Zeller, pp. 250 y s., con *Ética*, IV, 37 schol. (nadie es capaz de apartarlo de la justicia, del honor y de la equidad); Zeller, p. 250, y Séneca, *Ep.*, 61 y 88, con *Ética*, IV, 66 schol. 98 (es el único libre); Zeller, p. 202, con *Ética*, IV, 38 y ss. (logra la inmortalidad). También el colocar entre el *ignarus* y el *sapiens*, como etapa intermedia, la vida según la *ratio* coincide con la conocida doctrina estoica de los προκόπτοντες.

Estas coincidencias fuerzan a suponer que los filólogos neerlandeses le pusieron en comunicación con la auténtica Stoa, lo que coincide además con muchos rasgos auténticamente neerlandeses de la vida de Spinoza y con sus relaciones personales. Un libro como la *Doctrina moral* de Coornhert muestra la expansión en los Países Bajos de las ideas morales estoicas.

El primer escritor que elaboró independientemente la tradición estoica e influyó en Spinoza es Telesio. Y no cabe tampoco duda que actuó sobre Spinoza a través de Hobbes. Las comparaciones que siguen me parecen señalar también con bastante verosimilitud una influencia directa de Telesio sobre Spinoza. Lo cual tiene una gran importancia para la posición histórica general de Spinoza; sobre todo si, como yo creo, el precioso hallazgo de Sigwart acerca de la coincidencia de Spinoza con Giordano Bruno hace verosímil el supuesto de una lectura de este filósofo cumbre del Renacimiento, que dio expresión a la fórmula cósmica metafísica del Renacimiento italiano. Porque de esta utilización de Telesio se desprende con claridad cómo persistía en Spinoza el espíritu del Renacimiento, que se manifiesta en esa alianza entre el principio de conservación, la fortaleza, el honor, la alegría de la vida (expresión de este espíritu del Renacimiento en Telesio, IX, p. 363), así que Spinoza es también, en este aspecto, el término maduro de la época.

Así como el estoicismo, partiendo de la teoría de las formas y del concepto, consigue formar un todo con la combinación libre de las ideas existentes acerca de la naturaleza, de igual modo Telesio. Pone como base la segunda parte del problema parmenídeo, pero con igual amplitud la doctrina biológica de la conexión entre calórico, animación, aire animado, proceso respiratorio y proceso vital. Renovó las ideas fundamentales del viejo monismo panteísta, según las cuales fuerza y materia, cuerpo y espíritu son idénticos.[85] El *pneuma* divino se naturaliza en el desarrollo del mundo, y en la relación del aire y el cuerpo se destila en los pulmones, corazón, arterias y cerebro como sustancia anímica. La teleología es inmanente a este todo creador, en el que cada cosa trata de conservarse, siendo, por lo tanto, la razón la expresión consciente y el instrumento de esta conservación. Esta doctrina estoica, en la que descansa toda la biología del siglo XVII, es expuesta como nadie por Telesio. Galeno es la fuente principal de la teoría psico-física que se halla en su base.[86] Con él coincide en la concepción fundamental de que en los espíritus vitales, físicamente condicionados, pudiera residir la razón explicativa de los procesos espirituales, hasta el mismo discurso. Galeno conserva el punto de vista de los empíricos mientras deja abierta la posibilidad de la cooperación de un *nus* especial, pero Telesio adopta una línea de separación entre el pensamiento sostenido por la teleología física de la propia conservación y una fuerza intuitiva intelectual de tipo platonizante.[87] El primero, espíritu que procede del germen, es corpóreo y sometido a la actividad de las cosas corpóreas. Lo mismo que el estoicismo[88] y que Spinoza enseña Telesio[89] que el espíritu siente sólo las cosas por las que padece y es modificado, mientras le llevan a un espacio más angosto o más amplio, de suerte que su sustancia ora se encoge ora se expande. Es admirable cómo anticipa la teoría moderna de la evolución con la idea de que el sentido del gusto, del olfato y de la vista no son más que el mismo sentido del tacto de un tipo más distinguido.[90] La doctrina estoica acerca de la memoria, que presenta la conexión entre la *tabula rasa*, las percepciones en ella impresas y el nacimiento de la experiencia por la repetición de imágenes semejantes, Telesio la reelabora en sentido mecanicista al decir que los movimientos dejan tras sí una disposición para su repetición: “casi permanecen los movimientos”. Se puede suponer

que Telesio, que recogió seguramente en Galeno^[91] la doctrina estoico-aristotélica de la τύπωσις,^[92] se la transmitió a Descartes. En la misma conexión tenemos que Spinoza, en su *De intellectus emendatione*, 83, define la memoria a la manera estoica (v. *ibid.*, 85, 82 y *Ética*, I, postulado 5). El núcleo del progreso cognoscitivo ulterior lo constituye para Telesio la explicación epicúrea del conocimiento metódico que concluye de lo conocido a lo desconocido (Dióg., 10, 33; Telesio, VIII, 314 y ss.); la comprensión surge de la comparación entre movimientos pasados y presentes (VIII, 354-356) y de la captación de lo semejante en las sensaciones nacen las percepciones^[93] y las conclusiones. Dice Telesio: *scientiarum omnium principia a sensu haberi vel proxima eorum, quae sensu percepta sunt, similitudine, et conclusiones omnes ex eis pendere* (VIII, 4; de modo igual Hobbes). Para el mayor desarrollo de su teoría del conocimiento es importante la derivación que hace del enlace de propiedades de una cosa de su sucesión regular.^[94] La derivación de las diferencias en las peculiaridades espirituales (Telesio, VIII, 28 y 29) de las diferencias corporales se puede deber también a Galeno^[95] y la encontramos también en Spinoza (*Ética*, II, 39). De cuño estoico (se encuentra también en Lucrecio) cuando dice, Telesio (XIV, 365-367) que el conocimiento de la naturaleza y de las fuerzas del conjunto de las cosas es la sabiduría, y ésta, a su vez, la virtud (*cognitio adaequata*, de Spinoza). La teoría de la virtud de Telesio enlaza la doctrina aristotélica del justo medio con sus deducciones del principio de propia conservación (IX, 376 y ss.). La virtud es la *fortitudo* que realiza lo que sirve a la propia conservación (VIII, 356-358). Esta equiparación entre fuerza y virtud corresponde con la de tristeza y vicio (IX, 376-388). En todas estas doctrinas se respira el mismo espíritu renacentista de la alegría de la vida que encontramos también en la polémica de Spinoza contra el ideal cristiano de la *meditatio mortis* (*Ética*, IV, 67 y 41). El ideal virtuoso de la *sublimitas* (IX, 383 y s.) actúa sobre Descartes y su tiempo. El nacimiento de los dos afectos fundamentales en la virtud del instinto de conservación es idea que procede de la tradición estoica, pero se halla elaborada de tal suerte que los pasajes correspondientes (VIII, 314-316; VI, 276-279) recuerdan, a veces literalmente, a Spinoza. Los afectos y las virtudes están condicionados, como en el estoicismo (Zeller, 226), por la inteligencia (IX, 366-367). La idea del placer y del dolor, como conciencia respectiva del fomento y de la perturbación de la propia conservación (IX, 362 y s.) es común a Telesio y a Spinoza; ambos derivan de aquí otros afectos (IX, 363 y s.). También en este caso Telesio, yendo más allá de la Stoa, prepara la representación mecanicista de su pensamiento naturalista. La derivación del odio y de la envidia como algo “legal” e ineludible, la propia conservación como principio para ponderar el daño presente y el futuro (Telesio, IX, 1; Spinoza, *Ética*, IV, 66) y la explicación del afecto, compasión, etc., lo mismo que las virtudes sociales por el principio de la semejanza, la encontramos de nuevo en Spinoza (Telesio, IX, 365, 367; Spinoza, III, 35, 37; IV, 18 schol., 35 schol. y app. 28). La inseguridad y la miseria de la vida antes de los tiempos históricos fuerza a las uniones sociales del *status civilis* de los semejantes, para protegerse mutuamente.

Pero, además de Telesio, es Hobbes, influido por aquél, quien traspasa ideas estoicas a

Spinoza. No necesita demostración especial que Hobbes ha influido mucho en Spinoza. Pero sí debemos mostrar en qué grado, junto a otras ideas antiguas, penetraron las estoicas en Hobbes. Como lo ha demostrado la exposición excelente de Toennies, Hobbes parte de los problemas político-morales. Fue un político y un humanista antes de que Euclides lo convirtiera a la ciencia natural. En mi *Introducción a las ciencias del espíritu* he distinguido las dos vertientes del derecho natural antiguo; Hobbes se adhirió a la doctrina jurídica de la violencia, tal como la desarrollaron los últimos sofistas y es expuesta por Tucídides, Platón, Eurípides y Aristófanes. A tono con su temperamento, fundó esta doctrina sobre el atomismo, el materialismo y el animalismo de los epicúreos, de Lucrecio. Pero sus estudios humanistas, sus ocupaciones jurídico-políticas, su familiaridad con Telesio, le condujeron a la Stoa y hasta me parece poder demostrar por su teoría de las pasiones que bebió en las propias fuentes estoicas.

La definición que da Zenón del afecto como una *perturbatio aversa a recta animi contra naturam animi* (en Cicerón, *Tusc.*, IV, 9; cf. Dióg., VII, 110 y ss.) es aceptada por Hobbes completamente en *De homine*, cap. XII, 1. Cada afecto se refiere al *appetitus* o a la *aversio* (cf. *De homine*, cap. VI, con Diógenes, VII, 104; Stob., *Ecl.*, p. 142; Plutarco, *Mor.*, 1037; Cicerón, *Acad.*, II, 24). La explicación que Hobbes ofrece de la misericordia (*De homine*, c. XII, 10; *Leviatán*, I, c. VI): *dolere ob malum alienum, id est condolare sive compati, id est malum alienum sibi accidere posse imaginari, misericordia dicitur*, coincide con la estoica (en Diógenes, VII, 111; Stob., *Ecl.*, II; Cicerón, *Tuscul.*, IV, 17 y ss.). La *desperatio* es en Hobbes (*Leviatán*, I, c. VI; *De homine*, cap. VI): *appetitus sine opinione obtinendi*; en Cicerón, una *aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum* (*Tusc.*, IV, 175; cf. además Ps. Andrón). Según Hobbes, *De homine*, cap. XII, 3 (*Leviatán*, I, c. VI) el temor es la representación de que nosotros *incumbente bono concipimus modum aliquem quo amittatur*, según Diógenes, VII, 112, φόβος = προσδοκία κακοῦ (cf. además Cicerón, *Tusc.*, IV, 14; Pseudo-Andrónico; Stobeo, *Ecl.*, II, 88, 17). Nos dice Hobbes que la afección de la alegría nace por la representación de un *bonum adveniens sine compensatione ullius mali consequentis*, y el odio por la representación contraria. Lo mismo dice Cicerón, *Tusc.*, IV, 14: *aegritudo est opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur*. Compárese con esto la definición de Hobbes de los afectos en *De homine*, cap. XII, 1: *consistunt autem affectus in diversis motibus*, etc. La afección de melancolía la define en el *Leviatán*, I, c. VI, a lo estoico (cf. Cicerón, *Tusc.*, IV, 17). El afecto de la *pietas naturalis*, que corresponde al concepto de la superstición, lo deriva Hobbes (*Leviatán*; I, c. VI, y *De homine*, c. XII, 5) de la δεισιδαιμονία estoica (cf. Estobeo, *Ecl.*, II; Pseudo-Andrónico). El concepto estoico de ζηλοτυπία (cf. Cicerón, *Tusc.*, IV, 8, 18; *ad Attic.*, 10, 8, § I) lo recoge literalmente en *De homine*, c. VIII, el de μῆνις; cf. Estobeo, *Ecl.*, II, Pseudo-Andrónico; Cicerón, *Tusc.*, IV, 21), en *De homine*, c. XII, 4. Igualmente coincide la idea del pudor (*De homine*, c. XII, 6; *Leviatán*, I, c. IV) con la αἰσχύνη (en Diógenes, VII, 112; Estobeo, *Ecl.*, II) la *aemulatio* y la *invidia* (*De homine*, c. XII, 11; *Leviatán*, I, c. VI) con el ζῆλος y el φθόνος (en Diógenes, VII,

111; Cicerón, *Tusc.*, IV, 17; Estobeo, *Ecl.*, II). La clasificación del amor en amor *pecuniae* y amor *potentiae* (*De homine*, c. XII, 8) corresponde a la clasificación de ἐπιθυμία en φιλοχρηματία y φιλοτιμία (cf. Cicerón, *Tusc.*, IV, 21) y la exposición de la ira en *De homine*, c. XII, 4, con Diógenes, VII, 113; Estobeo, *Ecl.*, II, Pseudo-Andrónico; Cicerón, IV, 21, etcétera.[96]

El tercero entre los grandes pensadores que transmitieron a Spinoza ideas antiguas es Descartes. Trendelenburg ha demostrado en qué amplitud las ideas éticas de Descartes son estoicas y coinciden con las de Spinoza. Su obra sobre las pasiones se apoya en Galeno, Telesio, etc. Pero también la teoría del conocimiento de Descartes se halla condicionada en gran medida por el pensamiento antiguo.

Su relación con el sistema definitivo de Spinoza se echa de ver considerando que la fundamentación gnoseológica que ofrece el *De intellectus emendatione* habría de constituir el fundamento de la *Ética* de Spinoza. En la *Ética*, II, prop. 40 schol., dice Spinoza que no entra a considerar el origen de las *notiones communes quoniam haec alii dicavi tractatui*. El hecho de que en la *Ética* misma, desde el libro segundo hasta el final, se tracen también las grandes líneas de su teoría del conocimiento está condicionado por la relación del conocimiento con la conexión ético-psicológica. Correspondiendo al espíritu de la época, esta fundamentación metódica debía conducir, a través del *De intellectus emendatione*, hasta las definiciones y axiomas universales al comienzo de la *Ética*; esto se ve en *De intellectus emendatione*, 49: *veram ideam a ceteris omnibus*, etcétera.

Para hacer ver el material antiguo comprendido en la teoría del conocimiento de Descartes hay que partir de sus dos escritos de juventud sobre este tema.[97] Su teoría de la percepción sensible coincide, en lo esencial, con la estoico-romana. Según él, nunca engañan los sentidos si no están enfermos o demasiado alejados de los objetos (*Inq. verit.*, ed. Amstel, 1566, p. 78; cf. Cicerón, *De leg.*, I, 7; *Acad.*, II, 7; II, 27, 87; Séneca, *Nat. quaest.*, I, 2, 3; III, 7, 9). Los medios del conocimiento son *imaginatio* y *sensus*: *Regulae ad directionem ingenii*, VIII (cf. Diógenes, VII, 49; Filón, *De mundi opif.*, c. 59, I, 40; Hobbes, *Leviatán*, I, c. II). Más sobre la *imaginatio*, en Descartes, *meditatio* VI. Pero sólo la *intelligentia* (*regul.* XII) es capaz de concebir la verdad (cf. Chalcid. en *Tim.*, c. 217 Mull.; el ἡγεμονικόν lo emplean autores posteriores, especialmente Plutarco, como sinónimo de νοῦς (además, Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.*, I, 219 K). La cuestión de cómo surge la percepción por medio de los sentidos la resuelve Descartes (*regul.* XII) lo mismo que la Stoa: por nuestra acción llevamos los sentidos exteriores a los objetos y somos completamente pasivos en la percepción, “como la cera recibe la impresión del sello”. La forma exterior del cuerpo sensible es cambiada en realidad por el objeto, lo mismo que la superficie de la cera mediante el sello. En el mismo momento en que el sentido exterior es puesto en movimiento por el objeto, la imagen es llevada a otra parte del cuerpo, al sentido común; éste desempeña el papel de sello que impresiona en la *imaginatio*; etc. (cf. la explicación del proceso perceptivo en Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 228; II, 70; VIII, 401 y ss.; Cicerón, *Acad.*, I, 11; II, 27; Filón, *Quod deus s. immut* I, 9, p. 279 Mang.; Proclo, en *Parm. Plat.*, ed. Cous. p. 74; Hobbes, *Phys.*, c.

XXV, 10; además, Descartes, *Discours de la méthode*, parte 5). Esta doctrina de la *tabula rasa* se encuentra también, como hemos visto, en Descartes (*Inq. verit.*, p. 74; *regul.* IV, p. 9; *Z.*, 12 y ss., p. 10 y *Z.*, recuerdan a Cicerón, *De fin.*, V, 21, 59 y ss.; especialmente la expresión *semina*, etc. procede de los estoicos; cf. Cicerón, *De leg.*, I, 8, 24). En *regula* IV, p. II, *Z.* 3 se alude sin duda a los estoicos, porque la ética que pondera es la estoica, aquella de la que trata Cicerón en *De officiis*; pues ahí es donde se dice *honestum utili praeferendum esse*. Además, *regula* X, p. 20, *Z.* y 2 y ss., la objeción de Carnéades contra el silogismo (cf. Sexto, *Hyp. Pyrrh.*, II, 194 ss.). Sobre la estimación de la dialéctica, cf. *regula* II con Estobeo, *Flor.*, 82, 7-15; Dióg. VII, 161; IV, 18. Respecto al fin de nuestra actividad espiritual, cf. *regula* I con Diógenes, VII, 165; *Epict. diss.*, IV, 8, 12. Los pasajes más importantes acerca del *lumen naturale* en *regula* I, IV, VI, XXII; cf. con Cicerón, *De fin.*, V, 21, 59; *Tusc.*, I, 21, 59; *Tusc.*, I, 24, 57; *De nat. deor.*, II, 4, 12.

Para manifestar la relación del estoicismo romano y de la Academia con el *Discours* podemos comparar los siguientes pasajes: Sección I: “Pienso cuántas opiniones diferentes sostienen los sabios acerca del mismo objeto, siendo así que la verdad no puede ser más que una”. Cf. Cicerón, *Acad.*, II, 23, 72 y ss.; 36, 115. “Tampoco al considerar las costumbres de los demás encontré nada seguro, sino que tropecé con casi las mismas contraposiciones como antes entre las opiniones de los filósofos.” Este es un famoso argumento de los escépticos (cf. Cicerón, *De rep.*, III, 7, 14 y ss.; 12, 21; Cicerón, *Tusc.*, I, 45, 108 y ss.; Hortensio, frg. 29; Sexto, *Hyp. Pyrrh.*, I, 145 y ss.; III, 190-238; Cicerón, *De div.*, II, 46, 96). Sección segunda: “Yo había aprendido en el *collège* que no se puede imaginar nada extraño e increíble que no haya sido sostenido ya por algún filósofo”. Cf. Mommsen, *Historia romana*, III, p. 590, ed. alemana. Sección tercera: “Es una máxima justa que cuando no se conoce con seguridad lo cierto hay que seguir lo probable”. Cf. Cicerón, *Acad.*, II, 31, 99 y ss.; 32, 104 y ss. “Con esto no es que quiera seguir a los escépticos que dudan nada más por dudar y reflejan siempre una indecisión constante.” Cf. Cicerón, *Acad.*, II, 25, 79; VII, 19; Sexto, *Hyp. Pyrrh.*, I, 12 y ss.; II, 79. Sección cuarta: “Viendo, pues, que los sentidos nos engañan algunas veces, supuse que no hay nada que sea de tal manera como se nos ofrece”. Cf. Cicerón, *Acad.*, II, 25, 79 y ss.; Sexto, *Hyp. Pyrrh.*, II, 49 y ss.; I, 40 y ss. “Las mismas ideas que en estado de vigilia nos pueden venir en el sueño, sin que en el primer caso su verdad se halle fundada.” Cf. Cicerón, *Acad.*, II, 27, 87; Sexto, *Hyp. Pyrrh.*, I, 104 y ss., 113. “Los astros parecen mucho más pequeños de lo que son en realidad.” Cf. Cicerón, *Acad.*, II, 26, 82. “Así los ictéricos lo ven todo amarillo.” Cf. Sexto, *op. cit.*, I, 44, 104; Cicerón, *op. cit.*, II, 27, 87 y ss. En lo que respecta a las *Meditationes* hay que tener en cuenta los siguientes pasajes: I. *continuata rerum series*, cf. Cicerón, *De div.*, I, 55, 125; *De fato*, 9, 20. II. *pergam, donec aliquid certi vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo nihil esse certi cognoscam*, cf. Cicerón, *Acad.*, II, 9, 28. IV. *nec ullum de hac re dubium superesset, nisi inde sequi videretur me errares nunquam posse*, cf. Cicerón, *De nat. deor.*, III, 31, 77 y ss. V. *occurrit non unam aliquam creaturam separatim, sed omnem rerum universitatem...* cf. Cicerón, *De nat. deor.*, II, 34, 87. VI. *nempe*

imprimis hic adverto magnam esse differentiam inter mentem et corpus... cf. Cicerón, *Tusc.*, I, 29, 71; también Descartes, en sus *Regulae ad directionem ingenii*, XII.

Cómo de esta masa de ideas de tinte estoico pudo surgir el brillante cristal del sistema spinoziano, con arreglo a qué ley se constituyó, podrá verse una vez que se haya estudiado la relación de Spinoza con el movimiento científico-natural y con Giordano Bruno.

-
- [1] *De veritate*, 1624; *De religione gentilium*, 1645. Utilizo *De veritate*, 3ª ed., 1656.
- [2] *De veritate*, 291: *Ut paucis dicam, omnis novus sensus divinus, beatus (qui in foro interno excitatur) revelatio est.*
- [3] *De caus. err.*, 71.
- [4] *Taceant Naturae sugillatores neque penitus deprevatam praedicent, quae nullo non saeculo docuit horrere scelus. De veritate*, 132. *Valere interea iubemus exscriptores miseros, qui facultates nostras noeticas in inferiori animae parte una cum concupiscibilibus et irascibilibus posuere. De veritate*, 148.
- [5] *Veritatem investigandi ratio, quae quam ardua sit, vel ex eo conjicias, quad nullo in publicum prodierit saeculo, qui argumentum istud ex professo tractaverit. Lect. ing. De veritate: Facultatum humanarum terminos et metas primo, quod scimus, posuimus*, p. 195.
- [6] *Est igitur omnis veritas nostra conformitas. De veritate*, 16.
- [7] Santo Tomás: *Quum veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei. Summa contra gentiles*, I, c. 49.
- [8] *Tantum abes, ut ab experientia et observatione deducantur elementa sive principia ista sacra* (es decir, las *notitiae communes*), *ut sine eorum aliquibus sive saltem aliquo neque experiri neque quidem observare possimus. De veritate*, 35. Sin esto no percibiríamos más que *nuda spectra, portenta et terrores*.
- [9] *Sunt autem veritates istae notitiae quaedam communes in omni homine sano e integro existentes, quibus tamquam caelitus imbuta mens nostra de obiectis hoc in theatro prodeuntibus decernit. De veritate*, 35; cf. también pp. 37 y s.
- [10] *De veritate*, 68: *Apage igitur istos, qui mentem nostram tabulam rasam, sive abrasam esse praedicant, quasi ab obiectis haberemus, ut in illa denuo agere possimus. 144: Apage igitur veteratoriae scholae rasam tabulam.*
- [11] *De veritate*, p. 47.
- [12] *Discursum esse infinitum vulgo creditur et nullum dari dubiorum terminum, sed falso*, 202. *Quod tamen discursum paulo acrius perstrinximus, in causa est: quia nullus nisi a discursu solemnis error; quod est innumeris illis absurditatibus, quae substructionibus notitiarum communium innituntur, satis constat. De veritate*, 201 y s.
- [13] *Veritatem enim non solum veritatis, sed ipsius etiam erroris basin esse quodammodo supra observavimus. Ibid.*, 202.
- [14] La preferencia por los teósofos se nota por la recomendación ocasional de Paracelso, Patrizzi y Telesio que encontramos en las indicaciones pedagógicas incluidas en su autobiografía.
- [15] *Est providentiae divinae universalis instrumentum proximum eiusque pars aliqua in ipsa mente signata. De veritate*, 56.
- [16] *Adeo denique necessaria, ut nec morte tolli videatur. Ibid.*, 57.
- [17] *In hoc quoque navabis operam, ut verum aeternum, quod semper praesens et parabile a praeterito sive verisimile, a futuro denique sive possibili distinguas. Ibid.*, 65.
- [18] *Vires easdem, quas Pergami olim, modo obtinet rosa. Ibid.*, 5.
- [19] *Easdem facultates in foro interiori hominis cuiuscumque sani et integri etiam ab omni aevo descriptas fuisse (tanquam notitiam aliquam communem) proponimus. Ibid.*, 5.
- [20] *Unicam veritatis normam in necessariis facimus consensum istum universalem, qui sine providentia*

divina non instituitur. Ibid., 51.

[21] *Consensum universalem tamquam doctrinam instinctus naturalis et necessarium providentiae divinae universalis opus habemus. Ibid.*, 50 (Deus) *notiones communes tamquam media providentiae suae divinae universalis nullo non saeculo hominibus impertivit*, 51.

[22] Pp. 66 y s.

[23] *Notitia communis, etsi homini latere possit, quatenus nondum explicatur, si tamen ab obiectis vel rerum vel verborum vel quidem signorum excitata fuerit, communem notitiam futuram existimandum est*, 59.

[24] *Inter communes igitur illae primum obtinent locum, quae ex omni obiecto nulla interposita mora conformantur*, 62.

[25] *Cum autem beatitudo sit omne bonum et aeternum sit omne tempus, summum illud bonum erit beatitudo aeterna. De ver.*, 139.

[26] *Es igitur in omni actione egregius conscientiae usus. Primo, ut supremum aliquod numen agnoscamus, quod ut ubique existat, nullibi tamen luculentiore indicio deprehenditur. Secundo, ut de providentia eius certiores facti ad illam nos totos componamus. Tertio, ut compertum habeamus, nisi praemium et poena nos maneret, Deum a nobis rigidam et duram illam virtutem, etc. minime exacturum. De ver.*, p. 137. *Ad salutem tamen aeternam comparandam nos sufficere perhibebunt nonnulli. Ceterum qui ita locutus fuerit, nae ille quidem audax, nedum sacrum temerariumque effatum (mea sententia) protulerit; cum nulli satis explorata sint iudicia divina. De rel. gent. Amst.*, 1700, p. 293.

[27] *De ver.*, 268 y ss.

[28] *De ver.*, 283.

[29] *The life*, p. 31.

[30] Rémusat, L. H. *de Cherb.*, p. 114; *Life*, pp. 65, 322, *Reigne of Henry VIII. Hered. ac nepot. praecept.*, pp. 1 y s.

[31] Es curioso que entre los nombres citados por Herbert no se encuentre el de ese italiano que antes que él había empleado también, en el mismo sentido, la facultad del instinto natural. Se trata de Francisco Puccio, de Florencia. Nacido probablemente entre 1540 y 1541, de distinguida familia, las luchas religiosas en Lyon le empujan, en busca de claridad, al estudio de las Sagradas Escrituras; en Oxford y en Londres sigue en sus estudios, pero se enreda en disputas con los calvinistas. En Basilea se hace amigo de Socino, pero se ve obligado a abandonar la ciudad a causa de sus manifestaciones religiosas un poco libres; por las mismas razones es encarcelado en Inglaterra y escapa a Holanda, donde se pone en relación con las sectas anabaptistas. Se dirige a Cracovia, donde se halla Socino, y su manera de discutir, aportando más argumentos basados en la naturaleza y en la razón que en la Biblia, hace imposible su compañía aun a los socinianos, más apegados a la Biblia. Parece que, según nos informa Lucas Osiander, fue hecho preso en Salzburgo y quemado en Roma.

Esta información se apoya en una carta de Socino a Dudithium el mes de diciembre de 1580, Bib. Unit., *Oper. Socini*, t. I, p. 495. Su obra principal es rara. El título completo de la misma es: *De efficacitate Christi Servatoris in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt, Assertio catholica aequitati divinae et humanae consentanea, universae sacrae scripturae et sanctorum Patrum consensu, spiritu discretionis probata, Adversus scholas asserentes quidem sufficientiam Servatoris Christi, sed negantes salutarem efficaciam in singulis per Franciscum Puccium Filidinum Dei et Christi servum* (1592, Goudae in Hollandia). Este título nos hace ver el punto de vista libre del autor. Como no pudimos examinar el libro recogeremos los datos que nos interesan de un escrito polémico de Haas (1712) dirigido contra el puccianismo. Según ese escrito, Puccio habría emprendido esta reducción del dogma y habría encontrado en la fe sencilla en Dios, en un ideal de vida racional muy parejo a la idea estoica, y en el amor al prójimo, las condiciones de la salvación eterna. Para alcanzarla no es menester estar bautizado ni pertenecer a la Iglesia. En apoyo de esta doctrina extraordinaria nos recuerda el ejemplo del capitán Cornelio, quien sólo por “instinto natural” había invocado a Dios.

[32] Parte de una concepción opuesta al *discursus de la schola*. De aquí ha surgido todo el error, y sus

defensores no tienen más que dudas; frente a esto es menester encontrar un fundamento absolutamente cierto. Como más tarde a Kant, tal fundamento se lo ofrece, entre las cuatro fuentes del conocimiento, únicamente lo *a priori*, pero concebido en sentido estoico, como conexión teleológica de vida. Cf. p. 72: *obiicientibus autem, quid novi est doctrina ista notitiarum communium adferam, respondeo: certitudinem iri rebus etiam mathematicam*. Este pasaje nos muestra que Herbert pretende originalidad en la demostración de la importancia del *instinctus naturalis* —que Montaigne, Charron y Bacon lo habían tomado en su sentido estricto del estoicismo romano— para toda la facultad cognoscitiva del hombre. Y vemos en la p. 204 cuán convencido se halla de la justeza e importancia de su doctrina: *restat ut ex hac methodo nostra verum a falso in propositione quacumque data separet: alia enim ad veritatem non superest via*. Este pasaje se refiere, en primer lugar, a los *praedicamenta*. Pero como este método pertenece a la doctrina del *discursus* y el *discursus* sólo puede operar a base de las *notitiae communes*, ese pasaje mencionado se refiere sobre todo a su doctrina de las *communes notitiae* y de su certeza incommovible. También en la p. 195 afirma que ha sido el primero en ofrecer esta base y este desarrollo de la teoría del conocimiento.

[33] Agrícola, *Dial.*, cap. 6, pp. 51, 52, 55, 57.

[34] Cicerón, *De fin.*, V, 9, 24; III, 5, 16.

[35] Cicerón, *De fin.*, V, 21, 59; *De nat. d.*, II, 4, 21; *Tusc.*, I, 2-27, especialmente 22, 53 y ss., 54, 57.

[36] Cf. Cicerón, *De nat. deor.*, II, 29, 73 y 32, 81. También Varrón ha sido utilizado.

[37] Cita a Aristóteles, pp. 69, 147, 159, 161, 242; Varrón (en Aug., *De civ.*, p. 19), p. 264; un *non obscurus auctor*, p. 273. *Reflejos*, p. 79: Archiatrus; p. 13: *oratorum princeps* (Cicerón), p. 40 Z. I: *radii animae*, cf. Gell., 16, 2; p. 58: *mentis fenestrae*, cf. Cicerón, *Tusc.*, I, 20, 46; p. 62, p. 85; *spiritus emmissarii*, cf. Gell., V, 16, 2; p. 305: Cicerón, *De fato*, c. 10, 20 y ss., p. 310, Z. 4: Cicerón, *De div.*, I, 57, 129; 30, 63 y ss.; p. 74: se rechaza el *fatum* estoico.

En *De causis errorum* cita, pp. 8, 90: *Cornelius Drivel*; p. 23: *anatomisti*; p. 24: *pkhlosophi*; pp. 45, 46, 48: *medici*; p. 137: *medicus celeberrimus*; p. 61: *scepticus*; p. 63: *empirici*; pp. 63, 137, 110, 120: *auctores*; pp. 105, 112, 116, 122, 123, 125; *percelebris opticus*; pp. 79, 80, 102: *neoterici* (=Schola); p. 104: *primaria schola*; pp. 41, 82, 87, 127, 128, 135, 140, 141: *Schola*; pp. 113, 115, 127, 128, 136: Aristóteles; p. 122: *architecti*; p. 114: *mathematici*; pp. 125, 127, 137: *quidam*; en *De religione*, G. Vossius: pp. 14-15, 16-17, 24, 25, 27, 30, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 51, 52-53, 56, 64, 69, 70, 72, 80, 84, 86, 87, 88, 90, 93, 95, 97, 102, 103, 104, 108, 111, ss., 116, 120, 123, 126, 137, 138, 139, 141, 153, 164, 166, 181, 183, 202. Cicerón: 17, 24, 28, 29, 30, 33, 39, 40, 41, 43, 44, 48, 49, 54, 56, 59, 60, 61, 64, 69, 71, 72, 73, 79, 101, 102, 105, 106, 110, 111, 112, 114, 117, 119, 120, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 141, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 159, 160, 162, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 204, 205, 206, 213, 215, 216, 227, 228. Varrón: 10-12, 38, 42, 47, 48, 59, 71, 77, 78, 92, 94, 95, 96, 101, 103, 114, 116, 119, 133, 141, 146, 148, 149, 152, 154-55, 156, 186, 187, 227, 229, 230 (el comienzo de la obra es acaso una elaboración de ideas ciceronianas: *De nat. deor.*, II, 2, 4 y ss., y varronianas). Galileo: 6, 32, 48, 83. Jelden: 33, 38, 42, 87 133. Garcilaso de la Vega: 20, 34, 42. Philastrius: 35. Gesner: 35. *Auctor christ.*: 40. Tomás de Aquino: 40, 228. Jesuita: 40. Cartarius: 41, 43, 44, 46, 71, 72, 85, 88, 122, 124, 136, 140, 144, 156, 208. Euthynius Zingabenus: 42. Mersennius: 42, 50. Copérnico: 43, 51. Séneca: 43, 47, 64, 68, 78, 120, 137, 187, 196, 198, 204, 206. Vincentius Bellov.: 44. Kepler: 46, 47, 48, 49, 56. Scheiner: 46, 47, 48, 56, 57. Saufor: 47, 138. Acosta: 53-54, 92. Tubus: 56. P. Mexias: 57. Lipsius: 72, 74, 76, 109. Heinsius: 110, 202. Jo. Leo: 76. Dausquius: 80. A. Piccolomini: 80. Licetus: 87. Theodorus Gaza: 89. Patricius: 57, 78, 81. Petr. Aponensis: 48. Hugo Grocio: 15, 202. Rokeon Bacio: 48. Tycho de Brahe: 50, 78. Jos. Scaliger: 51, 53, 102, 116, 140. Bullinger: 228. Boccatus: 89. Wilibald: 91. Demsterus: 98. Christoph. Castro: 116. Fuller: 122. Fabricius: 122. Budaeus: 123. Caelius Rhodig: 123. Vives: 123, 145. Bullin: 167. G. Choul: 181, 214, 227.

[38] Es importante fijar el concepto de *Schola*. Habla de él en *De veritate*, pp. 18, 25, 29, 40, 41, 64, 67, 75, 78, 92, 95, 105, 109, 110, 116, 118, 122, 127, 131, 136, 138, 141, 144, 147, 156, 164, 166, 168 y ss., 193, 197, 198, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 211, 225, 229, 230, 232, 238, 246, 248, 249, 254, 255, 257, 259, 261, 262, 263, 268, 270, 271, 282, 305, 311. A veces, en lugar de *schola*: autores. Asiente con la *schola* en la doctrina del macrocosmos y el microcosmos, p. 116; acerca de los humores, p. 110; de cada uno de los *sensus externi*, pp.

168 y ss.; acerca de la clasificación del ente, p. 141. Además, opera con los mismos conceptos: *facultates*, pp. 40, 41, 197 y ss.; *conditiones*, p. 29; *obiectum*, p. 25; *differentia (facultas)*, p. 40; analogía, p. 201; *principium individuat.*, p. 198; *conformitas (conscientiae)*, p. 138. Puntos de discrepancia más importantes: *nominalismus*, p. 164; *tabula rasa*, pp. 68, 144, 168; *discursus*, pp. 64, 68, 75, 78, 95, 131, 193, 197 y s., 201 y ss. En lo que respecta a la relación de la escuela con Aristóteles, pp. 127, 197, 204.

[39] Galilei, *Opere*, ed. Alberi, VII, 354 y ss.

[40] *Opere*, XI, 21.

[41] *Opere*, XIII, 93.

[42] Para más detalles véase el excelente trabajo de Natorp, "Galilei als Philosoph.", en los *Philosoph. Monatsheften*, 1882.

[43] La mejor idea acerca de la posición de Bacon respecto a la *theologia naturalis* nos la ofrece *De augm.*, IX, pp. 596-599; III, p. 185. Los principios de la religión no se hallan sometidos a la razón, sino que son firmes como tales; la razón tiene que deducir principios de ellos. Según Bacon, a la *theologia naturalis* y al *lumen naturale* corresponde la tarea de rebatir el ateísmo. Herbert demuestra la certeza de la existencia de Dios de esta posibilidad, pero se guarda muy bien de extenderla a la religión cristiana, para cuya certeza hace surgir la revelación. Por lo demás, Bacon, p. 597, extiende la capacidad del *lumen naturale* a la ética; por lo menos habla de ésta; también debemos emplearla para la demostración de la existencia de Dios si, como él dice, corresponde a la teoría natural refutar el ateísmo. Toda la diferencia consiste en que Bacon rebaja en lo que puede el valor de este *lumen naturale* en favor de la revelación, mientras que Herbert no sabe cómo ensalzar la significación de este *instinctus*.

[44] *De augment.*, IX, p. 597.

[45] *De augment.*, VII, p. 434, 1 y ss; 435, 15.

[46] Bacon cita doctrinas estoicas y escritores antiguos en general : VII, p. 428: *recta ratio* = λόγος ὀρθός; p. 430: Séneca, *Ep.*, 52, 14; p. 432, 13 y ss.: Séneca, *Ep.*, 66, 5; 95, 10; Cic., *De off.*, I, 3, 1-9 y ss.; 5, 17; III, 2, 7; I, 43, 152; II, 25, 88 y ss.; p. 437, 18 y ss.: Cic., *De off.*, I, 2, 6; *De fin.*, V, 8, 23; *De leg.*, I, 13, 37 y ss.; *Acad.*, pr. II, 45, 139; *De off.*, III, 33, 116; *Acad.*, pr. II, 42, 129; p. 440, 17: Cic., *De off.*, I, 4, 11; p. 440, 8-9; Varrón, en Aug., *De civ.*, D. VII, 28; p. 444, 10: Cic., *De fin.*, V, 13, 37 y ss.; III, 91, 31; *De off.*, III, 3, 13. Séneca, *De vita beata*, 8, 2 y ss.; p. 445, 7: Séneca, *Ep.*, 85, 18; p. 439: Aristóteles; p. 439: Diógenes; p. 445, 3: Platón, *Fedón*, c. 9, p. 64 A. y ss.; Séneca, *Ep.*, 4, 12, 23, 24, 30, 32, 70, 77, 78, 80, 82, 98, 99, 101, 102, etc.; p. 446, 7: Cic., *De off.*, I, 7, 20; p. 447, 14: Hecaton en Cic., *De off.*, III, 23, 89, etc.; p. 452, 4: Hecaton, en Séneca, *De benef.*, II, 18, 1 y ss.; 21, 4; III, 18, 1 ss.; Cicerón, *De off.*, III, 15, 63; Séneca, *Ep.*, 94; p. 453, 12; Cic., *De off.*, III, 4, 18; p. 456, 17: la conocida concepción estoica (como enfermedad); p. 456, 5: cf. Posidonio, en Galeno 280 M. (Bacon ha leído también a Galeno, cf. p. 220); p. 457, 6 y ss.: cf. Cic., *De off.*, I, 30, 107 y ss.; 31, 110 y ss.; 32, 115 ss.; p. 459, 5 y ss.: Cic., *De off.*, I, 34, 122, 124; 32, 115; p. 459: Aristóteles, *Retórica*; 461, 13: Séneca, *De ira*; p. 463, 1 y ss.: cf. Cic., *De off.*, I, 31, 110; p. 464, 12: Aristóteles; p. 465, 17: Aristóteles, *Ética Nicomaquea*; p. 468, 10 y ss.: cf. Cic., *De off.*, I, 31, 110, 114; p. 469, 11 y ss.: Aristóteles; p. 469, 17: Plinio, *Paneg.*; p. 470, 15: Jenofonte; p. 472, 10: juicio sobre el estoicismo.

Libro VIII, p. 474, 4: Cicerón, *ad Att.*; p. 474, 15: Píndaro; p. 476, 7: Cicerón, *ad Quint. frat.*; p. 476, 1: Cicerón, *ad Att.*; p. 477, 12 ss.: Livio; p. 480, 11 y ss.: Cicerón, *De orat.*, III, 33, 133 y ss.; p. 481, 7 y s.: Cicerón, *De petit. cons.*; p. 510, 12: Cicerón, *Ad att.*; p. 516, 20: Cicerón; p. 521, 10: Epicteto; p. 531, 6: Cicerón, *ad Att.*; p. 538, 9: Aristóteles.

Libro III, p. 180, 4: por ejemplo, Cic., *De off.*, I, 43, 153; Séneca, *Ep.*, 89, 5; p. 180, 5: Aristóteles, *Ética Nicomaquea*; p. 187, 2 y ss.: Homero; p. 189, 1 y ss.: Cicerón, *Acad.*, II, 10, 32; Diógenes, IX, 72; p. 189, 13: recuerda la clasificación de la física en Séneca, 89, 16; p. 198, 10: Cic., *De divin.*, II, 46, 97; I. 19, 36; p. 213, 8: Pseudo-Plutarco, *doxogr.*; p. 214: Lactancio. Filón, Filóstrato, Teofrasto, Paracelso, Telesio, Patricio, Véneto; p. 220: Galeno; p. 224: Herón; p. 224: Agrícola.

[47] Charron, *Sagesse*, II, p. 7.

[48] Esta conexión teleológica de las partes en un todo que realiza su fin y que constituye entonces la *natura*, la *ratio naturae*, la *lex naturae*, representa el punto más profundo y original del estoicismo. Véase Zeller, pp. 209 y ss.

[49] *Lipsii Politicorum*, lib. IV, c. XIII.

[50] *Opinione del Padre Paolo servita, come debba governarsi la repubblica veneziana per havere il perpetuo dominio*, escrito en 1615; impreso en 1681.

[51] *Text. polit.*, 2ª parte, c. 6.

[52] La elaboración medieval de esta doctrina y su transmisión de la Edad Media a los siglos XVI y XVII ha sido expuesta por primera vez en la obra clásica de Otto Gierke acerca de la doctrina del Estado y de la corporación en la Antigüedad y en la Edad Media (1881), y también en su *Althusius*; en otro lugar me ocuparé de los eslabones intermedios que conducen del derecho natural y de la teoría del pacto de los sofistas a la doctrina medieval.

[53] Boëtie, en su obra *De la servitude volontaire*.

[54] Bodino, *De Republica*, c. 8.

[55] *De Republica*, I, c. 2; II, c. 1, c. 5, c. 7; VI, c. 4.

[56] Cuando Grocio, I, c. 3, combate con celo la opinión de aquellos que consideran la soberanía popular como fuente de todo poder público, parece que esta polémica se endereza contra Althusius, cuya afirmación de que las autoridades, incluidos los reyes, no son más que *administratores consociationis universalis*, trata de rebatir en §§ 8, 14. Especialmente, Grocio adopta la equiparación del soberano con el tutor del pueblo afirmada por Althusius y esclarecida también por éste en sus consecuencias jurídicas; claro que la opinión de Althusius lleva las correcciones obligadas en un representante del absolutismo moderado. Cf. Grocio, I, c. 3, §§ 8, 14. Sobre otras relaciones entre ambos ha llamado la atención Gierke, *Johanes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (Breslau, 1880), pp. 29, 101, 251 y ss. Grocio en *Proleg.*, § 36 y ss., define su relación con sus antecesores en el campo del derecho internacional.

[57] Grocio, *Proleg.* § 39. Cf. Cicerón, *De leg.*, I, 10; *Acad.*, I, 40; Séneca, *Ep.*, 120, 4 y ss., etcétera.

[58] En esto fija él su tarea (cf. *Proleg.*, 30) ; trata de edificar un sistema con las determinaciones naturales dentro del derecho de gentes. Como son siempre las mismas pueden desarrollarse en una forma científica.

[59] I, c. 1, §§ 3 y ss.

[60] *Proleg.*, § 16.

[61] La generalización que persigue la caracteriza Grocio con una imagen que evoca un famoso pasaje de Spinoza. *Proleg.*, § 58: “Confieso que siguiendo el modo de los matemáticos que tratan las figuras separadas de los cuerpos he desviado la atención, al tratar el derecho, de todo caso singular real”.

[62] Una idea parecida fue expresada por Gabriel Biel (muerto en 1495): *Si per impossibile Deus non esset, qui est ratio divina, aut ratio illa divina esset errans: adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset peccaret...* En el siglo XVII la idea medieval de que los príncipes son representantes de Dios y reciben en feudo su poder y su derecho de éste, fue desplazada por completo por el nuevo derecho natural.

[63] Es interesante observar cómo Grocio se esfuerza en establecer un *consensus* de ideas jurídicas diferentes mediante una interpretación, en parte arbitraria, de la tradición. En la cuestión del derecho de la guerra privada se apoya en Cicerón: “No estaría permitido manejar la espada si no se necesitara en ningún caso”, como si hubiera que entender por esto que el manejo de la espada no sólo está permitido en los asuntos públicos, sino también en las guerras privadas. Todavía es más libre la interpretación de algunos principios cristianos que se oponen al derecho de la guerra privada; cf. 1, 3, §§ 3 y ss. El mandamiento bíblico del amor al prójimo se opone, en el sentido estricto de sus palabras, a su opinión. Esta limitación la disiparía con la idea antigua: *tam omnibus parcere*

crudelitas est quam nulli; cf. Séneca, *De clement.*, I, c. 2. De todos modos Grocio se da cuenta de la libertad de su interpretación, como vemos por I, c. 3, §§ 4, 3.

[64] Cf. *De finib.*, V, 66.

[65] Cf. I, c. 110, § 1.

[66] *Proleg.*, § 5.

[67] *Proleg.*, §§ 5-7. Cf. Séneca, *Ep.*, 47, 3.

[68] I, c. 2, § 5. Cicerón, *De off.*, I, 11.

[69] *De off.*, III, c. 5.

[70] II, 2, § 2.

[71] Designo el punto de vista de Shaftesbury de monismo panenteísta. En este aspecto coincide hasta en las palabras con la fórmula de Giordano Bruno. Pero así como su doctrina de los dos impulsos fundamentales nos lleva, a través de Bacon, a los antiguos (cf. en Bacon el pasaje de Cicerón), y el fino aroma del sentimiento platónico por la belleza del hombre virtuoso y del universo impregna toda su obra y platoniza en los conceptos morales de simetría, proporción, etc., así también, como lo mostraré en otro lugar más al detalle, la famosa exposición de su panenteísmo en la *Rapsodia* se halla influida por la tradición del pensamiento estoico. C. *Raps.* II, especialmente donde habla del éter cósmico animado, el origen del mundo en él y la vuelta del mundo a él, la subordinación de nuestro sentir a la conexión conocida de la naturaleza, el ideal natural. Por otra parte, los pasajes que comienzan: “¡Oh naturaleza magnífica! ¡Bella y buena sobre todas las cosas!”, etc., inspiraron al autor del ensayo sobre la naturaleza en el *Tiefurter Journal*, ensayo que, según las noticias que nos proporciona Steiner en el último *Goethejahrbuch*, pp. 393-398, se debe de algún modo a Goethe. También en las palabras escritas por Goethe, a propósito de su lectura de Spinoza, cuya publicación reciente debemos a Suphan, encontramos no sólo la dependencia con respecto a Spinoza, sino también la oposición a él, base de una coincidencia con Shaftesbury.

[72] Llego al punto central de mi exposición, donde me incumbe demostrar mi afirmación anterior de que “la dependencia del estoicismo romano alcanza profundamente hasta la psicología y la política de Hobbes y Spinoza y al panteísmo de Spinoza y de Shaftesbury” y de cumplir mi promesa de demostrar por las fuentes la influencia del estoicismo romano en el nacimiento de todo el sistema natural, tanto epistemológico, teológico, moral, como político. Debo rogar expresamente que, a pesar de que trabajo desde hace varios años en el tema de Spinoza y en la teoría de las pasiones, se me excusen las imperfecciones de un primer ensayo semejante. En el momento en que entrego este manuscrito a la imprenta recibo el último cuaderno de *Archiv*, y me alegro de que mi exposición de Telesio coincida con la del profesor Stein.

[73] Zwinger, *Morum philos.*, 2 ts., 1575; Justo Lipsio, *De constantia*, 1582; *Politica*, 1583; *Manuductio ad stoicam philos.*, 1604.; *Physiologia Stoicorum*, 1610; Scioppius, *Element. Stoicae philos. mor.*, 1606; Daniel Heinsius, *Orationes* (especialmente XV), 1627, Ἀνδρονίκου Ῥοδίου, *Ethicorum Nicomach. Paraphrasis cui subiungitur libellus περὶ παθῶν*; J. C. Escaligero, *Exotericarum exercitationum*, I, 15; *De subtilitate ad Cardanum*, 1620; Hugo Grocio, *De iure belli et pacis*, 1625; G. J. Vossius, *De theologia gentili* (contiene una doctrina de las pasiones), *Institutiones oratoriae et poëticae*; Gataker, *De disciplina stoica cum sectis aliis collata*, de la edición de Antonin Cantabr., 1653; Salmasius, *Commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti con disputatio de philos. Stoica*, 1640.

[74] *Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo quod sciam, determinavit.*

[75] Zeller, p. 250 n. 4; Marco Aurelio, 9, 21; 11, 23.

[76] Cf. Zeller, pp. 230 y ss.

[77] Séneca, *Ep.*, 12, 10.

[78] Cicerón, *Acad.*, I, 10, 38; *Tusc.*, IV, 15, 34: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest*; Séneca, *Ep.*, 113, 2.

[79] Spinoza, IV, 68; IV, 66; *schol.*; cf. Zeller, p. 269.

[80] Diógenes, VII, 103; Séneca, *Ep.*, 72, 91.

[81] *Tract. de intell. emend.*

[82] *Ibid.*

[83] Cicerón, *De fin.*, III, 6, 21; Diógenes; VII, 88; Marco Aurelio, 12, 12; Séneca, *Ep.*, 31, 74.

[84] Las coincidencias en la teoría del conocimiento entre el estoicismo, Descartes, Spinoza y Hobbes se pasan por alto porque corresponde tratar de ellas cuando nos ocupemos de Descartes como transmisor de viejos filosofemas.

[85] El cielo es la obra del calor, que actúa según la voluntad de Dios. El cielo se complace en la adecuación de su movimiento (animación del todo).

[86] Cf., por ejemplo, Galeno, III, 541 K: “El aire inspirado de fuera es sometido a la primera elaboración en la carne de los pulmones, luego en el corazón y en las arterias, propiamente en las del plexo reticular, y a la elaboración última más perfecta en los ventrículos del cerebro, donde se hace completamente psíquico”. Telesio, VIII, pp. 351 y ss. La familiaridad de Telesio con los médicos antiguos se ve por muchas citas: III, c. 29 (Hipócrates, *De nat. hom.*); c. 34 (Galeno, *De convulsu et rig.*); VII, c. 21 (Galeno, *De causis sympt.* y de *usu part.*); c. 28 (Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.*).

[87] Cf. Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.*, 643: “Si hay que atribuir sustancia a las almas habrá que imaginarlas como cuerpos vibrantes y etéreos [el *pneuma* que del cerebro va al nervio óptico, pues se está hablando de la fisiología de la visión], en lo cual tendrán que convenir, aunque sea contra su voluntad, los estoicos y Aristóteles; o habrá que figurárselas como una sustancia incorpórea, pero de la cual el primer vehículo serían estos cuerpos, por cuya mediación se pondrían en relación con los otros cuerpos”. Telesio, VIII, pp. 232 y ss., c. 6. Vemos que conocía el pasaje de Galeno, puesto que cita a la letra un pasaje vecino (Telesio, II, 28 Galeno, *De plac.*, 618).

[88] Stein, *Erkenntnisth. de Stoa*, p. 16.,

[89] VII, 277 y ss.; VIII, 341 y s.

[90] VII, 280 y s.

[91] Aristóteles *An. post.*, 2, 14., 99h, 36; *De anima*, 3, 4; *Dox.*, 400.

[92] “La parte del alma que representa sensiblemente es también, de seguro, el asiento de la memoria. Cuando recibe impresiones claras (τύποις) con las representaciones sensibles, las conserva para siempre, y esto es la memoria; cuando no son claras y son superficiales, no las conserva, y esto es el olvido.” Galeno, IV, 445 K.

[93] VIII, 319, 320. Zeller, p. 73. Cf. la *similitudo* de Herbert.

[94] VIII, 314-316.

[95] Cf., por ejemplo, Galeno, 322: “La agudeza es signo de una sustancia cerebral de partículas finas, un entendimiento tardo es signo de partes groseras; rapidez en el aprender, signo de una sustancia plástica, y la retentiva, de una sustancia duradera”.

[96] La teoría de la virtud, de Hobbes, surge casi toda de una polémica contra Aristóteles; cf. *De homine*, c. XI, 4 (*Leviatán*, I, VI; Diógenes, VII, 85); *De cive*, c. III, 6, con Aristóteles, *Ética Nicomachea*, V, 3, 1130 a y ss.; además, *De cive*, III, 32 y *Leviatán*, I, c. XV (*Leviatán*, I, c. VIII y Cicerón, *Acad.*, I, 10, 38), contra el estoicismo, en *De hom.*, c. XI, 8.

[97] Según Baillet, el título del tratado, escrito primeramente en francés, acerca del *lumen naturale* sería: *La recherche de la vérité par les lumières naturelles qui à elles seules et sans le secours de la religion et de la*

philosophie déterminent les opinions que doit avoir un honnêt homme sur toutes les choses qui doivent faire l'objet de ses pensées et qui pénètrent dans les secrets des sciences les plus abstraites.

GIORDANO BRUNO

GIORDANO BRUNO es el primer eslabón de esa cadena de pensadores panteístas que llega hasta nuestros días a través de Spinoza y Shaftesbury, de Robinet, Diderot, Deschamps y Buffon; de Hemsterhuys, Herder, Goethe y Schelling. Por eso su posición en este desarrollo y su relación histórica con el monismo panteísta de Spinoza y con la monadología de Leibniz constituye un problema histórico de consideración. Pero en el sentido de nuestro trabajo, que trata de marcar el nacimiento de la filosofía moderna, su figura cobra una significación todavía mayor. Basándose en el descubrimiento de Copérnico, expone por primera vez, desde un elevado punto de vista, la contradicción de la conciencia científica con los dogmas de todas las confesiones cristianas, y ofrece a las ideas y a los ideales de vida modernos la primera expresión filosófica universal en un sistema basado en la autonomía del pensamiento. Sus conceptos explicativos acerca de la naturaleza pertenecen todavía al pasado, pero el aliento que los anima es ya moderno: se anuncia como en un amanecer en el que las sombras de la noche se mezclan todavía con las luces del sol que nace.

Vamos a dividir de antemano el problema histórico que plantea Giordano Bruno. Es el primer filósofo monista de las naciones modernas; para él la animación divina no es más que el otro aspecto inseparable de la materia: ambos constituyen juntos un solo mundo infinito cuya conexión es Dios. El núcleo de este monismo lo constituye una nueva visión astronómica y su valoración metafísica en el sentido de una magnificación estética del mundo a tono con la conciencia del Renacimiento italiano. La meta práctica es la doctrina de la pasión heroica, con la que se eleva a fórmula moral, frente al cristianismo, el temple renacentista. En las ideas fundamentales de Bruno respira el espíritu del Renacimiento. Al mismo tiempo, visto desde el aspecto de la forma, es el primero que, dentro de los modernos pueblos de Europa, redescubre la forma artística de la filosofía, después del prolongado imperio de la arquitectónica escolástica y luego del aletargamiento místico y humanista del estilo filosófico. Debe darse un punto de unidad con el cual el contenido y la forma del filósofo-poeta sean completamente inteligibles. Su persona plantea el mismo problema que Platón. Pero un rico material nos permite resolver realmente esta cuestión en este caso, mientras que en el de Platón parece que jamás podremos romper con cierta niebla de generalidades. Giordano Bruno es el filósofo del Renacimiento italiano. Su sentido artístico de la vida y sus ideales vitales se elevan con él a una visión cósmica y a una fórmula moral. Este espíritu del Renacimiento se eleva a las alturas decisivas y a la creación filosófica porque se alía en Bruno a la

conciencia científica del alcance material y metódico del descubrimiento de Copérnico. Así, todo el material de la metafísica europea, en su mayor parte ya una masa inerte, se anima en una doctrina de un universo uno, infinito y divino. La capacidad estética del Renacimiento, a pesar de su decaimiento en lo artificioso y sobrecargado, nos ofrece en él al primer artista filósofo del mundo moderno.

I

Giordano Bruno nació el año de 1548. En Nola, ciudad provinciana, probablemente de origen griego, en la vertiente noroeste del Vesubio, con todo el encanto de la exuberancia tropical. Tasso dice una vez: la tierra produce en todas partes los habitantes que le son parecidos (*La terra simili a sè gli abitator' produce*). Bruno es hijo de este pedazo entre el Vesubio y el Mediterráneo. Fogoso como el Vesubio y la brisa del mar, verdadera fuerza de la naturaleza a tono con la vegetación lujuriosa, rico en caprichosos contrastes como su tierra misma. En el poema latino *De immenso* (III, I) nos relata cómo de muchacho se le presentaba el Vesubio, en contraste con los alrededores de Nola, cubiertos de castaños, laureles y mirtos, como una masa seca y estéril, pero cuando se acercó a él tropezó con la plenitud del trópico: entonces se dio cuenta de que la naturaleza es bella por todas partes.

El primer esplendor del Renacimiento italiano coincide con los años de su niñez y de su primera juventud. Todavía vivían Miguel Ángel y Ticiano. Pero ya la Compañía de Jesús, bajo la dirección de su segundo general, Laínez, tenía la conciencia de su misión histórica, y el Concilio de Trento agrupaba todas las fuerzas internas del catolicismo. En serena plenitud vital se podría haber convertido en un gran poeta, como su contemporáneo más viejo, Tasso, y el más joven, Ariosto, pues estaba dotado de una imaginación poderosa. Pero lo mismo que en Leonardo y en Galileo, se hallaba aliada a una capacidad extraordinaria de combinación científica y a una inteligencia fina y penetrante. Decidió la suerte de su vida que, después de la instrucción escolástico-humanista corriente en aquellos días, ingresara a los catorce o quince años de edad (1562 o 1563) en la orden de los dominicos. Residió en el convento de santo Domingo de Nápoles, donde en otro tiempo vivió y enseñó Tomás de Aquino; recibió las órdenes sacerdotales en 1572, anduvo por diversas localidades cercanas cumpliendo sus deberes eclesiásticos y permaneció en la Orden hasta el año 1576; es decir, quince largos años hasta cumplir los veintiocho. En estos años pudo preparar su extraordinaria cultura filosófica y sus sólidos conocimientos astronómicos, que le permitieron, una vez abandonado el claustro, enseñar filosofía y astronomía. Por ese tiempo se ensayó también en la poesía trágica y cómica. Estando quizá todavía en el claustro, escribió el primer esbozo de la comedia *Il Calendajo*; cuyo agrio cinismo sabe a convento, y una alegoría perdida, *L'arca de Noè*, que trata de la lucha por el rango entre los animales y de la dignidad del asno en el mismo tono burlesco tradicional en el tema. También las grandes disputas eclesiásticas debieron afectar al joven genial, pues, ya siendo novicio, apartó de su celda las imágenes sagradas, conservando sólo el crucifijo. Recomendó a un compañero que leyera las vidas de los Santos Padres en lugar de los siete gozos de María. A los dieciocho años duda de la Trinidad, de la divinidad de Cristo y de la transustanciación. La nueva restauración católica tomaba semejantes herejías más en serio que en los buenos tiempos de León X. Así, Giordano Bruno abandonó el claustro: tenía veintiocho años y su época de aprendizaje había terminado.

Es inútil buscar en el monótono y precavido relato que de su vida hace ante el

tribunal de la Inquisición de Venecia un rastro de los sentimientos que pudieron inspirar el alma de este mozalbete genial, al que llegaban, a través de los muros del convento, el tráfago de la ciudad más ruidosa del mundo y todo el encanto del golfo de Nápoles. Seguro que empezó como adicto a Aristóteles. Los dominicos juraban por Aristóteles y por su continuador santo Tomás, que había sido el filósofo del convento. El conocimiento profundo de Aristóteles que manifiesta Bruno más tarde, la presencia constante de este pensador ante su espíritu, cualquiera que sea la cuestión de que se trate, nos indica con gran probabilidad que Aristóteles ejerció un dominio durable sobre su pensamiento. Ya respecto a muchas opiniones astronómicas de Aristóteles nos dice en muchas ocasiones que fue partidario de ellas en la juventud. Pero el caso es que, si el imperio de la escuela tradicional fue más o menos largo, por fin rompió con él. Nos cuenta que durante largo tiempo fue un partidario del naturalismo. También esta etapa tenemos que colocarla en sus años de aprendizaje. Habla de la teoría según la cual las formas son estados contingentes de la materia, mientras que esta materia constituye la sustancia de las cosas, la naturaleza divina. Nombra a Demócrito y a los epicúreos como sus representantes, luego a los estoicos y a Avicébrón. “Durante mucho tiempo he sido muy aficionado a esta teoría, porque sus fundamentos corresponden más a la realidad que los de Aristóteles.”[1] Si nos preguntamos por las obras que pudieron influir en este giro habrá que pensar en Lucrecio y en ciertas imitaciones del mismo, muy leídas, como el poema de Capicius *De natura rerum*, y también en su paisano Telesio. Telesio, después de la publicación de su obra *De natura rerum*, en 1565, había accedido a los deseos de sus admiradores y vivía en Nápoles, donde dictaba conferencias muy escuchadas y admiradas. Bajo sus auspicios, nació la Academia que trataba de derrocar a Aristóteles y fundar el conocimiento de la naturaleza. Bruno da la razón a esta filosofía, y especialmente a Telesio, todavía en 1584, cuando expone sus ideas maduras.[2] Pero su profundo espíritu artístico necesitaba un complemento ideal de este punto de vista. En el informe citado prosigue: “Sin embargo, después de considerar con mayor madurez y tener en cuenta más hechos, encontré necesario admitir en la naturaleza dos tipos de sustancias: la forma y la materia”. [3] Con estas palabras quiere designar el complemento platonizante del naturalismo, que desarrolla en su obra acerca de la causa y de lo uno con mayor detalle; apuntan, por lo tanto, el tránsito hacia su punto de vista definitivo. Por diversas razones nos parece lo más natural suponer que encontró ya este punto de vista definitivo, por lo menos en germen, antes de abandonar el claustro, si bien es cosa que no se puede probar.

Tampoco podría decir en qué momento de este desarrollo conoció el sistema copernicano. Pero es seguro que este cambio de sus opiniones sobre la naturaleza se debió operar pronto en sus años de aprendizaje. Había sido partidario de la astronomía de Aristóteles, pero en plena juventud tuvo conocimiento de la verdad del sistema copernicano. “Noble Copérnico, cuyas obras monumentales conmovieron mi espíritu en tierna edad.”[4] Y también es seguro que Copérnico le produjo una revolución en su espíritu, de donde surgió la idea fundamental de su sistema, que fue desarrollándose poco a poco en todas sus consecuencias.

En el siguiente soneto se expresa el estado de ánimo con que, al abandonar el claustro y la estrechez de la imagen eclesiástico-ptolomaica del mundo, penetra en la vida llevando una nueva visión del mundo en el alma:

*Escapado de la oscura angosta cárcel,
largo tiempo prisionero del error;
abandono las cadenas que me ataban
para conquistar la dulce libertad.*

*Respiro la vida nueva, plena.
El que mató a Pitón, valeroso,
y con su sangre empurpuró la mar
me ha abierto también los caminos.*

*A ti consagro mi corazón, ¡oh ser sublime!
Tú haces convalecer el alma enferma.
A ti te escucho ¡oh voz augusta!*

*Que me adviertes a tiempo del abismo.
Gracias a ti, divina luz ¡oh tú, sol mío!
que me has llevado a la mansión de la dicha.*

II

¡Qué contraste entre las dos vidas! Cuando Lutero abandonó el convento y colgó los hábitos se arraigó en su propia tierra y operó con el nuevo espíritu entre su propio pueblo. Giordano Bruno, durante los dieciséis años comprendidos entre 1576, que fue el de su huida, y el 23 de mayo de 1592, en que cayó preso en manos de la Inquisición de Venecia, vivió expatriado en Suiza, Francia, Inglaterra, Alemania, sin echar raíces en ningún sitio, ni siquiera donde la dicha parecía sonreírle, sin olvidar jamás a su patria, “esta maestra y semiemperatriz de todas las razas de hombres, señora, nodriza y madre de todas las virtudes, ciencias, humanidades y costumbres refinadas”.^[5] Hasta que la nostalgia de su tierra le puso en las redes de la muerte. Todo su ser está formado para la Italia del Renacimiento, cuya luz radiante se había apagado ante la restauración católica. Se sentía como un extranjero en todas las tierras bárbaras del norte. La guerra, el odio religioso, el alambicamiento escolástico de las universidades le rodea por todas partes como una niebla nórdica. Es cierto que el latín continuaba siendo en las universidades el lazo de unión entre gentes de todas las naciones y les permitía una anchura europea en la vida. Las libertades del régimen universitario de aquellos días permitían a los profesores una vida de peregrinación por Europa. No era esto cosa rara. Paracelso defiende esta peregrinación diciendo que “nadie se hace maestro en su casa, pues todavía el dómine está tras el hogar”, “los que se quedan al calor del hogar comen perdices, los que estudian las artes comen sopas de leche”. Y en esta época en que el Renacimiento italiano se extiende por todas partes ningún extranjero goza de tanta simpatía, hasta en la misma Inglaterra, como un italiano culto y lleno del espíritu renacentista. Giordano Bruno tuvo un acceso particular a las universidades como representante del arte luliano. Sus versos, su inmensa memoria, su saber y su ingenio chispeante, todo su ser, impregnado del sentido de belleza del Renacimiento, le abrieron las puertas de la sociedad cortesana más distinguida. Pero su naturaleza volcánica, sus tempestuosos contrastes, las eclosiones de soberbia, de odio frívol, cínico, contra los literatos contradictores, y su burlesca teatralidad napolitana, provocaron por todas partes conflictos y catástrofes. La superioridad real de su punto de vista filosófico respecto a los hombres de su tiempo le tenía en soledad en medio del alboroto de las disputas filosóficas, que todavía estaban de moda, en medio del tráfago de París, Oxford, Wittenberg y Helmstaedt. “Ignominias, calumnias, maldad ajena y temor propio, bien justificado, te arrojarán de tu patria, te alejarán de tus amigos y te desterrarán a tierras poco hospitalarias.” Así se habla a sí mismo, y su único consuelo es la resignación. “Haz, ánimo mío, que esto se convierta en un destierro glorioso para mí y que esta patria mejor me traiga la tranquilidad.”^[6]

Lo que le alejó de la patria en un principio fue más que el peligro del momento la mezquindad y monotonía de la vida de un monje exclaustrado que se ganaba la vida con lecciones particulares y como corrector. Así vivió en Génova, Turín, Venecia y Padua. Cuando cruzó la frontera francesa lo hizo con un hábito dominicano de fino paño blanco, que se había mandado hacer en Bérgamo, llevando encima el escapulario que había tomado consigo al huir de Roma. Contaba con los conventos de su orden. Su meta

próxima era Lyon. Pero el frío recibimiento que se hizo al falso monje durante el viaje le empujó a tomar otra resolución. La ciudad del gran Calvino constituía el asilo para todos los refugiados católicos del mundo romano. Al emprender su viaje en esta dirección rompe, por decirlo así, de una vez con todo el mundo anterior.

Allí tropezó con una colonia italiana. El jefe de la misma, el napolitano marqués de Vico, se hizo muy amigo de él. Abandonada la cogulla, le equipan con el sombrero y la daga. Todo esto bajo el supuesto de que se entregaría a la fe protestante. También aquí conoce el destino terrible de la hipocresía y de la duplicidad que pesa sobre el pensador monista en este mundo de disensiones religiosas, un destino que tanto le había hecho padecer en el convento y que amenazaba el ingrediente de grandeza moral que formaba parte de su naturaleza mixta. Afirmó delante de la Inquisición no haber entrado en el calvinismo. Puede ser verdad en cualquier sentido equívoco. En todo caso, encontramos su nombre en las listas de la congregación evangélica italiana. Sólo como feligrés de ésta pudo llegar Bruno a ser miembro de la Academia de Ginebra. Además, tenemos referencia expresa de que, a causa de sus errores en la doctrina y de sus burlas contra los pastores, fue excluido de la comunión y que esta exclusión se le dispensó a ruego suyo. Toda esta nueva duplicidad fue también inútil. Sólo desde primeros de año hasta el otoño de 1578 pudo aguantar la atmósfera calvinista. Pobreza, disputas eclesiásticas, correcciones, hipocresía, atmósfera moral un poco carcelaria: miseria y nada más que miseria.

Pero lo que para el hombre Giordano Bruno de Nola se presenta en estos términos, para el genio filosófico que habría de superar todo lo que la Europa de entonces ofrecía en ideas acerca de la vida, presentaba un aspecto completamente distinto. Esta Europa, tal como era entonces, fue su preceptor. Recibió las enseñanzas en las capitales de la cultura religiosa y moral de Europa, de sus sectas principales y de sus naciones más ilustres. Ginebra era, precisamente, una capital de tal rango y el calvinismo una de esas sectas. La idea acerca de la incapacidad de los partidos cristianos para lograr una modelación noble de la vida y de la sociedad fue despertada en Bruno a fuerza de experiencias muy intensas. Esa idea estaba ya contenida en el espíritu del Renacimiento, pero es en estos años de peregrinación, en la época de la restauración católica y de la fe dogmática protestante, en el claustro de Nápoles, en las aulas universitarias de París, en la sociedad cortesana de Londres, en la Ginebra de Calvino y en la luterana Wittenberg, cuando se ahonda y cimenta. El puro ideal filosófico de la vida se nutrió del contenido vívido del mundo europeo. Sentía una fuerte simpatía por lo heroico en el protestantismo, que hacía la guerra contra “el perro infernal de tres cabezas adornado de la triple tiara”. Frente al “quimérico culto católico” respetaba las formas más puras del culto protestante. Pero le repugnaba el abuso del aparato filológico en las sinopsis, claves bíblicas y comentarios de esta ortodoxia bíblica. Combatió apasionadamente la doctrina de la servidumbre de la voluntad, de la predestinación y de la ineficacia de las obras, y predijo que esta nueva dogmática había de traer como consecuencia un incremento enorme de la coacción eclesiástica y de las luchas dogmáticas. A medida que el calvinismo acogía literalmente cada sílaba del Antiguo Testamento en la concordante

Biblia, tanto mayor desvío mostraba esta fe literal respecto a la astronomía copernicana y a todo progreso del conocimiento natural que superara la mezquina concepción del Antiguo Testamento. El filósofo italiano odiaba con igual fuerza el Antiguo Testamento, al pueblo que lo había producido y a los calvinistas que se apegaban a él.

Se enfrenta radicalmente con el calvinismo en su obra acerca de la bestia triunfante. Al amparo de las viejas máscaras divinas somete a una crítica burlesca toda la historia evangélica, como si fuera un “cierto misterio trágico de Siria”. Toda la dogmática del cristianismo es considerada como antropocéntrica y, especialmente, judía, y comprendida como una oposición aparente entre el más allá y lo terreno que, sensibilizando también el más allá, se subordina al punto de vista de la apariencia sensible y de la imaginación. Frente a esto, se hace valer la conciencia filosófica que disipa esta apariencia. En la misma obra describe con una extraordinaria acritud los defectos especiales de las confesiones protestantes. Matan el sentimiento heroico de la vida que impulsa a vivir por el bien común, con una loable alegría por la gloria. Consideran este afán como pecaminoso y vano. El hombre tiene que gloriarse de “yo no sé qué tragedia cabalística”. “Es indignante, profano y risible creer que los dioses necesitan el agradecimiento, el temor, el respeto, el amor y la veneración de los hombres por otra razón que no sea el hombre mismo.” La doctrina de la justificación por la fe corrompe, bajo excusa de reformar a la religión deformada, lo único que todavía había en ella de bueno. Con el saludo “la paz sea con vosotros” sus predicadores no hacen más que extender la guerra, de suerte que cada uno de estos enfatuados pedantes cree tener su catecismo especial dentro del pecho. Para conquistar las cosas invisibles, que no comprenden, no es menester, según ellos, más que una elección de gracia inmutable, que depende exclusivamente de las pasiones de la divinidad. Los hombres no se salvan por sus acciones, sino por su acomodación al catecismo.[7]

III

De 1578 a 1583 Bruno anduvo por la católica Francia. Durante dos tranquilos años fue profesor ordinario de filosofía en Toulouse, donde leyó especialmente a Aristóteles. Como en su calidad de doctor y de profesor ordinario de filosofía estaba autorizado a tomar parte en la vida académica de la universidad de París, pronto se presentó en esta sede de la enseñanza filosófica. En la capital de la filosofía católica encontró un campo neutral con el arte luliano. Llamó la atención utilizando este arte al servicio de la mnemotecnia y de la retórica, y así pudo entablar relaciones que estaban a tono con sus dotes y que le abrieron la visión del gran mundo. Enrique III había oído hablar de las proezas memorísticas del italiano, conversó con él y se interesó por su ciencia mnemotécnica. Bruno le dedicó su denso escrito acerca “de las sombras de las ideas”. Fue nombrado profesor extraordinario con sueldo. Tuvo ocio para dedicarse a una gran actividad literaria. En 1582 se imprimieron cuatro trabajos de él. Pero sea las resistencias que encontró, sea la intranquilidad científica que hizo también que otros hombres destacados de la época mudaran de sede con más frecuencia de lo necesario, el caso es que a fines de 1583 abandonó París y se dirigió, con recomendaciones del rey Enrique a su embajador, a Londres.

Estos cinco años en el mundo católico francés, en el centro de toda la filosofía católica, fueron de una importancia extraordinaria para la filosofía definitiva de Bruno. Cuando abandonó el claustro ya nada tenía que ver con la frailería y el catolicismo vulgar. El protestantismo, después de la experiencia de Ginebra, estaba ya perdido para siempre. Pudo percatarse de los vínculos del catolicismo, en todas las manifestaciones de su vida, con Aristóteles, que dominaba todavía en las cátedras filosóficas de aquellos días y había sentado sus reales hasta en las cátedras protestantes. Aristóteles, Ptolomeo y el dogma eclesiástico, todo en uno, he aquí la bestia catedrática tricéfala que le amenazaba y perseguía por todas partes donde entraba. En Toulouse, en París, en Oxford. Contra ella hace la guerra ahora. Fue el primero entre los grandes filósofos que trataron de buscar una existencia fuera de esta atmósfera de cátedra teologizante. Hubo de conquistar esta posición con una guerra enconada y, exteriormente, desdichada. Escribir en contra de la escuela aristotélica equivalía entonces a obrar. Lo mismo que Bruno, muchos de los que atacaron esta tradición académica la habían conocido en los claustros y habían enseñado a Aristóteles en sus lecciones de teología. La lucha emprendida por Bruno se desarrolla en todas sus obras. Como un caballero andante, combatió en las universidades europeas más dispares. Como Telesio y Campanella, atacó especialmente la filosofía natural de Aristóteles. Se dio cuenta de que el mundo dual de Aristóteles, celeste y sublunar, en unión del geocentrismo, constituía el fundamento científico de todo el edificio dogmático. Odiaba en Aristóteles al verdugo de todas las demás filosofías divinas: como Bacon, decía que Aristóteles había asesinado a su hermano para reinar con mayor seguridad, al estilo de los sultanes de Constantinopla. Pero el enemigo de Aristóteles estaba lejos de buscar aliados en los humanistas de aquella época. En sus comedias de juventud su ideal cómico lo constituye el pedante, y éste se caracteriza en

los grandes diálogos con los rasgos de los héroes gárrulos y gramaticales de aquellos días. Por el contrario, se adhiere a la viva educación renacentista que ve lucir en la sociedad distinguida y en la corte. Virtuoso de la conversación, desbordante de alegría, de humor y capricho, jugando como un maestro con su saber, se pudo ganar en París el favor del rey renacentista y, bienquisto en los círculos más distinguidos, relució en la corte de Inglaterra.

IV

La estancia de Bruno en Inglaterra, de 1583 a 1585, representa el cenit de su vida. Antes en París y ahora en Londres encuentra algo de la dicha que buscaba en su peregrinación: fama, favor de los reyes y de los grandes, simpatía de las damas. El Renacimiento italiano constituye el elemento social y espiritual cuyo fino aroma impregnaba la vida cortesana y poética de aquellos días. Podemos figurarnos el sortilegio que ejercía la conversación de Giordano Bruno por el hecho de que se abrió camino, por encima de los sabios más respetables, hacia la corte y la sociedad más elegante. Enrique III lo recomendó a su embajador Castelnau, y luego de unos cursos en Oxford, donde rompió armas brillantemente por el sistema copernicano, vivió en casa del embajador francés como caballero suyo. Fue amigo íntimo de Philip Sidney. Sobrino de Leicester y favorito de la reina, era el modelo de las maneras cortesanas más distinguidas, del valor caballeresco y de la poesía elegante. En él se encarnaba de modo brillante la fusión del poderoso y excéntrico espíritu inglés con el Renacimiento italiano. Era un platónico. Cuando en su corona de sonetos nos cuenta cómo la virtud ha adoptado la forma de Stella “descubriendo aquel cielo que las almas heroicas ven en virtud de su sentimiento interior”, este tránsito de la pasión amorosa personal a lo ideal y místico nos recuerda la corona de sonetos de Giordano Bruno de la época de su amistad con Sidney. La afinidad entre la corona de sonetos de Bruno, la de Sidney y la de Shakespeare, viviendo los tres en la misma corte y en la misma época, representa uno de los problemas más interesantes de la historia de la literatura. Dos de sus obras artístico-filosóficas más bellas estaban dedicadas a Philip Sidney. Giordano conoció a los ingleses más destacados de aquellos días. La reina Isabel lo escuchaba con agrado y Giordano respondió a su atención con alabanzas sobrecargadas de todo el retorcimiento cortesano. En la refinada sociedad de Castelnau su alma adquiere las proporciones que le son naturales. Aquí es donde se siente por primera vez a sí mismo. De esa suerte, en esta época dichosa que abarca menos de dos años, aparecen una tras otra, en idioma italiano, las seis obras filosófico-artísticas que le convierten en el más grande escritor filósofo de su siglo. Se observa a menudo que una feliz disposición de ánimo durante una determinada época de la vida presta a las obras de un escritor una fuerza y una armonía que ya no vuelve a alcanzar. Así le ocurrió por entonces a Bruno en la Inglaterra de Isabel y de Shakespeare. Se añade a esto un crecimiento sustancial de su alma grande en este magno ambiente. En ninguna otra parte que no fuera la patria de Shakespeare y de Carlyle pudo haber escrito la magnífica obra “de los furores heroicos”. En este país, en trato íntimo con Sidney, en presencia de este mundo heroico que componía también el horizonte de Shakespeare, el entusiasmo a lo Plotino se potencia en un sentimiento vital heroico, su espíritu filosófico-poético se desprende de todas las ataduras de la tradición escolar y se abandona por primera vez en su idioma materno a las inspiraciones de su genio, en combinaciones científicas profundas, en una polémica poderosa y en desatada broma. En el reinado de la gran Isabel se producen, junto a los dramas más grandes de todos los tiempos, las obras artístico-filosóficas más perfectas del siglo. Las dos creaciones nos ofrecen la

misma pródiga riqueza, la misma mixtura de melancolía y de humor, según rezaba el *motto* de su comedia: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*, y el mismo estilo excéntrico y sobrecargado del siglo que muere. Las obras italianas de estos años londinenses, escritas, por decirlo así, al vuelo, con la seguridad del genio, señalan la madurez de la juventud. A la obra italiana no impresa, *Purgatorio del'Inferno*, siguieron: *Cena de le Ceneri* (1584), *Della causa, principio ed uno* (1584), *Del'infinito, universo e mondi* (1584), *Spaccio della bestia trionfante* (1584), *Cabala del cavallo pegaseo* (1585), *Degli eroici furori* (1585).

Al abandonar Londres se despide de su dicha. Acompaña al embajador a París. Las cosas son distintas que antes, pues ahora es el corifeo de una nueva concepción del mundo que ha expuesto en sus obras. Ayudado por su discípulo Juan Hennequin, emprende en disputaciones públicas (Pascuas, 1586) la defensa de su filosofía monista frente a la Iglesia y el geocentrismo de Aristóteles y de Ptolomeo, sosteniendo el movimiento de la tierra y la infinitud del mundo. Era la lucha entre la concepción del mundo que reinaba hacía dos milenios y la nueva época, lucha que ya había emprendido en las disputas de Oxford pero que ahora, en la capital de la especulación católica, se agudizó sobremanera. Tuvo que abandonar París en seguida.

Debió de suponer que en la Alemania protestante encontraría un asilo de paz para seguir laborando en pro de su filosofía, y luego de algunos tanteos con diferentes localidades, pudo desarrollar durante dos años en la ciudad de Wittenberg, la ciudad de Lutero y Melancthon, una actividad relativamente tranquila en favor de la filosofía de una nueva época. Las cosas fueron muy diferentes que en Londres. Escribió sólo en latín. Seguramente porque el éxito de sus últimas obras había sido limitado por el uso del idioma italiano. Así se puede colegir del hecho de haber emprendido la reelaboración en latín de las más importantes entre esas obras. Alberto el Grande, Nicolás de Cusa, que de no haber sido sacerdote hubiera superado a Pitágoras, Copérnico, que en dos capítulos enseña más que Aristóteles y todos los peripatéticos en todas sus obras, Paracelso, el segundo después de Hipócrates, estos profundos pensadores alemanes son sus guías en esta última etapa del desarrollo de su pensamiento para entrar en un grave reino de lo abstracto que sólo vislumbra en lejanía. Con este afán busca los fundamentos del conocimiento matemático de la naturaleza; en sus dos obras últimas se sirve del método constructivo: “Hay que plantear la consideración del mínimo ante la ciencia física, matemática y metafísica”.^[8] Pero sus relaciones con el espíritu alemán van más lejos. En la ciudad de Lutero tiene conciencia de la importancia del espíritu alemán. La expresión de este estado de ánimo la encontramos en su discurso de despedida a la Atenas alemana, del 8 de marzo de 1588. Este discurso es un sorprendente documento acerca de la libertad que reinaba todavía en Wittenberg. “Llegué a vosotros como extranjero, desterrado y en busca de refugio, pelota en manos del destino, sin personalidad alguna, pobre, sin favor, cargado con el odio de la multitud y despreciable, por lo tanto, para la gente vana y corriente.” Las autoridades universitarias le garantizaron la libertad de la investigación filosófica y les agradece su trato y que no hayan prestado oídos a sus enemigos.^[9] Pero manifiesta la impresión que le produce Alemania en el siglo de la Reforma en palabras muy notables. “Haz, Júpiter, que conozcan sus propias fuerzas y se apliquen a cosas mayores, porque entonces ya no serán hombres sino dioses.” En esta sede de Lutero siente su grandeza heroica; “cuando el representante del príncipe de las tinieblas infestaba al mundo con el culto supersticioso y la roma ignorancia, y nadie había que osara enfrentarse con la bestia voraz, ¿qué otra parte de Europa y del mundo podía haber producido semejante Alcides?” “Tú has visto, oh Lutero, la luz, has percibido el

espíritu divino y, sin armas, has hecho frente a los terribles enemigos del rey y los has vencido con la palabra.” No hay ningún motivo para dar una interpretación retórica a esta frase sobre la grandeza heroica de Lutero. Cuando Bruno escribió estas palabras estaba a punto de abandonar Wittenberg. El acto liberador de Lutero le coloca ante sus ojos por encima de toda la masa protestante, tan poco respetable para él. Al reconocerlo así no acusa ningún asentimiento a la fe protestante, que entonces, como siempre, fue rechazada por él.

Cuando abandona Wittenberg trata de asegurarse una posición en la corte del emperador Rodolfo II en Praga. Se ganó el favor de la corte en Helmstaedt pero fue excomulgado por el superintendente. A partir del año 1590 va publicando en Francfort nuevas obras. Es la segunda época productiva de su vida, la de madurez varonil, pero perdido en extrañas cavilaciones matemáticas bajo la influencia de la ciencia alemana. Las tres obras principales de esta época están representadas por la reelaboración de su diálogo italiano, en el poema “acerca de lo inmensurable y lo incontable”, o “el universo y el mundo”, escrito, siguiendo el modelo de su Lucrecio, en hexámetros latinos, a los que siguen, según la costumbre italiana, glosas en prosa. Fue comenzado en Helmstaedt y marchó a Francfort para imprimirlo allí. La segunda obra “acerca de lo mínimo triple” fue impresa también durante su estancia en Francfort. La tercera obra “acerca de la unidad, el número y la figura”, se hallaba en impresión cuando abandonó repentinamente Francfort en febrero de 1591, para salir al encuentro de su destino.

VI

El proceso de Bruno ha sido esclarecido recientemente con las actas venecianas y romanas de la Inquisición. Se ve la importancia que la curia dio al asunto, qué mentalidades importantes participaron en él, cómo se pasó de la denuncia del noble joven veneciano, que le había atraído a la trampa inquisitorial, a las obras de Bruno y por su concordancia con la denuncia se dio crédito a ésta en lo principal. Mocenigo le oyó decir que no le gustaba ninguna religión, que quería fundar una nueva secta con el nombre de “filosofía nueva”, y esto coincide con una comunicación del prior del convento de carmelitas de Francfort: “De quererlo, podría hacer que todo el mundo tuviera una sola religión” y ambas noticias concuerdan en general, pues según ellas todas las religiones particulares deben ser reemplazadas por la fe racional, de suerte que quede ésta como religión universal. Vemos también cómo Bruno utilizó por su parte esa cómoda contabilidad por partida doble que distingue verdades filosóficas y teológicas para ampararse, contra su convicción, en este equívoco. Pero la enseñanza decisiva de estas actas es que en Roma se demoró el proceso durante seis años para que se retractara de su filosofía y que no hubo fuerza que le moviera a ello. Esto decidió su suerte. Si en Roma corrió la anécdota de que había dicho que moría voluntariamente como mártir de la verdad, esta afirmación estaba a tono con el fondo de la cuestión. En la mañana del 17 de febrero de 1600 fue quemado delante del viejo teatro de Pompeyo. Cuando se presentó al agonizante, que no exhalaba ningún gemido, un crucifijo, desvió con desprecio la cabeza.

[1] *Della causa, dialogo terzo*, ed. Wagner, p. 250.

[2] *Ibid.*

[3] En el mismo lugar.

[4] *De immenso*, I, III c. 9; Fiorentino, I, 1, 380, I.

[5] *Della causa, dialogo primo*, ed. Wagner, 222.

[6] *Spaccio della bestia trionfante*, en sustitución del Perseo.

[7] *Bestia trionfante*, por el primer diálogo y al comienzo del segundo. No es posible dar en pocas palabras una idea del odio de Bruno contra el calvinismo.

[8] *De tripl. min.*, Gfrör., p. 20.

[9] Jord. Bruno, *Opera latina rec. Fiorentino*, I, 1, pp. 22, 23.

EL PANTEÍSMO HISTÓRICO-EVOLUTIVO SEGÚN SU CONEXIÓN HISTÓRICA CON LOS SISTEMAS PANTEÍSTAS ANTIGUOS

INTENTO PRESENTAR la trama en que se ha desarrollado el panteísmo europeo. Quisiera señalar las relaciones externas que guardan entre sí los diversos sistemas en la continuidad de la tradición filosófica. Pero esta tradición que circula a través de las obras no representa más que la condición que hace posible un desarrollo interno del panteísmo hacia nuevas formas más perfectas. El desarrollo mismo depende de los cambios de cultura y de los progresos del espíritu científico. Sin embargo, una interna regularidad domina la aparente diversidad sin concierto de las distintas formas sistemáticas, lo que se debería a la “posición de conciencia” que el panteísmo significa. Una dialéctica inquieta, albergada por el problema mismo, va produciendo constantemente nuevas formas y no reposa en ningún perfil acabado del pensamiento sistemático. La presentación de esta trama nos permitirá la visión del nacimiento y significación del moderno panteísmo histórico-evolutivo que ha sido propugnado en Alemania, prescindiendo de espíritus menores, por Herder, Goethe, Schelling, Steffens, Oken, Hegel y Schleiermacher.

También el naturalismo y el positivismo orientado naturalistamente constituyen un tipo de concepción del mundo y de la vida que se ha desarrollado regularmente en histórica continuidad. Este tipo se funda, ante todo, en el predominio de la realidad física según la masa y el ímpetu con que se ofrece en la experiencia externa: los hechos espirituales aparecen como interpolaciones en el gran texto del mundo físico; y todavía con más hondura porque este mundo físico constituye al mismo tiempo la sede original de todos los conocimientos acerca de toda clase de “uniformidades”. Así nace el naturalismo de la Antigüedad. Pero a partir de Pitágoras las dificultades contenidas en la experiencia externa del mundo físico empujan, en desasosegada dialéctica, a la constitución de los sistemas positivistas. Ya Carnéades desplaza la validez del conocimiento de la relación, tan adecuada al espíritu griego, entre las copias de la representación y una exterioridad objetiva, a la coincidencia de las percepciones entre sí y con los conceptos que las representan en un nexo sin contradicciones. Con este concepto de la máxima probabilidad alcanzable, se logra un punto de vista desde el cual, a un mismo tiempo, se disuelve la metafísica y se puede asegurar para el saber empírico una cierta medida, si bien modesta, de validez. Al mismo tiempo se desarrolla poco a poco el concepto del fenomenismo del mundo físico que se ofrece en la experiencia externa. Hobbes es el primero en encontrar el método positivo en cuya virtud poder fundamentar el conocimiento sobre lo dado en la experiencia externa. Hume distingue el escepticismo académico de las teorías radicales de Pirrón y sus sucesores, y se nos

presenta como el discípulo de la duda académica. Recoge de ésta la mera facticidad empírica de nuestra organización sensible y del pensamiento en conexión con ella, sustituye la teoría de la copia por la coincidencia de las percepciones entre sí, afirma también el carácter representativo de los conceptos y determina la probabilidad como fin del conocimiento de lo real. Con estas premisas avanza hasta reducir nuestros medios de conocimiento a la asociación y a la costumbre, limita la ciencia empírica a uniformidades de coexistencia y de sucesión y extiende la validez universal de estas uniformidades al dominio espiritual. Se presentan luego d'Alembert y Turgot, los fundadores del positivismo, entendido este vocablo en sentido estricto. No analizan la conciencia, como Harley y Hume, sino que su filosofía es una generalización sobre la base de la ciencia natural en progreso. El punto de vista del fenomenismo empírico domina en Hume y en d'Alembert y el tono inspirador en uno y en otro es el naturalismo. D'Alembert y Turgot pertenecen a la Enciclopedia; también para ellos el mundo exterior, el conocimiento de las regularidades físicas constituye el único objeto del saber riguroso. Pero limitaron el materialismo mediante el fenomenismo empírico creado por Hobbes y Berkeley. La dinámica —enseñan d'Alembert y Lagrange— no necesita de principio alguno que llegue a las causas de los fenómenos físicos y a las esencias de estas causas. Se presenta como algo cerrado, como exposición de las regularidades de los fenómenos. De los fenómenos que se presentan en la experiencia abstraemos firme y unívocamente los conceptos de espacio y tiempo, materia y movimiento, que son necesarios para la aplicación a la naturaleza del método geométrico y del cálculo. Así como el supuesto de un mundo exterior se justifica únicamente porque constituye a su vez la base de nuestras inducciones para el ordenamiento lógico de los fenómenos, así se justifican también por su utilidad los conceptos que ponemos a la base del conocimiento de este mundo exterior. La generalización filosófica montada sobre el progreso de la ciencia natural saca dos consecuencias. Este progreso que abandona en su camino las concepciones metafísicas, especialmente el concepto de finalidad, en el conocimiento de la naturaleza, para llegar al nuevo concepto de éste permite una nueva generalización de tipo sistemático y otra de carácter histórico. Las ciencias constituyen un nexo que establece desde las ramas más abstractas una relación de dependencia. La filosofía constituye la conciencia de este nexo y esta filosofía empírica, que encierra todo el saber en las relaciones entre los fenómenos, es la que pone término a todas las concepciones metafísicas que siguen operando todavía en la ciencia natural de Leibniz, de los newtonianos, de Maupertuis y de Eulero. Significa el fin de una larga época metafísica, llena de disputas estériles y de especulaciones antinómicas. No falta más que un paso para llegar a la ley de los tres estados formulada por Turgot. Resumamos: en el psicologismo de Hume, que reduce las facultades del hombre a actividades elementales, que ya se presentan en el reino animal y sólo por su grado se distinguen de la vida anímica humana —Hobbes trató de fundar el mismo principio de la homogeneidad de la vida psíquica animal y humana subrayando la capacidades lógicas de los animales— y en el positivismo francés de d'Alembert y Lagrange, de Turgot y Condorcet se ha desarrollado en continuidad histórica un punto de vista que continúa, dentro del pensamiento moderno, una de las grandes concepciones

típicas del mundo, propias de la humanidad.

Una conexión interna semejante se ofrece también en ese otro tipo de concepción del mundo que se podría designar, en la forma más general, como idealismo de la personalidad o de la libertad, y que establece un hilo de engarce entre Sócrates, los pensadores romanos y la fe cristiana, la escuela escocesa, Kant, Jacobi y Fichte, Maine de Biran y su escuela, Hamilton y sus sucesores.[1]

Lo mismo que estos dos tipos de concepción del mundo y de la vida, también el panteísmo es expresión de una complexión vital. Pero no será ésta el objeto especial de nuestra investigación sino que se pondrá de manifiesto en el curso de la misma. Esta complexión vital se convierte en metafísica y desarrolla una trama de conceptos que, en virtud de su propia dialéctica, promueven incesantemente nuevas formas sistemáticas. Y, así, estos sistemas metafísicos componen un desarrollo cuyo punto actual más alto está representado por el panteísmo histórico-evolutivo.

I

Cuando Steffens expuso su panteísmo histórico-evolutivo partía de la afirmación de que su monismo no representaba más que una renovación de las más viejas doctrinas griegas. También el panteísmo poético de Hoelderlin está animado por la conciencia de este origen. Pero aun en los casos en que el recuerdo no es tan vivo se puede señalar la conexión que une a todos los sistemas panteístas entre sí y con los de la Antigüedad.

La tarea que se plantearon los más viejos monistas griegos presenta ya el punto de vista evolucionista. Trataban de explicar el origen del universo partiendo de la unidad divina. Desarrollaron así un sistema que se proponía hacer comprensible el origen de la tierra y de los astros y, sobre la tierra, el desenvolvimiento de la vida orgánica.

El monismo griego se desarrolla en dos formas. Una de ellas pone como base una fuerza cósmica. La otra supone dividida la materia del mundo en átomos que llevan en sí la capacidad de la sensibilidad y del movimiento voluntario. Con este punto de vista creen Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio poder prescindir de una fuerza divina unitaria.

Ambas formas de monismo se hallan en la base de las explicaciones de la naturaleza de la época posterior. Con más fuerza todavía que Heráclito o que la Stoa, la explicación del mundo de Lucrecio influye sobre los sistemas posteriores acerca de una evolución del universo. Buffon, Robinet, Diderot se apoyan en esta interpretación monista de la naturaleza.

El monismo panteísta de Grecia recibe su forma más perfecta con el sistema estoico. Este supera a Heráclito valiéndose de los conceptos aristotélicos fundamentales. La razón o la ley de Heráclito se manifiesta en la regularidad a que se halla vinculada la fluencia de los fenómenos. El principio de Heráclito fue concebido ahora como la fuerza fundamental que inhiere a toda cosa y produce la forma de cada una. Esta fuerza fundamental es el alma del mundo, material más fino de cuyas transformaciones surgen todas las demás materias; actúa en cada cosa singular como la fuerza que se realiza teleológicamente, como forma, en su materia. Mientras que la materia está cambiando en los seres singulares, conservan éstos su identidad y permanecen con esta forma interna. Anima en una especie de “tensión” a los seres singulares y los determina en cuanto a su espacialidad, figura y cualidad. En lugar de la relación platónico-aristotélica de lo general con lo particular, tenemos en el universo estoico la del todo con sus partes. La fuerza cósmica racional se manifiesta en el universo; determina a cada una de sus partes singulares en la forma que presenta mediante la fuerza que le comunica.

Por primera vez se elabora con clara conciencia un panteísmo dinámico. La cosa singular se convierte, merced a la fuerza que habita en ella y a la tensión volitiva con que se expande desde el centro para volver nuevamente a sí, en una entelequia. Esta entelequia está mantenida y determinada por la fuerza cósmica racional inmanente al universo. La fuerza racional que opera en la teleología inconsciente de la naturaleza y que luego se eleva a un finalismo consciente es por consiguiente la divina alma del mundo; la naturaleza debe ser concebida dinámicamente; el hombre se halla determinado

en esa conexión de la naturaleza. El universo es un todo: homogéneo en su contenido, ya que todo su acervo se produce de las transformaciones de la unitaria fuerza material; unitario, porque esta fuerza material se halla presente como alma del mundo en todo punto y determina también desde cada punto. Cada parte del mundo está animada, se mueve con arreglo a fin y es orgánica, ya que la fuerza que habita en ella determina su forma.

Este antiguo monismo panteísta constituye la base operante del moderno. Los representantes más destacados del monismo panteísta desde la segunda mitad del siglo XVI hasta las primeras décadas del XVIII, Giordano Bruno, Spinoza y Shaftesbury, se hallan condicionados por él.

De la Antigüedad procede el principio de la unidad de todo el universo. Anaxágoras descubrió la homogeneidad material de los cuerpos celestes, que fue sostenida por Demócrito y sus sucesores. Entre las premisas de Demócrito encontramos la conservación de la masa y que el aumento o disminución de la cantidad de movimiento es inconcebible. Jenófanes, Heráclito y la Stoa enseñaron concordemente la reducción de la conexión y del orden de los fenómenos naturales a la unidad de una fuerza que anima al universo. Un segundo principio de este punto de vista es la inmanencia de las cosas naturales en esta fuerza unitaria; se halla ya en Jenófanes y en Heráclito. El tercer principio del monismo panteísta reside en la concepción del universo como un organismo animado por la fuerza racional. Este principio fue desarrollado por primera vez por los estoicos y presta a la concepción del estoicismo su significación particular. Según ella en toda cosa se halla una fuerza de tipo anímico que actúa teleológicamente y que se manifiesta en su forma. Siendo éste el concepto de lo orgánico entonces, cada parte del universo es también orgánica y sus elementos constitutivos materiales se presentan en la forma de un todo en virtud de una fuerza anímica.

El monismo antiguo, como principio de explicación del mundo, ofrece su otra forma en la explicación mecanicista de Demócrito. Pero desemboca en una interpretación hilozoísta del mundo al suponer que, dentro del universo, andan esparcidos átomos psíquicos que constituyen la razón explicativa de la vida, de la sensibilidad y del movimiento voluntario. El panteísmo supone un principio divino de vida, organizador; el atomismo hilozoísta dispersa las unidades de vida y de sensibilidad por la materia. Pero este punto de vista es el que en la Antigüedad, a juzgar por las fuentes que poseemos, mantuvo con mayor consecuencia ideas fundamentales de tipo evolutivo: evolución de la tierra, generación de la vida orgánica, desarrollo de estructuras orgánicas de perfección creciente, y del hombre partiendo del estado animal. Un poeta fue quien transmitió a las naciones modernas esta explicación cósmica monista y evolucionista.

El universo infinito, homogéneo y constante en su masa, presa de cambio incesante. En este inmenso espacio lleno de átomos, en el que se agitan los átomos no unidos todavía sólidamente en formaciones duraderas o precedentes de la disolución de mundos, se encuentran mundos innumerables en diversas etapas de su desarrollo temporal. La tierra misma produjo, en la primera fuerza de su juventud, el mundo de las plantas y de

los animales, y ahora envejece. El principio para la explicación de las formaciones duraderas no es que una fuerza, que actúa con arreglo a plan, haya producido lo duradero y noble, sino al revés: son inmensas la cantidad de átomos y las posibilidades de combinación de sus movimientos; los átomos “perduran a través de toda clase de movimientos y de combinaciones”; así, entre esas infinitas posibilidades tenían que producirse también aquéllas que suponen la existencia de nuestra tierra, los organismos y su vida perenne.[2] Así, este sistema contiene, tomado también de los antiguos, un principio explicativo de la evolución de los organismos capaces de propagación y de vida, a partir de los primeros esbozos imperfectos. La tierra, todavía joven, da origen a formaciones orgánicas en una *generatio aequivoca*. Y ese principio opera ahora como principio de selección de los mejor adaptados a las condiciones de vida existentes. La importancia de esta doctrina reside, por lo tanto, en la explicación por la causalidad mecánica. Comparte con los viejos filósofos griegos la tarea de derivar evolutivamente, partiendo de las condiciones de la tierra y de su atmósfera, el mundo orgánico. Se ve conducido con ellos a suponer el avance desde los inadaptados e incapaces a los capaces de vida y propagación. Pero esclarece por primera vez el principio de causalidad mecánica. Mas aquí está su límite. De ningún filósofo antiguo se puede demostrar que se imaginara la evolución creciente del mundo orgánico por medio de la procreación, y en Lucrecio es patente la falta de toda idea semejante. La tierra joven producía formas orgánicas en cantidad ilimitada; cubrían toda la tierra. Tuvo lugar una especie de selección entre ellas por la causalidad mecánica y sólo aquellas capaces de conservarse y propagarse en las condiciones dadas sobrevivieron, y éstas son también las especies y géneros conservados; consecuencia de que la tierra envejece es que no ha nacido ninguna especie nueva en el tiempo histórico. Una entre esas figuras orgánicas es el hombre, y sólo en él supone Lucrecio un desarrollo que parte de estados animales para llegar a etapas más altas en la serie de descendientes.

Lucrecio exaltó esta interpretación racional del universo por devoción a la fuerza creadora de la naturaleza. Su alma fogosa se empeñó con más fuerza que ninguno de sus antecesores, desde Ennio, por librar a la sociedad romana del temor de los dioses mediante el pensamiento científico-natural. Sin embargo, no fue sólo esta voluntad pujante de liberación del espíritu, que se nos manifiesta al comienzo en las palabras dedicadas a Epicuro, lo que le convirtió en el poeta de la explicación atómica del universo. Hay otro factor, representado por las circunstancias políticas en las que vivía. En esa época de la República declinante toda situación política parecía oscilar. No podía surgir ninguna alegría del orden de la vida política; la impresión producida por los hombres que actuaban en el escenario público debía fomentar en los poetas la disolución de toda concepción idealista de la vida, tal como ocurrió en los últimos tiempos del *ancien régime* en Francia. También esto pudo empujarle a que se desviara del mundo político y se entregara a la contemplación naturalista del mundo. Todo esto operó en él. Pero la experiencia radical de esta gran alma solitaria llega a otras honduras. Su relación histórica con la concepción atomista es positiva: experimentaba la fuerza liberadora de la gran concepción astronómica del mundo que había sido elaborada por el espíritu griego y

que, dígase lo que se quiera de Epicuro, en ningún sistema de los leídos y utilizados entonces se expresaba tan poderosamente como en éste. La contemplación del universo infinito, sus eternas leyes simples, la forma en que según ellas se forman sistemas de mundos con la materia esparcida, cómo los astros crecen y envejecen, cómo se cubren de plantas, producen y desarrollan un mundo animal y humano, la contemplación de este espectáculo inmenso le hacía perder de vista las intrigas políticas y los pobres ídolos de su pueblo y hasta la misma vida individual con su sed de goce y de poderío, con sus pasiones desatadas; todo el trajín de estas existencias individuales en el ancho teatro romano se empequeñecía desde la perspectiva cósmica. Este estado de ánimo que le inspira el punto de vista de la concepción atómica del universo, le presenta como el tema más alto de un poeta el mundo mismo y como el más bello laurel la glorificación poética del cosmos.

Así también Goethe se ha querido cernir sobre la idea de lo humano demasiado humano en un poema sobre el cosmos que habría de recoger todas sus investigaciones naturalistas. Lo mismo Lucrecio que Goethe, en sus dos poemas sobre la metamorfosis, han sido víctimas de la incompatibilidad entre esta altísima intención poética y la inevitable prosa de la explicación natural. Tenemos, unos junto a otros, trozos de la mejor calidad poética y pasajes yermos de explicación atomista. Pero esta devoción por la fuerza creadora de la naturaleza coloca al poeta por encima de los filósofos, y no sólo en el famoso proemio en el que, bajo la imagen de Venus, celebra esa fuerza creadora: “Es piadoso el que contempla el mundo con el espíritu preparado”. Así, el panteísmo de todas las épocas podría encontrar en Lucrecio motivos profundos de su propia religiosidad.

II

El nacimiento del panteísmo europeo moderno no es hazaña de un solo hombre, sino de la transformación espiritual que sigue al gran siglo XIII y a la expansión plena del espíritu medieval en él, y que dura casi tres centurias.

El desarrollo mayor del espíritu medieval se debe a la interacción de la filosofía árabe y del Aristóteles renovado por ella con el pensamiento del cristianismo occidental. Al llegar el siglo XIII este acontecimiento se halla en toda su fuerza. Al comienzo del nuevo siglo encontramos el *Parzifal* de Wolfram de Eschenbach, que se comenzó entonces, luego la obra de Francisco de Asís. El movimiento franciscano encarna la nueva religiosidad mística. A mediados del siglo tenemos la plenitud del gran escolasticismo realista. Inspirado por el hecho de la concordancia de una metafísica idealista entre los griegos, los árabes y los judíos, trata de buscar el equilibrio entre estas teologías naturales y la Revelación cristiana que las completa. Pero apenas logrado, la mística —una mística que cobra con Duns Scoto y Occam nuevas armas— lo rompe.

Ya la conciencia psicológico-epistemológica de que la fe y el amor de Dios del cristianismo se basan en el sentimiento y en la voluntad y no en la argumentación lógica debía asegurar a la mística su victoria sobre la escolástica en el espíritu medieval. Esta conciencia estaba sostenida por la tradición del neoplatonismo y por la mística románica de los victorinos acerca de las etapas del conocimiento religioso fundada en aquélla. Se hacía valer en forma intensificada y nueva en la imitación de la pobre vida de Cristo por la religiosidad franciscana. La mística que vuelve a las fuentes sentimentales de la religiosidad frente al escolasticismo desarrollado, es elaborada a base de la piedad franciscana por el general de los franciscanos san Buenaventura, al mismo tiempo que por santo Tomás, según el espíritu de los victorinos. Sobre el terreno del realismo, llega en las fronteras de los siglos XIII y XIV a alcanzar su expresión poética con Dante. En las primeras décadas del XIV recibe con el maestro Eckhart su forma metafísica. En ésta irrumpen ya a través de la tradición mística los rasgos propios del panteísmo moderno. Este panteísmo cristiano retrocede de los dogmas rígidos a las relaciones metafísicas de las que ha nacido ese dogma. El esquema metafísico así renovado pertenece al pensamiento mítico del mundo antiguo y ha sido eliminado de modo definitivo por las nuevas ideas de evolución. Pero a través del anticuado orden conceptual de las etapas que descienden del Principio-Uno se manifiesta ya filosóficamente en esta mística de Eckhart la compleción vital del espíritu germánico. Algo que va más allá del Principio y Uno del neoplatonismo y de su determinación por negación, más allá de la articulación de las formas de la emanación: estas formas desaparecen en el sentimiento indefinido de una fuerza sin límites, de una poderosa fuente de la naturaleza, de un afán infinito de la persona. Se disuelven los grados del ser de la existencia concebidos sustancialmente. Poder de la naturaleza que se manifiesta con más informe enormidad en la niebla, en la nieve y en la tempestad. Energía humana vuelta en sí, potenciada. No forma sino fuerza; no intuición limitadora sino voluntad; no ideal de perfiles sino la infinitud como perfección. Algo de todo esto se contiene en todas las manifestaciones más altas de este

siglo, herencia de los pueblos nórdicos que opera también en la Italia superior.

Entre los siglos XIII y XIV el espíritu franciscano es moldeado metafísica y gnoseológicamente por el más agudo escolástico, el franciscano Duns Scoto. Crea el fundamento genoseológico, psicológico y metafísico de la mística práctica. Recibe ésta, científicamente, la libertad de desarrollo que hará posible su marcha triunfal hasta Lutero. La última obra de este gran movimiento la representa el nominalismo del franciscano Guillermo de Occam, que se elabora en los primeros decenios del siglo XIV. En el ámbito de su acción cambian las categorías con las cuales se concibe el mundo. Pero este acontecimiento tiene también como motivo profundo el rebrotar del panteísmo de la mística neoplatónica de los pueblos romano-germánicos. Amalarico de Bene, David de Dinant, del que se ocupa todavía Bruno, muestran, lo mismo que Avicbrón, las consecuencias de los ingredientes neoplatónicos dentro del sistema de las formas sustanciales. Un factor importante en la desviación de la religiosidad cristiana con respecto a Alberto y santo Tomás.

Pero, con todo, este siglo XIII tiene sus limitaciones.

El dualismo de la abnegación monacal y el mundanismo cortesano-caballeresco, de la negación eclesiástica del mundo y el intento de dominación universal, del orden natural sublunar y del mundo superior del éter, de las esferas celestes y de las fuerzas divinas, impregna todas estas manifestaciones máximas del espíritu medieval en la religión, en la filosofía y en la poesía. Así como las fuerzas sacramentales fluyen desde un mundo trascendente, el supremo ideal sigue siendo la emancipación del alma de este mundo por la *abnegatio*. El resultado consecuente habrá de ser la victoria de la mística especulativa surgida del neoplatonismo o de la mística práctica de las relaciones de voluntad entre Dios y el hombre fundada recientemente por el nominalismo: en ambos casos trascendencia y abnegación. Es inútil pretender encontrar en el cántico al sol de san Francisco o en la mística de Eckhart algo que supere la negación medieval del mundo.

Este paso se deberá en primer lugar a los cambios experimentados por la vida económica y por la organización social y a la potencia de la vida burguesa en las ciudades. El ideal equívoco medieval con su forma caballeresca y monástica fue desplazado por el trabajo de los burgueses. En éste se da el enlace entre la intervención en la naturaleza y la reflexión científica que trajo consigo los inventos, los recursos mecánicos, los experimentos y las formas mentales correspondientes. Así esta época, que transcurre desde las primeras décadas del XIV hasta el comienzo del XVII, trae consigo un desplazamiento total del interés: del más allá al más acá del conocimiento de sí, de la comprensión del hombre, del estudio de la naturaleza, del reconocimiento del valor propio de la realidad, del trabajo por ella en el oficio, a la educación secular y con estilo, a las bendiciones de la vida en medio de los órdenes de lo real. Este cambio gradual de la cultura hace posible el panteísmo moderno. Como que representa una importante expresión de la nueva conciencia cultural. En tres siglos y medio apenas se ha producido ningún sistema filosófico duradero. Pero todo lo que agita a la época es expresado en escritos filosóficos de una gran significación de momento. Precisamente en esta época se pone de manifiesto la función de la filosofía que consiste en traer a conciencia los afanes

que agitan en lo profundo a una cultura, para ayudarla en su movimiento con el esclarecimiento de sus fines y la potenciación de su voluntad, y en elaborar las últimas generalizaciones de los conceptos conquistados.

Tres grandes movimientos dominan en especial estos siglos.

El primero está representado por la formación de las ciudades y de los estados nacionales de la Europa moderna. Se acompaña de una literatura política que comienza con Maquiavelo y Guicciardini, a los que se enlazan los representantes venecianos de la nueva razón de Estado secular y el francés Richelieu. De la conciencia de la nueva época, de la fermentación social producida por las renovaciones del ideal cristiano en espiritualistas y anabaptistas y en Savonarola, surgen los nuevos ideales políticos y las nuevas utopías en la literatura. Hay una conexión que va desde los sueños religioso-sociales de los campesinos, espiritualistas, anabaptistas y Savonarolas, que actúan en la vida, y las novelas políticas de un Tomás Moro y de un Campanella. Pero las máximas creaciones de este movimiento en el sentido filosófico están representadas por la doctrina de Bodino acerca de la soberanía del Estado, por el derecho público que Althusius construye en su *Política*, fundado en el principio de que el derecho de majestad corresponde originariamente al cuerpo social, y por la jurisprudencia universal, el derecho político y el de gentes de Hugo Grocio. En estas obras el conocimiento de la realidad política se emancipa de todos los conceptos eclesiásticos y se funda en la razón que rige esta realidad. Acontecimiento de significación incomparable en el desplazamiento de los últimos resortes del pensamiento y de la acción consiguiente de lo trascendente a lo real. El panteísmo no es sino la consecuencia sistemática de colocar toda la razón en la realidad.

El segundo de estos movimientos lo constituye la formación del gran arte y de la poesía en Europa. Entre la época teológica de los pueblos modernos y la científica se halla la estética. Se funda en la alianza de los impulsos artísticos populares con el sentido de las formas de la Antigüedad. Empezando con Petrarca, Boccaccio, Chaucer, Lorenzo Ghiberti, un poco después Donatello, alcanza hasta las primeras décadas del siglo XVII, hasta Galileo y Descartes, cuyos contemporáneos son los últimos grandes representantes de la época artística: Velázquez, Rembrandt y Murillo, Calderón, Corneille y Milton. También en este caso el espíritu de los pueblos modernos constituye la fuerza creadora que se adueña del lenguaje formal de los antiguos. Se manifiesta en la fuerza grácil las figuras de Donatello, en la acentuación del movimiento a partir de Leonardo, en la apretada expresión anímica y todavía con más fuerza en las características del arte nórdico. El arte y la poesía constituyen el órgano principal para captar la realidad, órgano que se forma antes de la ciencia. El conocimiento de sí mismo, el estudio de los hombres, la captación objetiva de la naturaleza se han desarrollado primero en el arte. Y así como su visión espiritual hace presa en lo terreno, así también coloca en este mundo los valores que la religión cristiana había reservado para el sacrificio y para el más allá. En este gran arte se contiene ya la afirmación de la vida, cuya expresión es el panteísmo de Giordano Bruno. El hombre no se aparta de la naturaleza versátil a su fundamento en Dios, sino que contempla a Éste en la riqueza y magnificencia del mundo. De este

sentimiento es expresión el panteísmo del Renacimiento en los filósofos naturales italianos y en Giordano Bruno. El gran arte y la poesía de estos tres siglos es, después de la época teológica, la segunda forma en que los pueblos modernos expresan su visión del mundo y de la vida. El último destello de este arte se mezcla en las primeras décadas del siglo XVII con el orto del espíritu científico, que concibe intelectualmente la realidad partiendo de sus propios hechos.

El tercero de los movimientos de esta época tiene lugar dentro de la religiosidad cristiana y de la Iglesia.

Una de sus formas estaba encarnada por la misma aristocracia eclesiástica, las altas dignidades y los maestros destacados de las universidades. El orden papal y el arte escolástica se le hacían angostos. En una alianza de la mística triunfante, del nominalismo y del Renacimiento, surge una nueva concepción del mundo con categorías nuevas. Se manifiesta en Pierre d'Ailly, Gerson, Raimundo de Sabunde, y con mayor fuerza en Nicolás de Cusa. No sólo que ya no se concibe tanto la relación de Dios con el mundo y con el hombre bajo las categorías de formas trascendentes y de su expresión emanantista o creadora en la realidad, sino que se hacen valer cada vez con mayor fuerza las categorías de totalidad, de la unidad y sus partes, que condicionan la forma de visión del panteísmo. El más destacado entre estos príncipes de la Iglesia que por entonces, ciudadanos de toda Europa, concentraban toda la cultura de la época, el alemán Nicolás de Cusa, desarrolla ya los conceptos fundamentales de la nueva concepción panteísta del mundo. La infinitud de Dios, la coincidencia en Él de las oposiciones contenidas en el mundo. La relación del mundo con Dios como “explicación” de lo implicado en él en forma concentrada. La relación de las cosas y personas singulares con el espíritu divino unitario como la representación de lo infinito en la forma limitada del individuo, según la cual el individuo abarca y refleja en forma concentrada el ser divino. La forma mental del panteísmo, que ve siempre en la multiplicidad de los fenómenos la unidad que les es inmanente y hace comprensibles las partes en virtud del todo, condiciona en general su conocimiento. Sólo que lo nuevo se mantiene todavía en una lucha no decidida con los conceptos de creación y de emanación.

En los mismos círculos de esta aristocracia de la nueva cultura se desarrolla el teísmo universal. Desde un principio, y de manera lógicamente necesaria, este movimiento va adherido a la idea filosófica de la inmanencia de Dios en el universo como su complemento teológico natural. Una vez que, empezando por la corte de Federico II, se enfrentan los filósofos árabes, los judíos, los representantes del idealismo griego y los cristianos, tenía que desarrollarse el concepto de una religión universal, de una revelación de la divinidad en todos los pueblos. Encontró su fundamento metafísico en la doctrina de la inmanencia de la divinidad en el universo. Lorenzo de Médicis, Pico de la Mirándola, la Academia florentina, los espiritualistas alemanes, Juan Bodino, lo representan en diversa forma. Un movimiento magnífico que se desenvuelve hasta dentro de la aristocracia eclesiástica. Pero entra en conflicto con el papado por los ideales de política eclesiástica que le son inherentes. Al sacar sus consecuencias filosóficas tenía que desprenderse en un Sebastián Franck o un Bodino de los dogmas de todas las

confesiones. Su desenvolvimiento tranquilo fue interrumpido, sin embargo, por un movimiento muy diferente.

Cuando el movimiento popular que se desarrolla en la religiosidad franciscana, en los gremios y corporaciones, en la mística práctica en alianza con las doctrinas de Duns Scoto y de Occam, llega a triunfar con la Reforma, la relación vital de la persona divina con la humana es la que condiciona la nueva fe, y de esta suerte se esfuma el rasgo panteísta del espiritualismo y, en los países protestantes del norte, la médula de esta forma religiosa, el idealismo de la creación, de la persona y de la libertad, sofoca toda germinación panteísta o la desplaza hacia la oposición con el espíritu dominante. También en la lucha con esta religiosidad protestante la Iglesia católica ha eliminado la “ilustración” de Erasmo y los gérmenes panteístas de sus espíritus más avanzados. Por esta razón, cuando al finalizar la época todo el espíritu del Renacimiento italiano se concentra como en una fórmula en el panteísmo de Giordano Bruno, éste ya no encuentra suelo propicio en Ginebra, ni en Wittenberg, Helmstaedt y París, ni en su patria italiana. Hasta que la Inquisición hace presa en él y sucumbe a la Contrarreforma italiana que empieza a actuar entonces.

Los poderosos movimientos en los que el centro de gravedad de la existencia de los hombres se fue desplazando del más allá a la realidad visible —la fundación de estados nacionales, la observación y el análisis de la realidad, la exaltación del mundo con todo el esplendor de su belleza, el cumplimiento del ciclo natural de nuestra existencia en la familia, en la profesión y en la vida estatal—, la mayor subversión de todos los valores llevada a cabo por los pueblos modernos, se acompañaron en cada etapa de su desarrollo del arte y de la literatura antiguos. Los nuevos burgueses de Florencia y Venecia, de Nuremberg y de Augsburgo, pudieron comprender lo que la *polis* griega, tan afín, había hecho del hombre. Lo que los romanos habían pensado y llevado a cabo políticamente fue entendido como parejo por los estadistas de los nuevos estados nacionales. La existencia de estos hombres nuevos cobra la conciencia de sí misma y la libertad de su acción en la filosofía de los estoicos, de los epicúreos, de los escépticos, de los platónicos y de los pitagóricos.

III

Todos estos factores que operan en esta época afectan también al espíritu de Giordano Bruno. Los nuevos conceptos fundamentales que empujaban hacia el panteísmo se hallaban concentrados en Nicolás de Cusa. El despegue por Aristóteles y la vuelta a los más viejos sistemas hilozoístas de los griegos era una extendida moda en la época. La filosofía natural italiana le acercó al estoicismo y a Galeno. Le dominaba la idea de que en todas las verdaderas filosofías no se manifiesta, en el fondo, más que un solo sistema. Estaban a su disposición todas las fuentes de los filósofos antiguos en las que bebemos todavía hoy; fuera de algunas pocas descubiertas después; filósofos medievales de la cristiandad, del islamismo y del judaísmo fueron utilizados por él y pudo también bañarse en la ancha corriente del neoplatonismo y del neopitagorismo de su tiempo. Todo ello recibió un soplo vivo en su espíritu gracias al genio artístico del Renacimiento. Pero lo decisivo fue que la astronomía de Copérnico encerraba la posibilidad de seguir elaborando científicamente las ideas acerca del cosmos que había encontrado en Lucrecio.

El fundamento del panteísmo europeo moderno es la idea de la homogeneidad y conexión continua de todas las partes del universo. Se afirma la homogeneidad de las masas repartidas en él y, en consecuencia, la unidad del orden “legal” en todas sus partes frente al dualismo de mundo sublunar y mundo trascendente. Este principio, con el de la conservación de los elementos físicos y, por lo tanto, del conjunto de la masa física del universo, había sido sostenido ya por Anaxágoras y la escuela atomista.

La imagen del mundo que encontramos en Demócrito, Epicuro y Lucrecio muestra ya varios de los rasgos principales del moderno pensamiento científico-natural. Ya Demócrito conocía algunos principios capitales de la teoría general de la naturaleza. Lo que él reconoce como realidad —los átomos esparcidos en el espacio vacío y en situación de reposo o de movimiento—, se halla repartido uniformemente por el universo. Los cambios en este todo no son jamás contingentes o arbitrarios sino necesarios; la naturaleza obra con la necesidad implicada por las conexiones lógicas y causales. Se excluye la explicación de estas relaciones causales por una actuación teleológica, es decir, se excluye la aplicación del concepto de fin. La conservación de la masa en el cosmos se nos impone ya por la fórmula que excluye el nacimiento o aniquilamiento de las partículas y por el concepto de átomo.^[3] Concibe con claridad que el objetivo del conocimiento natural consiste en derivar de las percepciones dadas la conexión de lo objetivamente real. Con los supuestos del atomismo desarrollan los epicúreos la imagen del mundo que ha constituido el punto de arranque de todo el panteísmo europeo. Con la suposición de un número infinito de átomos y de una ilimitada posibilidad de combinaciones de átomos en espacios infinitos, tenemos el número ilimitado de sistemas de mundos. También se sigue del supuesto atomista el carácter cambiante y perecedero de cada uno de los mundos, y como la distribución de los átomos en los que se vincula la vida y el pensamiento no se halla limitada por ninguna ley a la tierra, no podemos desechar la idea de que la vida y el pensamiento se

desarrollen también en otros mundos.

En toda la época de transición a la que pertenece Bruno se añade a esta imagen del mundo, modificándola, la fundamental idea estoica de un fuego divino (éter) esparcido por el universo, y que representaría sus fuerzas formativas.[4] Esta imagen del mundo se elabora por completo a partir del descubrimiento de Copérnico. Con él se liquida definitivamente la cosmografía de Aristóteles, de Ptolomeo y de la teología medieval. Ya no se podía sostener que la tierra era el centro del universo; no podía existir un centro del universo si se extraían las consecuencias implicadas por la nueva astronomía. Pues en este universo hay innumerables sistemas de mundos.[5] En lo que toca al reposo o al movimiento de los cuerpos, las apariencias de los sentidos deben ser remplazadas por el pensamiento.[6] Se disipaba aquella diferenciación espacial entre un orden terrestre, imperfecto y corruptible, y un orden celeste en el que, sobre otra materia, actúan leyes más perfectas, diferenciación en la que la astronomía de Aristóteles y Ptolomeo confluían con la trascendencia del cristianismo.

Así nace la idea del mundo de Bruno. La distinción entre la tierra y los cuerpos celestes se halla condicionada por nuestro punto de vista. Si pudiéramos alejarnos del lugar que ocupamos, la tierra se nos presentaría también como uno de tantos astros. La tierra, junto con los demás planetas, circula alrededor del sol. Pero este sistema solar no es más que uno entre los infinitos sistemas del universo que se distribuyen por el éter infinito.[7] Pues Giordano Bruno se imagina la realidad como un continuo físico sin límites. Este continuo se compone del éter, que es una realidad extensa, pero se distingue de los cuerpos propiamente tales porque no presta una resistencia sensiblemente perceptible. Penetra en todos los cuerpos, está dentro de cada cosa; las rodea a todas, dentro de él se encuentran inmersos los sistemas cósmicos, pero él no está limitado por ninguna otra cosa.[8] Una hipótesis que podía representar la idea del espacio vacío y que, sin embargo, escapaba a las dificultades de esta suposición, y que en los tiempos venideros podría ofrecer el medio donde se transmitieran las acciones de las fuerzas naturales cuando no bastaran las de los cuerpos en sentido estricto. En nuestro mundo mismo no son sólo siete los planetas que rodean al sol; otros escapan a nuestro conocimiento por ser demasiado pequeños o por estar demasiado alejados o también porque se sustraen al nivel del agua.[9] Este concepto de nuestro sistema parte del supuesto de la riqueza del mismo en cuerpos celestes. Los temidos cometas son también planetas raramente visibles;[10] también se acomodan en el orden regulado de nuestro sistema. Y todos estos sistemas o mundos son semejantes, se componen de la misma materia y las mismas fuerzas actúan en ellos y en cada una de sus partes. Por eso no sólo es posible, sino necesario, suponer que hay repartidos en todos estos mundos seres sensibles y pensantes;[11] la creencia de que están ahí para alumbrarnos y ser vistos por nosotros, que esos enormes mundos luminosos no portan vida propia y seres racionales a su modo, es vulgar y tonta. Las estrellas fijas contienen otras condiciones para la existencia de la vida espiritual que los planetas. Todos estos cuerpos celestes cambian.

Estas grandes adivinaciones de Bruno fueron en parte corroboradas a su muerte con el empleo del telescopio. El telescopio analizó la vía láctea en la luz individual de

numerosas estrellas. Con su ayuda se encontraron cuatro lunas a Júpiter: él mismo en movimiento, se mostraba como centro de otros astros. Se observaron las manchas solares y se trazó una topografía de la luna. Así, las anticipaciones de Bruno se corroboraron con descubrimientos que él hubiese podido muy bien utilizar.

Ante este espíritu adivino cayeron también los límites del universo que respetó todavía Kepler con la esfera de las estrellas fijas. Para él no había ya un cielo de estrellas fijas, como una cáscara que encerraría el espacio vacío del universo:[12] precisamente la infinitud del universo es la concepción fundamental de su diálogo *Del infinito, del todo y de los mundos*. Esta idea se desarrolla a base de las dificultades implicadas por el concepto de finitud del universo, que ya encontró en parte en Lucrecio. La experiencia nos muestra siempre que lo real se halla limitado por lo real.[13] Si imaginamos el universo limitado, entonces se produce el siguiente absurdo: si alguien en el mismo borde disparara una flecha el límite del mundo se desplazaría con la misma; o bien, el vuelo de la flecha sería imposible, en cuyo caso es que había en él una realidad que impedía el vuelo.[14] Estas y otras argumentaciones deducen de la naturaleza de nuestra representación del espacio las dificultades implicadas por el concepto de una realidad espacialmente limitada: en cierto modo expresiones de lo contenido en la antinomia primera de Kant acerca de nuestra representación del mundo. Por lo tanto, había que colocar más allá de un mundo limitado un espacio vacío, que sería, hacia dentro, limitado, pero hacia fuera ilimitado. Pero sólo una parte de sus razones para afirmar la infinitud del mundo residen, para Bruno, en estas dificultades inherentes a la representación contradictoria de un mundo especialmente limitado. Deriva también la infinitud del mundo directamente de su concepción metafísica fundamental. Así llegamos al segundo principio de su sistema, con el que prepara todo el panteísmo posterior. En el diálogo quinto, “de la causa”, que representa la cúspide de su exposición del Todo-Uno, empieza con las palabras: “Por consiguiente, el Universo es Uno, infinito, inmóvil. No se mueve en el espacio, porque nada tiene fuera de sí hacia lo que se pudiera mover. No puede cambiar a otro modo, porque no hay fuera de él por lo que pudiera ser afectado”. Palabras que nos hacen pensar en los eleatas y en Spinoza.[15]

Permanezcamos todavía por un momento en la imagen del mundo que ha logrado fabricar. Al sacar las consecuencias de la astronomía copernicana nos ofrece la primera gran generalización en la que la ciencia natural moderna ha colocado los cimientos de la filosofía posterior. Esta totalidad homogénea del universo, invariable en su cantidad, compuesta por doquier de la misma materia y sometida a cambios constantes bajo las mismas leyes, constituye el fundamento visible de toda la especulación posterior. Especialmente el concepto de una totalidad física que no reconoce límites hacia fuera y que debe llevar en sí las fuerzas que condicionan sus formas de existencia, fue acogido en el panteísmo, primeramente en el de Spinoza. Esto se ve claramente en aquel pasaje de Spinoza en el que la infinidad de la materia en cuanto a su extensión se vincula todavía con la polémica contra toda idea de diferencias cualitativas en la materia del mundo. Dice en la prop. IV del libro II de la *Ética*: “La materia es por su extensión infinita y la materia del cielo y de la tierra una y la misma”. [16]

El segundo principio con el que Giordano Bruno funda todo el panteísmo posterior determina la relación de Dios con el mundo: el mundo es la explicación necesaria de la divinidad. Con esto Bruno realiza el último paso en esa marcha del desplazamiento de todos los valores divinos hacia la realidad del mundo. El sistema emanantista de los neoplatónicos y sus aplicaciones en la filosofía cristiana colocan en el fundamento divino, primero y uno, un cúmulo de perfecciones concretas que van degradándose a través de las etapas en que las emanaciones se van alejando del Principio-Uno. De manera todavía más decisiva, el concepto de creación señala la diferencia en la relación entre el Creador y el mundo su creatura. Aquí reside el progreso de Bruno con respecto a Nicolás de Cusa.

También él parte de los conceptos neoplatónicos; brega con la contradicción entre trascendencia e inmanencia que se contiene en la relación de lo uno con lo múltiple, de lo eterno con lo temporal; una contradicción que, en inquieta dialéctica, crea posibilidades para comprenderla, y, sin embargo, estas posibilidades consisten en comprensiones unilaterales del punto de partida de la diferenciación. Para Bruno el método de superación se halla en el principio de la *coincidentia oppositorum*, más tarde en sus conceptos de la mónada y del mínimo. Pero también se ha servido del punto de partida de la filosofía alemana trascendental “La unidad absoluta, dice, es, sin representación alguna, lo que al mismo tiempo concibe y es concebido”, es decir, que lo absoluto es sujeto-objeto (5º diálogo, I, p. 287), y al final del diálogo 3º marcha de la diferencia entre lo corpóreo y lo espiritual, como Spinoza, a su unidad sustancial en lo absoluto. También al comienzo del libro V se utiliza el punto de partida de la filosofía alemana de la identidad según el cual en la unidad se contiene ya un principio de la múltiple mutabilidad como en el *Bruno* de Schelling y en algunos giros de la *Dialéctica* de Schleiermacher.

Pero en todas estas pugnas permanece invariable el principio de que la relación de la divinidad con el mundo es de necesidad; potencia y actualidad, posibilidad y realidad, son en la divinidad lo mismo. Por lo tanto, nada hay en la forma del fundamento y de su unidad que no exista en el mundo desplegado como acción. Este nuevo principio en que se funda toda concepción rigurosa del panteísmo y que Spinoza elevó a su fórmula más abstracta y apretada con el empleo exclusivo de las categorías de *causa sui* y de sustancia infinita, se nos presenta en Bruno en diversas formas. Todas las cosas están animadas.[17] El alma divina del mundo se halla presente en todas sus partes. Una razón comunica a cada cosa su ser.[18] Ambas sustancias, la espiritual y la corpórea, tienen una raíz, no son más que una sola sustancia.[19] Pero ésta es todo lo que puede ser: posibilidad y realidad coinciden en ella.[20] Si en el ser supremo posibilidad y realidad coinciden, entonces es concentradamente uno (*complicatamente*), inmensurable e infinito, que abarca en sí todo ser, y al mismo tiempo desplegado, explicado (*explicatamente*) en las cosas singulares que se nos ofrecen en la percepción sensible.[21]

En este punto coincide también con Spinoza en cuanto a las categorías por medio de las cuales comprende la relación de Dios con el mundo. Se sirve lo mismo de la relación lógica de necesidad entre la causa unitaria y sus efectos como de la relación de la sustancia con sus accidentes. En su obra *De immenso* tropezamos con las fórmulas de

esta necesidad y de su identidad con la libertad divina, como en Spinoza.[22] *Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed ipsa necessitas, oppositum non est impossibile modo sed etiam ipsa impossibilitas. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum, quod cum agat cum necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret aliter agendo quam naturae necessitas requirit.*[23] También aplica Bruno la relación de la sustancia con sus determinaciones a la relación de la divinidad con el mundo. Se le presenta la idea eleática, a la que se refiere de continuo. “El todo, dice al final del Diálogo 3º es por la sustancia uno”; es, según él, el sentido probable de Parménides a quien Aristóteles ha tratado tan indignamente. Lo espiritual y lo corpóreo se hallan fundados en esta sustancia unitaria y radical, y el comienzo del Diálogo 5º expone la concepción del universo bajo la categoría de sustancia con una claridad pasmosa. En el infinito inmóvil, que es la sustancia, que es el ser, se halla comprendida la pluralidad y el número, pero éste como modo y multiformidad del ente (*moltoformità del’ente*) que presta a cada cosa singular su determinación. No cancela la unidad del ser, no convierte el ente en un muchos, sino que en virtud de este principio de número y de pluralidad que le es inmanente la unidad se convierte en una multiplicidad de modos de existencia, formas y figuras.[24] Y caracteriza todas las diferencias según número y pluralidad como meros accidentes, meras figuras singulares de lo uno. Por lo tanto, ningún cambio tiende a otro ser sino a una mera modificación del ser Uno (*altro modo di essere*).[25]

Encontramos, pues, esas mismas determinaciones de la sustancia, fundamento unitario, que se presentarán luego en las fórmulas de Spinoza y de los panteístas posteriores hasta Schelling. La unidad de la sustancia divina es lo que destacan en primer lugar Bruno y Spinoza.[26] Después su eternidad. De estas propiedades de la sustancia divina derivan en Bruno manifestaciones en el sentido de aquel acosmismo que se ha designado como el punto de vista de Spinoza. “Esta unidad es única, constante e imperecedera, eterno es este uno, todo gesto, figura o cosa alguna es vanidad, nada; sí, realmente nada es más que lo que este uno es.” Este infinito debe tener también infinitos atributos.[27] Y en este punto encontramos el fundamento metafísico para la infinitud especial del universo. A la causa infinita no puede corresponder una acción limitada. Un mundo finito supondría un defecto o un límite en la fuerza creadora.[28]

El tercer concepto fundamental formulado por primera vez por Bruno y que atraviesa luego todos los sistemas panteístas es el de cosa finita como parte del universo, en la que lo infinito se hace presente y, por consiguiente, no es sino su expresión. Prescindo de la forma especial que adopta este concepto en el sistema de Bruno en virtud de su idea de la naturaleza como fuerza artística. Pero también en su forma general el concepto contiene esa relación entre microcosmos y macrocosmos, entre todo divino e individualidad que conoció en germen el platonismo pero que Bruno desarrolló con espíritu moderno, y que a partir de Nicolás de Cusa comunicó al moderno panteísmo, hasta Schleiermacher, un rasgo peculiar importantísimo. Pues el principio que en él se contiene deriva de dos premisas. La primera consiste en la relación de la cosa singular con lo infinito desde el punto de vista de la relación del todo con sus partes. Ya hicimos

ver cómo la alianza de la mística platonizante con el nominalismo hizo prevalecer en la concepción del mundo esta relación de las categorías de unidad, todo y partes, y cómo especialmente la época de Nicolás de Cusa muestra ya la presencia de estas categorías en su visión del mundo. Bruno rechaza expresamente la pluralidad de sustancias y afirma que la sustancia, según el todo y las partes, es una y la misma. En esto coincide con Spinoza. La otra premisa reza: como la sustancia infinita es una tiene que estar en todas las cosas por entero.[29] Recuerda también a Spinoza, pues según él lo está en unas cosas al modo infinito, en otras al modo finito. También se acerca esta premisa del hecho de que lo infinito es espiritual pero lo espiritual no posee parte alguna. De estas premisas se sigue que en la cosa singular se halla presente la sustancia infinita en su totalidad, la cosa expresa la sustancia infinita, es su expresión. La significación de esta proposición destaca sobre todo cuando se la aplica al individuo humano. Se convierte en el reflejo de la conciencia que tiene la individualidad de su contenido infinito.[30]

El principio cuarto formulado por Bruno y que se presenta en todo sistema panteísta expresa el sentimiento vital del panteísmo y saca de él las consecuencias éticas. En alguna forma, todo sistema panteísta contiene esa gradación que conoció el neoplatonismo y la mística románica de la Edad Media y según la cual el hombre se eleva desde la limitación de la propia vida pasional y de la visión sensible del mundo a la eternidad y a la conexión universal unitaria que absorbe el alma en Dios y le comunica la beatitud contemplativa. Con esta jerarquía se expresa una actitud general del espíritu humano en la concepción artística y en la contemplación filosófica y religiosa, jerarquía de marcada oriundez platónica. Bruno, en su obra sobre las pasiones heroicas, sistematiza la secularización que de este proceso íntimo estaba teniendo lugar desde Petrarca. De la afirmación de la vida y de la realidad, de las profundas experiencias de una época literaria, artística y poética que abarcó a toda Europa, surge una relación completamente nueva de los hombres con sus pasiones, un concepto inédito de ensanchamiento del yo para que participe en el universo infinito. Lo veremos con más precisión cuando exponamos la dependencia en que está de él Shaftesbury; porque Spinoza y Shaftesbury formularon de tal manera la meta ético-religiosa del panteísmo que todos los desarrollos posteriores, especialmente el de la religiosidad panteísta, se hallan condicionados directamente por este acontecimiento.

Éstos son los conceptos fundamentales del panteísmo moderno tal como llegaron a cobrar cuerpo por primera vez con Bruno. No hay ningún sistema panteísta posterior en el que no sigan operando y también se puede decir que los gérmenes se hallan ya en todo el panteísmo antiguo. Pero en el hijo del Renacimiento se enlazan a conceptos que constituyen la forma particular de este panteísmo.

Todo movimiento, toda conformación en una figura determinada y toda existencia singular son efecto de una fuerza espiritual fundamental que forma artísticamente y que se halla presente en todas las cosas. Durante el Renacimiento el pampsiquismo de la Antigüedad cobra máxima energía lo mismo en el sentimiento vital que en el pensamiento conceptual. Esta visión de la vitalidad íntima del universo, de la fuerza que mana en todo él y en cada una de sus criaturas constituye la conciencia metafísica que presta a la gran

época artística y poética la fuerza concreta para captar con tanta vida y penetración la naturaleza y el destino, el paisaje y la persona humana, los héroes y los fantasmas. Bruno es el filósofo de esta visión estética que del mundo tiene el Renacimiento. Con él nace el concepto de una “técnica de la naturaleza” que actúa artísticamente en las estructuras vitales. Y, es cierto, la naturaleza obra con arreglo a plan como inconscientemente, sin proponerse fines en un sentido estricto. Apela a la analogía usada ya por Aristóteles: cuanto más excelente es un pendolista o un citarista tanto menos reflexión consciente hay en su faena.[31] Este concepto lo ha vuelto a recoger Goethe. La relación de este punto de vista con el pensamiento científico-natural de Descartes es la misma que más tarde adoptarán Goethe y Schelling respecto a la ciencia natural matemática. El conocimiento natural tenía que sofocar este sentimiento de la vida unitaria de la naturaleza, pues comenzaba con el conocimiento de una “legalidad” según la cual el movimiento de una parte del mundo físico se transmite a las demás. Su fórmula es el mecanicismo y no el vitalismo.

También para el desarrollo posterior a manos de Spinoza encerraba esta doctrina un factor eficaz. *Omnia animata sunt*. En cada punto del universo se alían lo físico y lo espiritual.[32] En el Diálogo 2º acerca de lo infinito expresamente nos dice Bruno que ya puede ser una cosa tan pequeña e insignificante como se quiera lleva siempre consigo un ingrediente de sustancia espiritual. Bruno ni siquiera repara en tratar de demostrar con supersticiones de toda clase que en los objetos muertos radican efectos misteriosos que presuponen un algo espiritual: una especie de interpretación fetichista de tales efectos. De aquí surge la teoría de que lo espiritual y lo físico se fundan en la sustancia absoluta como sus efectos o propiedades principales y que se alían en cada parte del universo. Pero esta alianza es imaginada por él en términos vitalistas, no se trata de un paralelismo sino de la relación entre materia y forma, entre fuerza formativa y estructura. Cada parte de la sustancia espiritual tiende a convertirse en una planta o un animal, a organizarse en un cuerpo animado.

Si Spinoza, por las circunstancias en que se desenvuelve su pensamiento, se halla muy alejado del vitalismo de Bruno, el concepto de una fuerza informadora que produce con técnica las formas de la naturaleza influye extraordinariamente en Shaftesbury y a través de él en el panteísmo alemán. Y de su vitalismo resulta también el predominio del concepto de fuerza en el sistema y el barrunto de la teoría de la evolución que se desenvuelve en el siglo XVIII especialmente con Robinet, Herder y Goethe. Los conceptos de actualidad, de efectividad, de energía, cobran predominio en toda esta época sobre el concepto de la sustancia y sus accidentes. También en Paracelso los espíritus vitales creadores se hallan unidos a los elementos materiales y la vida es para él acción, pero la fuerza actuante se vincula solamente a la disgregación y composición de la materia.[33] Según Kepler la divinidad es una *substantialis energia*.

El panenteísmo neoplatónico dominó la época del Renacimiento y se manifestó en la idea de una religiosidad universal: con los conceptos expuestos, Bruno avanza todavía a la afirmación de la realidad, a la contemplación de Dios en el universo infinito, que sería su expresión exhaustiva; por lo tanto, a la identidad del conocimiento de este universo y

del amor a su causa perfecta con la religión verdadera. Todo el Renacimiento está lleno de prenuncios de este punto de vista. Se presentan en las sectas espiritualistas de la Reforma; se hacen valer en la renovación del estoicismo: la atmósfera de la época está llena de gérmenes de este tipo. Panteísmo platonizante y de cuño estoico, renovación del más viejo panteísmo griego de los jonios y de los eleatas, así como de sus continuadores hasta Galeno; ésta viene a ser la religión tácita de muchos pensadores destacados. En el sentido heroico de Bruno por la verdad se patentiza esta nueva religiosidad y se enfrenta con las religiones positivas. Frente a las religiones de la personalidad la religiosidad panteísta a cara descubierta. Tiene conciencia de su concordancia con las viejas tradiciones de la especulación. Se da cuenta de su total contraposición a la fe del judaísmo y del cristianismo. Considera que el Dios semita, con sus pasiones, y la religión del temor de Dios constituyen una degeneración del verdadero conocimiento de Dios y ataca con ardiente celo y burla mordaz la creencia de los galileos en el cordero inmolado, en el fundador de religión nacido de padres dudosos, en la muerte de Adonis, en la curación de un pobre paralítico, tan inútil después de su curación, en los misterios trágicos de Siria.

Al final de la obra acerca de lo infinito encontramos las siguientes frases.[34] “No debemos ofrecer de la voluntad de Dios una definición al estilo de las que nos presentan los hombres miserables e insensatos; tenemos que atribuirle aquello que mejor corresponda a lo más alto y sublime de su naturaleza perfecta.” Es un crimen buscarlo en la espuma de un epiléptico y en los pies torcidos del cojo, o en los misterios turbios de nigromantes bárbaros. “Más bien lo buscamos en las leyes seguras e inviolables de la naturaleza, en la religión del ánimo que se ha adaptado a estas leyes, en el esplendor del sol, en la belleza formal de las cosas que surgen de la entraña de esta nuestra madre naturaleza, en el verdadero reflejo de esta naturaleza que se despliega en las cosas corporales y aparece en la figura de las infinitas cosas vivas, tal como alumbran, viven, sienten y piensan bajo el manto inmenso de los cielos y glorifican al todo bueno, uno y supremo.” Bruno, lo mismo que Spinoza, trata de no rebajar este sumo bien y perfección de Dios a conceptos ético-humanos, sino que, desde el punto de vista de la naturaleza, algo es bueno en cuanto es adecuado a su posición en el universo, y la perfección de Dios consiste en que abarca en sí toda realidad y no le falta, por lo tanto, nada.[35] Los que sean presa de semejante amor a Dios se lo comunicarán a los demás. Es el Espíritu Santo en nosotros. Se considera a sí mismo como el mensajero de la religión santa que pone término a las luchas salvajes de los dogmas y que deduce del concepto verdadero de Dios, que se manifiesta en cada una de las formas de la existencia, el reino de la paz y la ley del amor entre los hombres.

Penetramos en una conexión universal de la mayor importancia. Considero las proposiciones de Bruno, Spinoza y Shaftesbury como una transformación preciosa y fecunda de la religiosidad europea. Perseguiremos su historia como la de una fe viva que inspira a algunos de los espíritus mayores. A su término nos encontraremos con Schleiermacher. En él esta nueva religiosidad se enfrenta con el dogma cristiano. En la forma epistemológica que el panteísmo habría de adoptar con él se contienen los medios

para trasladar algunos elementos importantes de las religiones de la personalidad a esta conexión panteísta. La grandeza de Schleiermacher no consiste en haber elaborado una nueva teología; esta nueva teología era sólo consecuencia de que, como mensajero de una nueva religiosidad, colocaba a ésta en relación íntima con el desarrollo a que había llegado el cristianismo. Y si Hegel se mantiene en las fronteras de la ciencia y de la escuela filosófica, lo que opera, sin embargo, con mayor vigor en la obra de su vida es la fuerza que tiende hacia la elaboración de la religiosidad cristiana y sus incitaciones por una teología crítica e histórica. La religiosidad cristiana a la que pertenecemos hoy es esa fe que, partiendo de su origen histórico en la Iglesia cristiana, se ha desarrollado dentro de la humanidad europea pero que no puede continuar dependiendo de su origen, a saber, de la religiosidad de las comunidades primitivas cristianas. En esta fe el elemento místico, panteísta, pugnó en todo tiempo con el punto de vista de la personalidad. Porque en el desarrollo religioso de la humanidad europea operaron siempre los dos puntos de arranque de toda fe: dependencia y parentesco respecto al universo y a su fundamento, y responsabilidad de la persona. Trataron siempre de armonizar pero no consiguieron confluir jamás en la unidad de un sistema. También hoy la piedad que enlazamos a Cristo se vincula a ese doble punto de arranque de la meditación humana. Si partimos del universo, en la dependencia de su “legalidad”, en la conciencia religiosa de que también nosotros somos una expresión de su esencia divina, en la entrega y en la resignación, encontramos las categorías de nuestra relación religiosa con él. Pero si la persona parte de la conciencia de su valor infinito, de su dignidad moral, entonces surgen las categorías de la personalidad, de la libertad y de una teleología en el universo. Desaparece el sentimiento de nuestra insignificante existencia en un diminuto planeta dentro de un sistema solar que no es, a su vez, más que uno entre sistemas innumerables: una fase tan sólo en una evolución sin límites de todo el universo. La persona, con el sentimiento de su dignidad moral, se encuentra exaltada sobre las masas físicas del mundo fenoménico, al que son indiferentes, por otra parte, los individuos en que se desarrolla el mismo drama de una voluntad pugnaz que se halla segura del valor infinito de su trabajo íntimo y lo lleva a cabo porque está segura de sí misma.

Pero tan importante como el conocimiento de esta contradicción contenida en la religiosidad europea es este otro de que en ambas formas tiene lugar un progreso de valor universal de la religiosidad cristiana. Está fomentado por la marcha de la cultura. Nunca seremos capaces de pensar al unísono ambos modos de enfoque en la unidad de un solo punto de vista sistemático. Lo único que puede hacer la filosofía es reconocer la legitimidad de los dos.

En este aspecto Bruno ocupa un lugar importante como el primer representante de la moderna religiosidad panteísta.

El primer rasgo fundamental de esta religiosidad reside en que toma conciencia de Dios en el universo infinito y en su conexión legal. Como la divinidad se expresa exhaustivamente en sus efectividades, así es también conocida en ellas. La religión de las pocas naturalezas heroicas consiste en la entrega a este universo, a la divinidad en él presente y al óptimo cósmico fundado sobre esta conexión ideal; en esta religión la

alegría osada se alía con el amor al todo. Lo mismo que el estoicismo y que Spinoza, Bruno ve la nueva religiosidad en la libertad del espíritu que encuentra su fundamento en el conocimiento y en la consiguiente simpatía con el todo, y su efecto en una alegría valiente. Representa la realización del ideal heroico.

Por eso para él el desplazamiento del hombre, desde el punto de vista antropocéntrico, que nos ofrecen los sentidos con su apariencia, al punto de vista cosmocéntrico, desplazamiento que debemos a la astronomía, no representa más que un aspecto de la gran revolución que en el espíritu humano lleva a cabo la nueva época copernicana. Le corresponde una revolución no menos profunda en el dominio ético-religioso. La conciencia moral encuentra su centro en la conservación de la existencia corporal que transcurre entre el nacimiento y la muerte. A la superación de la ilusión sensible por el conocimiento astronómico y su valoración filosófica se une la exaltación en el amor de Dios y en su expresión que es el universo. Si contemplamos la verdadera perfección del universo que irradia la relación de sus partes con el todo,[36] veremos cómo se disipan las falsas exigencias que pretendemos imponer a ese orden divino y que proceden de los deseos del individuo que pretende eternizarse en su existencia.

Pero la apasionada grandeza de su alma comunica a esta nueva concepción religiosa del mundo y al nuevo ideal de vida un rasgo peculiar en que se exhibe su íntima afinidad con Platón. En él hacen uno el filósofo, el artista y el héroe. El camino que habían descrito tantos escritores de este Renacimiento italiano, camino que marcha del amor a los cuerpos bellos, reflejos de algo más alto, al amor de Dios y a una vida heroica, no ha sido para esta alma una exaltación reposada sino llena de tragedias, de dolores y de angustias mortales. El pensador religioso está impregnado de la conciencia de la perfección infinita del universo, pero algo insobornable, que no se deja aplacar, le dice por dentro: en mí hay una sed inextinguible, también mi voluntad suprema es una quimera, el hombre corriente es más fuerte que yo, yo me arrojo en el seno de lo infinito y no lo alcanzo nunca. Dijo una vez que la presencia de un amigo podía producirle un calofrío porque ningún enemigo podía albergar en sí algo tan terrible como él. Encuentra en nosotros una duplicidad, pues aunque somos una parte del alma del mundo también nos hallamos rebajados a la categoría de masa y envueltos en el círculo del nacimiento, deseos y muerte. En sus sonetos hay siempre una alianza oscura, un reír con lágrimas, un oscilar entre el cielo y el infierno, la muerte que acecha a la vida heroica, el anhelo que no aplaca el pensamiento, el calofrío de un alma heroica a quien no se le abre la región de lo divino, a quien consume el amor de Dios y la fuerte voluntad por la humanidad le amarra al mundo estúpido. “Llorar y meditar, oh alma mía, y en los cabellos una hoja de laurel.”

Cuando mira a las religiones surgen desde su punto de vista las mismas distinciones que ha hecho Spinoza en su *Tratado teológico-político*. Porque el hombre, atrapado en la conservación de sí mismo, vive en ceguera y en un afán irracional por la existencia. Sobre él se ciernen otros hombres en dos maneras. Los profetas de las religiones positivas los encontramos en los pueblos más diferentes; indisciplinados e ignorantes, son arrebatados por el espíritu divino como por algo extraño. Pero en esto ve la estúpida

muchedumbre el signo de la dignidad especial de la fe que anuncian y, sin embargo, son tan dignos de tal estimación como el asno que carga con las sagradas formas; porque no hablan ni obran por estudio y experiencia propios. Por el contrario, los hombres que por la fuerza interior logran unirse con la divinidad pueden ser comparados a los objetos sagrados. Estas son las naturalezas contemplativas, los filósofos natos, los artistas creadores y los héroes. En el ardor interior se templan y purifican y así se hacen uno con Dios y participan de su naturaleza. Hay pocos de ellos pero son los únicos hombres verdaderos. No están sometidos a ninguna ley exterior de un ordenamiento religioso cualquiera, son libres. Se presenta ya en Bruno el concepto más alto del mundo antiguo, el *homo liber* de la Stoa, para luego ser desarrollado en el mismo sentido estoico por Spinoza. Pero entre las religiones positivas hace una diferencia notable. La vieja sabiduría, llena de naturaleza, del género humano, que se pone de manifiesto en los cultos a la naturaleza, representa para él la expresión plástica de profundas verdades. Porque la religión expresa la verdad con velos e imágenes, como corresponde a la masa. Por el contrario, ve en el judaísmo y en el cristianismo un desgarramiento de la conciencia religiosa. En ellos las imágenes de los egipcios y de los misterios griegos se entienden a la letra, se forman fábulas monstruosas y, sobre todo, nace el culto del dolor, de la abnegación y de la sangre. Jamás se hizo mayor burla del judaísmo y del cristianismo, católico, reformado y luterano, ni siquiera por Voltaire. La humanidad tiene que librarse de estas religiones de un pensamiento antropocéntrico, antropomorfo, de una fe sensorial limitada y de una fantasía bárbara. Han llegado los tiempos, el nuevo Evangelio del universo infinito.

IV

Como es sabido, Giordano Bruno ejerció cierta influencia sobre Leibniz. Trataré de presentar como verosímil su influencia sobre Shaftesbury. Ya veremos cómo éste influye por lo menos tanto como Spinoza en el panteísmo alemán del joven Schiller, de Herder y de Goethe. De este modo se mostrará la continuidad de la concepción panteísta del mundo y de su ideal de vida desde la inspiración renacentista hasta Schelling, Hegel y Schleiermacher. Ya no es tan fácil mostrar la continuidad del panteísmo transmitido por el sistema de Spinoza. Las investigaciones acerca de en qué grado la tradición filosófica influye en Spinoza se dificultan por su reserva en lo que concierne a sus lecturas y a los filósofos que utilizó. Pero cualesquiera que sean los canales por los que llegó a él la tradición panteísta, lo importante es que existe una gran corriente que, partiendo del nuevo espíritu del Renacimiento, llega a través de Spinoza y Shaftesbury a la época panteísta de Schiller, a Herder y a Goethe, y pasa de aquí al panteísmo evolutivo de Schelling, Schleiermacher y Hegel.

Entre los temas que así se plantean el primero es mostrar la transformación del panteísmo en Spinoza. Si el panteísmo de las viejas escuelas se fundaba en pampsiquismo y era dinámico, vitalista, en Spinoza abarca un mundo diferente.

Apenas si ha transcurrido un siglo entre la aparición de la obra panteísta principal de Bruno, 1584, y la terminación de la *Ética* de Spinoza, 1677, el año mismo de su muerte, en el que aparece entre sus obras póstumas, y, sin embargo, ambos pensadores se hallan separados por una de las más grandes transformaciones del espíritu científico que haya tenido lugar jamás. Hay una cierta ley en la marcha que va desde el Renacimiento hasta los trabajos de los naturalistas, filólogos, exégetas bíblicos y iusnaturalistas que el siglo XVII va desplegando, por decirlo así, unos tras otros. El más trascendental de todos estos progresos del espíritu humano lo constituye, sin duda, aquél en el que la fantasía se adueña de la realidad y se establece la continuidad de las ciencias empíricas, con lo que el género humano impone el dominio de su pensamiento sobre el planeta que habita.

Entre los pueblos del mundo antiguo se renueva constantemente el intento de avanzar desde el mundo onírico de magos y adivinos, de oráculos y de profetas, a través de la puerta de oro de la fantasía artística, a la tierra del saber universal que somete la realidad al conocimiento de las causas; pero sólo con la colaboración de las naciones modernas nace esta ciencia y, con ella, el afán de someter la realidad al poder del espíritu; en primer lugar se somete la naturaleza, pero luego se presenta la tarea de dominar también la sociedad con el pensamiento científico. Se ofrece la posibilidad de esperar un progreso por comparación con el pasado. Con esta idea el sentimiento vital de la humanidad alcanza un nivel alto en el siglo XVIII. El terrible sentimiento de la fugacidad del obrar humano, que se hace sentir reiteradamente en los individuos, en las épocas y en los pueblos, sentimiento que domina todo el pensamiento y toda la creación poética de los tiempos viejos, queda superado por primera vez en el siglo XVIII.

En los primeros representantes de las nuevas ciencias la relación del pensamiento con la realidad se halla todavía bajo el dominio de la fantasía que prevaleció en los siglos de

gran arte y de poesía. El gran parto de la época, la ciencia nueva de Bacon, que por el conocimiento de las causas proporcionará a los hombres el reino sobre la tierra, es, por su anticipación del futuro y la fuerza poética de la expresión, una de las mayores creaciones de la fantasía de la época de Isabel. Estos “ídolos del mercado” y de la “caverna”, esas claves mágicas del método y las estaciones del *via crucis* corresponden al lenguaje simbólico de una época gobernada por la fantasía, y la concepción de la poesía y del mito como una forma del conocimiento constituye la expresión de una alianza íntima de ambos campos en el espíritu de la época. En la generación que sigue a Bacon se nos presenta este mismo poder de la imaginación en el más grande de los escritores que pretendían por entonces reorganizar la sociedad mediante una educación metódica: Amos Comenius. Y el mismo dominio de la fantasía se puede notar en el pensamiento científico alemán de la época que sigue a la Reforma. Paracelso y los teósofos se hallan bajo ese dominio y la leyenda de Fausto es el tipo que los representa. Kepler viene a ser su expresión máxima. Si el sistema pitagórico del mundo fue la creación suprema de la fantasía científica de los griegos, su continuación en el espíritu de Kepler partiendo de la obra de Copérnico es el testimonio más significativo de la fantasía alemana hasta Leibniz, quien también se apoya en Kepler. La clave del conocimiento del mundo es para Kepler una concepción de la fantasía en la que el pensamiento matemático se alía a un sentido musical y a un temple estético. En el universo se verifican relaciones numéricas sencillas que traen por consecuencia la armonía. En la época de su *Mysterium cosmographicum* (1596) pretendió haber encontrado unas sencillas relaciones de tipo geométrico dentro del sistema solar como solución del misterio. Al aplicar estos supuestos a las observaciones de Tycho de Brahe descubrió sus tres leyes que, efectivamente, demuestran la presencia de relaciones cuantitativas simples en la órbita elíptica de los planetas y en la determinación de las revoluciones. El mismo supuesto le guió en su marcha a partir de la observación de armonías musicales, a través de la elaboración del concepto de representaciones pequeñas o imperceptibles, tal como se lo ofrecía la tradición por medio de Cicerón, hasta llegar a una concepción fundamental de la psicología explicativa, a saber, la acción de las percepciones oscuras en nuestros sentimientos estéticos. De esta suerte, en el ánimo profundamente religioso de Kepler desaparece la proyección de la relación moral y religiosa en la conexión cósmica, tal como la ofrecía por entonces Jacobo Boehme en sus filosofemas luteranos, y triunfa en él el idealismo objetivo que no ve en el universo más que relaciones matemáticas y lógicas, orden y, como expresión suya, la armonía. En el cielo no existe ningún bien o mal moral sino tan sólo relaciones armónicas: belleza.[37] “La naturaleza ama la sencillez y la unidad.” He aquí un principio que se repetirá desde Leibniz hasta la época juvenil de Kant, hasta Herder y Goethe.[38] Este idealismo objetivo alcanza su expresión más rigurosa en la proposición: no es la organización del ojo la que determina el rendimiento propio del espíritu, que consiste en abarcar relaciones cuantitativas, sino que, al contrario, esta cualidad fundamental del pensamiento promueve la organización correspondiente del ojo.[39]

Este mismo poder de la fantasía científica, esta liberación del pensamiento científico

de los carriles de las proyecciones sensibles y antropomórficas de conceptos teológicos en el universo y este avance hacia el idealismo objetivo guiado por la inspiración estética encontramos en el diálogo de Galileo acerca de los dos sistemas de mundo principales (1632). La vida de Galileo se halla iluminada por el resplandor del gran arte. Su padre era músico, y la poesía, la música y el dibujo se repartían la atención del discípulo del convento de Vallombrosa junto con los estudios matemáticos y mecánicos. Al servicio del gobierno veneciano busca luego su recreo en Venecia, impregnada del gran arte de Tiziano y de sus sucesores, en los estudios de la matemática y de la mecánica. Los diálogos que acabamos de citar coinciden en su plan fundamental con los de Bruno acerca del todo y los mundos, cancelan la filosofía natural dualista de Aristóteles y le enfrentan la nueva imagen del universo homogéneo e inmenso. Parte de la obra de Aristóteles, *De caelo*; somete a crítica la demostración que hace Aristóteles de la perfección del mundo, aunque reconoce esta perfección: la encuentra en que el universo se halla ordenado por las leyes más altas y perfectas. Ya en estos comienzos se deja ver la influencia de la contemplación estética del mundo como la obra de arte más perfecta y del concepto de un artista creador. Esta consideración la remonta por encima de la idea teológica de la institución de un mundo para bien del hombre. Le parece una arrogancia de los hombres imaginar que su cuidado agote la acción de la sabiduría y del poder de la divinidad. Como si una baya que madura al sol se imaginara que los rayos del sol sólo están para que ella madure, cuando sabemos que estos rayos producen efectos de los más variados.[40] Ciertamente que el intelecto humano, tanto por el modo de conocer como por la magnitud de lo conocido, se halla infinitamente detrás del conocimiento divino. Pero algunas verdades las comprende tan perfectamente y se halla tan seguro de ellas como puede estarlo la fuerza creadora. Este parentesco del espíritu humano con el divino nos lo muestra Galileo con el ejemplo del arte de Miguel Ángel, Rafael y Tiziano, quienes con una mezcla de colores pueden presentar sobre una tela o sobre un muro todo el reino de lo visible, con el poder que tienen los músicos de llenar el alma de una alegría inefable por relaciones reguladas entre los tonos. Esto le llena de confianza en sus investigaciones.

[41]

Apenas si podremos exagerar la grandeza que corresponde a esta transformación de todo el espíritu que tiene lugar entonces por la ampliación del horizonte del hombre, más allá de la tierra, a mundos infinitos. Pero el cambio decisivo en la época de Kepler y Galileo, de Descartes y de Hobbes consistió en que la imaginación científica del hombre fue regulada por métodos rigurosos que sometieron las posibilidades que residían en el pensamiento matemático a la experiencia, al experimento y a la comprobación mediante los hechos. Cuando Kepler, por una sorprendente jugada del destino, tuvo la oportunidad de utilizar en Praga el material de las observaciones de Tycho de Brahe, pudo derivar sus leyes por vía inductiva partiendo de sus supuestos acerca de la sencillez y unidad de la naturaleza en sus acciones. Y Galileo, en su obra de 1638 acerca de la mecánica y de la caída de los graves, pudo examinar en los hechos las posibilidades de representarse un incremento constante en la velocidad del movimiento. Mediante la sumisión de las experiencias a leyes cuantitativamente determinadas, se tuvo el método que permitió una

colaboración unánime de los investigadores en el campo del conocimiento natural. Los resultados así obtenidos hicieron posible un avance trabado y regular del pensamiento científico en el trabajo común de los diferentes países. Se puede decir que sólo a partir de entonces la razón humana, como una fuerza unitaria, logró una acción concorde dentro de las diferentes culturas nacionales. Mediante esta regulación de la fantasía científica, que la sometía a las experiencias, se llevó a cabo la obra más difícil del espíritu humano.

La nueva ciencia así surgida se componía de la conciencia metódica, de la idea epistemológica del carácter fenoménico de las propiedades sensibles de los objetos, de la fundamentación de la mecánica y de su aplicación a la astronomía y a la óptica.

La tendencia general por el método único era expresión del afán de crear la soberanía del espíritu lógico sobre la imaginación y sobre el azar del hallazgo. En Descartes la disciplina lógica se convierte, mediante una generalización filosófica de aquello que se agitaba en la entraña de la cultura, en tarea consciente de la época. Una vez más la filosofía realizó su obra, elevar a clara conciencia la faena de la cultura. La misma poesía y el arte, sedes auténticas de la fantasía, fueron sometidas a esta regularidad. La racionalidad del universo se convirtió en la fórmula metafísica de la época. Pero este hecho se hallaba necesariamente unido a la liquidación progresiva de los conceptos teológicos. Así como el conocimiento de la naturaleza se había emancipado de la concepción artística del universo, de la recopilación y aprovechamiento de los conocimientos de los antiguos, y se había constituido con independencia, así también la nueva comprensión viva de los antiguos escritores por el Renacimiento dio origen a la filología, al estudio crítico e histórico del derecho romano, de los estados antiguos, del mito y del arte de griegos y romanos: comenzó a revelarse al pensamiento histórico el mundo histórico y se aplicaron los métodos críticos al conjunto de las tradiciones. El espíritu de esta nueva época reconoció como enemigo mortal suyo al dominio desordenado de la fantasía y de las pasiones durante las épocas más primitivas de la religiosidad. Con muchas reservas y cautelas, con todo un sistema de deferencias y reverencias ante las religiones reveladas de que dieron muestras en acuerdo tácito todos los autores de la época, este espíritu racional fue extendiendo su señorío sobre el campo religioso. Poco a poco la autonomía de la razón se convierte dentro del racionalismo constructivo de la época en el principio inspirador de todas las ocupaciones espirituales y de este modo se tiene también el principio metódico para el gran movimiento del siglo. Los métodos constructivos probados en el conocimiento de la naturaleza se aplican ahora al problema de encontrar los principios naturales para la regulación del derecho y del orden estatal en las nuevas unidades políticas nacionales que van surgiendo. También en este caso la base la ofrecía la Antigüedad; pero la jurisprudencia universal y el derecho de gentes de Hugo Grocio, la doctrina de la soberanía de Bodino, el concepto de un mecanismo político como el *Leviatán* de Hobbes, constituyeron los nuevos puntos de partida para las exigencias por una regulación racional de la vida económica, jurídica y política que condicionaron la vida política hasta la Revolución francesa.

El concepto de una conexión natural mecánica ha colocado los grandes tipos de

concepción del mundo en una nueva etapa de su desarrollo.

El nuevo modo de explicación mecanicista se concilió en la mente de aquel que encontró para él la expresión más universal con el idealismo de la libertad. El idealismo de la libertad había pasado de Sócrates a Cicerón y de éste a los sistemas escolásticos y había alcanzado, especialmente con Duns Scoto y Occam, un cuño nuevo y extremadamente enérgico. Con Descartes, la conciencia extremada de la dignidad y libre poder de la persona propia de ese idealismo se apoya en la certeza soberana que tan a menudo y de modo tan natural suele acompañar al poder constructivo del espíritu matemático. Desde el punto de partida de Descartes en la autoconsciencia hasta el cierre de su sistema con la *générosité*, que brota del buen uso de la voluntad libre y constituye la clave de las otras virtudes, la medicina de las desordenadas pasiones,[42] en todo el sistema gobierna un único sentimiento de vital soberbia. Su expresión manifiesta es la buscada soledad del pensador, su confianza ilimitada en el espíritu constructivo y el despegue elegante por los filósofos antiguos y por los coetáneos, como lo pudo experimentar Hobbes.

Todo concuerda en este hombre admirable. Su inaccesibilidad, la soledad orgullosa de su vida, la nobleza de su lenguaje y el gran estilo, casi dramático, de su prosa, iluminada por la dicha del conocimiento. Atraviesa los campos de guerra de diferentes naciones, recorre diversos países, pasea por las ciudades de los Países Bajos, sin ser notado, ocupado consigo mismo, pero no con su individualidad y con sus propios intereses sino con las condiciones, los métodos y el poder del conocimiento y, por encima de éstos, con el conocimiento del universo mismo.

Su metafísica es expresión de su persona. Descartes es la encarnación de la autonomía del espíritu fundada en la claridad del pensamiento. Actúa en él una alianza original de la conciencia de la libertad con el sentimiento de poder del pensamiento racional. Y en esto reside la exaltación más alta de la conciencia de su soberanía a que jamás ha llegado un hombre. Lo real puede ser sometido a teoría y el pensamiento tiene el poder de regular toda acción. De esta conexión entre libertad, poder constructivo del pensamiento y racionalidad extrae el espíritu la soberanía de su acción, porque la realidad es racional, transparente y regular como un gran cristal. Este espíritu consecuente va a proyectar en la divinidad esa combinación de libertad y de pensamiento racional que actúa en él. Las leyes del número, del mundo espacial y del movimiento son, a la luz de la razón, cognoscibles como necesarias. La conservación de la masa y del movimiento en el universo, la ley de inercia, se hallan fundadas necesariamente en la naturaleza de Dios. Pero la organización efectiva del mundo visible, la naturaleza y distribución de las partículas materiales, así como la distribución original del movimiento, en una palabra, el conjunto de condiciones en que se mantiene la organización efectiva del mundo, no se pueden derivar de la mera razón, pues sólo la experiencia nos puede instruir sobre ello. Dios pudo haber escogido tipos innumerables de organización del mundo, pero se decidió por uno de ellos.[43] Así la máquina del mundo le señala al Dios que se propone un fin.

De esta suerte nos encontramos que, en medio de las representaciones mecanicistas de la naturaleza, los rasgos decisivos del idealismo de la libertad participan en las líneas

fundamentales del sistema de Descartes: en la teoría de los elementos constructivos del pensamiento, en el retorno a la autoconsciencia, en la doctrina de la libertad, en el modo como trata de solucionar las dificultades metafísicas así surgidas mediante la determinación crítica de los límites del conocimiento, en cómo la máquina del mundo nos conduce a la teoría de la evolución y ésta a la teleología. De todos estos elementos surge el nuevo racionalismo teleológico de Descartes. Vamos a caracterizarlo más al detalle.

Las pequeñas representaciones de Cicerón, las ideas reminiscentes de Platón, se convierten en esta nueva forma del idealismo de la personalidad y de la libertad en los elementos constructivos del conocimiento; pero también así constituyen algo propio del espíritu. Con su validez para lo real que les asegura la *veracitas Dei* dotan al espíritu humano de un parentesco con el divino.[44]

El círculo de conocimiento al que el espíritu humano jamás puede escapar se manifiesta, como es sabido, en Descartes, en el hecho de que la existencia de Dios, cuya veracidad habrá de garantizar la validez de nuestros medios cognoscitivos, queda asegurada por medio de la ley de causalidad y del concepto de sustancia. Su evidencia se nos da intuitivamente pero la validez de lo evidente respecto a los objetos se debe demostrar por la veracidad de Dios, cuya demostración, por otra parte, presupone esta validez objetiva. Pero estas *notiones communes* no sólo se emplean en la demostración de Dios; no se le podía escapar a Descartes que ya el *cogito—sum* presupone la validez de los conceptos simples:[45] se contienen en todo conocer como condición suya.

Por consiguiente, el contenido metafísico del sujeto pensante mediante el cual construye soberanamente la realidad por medio de los elementos mentales que lleva consigo, no sólo se encuentra en las percepciones de los sentidos, sino también en el fenómeno en apariencia sencillo de la experiencia de sí mismo. Esta acción del pensamiento y de los elementos constructivos que lleva en sí mismo, que gobierna toda la vida espiritual, garantiza la soberanía del espíritu humano.

El mismo idealismo orgulloso de la personalidad se manifiesta en el método metafísico de Descartes, que encuentra en la autoconsciencia un fundamento inmovible para sus conclusiones. Con Descartes recibe por primera vez el idealismo de la libertad su método adecuado por oposición al punto de partida del positivismo en las regularidades del mundo exterior o del idealismo objetivo en la intuición intelectual de lo absoluto. El paso del acto de conciencia al sujeto[46] le permite ir más allá de la evidencia de los conceptos simples, que no aportan por sí mismos ningún conocimiento de la realidad, y sólo así se le franquea ésta. Nuestra autoconsciencia es la puerta de entrada que nos conduce al conocimiento de las realidades, y como tales se nos presentan Dios y el mundo.

Esta autonomía del sujeto es concebida también por Descartes como libertad y ciertamente en el sentido de libertad de elección. Según él somos tan conscientes de nuestra libertad que no hay ninguna otra cosa que comprendamos de manera tan clara y perfecta. Así resuelve el problema del error concibiendo el juicio como un acto de libertad. La subjetividad de las cualidades sensibles, las ilusiones de que somos víctimas por ellas, finalmente el error en general, pueden conciliarse con el concepto de la

veracitas Dei sólo mediante el concepto de la libertad de elección y el realce de su presencia en el acto de pensamiento. Nuestro pensamiento sobrepasa el conocimiento lógicamente seguro porque lleva en sí, en su libertad, el poder de errar y de emitir juicios falsos y el asentimiento que damos a nuestros sentidos es un error semejante que no se funda en la presencia de las imágenes en nosotros, sino en el juicio que les atribuye una realidad fuera de nosotros.[47]

Por último, Descartes destaca expresamente la limitación de nuestro saber por referencia a la relación de Dios con la persona libre exigida por semejante idealismo de la libertad. La libertad se ofrece clara e indudable en la autoconsciencia; sería metódicamente falso ponerla en duda porque sea incomprensible para nosotros su relación con nuestra dependencia de la causa divina.[48] Cuando Spinoza cancela esta relación dual que, según Descartes, se ofrece en la autoconsciencia entre la libertad y la dependencia de Dios, tiene que convertir esto en una ley fundamental de lo real en cuanto, conforme a su supuesto epistemológico, atribuye al encadenamiento lógico del conocimiento, desde la causa primera hasta la relación causal de todas las partes del universo —ideal de nuestro conocimiento—, validez para el universo real. El idealismo de la personalidad en Descartes tiene la misma clara conciencia que después Kant de no poder escapar al supuesto crítico de los límites cognoscitivos del espíritu finito. Su espíritu metódico se da cuenta ya en las *Reglas*, escritas en 1628 o 1629, de que en virtud de la relación de dependencia de las verdades entre sí el “entendimiento mismo” debe ser el objeto primero del conocimiento, “ya que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas”.[49] La primera tarea consiste en “indagar qué sea el conocimiento humano y hasta dónde llega” y en preparar el instrumento del “método”.

Podemos determinar las capacidades y límites del espíritu humano porque lo encontramos en nosotros mismos. El signo del saber es la evidencia. Ésta es inmediata cuando una verdad sencilla es *per se nota*. Una verdad simple es necesaria en cuanto el sujeto no puede ser separado del predicado. Cómo la evidencia de estas verdades garantiza la validez objetiva de las mismas es cosa que se deriva de la *veracitas Dei*. No ha visto el círculo vicioso de su demostración de esta *veracitas* y por eso no topa con este límite de nuestro conocimiento que los escépticos ponen tan de manifiesto. Pero reconoce que la explicación del mundo real a partir de los fenómenos y por medio de las verdades necesarias posee tan sólo un carácter hipotético.[50] Dos relojes pueden concordar perfectamente, y sin embargo puede ser que una disposición totalmente diferente de las ruedas en su interior produzca el mismo resultado: también, por lo tanto, el conjunto de los fenómenos que se presentan puede haber sido producido por Dios por modo muy diferente. En la concordancia de los hechos bajo las necesidades del pensamiento tenemos la garantía de la corrección de las hipótesis explicativas acerca de la génesis y de la conexión interna del universo, y esta corrección nos garantiza la posibilidad de que aquel conjunto de fenómenos haya podido surgir así.[51]

Un segundo límite de nuestro conocimiento lo tenemos en el hecho de que debemos reconocer un ordenamiento del universo según una intencionada disposición divina, pero no podemos penetrar en esta intención o finalidad. Claro que la disposición original de las

partes de la materia y la distribución del reposo y del movimiento únicamente podemos derivarlos de la intención divina, ya que estamos seguros de una causa perfecta del mundo. Pero nuestro entendimiento finito encuentra sus fronteras en el secreto de los propósitos de Dios. Además, Descartes, lo mismo que Kepler y Galileo, rechaza a base del ensanchado conocimiento del universo, la teleología antropocéntrica de la Antigüedad y del cristianismo. Es una insensatez pensar que el hombre constituya el fin del universo. Pues existen o han existido muchas cosas que ningún hombre vio o ve ahora y que ninguna relación tuvieron con la utilidad del hombre.[52] Con estos principios, que se presentan por igual en Kepler, Galileo y Descartes, se lleva a cabo una transformación completa de la interpretación del mundo. Al girar estos pensadores hacia una teleología immanente cuya expresión sería la armonía y la belleza del universo, cámbiase el carácter de la religiosidad cristiana. Fue Leibniz quien, en su *Teodicea*, dio la expresión literaria más fuerte a esta nueva religiosidad, y el panteísmo moderno desarrolla desde Spinoza exclusivamente el contenido religioso de esta nueva interpretación.

Pero Descartes llega al punto más hondo en que se le hacen patentes sus límites al espíritu finito cuando se ve obligado a pensar en la coexistencia de nuestra libertad con la conexión causal de todas las cosas pendientes de Dios. En este punto se ve con claridad que Spinoza no ha sistematizado más que un aspecto de Descartes. Por el contrario, Kant, atendiendo a los intereses del mismo idealismo de la libertad, ha seguido meditando sobre el problema de la coexistencia de la libertad y de la causalidad divina. En Descartes el problema se agudizó especialmente merced a su concepto de la conexión mecánica. En ésta todo movimiento se piensa como transmitido. La cantidad de movimiento repartida por el universo ha sido comunicada por Dios y conservada por él. Su constancia se funda en la inmutabilidad de Dios. Y yo mismo, como ser espiritual, no tengo asegurada por mi existencia en este momento la subsistencia en el siguiente si la causa divina no me mantiene de nuevo en cada momento sucesivo del tiempo. No se pueden separar creación y conservación, la conservación es un crear continuo.[53] Schleiermacher ha desarrollado esta idea en su doctrina de la fe. Ya en este pasaje de Descartes tenemos a la vista la consecuencia extraída por Spinoza. Por otra parte, determina la libertad como libertad de elección y es para él el hecho más seguro de la conciencia, intuitivamente cierto. Justifica el juicio moral sobre las acciones, permite la conciliación entre nuestros errores y la veracidad de Dios. Por mi libertad tengo la certeza de que llevo en mí la imagen de Dios, mi semejanza con Él. Porque en su carácter esencial, que yo pueda hacer o no hacer algo, es en mí lo mismo que en Dios.[54] La antinomia así surgida presenta en Descartes, por el hecho de que se atribuye validez a los conceptos de causa y de sustancia y se comporta poco críticamente todavía con respecto a la experiencia interna, una forma más dura que en Kant. ¿Y dónde está la solución? Conocemos la libertad con más claridad y distinción que ninguna otra cosa. Por otra parte, el poder de Dios es infinito y se extiende a todo lo que es o puede ser. Sólo que no comprendemos este poder tan por completo que veamos cómo puede dejar en indeterminación las libres acciones de los hombres.[55] Constituye un límite del espíritu finito el que no pueda pensar claramente una inteligencia infinita y un poder infinito. Tenemos, pues, otro límite

de nuestra facultad cognoscitiva, y cuando lo sobrepasamos surge la antinomia entre la dependencia de toda existencia de Dios y la libertad del hombre. En este punto Kant buscará una solución más profunda y dará con el concepto de libertad inteligible.

Este idealismo de la libertad encuentra su expresión máxima en la concepción de las relaciones de la libertad divina con la máquina del mundo, su disposición y su nacimiento. Esta parte del sistema de Descartes reviste la mayor importancia para la marcha de la historia que relatamos. Porque en este punto prepara Descartes la concepción histórico-evolutiva del universo. Y otra vez se manifiesta, en un aspecto importante, cómo Spinoza compra su consecuencia rigurosa al precio de un recortamiento del rico pensamiento de Descartes. Desviándose de Spinoza, continuarán Leibniz y Kant a Descartes. La hipótesis cósmica del joven Kant se basa en Descartes y en sus sucesores franceses.

Con la segunda parte de los *Principios* comienza algo nuevo en la marcha sistemática de Descartes. A diferencia de la idea metódicamente más justa de Galileo, en la primera parte había establecido entre las determinaciones de la naturaleza que derivan de la luz de la razón (el viejo *lumen naturale*) no sólo el concepto de la sustancia corpórea, su homogeneidad en el universo, su ilimitada divisibilidad (para Dios), la negación del espacio vacío, sino también las leyes fundamentales del movimiento. Distingue de estos conocimientos los que nos proporciona la experiencia acerca del modo particular de la disposición del mundo. En las determinaciones que nos ofrece la luz natural se dan infinitas posibilidades de mundos contenidas en los conocimientos necesarios; Dios ha escogido una de estas posibilidades. Descartes establece luego una hipótesis sobre el modo en que de una distribución original determinada de la materia y del movimiento se puede derivar esta posibilidad de nuestro sistema cósmico. De esta suerte recoge un problema que se presentó ya en el atomismo antiguo. Faltaba a éste la idea fundamental de la dinámica y se perdió en fantasías nebulosas, aunque ya en Lucrecio encontramos la idea de una evolución del universo, de juventud, madurez y vejez de la tierra; de nacimiento de los organismos en un determinado periodo de la misma. Descartes ahora se propone la misma tarea en condiciones científicas más favorables. Pero tampoco pudo lograr una solución definitiva y el problema pasó a los investigadores de la naturaleza y a Kant.

¿Qué influencia debía ejercer este sistema en el desarrollo de la religiosidad cristiana en Europa? Descartes es el fundador del racionalismo filosófico en la teología cristiana. El racionalismo de Erasmo y de sus sucesores, especialmente los socinianos, era histórico-crítico. Se apoyó en la concepción primitiva de Cristo como un enviado y profeta de Dios. Los milagros y la creencia en los demonios mantuvieron su valor, pues todos los libros de la Antigüedad estaban llenos de tales prodigios. Este nuevo racionalismo filosófico se mantenía en el terreno del idealismo de la personalidad y de la libertad igual que el más antiguo. Reconocía el concepto de creación, lo mismo que lo hizo el anterior, en cuanto, según él, el mundo y el hombre tienen su origen en la libre voluntad de un ser perfecto. Mantuvo los límites del conocimiento humano; negó a la luz natural la visión de la conexión de fines en la que se fundaría la distribución de la

materia, del reposo y del movimiento, y la relación entre causalidad y libertad, y así se le ofrecía la posibilidad de reconocer una revelación de Dios. De esta suerte, el racionalismo filosófico es el sucesor legítimo y el acompañante también del racionalismo histórico-crítico. Se mantiene en el mismo terreno de la concepción universal de la vida y el mundo que el cristianismo.

Pero las reverencias con que el noble católico saluda, según las costumbres de la época, a los misterios cristianos son tan frías y someras que no existe motivo alguno para suponer que Descartes haya mantenido ninguna relación íntima con el cristianismo católico; pero en su sistema se reservaba un lugar de posibilidades para mantener las religiones positivas. Sin duda alguna, en las consecuencias de su sistema había proposiciones que limitaban extraordinariamente la fe eclesiástica. Porque del principio de la *veracitas Dei* se sigue que las leyes evidentes de la conexión natural son válidas siempre y sin excepción. Y, según el principio de la inmutabilidad de Dios, Éste, después que ha creado el mundo físico, debe mantener constante su materia y conservar invariables las leyes que determinan los movimientos de sus partículas y también la cantidad total de estos movimientos. Con esto se destierran del mundo físico todos los milagros como interrupciones del curso natural. El pensamiento obtiene así un criterio firme para limitar la doctrina de los milagros, lo mismo que las intervenciones de todo el tropel de demonios, diablos y ángeles en el mundo físico. El pampsiquismo en que se fundaba este trájín de los fantasmas divinos y diabólicos en medio de la naturaleza es eliminado por la explicación mecánica de la misma y un nuevo espíritu lúcido de razonamiento, seguro de sí mismo, de clara argumentación, que concluye partiendo de premisas evidentes, se extiende por Francia y los Países Bajos para irradiar desde ellos.

Subrayemos de nuevo el resultado. El idealismo de la libertad no constituye en el sistema de Descartes una parte que se pudiera explicar por atavismos o por acomodación. Tampoco es posible suprimirlo sin destruir la profundidad universal de este sistema y provocar nuevas contradicciones. Por el contrario, con el punto de vista de Descartes, las ideas capitales del idealismo de la libertad obtienen una nueva fundamentación que es, a veces, más profunda. Porque al distinguir las relaciones legales necesarias que se verifican en el universo y una distribución primitiva efectiva de las partículas y de los movimientos en él, el concepto de finalidad recibe un nuevo tipo de justificación. También en este sistema se obtiene la explicación del error de la manera más sencilla con el supuesto de la libertad del juicio. El intento de Spinoza de explicar el error, dentro de los supuestos epistemológicos de Descartes, partiendo de supuestos deterministas, condujo a dificultades insolubles. En el sistema de Descartes tenemos una conciencia crítica acerca de los límites del conocimiento humano que Spinoza arrumbó para gran daño del verdadero conocimiento filosófico.

Spinoza tuvo que abandonar importantes y perennes ideas de Descartes que recogieron Leibniz y Kant para poder desarrollar, partiendo de los conceptos de Descartes, su concepción del mundo, tan diferente por su contenido. En lo que respecta a la relación entre un gran pensador y otro se puede introducir un principio que podemos designar como el del carácter multiforme de las consecuencias contenidas en un sistema.

Tiene razón Hegel cuando dice que todo sistema metafísico encierra contradicciones. Porque no puede destacar más que un solo aspecto de la insondable multiplicidad de facetas de la realidad, y el intento de abarcar también, desde su punto de vista unilateral, los demás aspectos, envuelve inevitablemente al espíritu filosófico en contradicciones. Son la expresión necesaria de los límites de la comprensión del mundo de un pensador que se manifiestan en la estructura lógica de su sistema. En cada una de estas contradicciones tenemos el impulso para seguir pensando. Cada una de ellas ofrece diversas posibilidades de seguir adelante.

Esta relación en que se encuentran los tipos de concepción del mundo entre sí y con el espíritu de una época filosófica será objeto de una nueva ilustración cuando nos ocupemos de Hobbes. Porque, partiendo de las mismas premisas de la concepción mecánica del mundo, tiene lugar en Hobbes la elaboración del materialismo antiguo en una forma más perfecta. Además, se presentan en él fundamentales ideas positivistas con las que prepara el camino a d'Alembert. El cuerpo en movimiento se nos ofrece en la conciencia sólo como fenómeno. Partiendo de estos objetos que se presentan en el espacio es como puede obtenerse un conocimiento de la conexión regular de los fenómenos y, en el orden de las ciencias, la más abstracta constituye siempre el fundamento de la respectivamente más concreta. Por lo tanto, lo que determina la sucesión entre las ciencias es la relación de dependencia en que se muestran respecto a la matemática. El objeto exclusivo del conocimiento posible lo constituye la conexión real que se ofrece en las ciencias positivas como un sistema, según leyes, de hechos finitos. La filosofía es la enciclopedia de las ciencias fundada en el punto de vista de la experiencia. Representa la conciencia inmanente a las ciencias positivas de la legitimidad y de la conexión de las mismas. Toda clase de infinitud constituye un límite del conocimiento, y el pasar más allá de estos límites envuelve al espíritu humano en absurdos y contradicciones. El problema cuya solución vamos a intentar ahora consiste en cómo Hobbes, de acuerdo en esto con d'Alembert, concilia dichos principios con la derivación de los fenómenos de conciencia de los hechos físicos. Y cuando Hobbes excede la reserva crítica de d'Alembert al subordinar los hechos espirituales, sociales e históricos a la conexión legal del mundo exterior, resulta un precursor de Comte.

D'Alembert y Lagrange, Turgot y Condorcet se hallan en conexión históricamente demostrada y en acuerdo total con Comte. El concepto riguroso de una ciencia positivista surgió cuando d'Alembert y Lagrange libraron a la mecánica de los restos de la metafísica. Se constituyó el concepto de filosofía en sentido positivista cuando d'Alembert procuró completar en sus escritos filosóficos la *Enciclopedia* por él dirigida mediante una conexión fundada de las ciencias empíricas tratadas en ella. Y cuando Turgot volvió a mirar, desde este estadio positivo del espíritu científico, a la metafísica, que para estos hombres aparecía como liquidada, encontró su ley del desarrollo del espíritu humano tomando de la explicación de las religiones entonces reinante la idea de un modo de pensar teológico, personificador. Ciencia es para estos pensadores franceses del siglo XVIII el conocimiento de las relaciones existentes entre los fenómenos que se ofrecen a la conciencia empírica. Los conceptos de que se sirve la ciencia han sido

sacados de la experiencia, y la prueba de su valor cognoscitivo reside en su utilidad para la intervención de los fenómenos. Es metafísica y, por lo tanto, condenable toda afirmación acerca de la esencia o de la causa de aquello que se nos ofrece como fenómeno. En estas proposiciones encontramos el concepto más amplio del positivismo. Ahora bien, el mundo exterior constituye el único lugar para un conocimiento cuantitativamente determinado de la “legalidad”. Las consecuencias unilaterales de esta idea separan al positivismo en sentido estricto de la escuela de Hume y de los Mill, que creían haber alcanzado un conocimiento de la legalidad psíquica fundado en la experiencia interna. Este positivismo estricto, para el que el mundo exterior no es más que un fenómeno, encuentra, sin embargo, en él, el único o, por lo menos, el primero y principal objeto de las ciencias rigurosas. Hobbes es el representante de este positivismo en el siglo XVII. Entre las coincidencias que encontramos entre Hobbes y el sistema positivista, la que acabamos de señalar es la más completa y profunda. De ella habremos de partir.

VI

En la época de Descartes surgió de los resultados aportados por Galileo la transformación de la segunda de las grandes concepciones metafísicas del mundo. Porque en medio de las ilimitadas posibilidades de la especulación sus formas típicas conservan un vigor especial en todas las grandes épocas filosóficas merced a su relación permanente con la vitalidad de los hombres y con la naturaleza de las cosas. El sistema filosófico de Hobbes representa la transformación del materialismo atomista antiguo en el sentido del espíritu nominalista baconiano de la filosofía inglesa anterior, dentro de las condiciones del siglo XVII y con los medios ofrecidos por Galileo, Harvey, Gassendi y Descartes. Este materialismo atomista recibe una nueva forma llena de porvenir. Gracias seguramente al punto de partida fenoménico de Descartes fue llevado a la forma positivista de la metafísica materialista. Galileo y Harvey hicieron posible que pasara de la ficción de los átomos anímicos a un ensayo efectivo de explicación causal. Y —es lo original en esta mente fuerte, positiva, enérgica— este materialismo encontró en las adelantadas ideas de la época la posibilidad de desenvolver las desviadas especulaciones griegas acerca de la sociedad —especialmente el derecho natural radical de los sofistas y los vislumbres naturalistas de Lucrecio acerca de la animalidad del hombre y de su evolución hasta la civilización— hasta convertirlas en una teoría, fundada sobre los hechos de la vida, de la “legalidad” en la conciencia humana y en la sociedad civil.

El origen del naturalismo se halla en un modo vital que se desarrolló en Venecia, Florencia, en las cortes italianas, en Maquiavelo, en la corte francesa con Richelieu y en la corte inglesa de los Estuardo. Este modo vital enlaza el extremo de la afirmación de la vida, el afán por el placer y el poder, con el desarrollo de la razón de Estado, de la prudencia cortesana, de la aritmética epicúrea (Valla, etc.). Esta combinación es expresión del espíritu de la aristocracia veneciana durante su decadencia y del poderío principesco en auge. La alianza del desarrollo y aplicación completos de este temple vital con la ciencia natural matemática de la época enlaza a su vez la actuación de esta *ratio* en el dominio cósmico con un fundamento vital real de la misma. Así surge en Hobbes la primera forma de positivismo, que es una manifestación de la vida que responde a una complexión anímica y no un mero teorema.

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE HOBBS

Primera etapa: La experiencia vital. El derecho natural y sus formas.—Las categorías con las que piensa Hobbes fueron elaboradas por él en la madurez de su vida y de su carácter. Pues había pasado de los cuarenta años cuando conoció en París la ciencia natural de la época. Hasta ese tiempo se había dedicado a los poetas, a los historiadores y a la filosofía política. Como preceptor y amigo en los círculos de la gran aristocracia inglesa, en viajes por diferentes países, había observado a los hombres y a la sociedad.

Los observadores del comercio humano, y más todavía los viajeros, suelen acostumbrarse a comprender a los hombres desde fuera, a interpretar sus costumbres como disfraces y a colocar en ellas los mismos impulsos: casi siempre propenden a estimar a los hombres muy por lo bajo. Cuando tratamos a los hombres observándolos desde fuera, el conocimiento lo obtenemos apoyándonos en las leyes que rigen sus acciones. Los impulsos de su animalidad tropiezan con el extranjero constantemente en la calle. Por el contrario, aquél que lleva en su alma grandes resoluciones puede darse cuenta también del sentido de responsabilidad de los demás: una vida heroica impregnada de la conciencia de la libertad. En el primer sentido influyó sobre Hobbes el carácter de su época, muy poco propicia para inspirar a un espectador frío un respeto especial por el lado religioso-moral de los hombres. La religiosidad fuerte se aliaba por todas partes con el fanatismo y los efectos dañosos para la sociedad civil saltaban a la vista del espectador. Las sectas inglesas de aquellos días tenían que parecer a un espíritu frío y positivo, inaccesible a las motivaciones religiosas, formas de locura salvaje, una especie de enajenación del espíritu. Entre estas sectas el puritanismo aparecía ya como el peligro más grande para la monarquía. Y la atmósfera de la alta aristocracia inglesa, el París de aquellos días, con su sociedad cortesana, una mezcla de animalidad, ingenio, razón de Estado e intriga, comienzan a desarrollar el nuevo tipo del cortesano, cuya última forma degenerada representa la corte de Carlos II en París y Londres, de la que estuvo tan cercano en su vejez el mismo Hobbes. Así, el espectador de todo este tráfigo creía contemplar por todas partes, tras el refinamiento de esta sociedad, las trazas animales de la naturaleza humana ocultas por una máscara, pero constituyendo su verdadera figura. Aquel concepto de la razón de Estado, que fue desarrollado por Maquiavelo y los políticos venecianos en primer lugar y cuya expresión clásica, Richelieu, estaba ante los ojos de Hobbes, suponía desde el florentino despreciador de los hombres una estimación baja del hombre medio: no es más que materia para el tipo señorial. De estas experiencias surge la concepción que del hombre tiene Hobbes. Así tenemos que figurárnosla cuando empieza a familiarizarse con la ciencia natural de su tiempo. La piedad puritana de las clases medias inglesas le era tan odiosa como la superstición católica y la suficiente ciencia dogmática de la alta Iglesia anglicana.

En el prólogo a su traducción de Tucídides y en los versos de su autobiografía nos dice lo que se propuso al traducir al historiador de la guerra civil griega: en el espejo de los viejos tiempos habría de ver el inglés de su época a los oradores de su Parlamento, la locura de toda la democracia y los peligros de la guerra civil; el orden monárquico ofrecería la única posibilidad de paz civil. En esta introducción al Tucídides, en las reflexiones que hace acerca de las famosas negociaciones entre atenienses y melios, vemos que ya por entonces había llamado su atención la doctrina de la violencia del derecho natural radical de los griegos. Debió tropezar también en su lectura de los poetas en Eurípides. La encuentra asimismo en los discursos que Platón coloca en boca de Trasímaco. Y en la escuela epicúrea conocerá la elaboración de esta teoría radical. Los primeros conceptos fundamentales de una historia natural del hombre y de la sociedad se encuentran esparcidos en muchas de las obras de la Antigüedad; los últimos sofistas,

Antístenes, discípulo de Aristóteles; Lucrecio, Polibio, trabajaron todos en esta historia natural; no se ha conservado ninguna de las grandes exposiciones griegas. La oposición contra las escuelas idealistas de la Antigüedad inspiraba todos los conceptos fundamentales de estas historias naturales. Animalidad del hombre primitivo, estado primitivo de horda, instinto de conservación y utilidad como resortes de esta sociedad primitiva, desarrollo de la primera instrumentación racional de esta sociedad animal mediante azares que condujeron a descubrimientos y, finalmente, como resultado de esta evolución natural, el lenguaje, el matrimonio, la monarquía, los conceptos morales y la religiosidad supersticiosa. Así surgen también el derecho y el Estado de los intereses de los individuos, quienes, mediante un pacto, limitan la lucha de los intereses con el fin de asegurar el bienestar, y es el orden estatal quien introduce la paz y la conserva mediante los castigos. Toda esta antigua tradición había afluído por diversos conductos a la nueva literatura desde Lorenzo Valla. Sus influencias se alían en Hobbes con las de la escuela estoica.[56] Ya en Telesio encontramos una mezcla de la tradición epicúrea con los conceptos estoicos. Las dos grandes corrientes del pensamiento antiguo, tan influyentes en el siglo XVII, la tradición de Epicuro y la Stoa, rodean a Hobbes en su periodo humanista y político, si bien predominó la veta epicúrea.

En este periodo abordó también el gran tema de su actividad de escritor: su nuevo derecho natural. Era un escritor nato. Los rasgos fundamentales de su pensamiento y de su estilo son la energía lógica y un áspero sentido de la realidad. Podía comprender y exponer desnudamente y sin prejuicios las fuerzas activas en los hombres, en la sociedad y en la historia como si fueran la estructura de la vida real. Esta disposición espiritual se disciplinó en Tucídides y en Polibio y fue alimentada por el ambiente en que vivía. De este ambiente brota también desde un principio la voluntad de actuar sobre la vida. Cuando estudia al hombre en la historia, en países extraños y en la sociedad inglesa de su tiempo, su propósito es derivar de este estudio conocimientos seguros que puedan ser aplicados a los asuntos políticos. La lucha peligrosa de los partidos hacía más urgente la tarea de encontrar principios fijos del orden jurídico y estatal. Había sido el tema de todo el derecho natural desde los días de Hipias y Trasímaco. Y lo mismo que en la Antigüedad se enfrentaron las dos grandes influencias del derecho natural y se desenvolvieron en recíproca oposición, así se enfrenta ahora Hobbes con Grocio, que se basaba en el estoicismo, en Cicerón y en la jurisprudencia romana. Y no sólo se opone en la dirección y en el contenido de su pensamiento. Frente al pensamiento jurídico de Grocio, a su sentido por lo práctico, tenemos en Hobbes el espíritu metódico, la deducción y la consecuencia radical. Su propósito consistía en establecer de manera más firme que hasta entonces se había hecho en los libros de derecho natural la conexión entre la naturaleza del hombre, el “estado natural” de la sociedad y el ideal del orden jurídico y estatal.

Segunda etapa de su desarrollo.—¿Cómo se podía conseguir la firmeza y rigor en la demostración exigidos por su espíritu lógico? Todos los partidos, todas las direcciones del derecho natural apelaban a la experiencia acerca de las cualidades de los hombres tales como las revelaban la historia y la sociedad. Era necesario ir más lejos para captar la

naturaleza del hombre en conceptos firmes. Por casualidad conoció en 1629 los *Elementos* de Euclides. Sin duda, un gran momento en su vida. Pero Euclides no podía ser, por lo pronto, para él más que un modelo del método deductivo que el derecho natural había practicado siempre, aunque con menos rigor y teniendo bien en cuenta el derecho positivo. Pero no podía encontrar en esta ciencia abstracta el fundamento sólido. Lo encontrará en la concepción mecánica del mundo. La escasez de las fuentes no nos permite hacernos una idea clara de en qué momento y cómo tropezó con esta concepción.[57] Acaso se formó su convicción sobre la base del atomismo antiguo, a través de Bacon y de Gassendi. En el círculo de Cavendish se discutían ya las cuestiones de la nueva ciencia natural. El uso que hizo de la doctrina de la escuela atomista acerca de la historia natural del hombre nos indica que debía conocer ya, al elaborar su derecho natural, la tradición de esa escuela. En este supuesto Galileo solamente le habrá prestado ayuda para seguir elaborando el naturalismo atomista. ¿O habrá que suponer que fue la poderosa impresión producida por los *Diálogos* de Galileo la que le llevó al estudio de las ciencias naturales? De todos modos, esta impresión fue determinante en la elaboración de su nueva teoría del derecho natural. Ya en 1633 buscaba por encargo de Cavendish los *Diálogos* de Galileo, que habían aparecido el año anterior; encontró en París a Mersenne, que los estaba traduciendo, y en Italia trabó amistad con Galileo.

En todos los lugares en que se encuentra, en las ciudades de Francia y de Italia, en coche, a caballo, en el barco, le preocupa un pensamiento: el universo contiene un solo hecho real que se encubre en el cambio de formas, a saber: cuerpos y sus movimientos. Durante su segunda estancia en París, que duró ocho meses y representaba la última estación de sus viajes, comunica a Mersenne sus ideas, “y a partir de ese momento, nos dice, fui contado entre los filósofos”. Los viajeros vuelven por fin a la patria, y es en ella donde concibe el plan de exponer su sistema en tres libros acerca de los cuerpos, del hombre y del ciudadano. Si no hay más que cuerpos y movimientos, entonces será posible explicar, partiendo de los movimientos internos de los cuerpos vivos, la conciencia con todos sus fenómenos, a partir de la sensibilidad y los impulsos. En esta teoría encuentra el fundamento para la concepción del hombre, y ella le promete un conocimiento demostrativo de la doctrina de una política monárquica y de la doctrina de la razón de Estado, con la que tropieza por todas partes en los salones de los nobles y en los círculos monárquicos. Porque el hombre entendido animalmente exige un señor.

De la confluencia entre su propio espíritu y las impresiones de su época surge en este gran pensador la tarea de su sistema. Le rodea el conocimiento de la naturaleza tal como había sido elaborado desde Copérnico hasta Galileo, y este conocimiento le permitirá elaborar la concepción metafísica naturalista del mundo —transmitida por la Antigüedad con Demócrito y Lucrecio y la teoría estoica de los cuerpos, concepción que contaba con destacados representantes en su época— y desarrollarla en sus consecuencias para las ciencias del espíritu. Tomó, por lo tanto, los fundamentos empiristas que exige todo naturalismo de la filosofía de su época. Concibió el problema del conocimiento, lo mismo que las escuelas aristotélicas, como la conclusión de lo dado a las causas desconocidas que nos lo hacen explicable.[58] Con los nominalistas de su época ve en los conceptos

signos que representan un conjunto de hechos. La ciencia consistía para él en el enlace válido de estos signos mediante el juicio. Determina con mayor precisión este punto de vista de la experiencia a partir de las percepciones externas, postura que se funda en cómo ve él el mundo y que coincide con el rasgo principal de la ciencia de entonces. La crítica de estas percepciones externas que encontramos en los pensadores antiguos que parten de Demócrito y que fue elaborada todavía por Galileo, reconoce en el *corpus motum* la causa objetiva externa de las mismas. Los cuerpos constituyen el objeto de la ciencia, pues también los fenómenos de conciencia se presentan en nuestra experiencia solamente en los cuerpos. Denominamos cuerpo aquello que subsiste con independencia de nuestro pensamiento y que llena una porción del espacio. Los cuerpos y los movimientos que tienen lugar en ellos son las causas únicas de todas las diferencias que se manifiestan en los fenómenos. Así también los estados de conciencia sólo pueden ser comprendidos como movimientos que tienen lugar en las partes internas de los cuerpos orgánicos.

Con este punto de vista surge una etapa nueva y más alta de la metafísica materialista. Los estados de conciencia no se fundan, como había supuesto el atomismo antiguo, en las propiedades de una clase especial de átomos, sino que representan la función de los cuerpos orgánicos y pueden ser comprendidos por las relaciones de los movimientos que tienen lugar en sus partículas. La fundamentación de este nuevo punto de vista materialista valiéndose de conceptos más claros del movimiento, de la percepción y de la disposición de los cuerpos orgánicos, es la tarea ya resuelta por Hobbes apenas entrado en la cuarentena. Sus obras posteriores no añaden a este respecto nada de consideración. Esta es la segunda etapa de su desarrollo. Funda ahora su ideal de un orden jurídico y estatal, en el cual la voluntad estatal unitaria, que por entonces se le presenta exclusivamente en la monarquía absoluta, mantiene en la paz a los sujetos individuales y a la sociedad que se compone de ellos, sobre el concepto de una conexión mecánica general. Pues en tal concepción no hay más que puras fuerzas; por esto el poder absoluto, que actúa según reglas de razón, que produce la cooperación de las fuerzas individuales aisladas y discrepantes, constituye la condición suprema de la vida política. La ciencia política que así nace es una dinámica del gran cuerpo político; no conoce ningún otro valor que no sea el que surge del ideal de un sistema mecánico que funciona con seguridad. Lo que Maquiavelo dedujo de analogías históricas se deriva en este caso, en esta nueva ciencia política, del concepto más general de mecanismo universal.

Hagámonos presente la conexión del nuevo materialismo, tal como por entonces se iba formando en él y que podemos conocer por sus escritos de esa época. El punto de partida gnoseológico se halla en la teoría y la crítica de la concepción sensible del mundo. [59] Era el correlato de la concepción mecánica del mundo. Como tal se presenta en Demócrito y en su escuela. Aquí encontramos también los primeros intentos desafortunados de derivar las diferencias de las cualidades sensibles de la diversidad en la constitución de los átomos, en sus combinaciones y movimientos. A base de esta tradición democrática y del postulado de una semejante teoría implicado por la

concepción mecánica de la naturaleza, se explica, aun prescindiendo de sus influencias mutuas, que casi por la misma época Galileo, Hobbes y Descartes elaboraran la doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles. La introducción de esta teoría en la óptica fue emprendida por Descartes y Hobbes al mismo tiempo. Pusieron de lado la doctrina de las imágenes inmateriales y colocaron en su lugar la construcción de los movimientos que se propagan desde la fuente luminosa al ojo.

Hobbes se da cuenta de que esta construcción de la conexión mecánica en la que surge la sensación tiene el carácter de una hipótesis. Todo conocimiento natural —y en esto se enlaza también a la lógica postaristotélica— va de los fenómenos como efectos a causas hipotéticamente supuestas. A base de la suposición de que las causas externas consisten en movimientos, posiblemente se puede explicar el hecho de las percepciones mediante construcciones muy diversas. Pero en tanto que una teoría de las causas nos preste el servicio de darnos cuenta de los efectos, corresponde a nuestra necesidad.[60] Ideas que coinciden exactamente con las de d'Alembert y el positivismo contemporáneo.

Partiendo de esta hipótesis, hay que comprender las percepciones de las cualidades sensibles como fenómenos subjetivos que se originan en los sentidos. Al comienzo del tratado en inglés se demuestra esta teoría por referencia especial a los fenómenos de la vista de manera tan sencilla como convincente. El sujeto en el que son inherentes el color y la figura no es el objeto externo, pues la luz y los colores no están fuera de nosotros. Son únicamente el efecto, la manifestación de los cambios que el objeto exterior produce en el sentido y en el cerebro, accidentes, por lo tanto, del sujeto percipiente y no del objeto. Hobbes demuestra con vigor que los movimientos constituyen la causa exterior, indicando que un golpe que afecta al nervio óptico produce iguales sensaciones luminosas que un cuerpo luminoso fuera de nosotros. La fundamentación definitiva de esta afirmación se halla en el conocimiento del enlace de los movimientos necesarios para que surja la sensación en el cerebro. El movimiento que tropieza con la superficie del ojo se propaga hasta la retina, que no es más que una parte del nervio óptico y, así, este movimiento es llevado hasta el cerebro.[61] Demuestra que la sensación corresponde a los accidentes del reino animal y no a los del objeto valiéndose de las ilusiones, visiones y sueños, en cuyo estudio se adelanta con Descartes a la moderna fisiología.

Así como las sensaciones surgen en la sustancia interna de la cabeza, en un proceso cinético, también los estados de ánimo se constituyen en el curso de movimientos y reacciones internos.[62] Resulta, pues, que los fenómenos de conciencia son accidentes del cuerpo animal. Si nos imagináramos sustancias espirituales, no podríamos aprehenderlas, puesto que no pueden actuar sobre los sentidos.[63] De una manera general: los objetos que se nos ofrecen no pueden ser más que cuerpos en movimiento, pues sólo tales pueden manifestarse en los sentidos. Si no hay otros objetos para nosotros que los cuerpos, los fenómenos de conciencia tienen que caer dentro de la zona de los accidentes de estos cuerpos en movimiento; no se nos dan en ninguna otra parte que no sea el cuerpo animal. A idéntico resultado conduce la explicación mecánica de la naturaleza. El mismo Hobbes nos cuenta cómo por esta época tenía ya la idea de que la única realidad del universo la componen los movimientos de los cuerpos: esta realidad se

presenta disfrazada en todas las formas.[64] Y cuando describe el camino que va de los movimientos a la sensación llega a la misma conclusión. Le parece imposible que la sensación pueda nacer por la comunicación del movimiento a una sustancia espiritual. “Pues nada hay fuera de los cuerpos, es decir, de las cosas materiales, dotadas de dimensiones y circunscribibles espacialmente, que pueda ser movido.”[65] La vida es, por lo tanto, un movimiento provocado en los cuerpos orgánicos por el movimiento exterior. El supuesto de este argumento se halla en el principio general de que un movimiento no puede producir más que otro movimiento y que un movimiento no puede proceder más que de otro movimiento anterior. Este supuesto se presenta en una formulación bastante clara en un pasaje de la obra sistemática principal posterior (*De corp.*, VI, 5). Las causas de la variedad de los hechos singulares del mundo residen en hechos universales y sencillos. Estos pueden reducirse al movimiento como la causa más universal. “Porque es inconcebible que el movimiento pueda tener otra causa que no sea otro movimiento, de igual manera los colores, los sonidos, los sabores, etc., tampoco tienen otra causa que el movimiento”; a saber, movimiento de los objetos exteriores y de las partes internas del organismo. No es menester ninguna demostración para ver que el cambio consiste en movimiento. Con igual claridad nos dice en el capítulo I de su obra *De homine: motus enim nihil generat praeter motum*. Esta concepción fundamental se contiene también en el segundo principio de Hobbes de que toda actividad, es decir, todo movimiento, debe provocar una reacción. Porque la reacción o la resistencia del cuerpo con el que tropieza el movimiento sólo se puede pensar como un movimiento contrario a él.[66] Finalmente, para excluir la sustancia psíquica en el nexo entre movimiento y sensación se apoya en el hecho de que el animal es tan capaz de acción como el hombre.[67]

Toda esta teoría encuentra su conclusión en la afirmación de que los estados de conciencia son movimientos. Esta paradoja enorme representa para Hobbes la solución de la tarea propuesta de subordinar los estados espirituales a los hechos de la conexión mecánica. Y en este punto parece que los conceptos de Galileo le han permitido desarrollar un supuesto tan paradójico.[68] Galileo, basándose en las ideas tradicionales acerca de la fuerza, desarrolló el concepto de “momento”, en el cual se pudo aplicar el concepto de fuerza para una fundamentación rigurosa de la estática y de la dinámica. Cuando define el momento como la *forza, efficacia, energia*, con la que el motor mueve y el móvil resiste, y usa preferentemente la expresión *impeto*, tales expresiones contienen en su trasfondo las experiencias psíquicas del movimiento voluntario y de la resistencia. Así que no ha desaparecido por completo en ese concepto la conexión del concepto de fuerza con el impulso voluntario y la sensación de presión. Sin embargo, el concepto de “momento” se ha liberado en él de estas relaciones; el contenido de este concepto que utiliza en su mecánica es la cantidad de acción mensurable, fijable en momentos de tiempo. De este concepto de Galileo nace el de *conatus* en Hobbes. Este conato es definido por él como *motus per spatium et tempus minus quam quod datur, id est determinatur, sive expositione vel numero assignatur*. Se comporta con respecto a todo movimiento que cae en la percepción como el punto con respecto a la línea. Los conatos poseen una magnitud que los diferencia entre sí. Pero ni el tiempo en que transcurre el

conato ni la línea que describe se hallan en una relación capaz de derivación lógica con el tiempo en que tiene lugar el movimiento mensurable o la línea que describe este movimiento. Este concepto, que fue fecundo en la física de Hobbes y que se ha hecho importante en la historia del conocimiento natural por su aproximación al concepto diferencial, es utilizado por Hobbes para subordinar los estados de conciencia a los hechos del movimiento. Sensación y apetito caen bajo el concepto de conato; son reacciones provocadas por los movimientos externos en el sistema de movimientos actuales y virtuales de las partes más pequeñas del cuerpo orgánico y que no se prestan todavía a la medición.[69] Así, la sensación y el apetito representan una especie de manifestación no espacial de la fuerza. Que ésta se manifieste en la forma de conciencia y de apetito se hace posible por los conceptos fundamentales de conato e ímpetu, que llevan ya en sí analogías psíquicas. Estas analogías las desarrolla todavía en su explicación de la proyección de las imágenes, lo mismo que en su descripción de los movimientos del ánimo.

Así nace en el espíritu de Hobbes la idea de una conexión de todo el mundo físico en el que cada miembro se halla enlazado con otro causalmente según leyes mecánicas. En la conexión de los cambios cada uno de los miembros es movimiento, cada movimiento puede ser causado únicamente o puede causar únicamente un movimiento. Principios análogos desarrollan también Geulincx y Malebranche. No los emplean para excluir las sustancias espirituales, sino para hacer ver la imposibilidad de la acción recíproca entre sustancias físicas y espirituales. Empujado por las dificultades que el supuesto de una tal acción recíproca implicaba, llega Spinoza a establecer el mismo principio, que en él se presenta en la siguiente forma: la sustancia y sus modificaciones se ofrecen bajo el atributo de la extensión como el mecanismo del mundo físico, y éste excluye en su nexo factores psíquicos. Bástenos por ahora con plantear el problema. En 1655 apareció la obra de Hobbes *De corpore*; en 1658, la edición latina de *De homine*; por lo tanto, nada hay que se oponga cronológicamente al supuesto de una influencia de Hobbes sobre la doctrina de Spinoza. Tampoco cabe duda que estudió el *De homine*, ya que lo utiliza en su doctrina de las pasiones. Y al hacer esto no se le podían escapar las dificultades implicadas por la concepción de los estados de conciencia como movimientos. Es algo patente la imposibilidad de comprender con el concepto de conato la naturaleza de los estados de conciencia. Pero, al mismo tiempo, los conceptos de Hobbes podían acercarnos a la concepción de los estados de conciencia como el aspecto interior de fenómenos cinéticos. Y si los motivos procedentes de Descartes han movido a Spinoza a abordar la teoría del paralelismo, surge el problema de si este desarrollo de los conceptos metafísicos de Spinoza de la teoría de Descartes a la doctrina de los atributos no habrá experimentado la acción de la teoría de Hobbes.

De esta subordinación de los estados de conciencia en la conexión mecánica del mundo se sigue la teoría de la “legalidad” del acontecer espiritual y de los hechos sociales. Y como el conocimiento de estos hechos es puramente causal, tenemos la tarea de aplicar una consideración causal desapasionada a los estados de la vida espiritual. También en esto Spinoza es su continuador.

Tercera etapa: Conclusión de sus obras.—Todas estas ideas abriga ya Hobbes al comienzo de sus cuarenta años, si bien más tarde les presta el rigor que fluye de la gran conexión sistemática. Transcurre una serie larga de años antes de que publique, con el *De corpore*, el fundamento general de su filosofía. Acaso este hecho sorprendente de haber reservado durante tanto tiempo la fundamentación estuvo condicionado por los intereses que guiaban su trabajo de escritor. No lo sabemos, pero de todos modos representaba un trabajo enorme el desarrollo de los principios aun estando ya en posesión de las proposiciones que habría de desarrollar: un trabajo comparable a aquel en el que Kant elaboró durante largo tiempo su doctrina de las categorías. Galileo y Descartes habían mantenido la teoría tradicional de que las categorías de sustancia y accidente, causa y efecto constituyen las condiciones *a priori* contenidas en la conciencia de cuya aplicación a lo dado brotan nuestras experiencias y conocimientos. Los conceptos fundamentales del conocimiento natural estaban condicionados para ellos por aquellas categorías metafísicas universales. Hobbes emprende una inversión total de este modo metafísico de pensar dominante. Trata de desarrollar una doctrina de las categorías que corresponda a su riguroso punto de vista sensualista. Deriva las categorías de la percepción externa. Pero la tarea que se propone llega más allá. La marcha de la ciencia natural matemática de lo abstracto a lo concreto, de los conceptos simples y generales —sus universales— a los hechos complejos en que están comprendidos aquéllos, es también una necesidad para la ciencia natural matemática. Partiendo, pues, de su sensualismo tiene que abrirse paso al método constructivo que había surgido en el terreno de la teoría idealista. Entre sus aportaciones ésta era acaso la más penosa y difícil. Con ella creó aquella posición que más tarde conservaron en Francia las mentalidades más destacadas de la filosofía matemático-científico-natural, desde d'Alembert hasta Comte. Consiste en la alianza de una teoría empirista del conocimiento con una arquitectura del saber que avanza de lo abstracto a lo concreto por medio de los principios más sencillos posibles.

Todo su trabajo intelectual se halla condicionado, desde la aparición de los ensayos de Descartes, por la sorprendente relación, mezcla peculiar de íntima oposición y de fuerte influencia, con esta mente privilegiada. La *Dióptrica*, las *Meditaciones*, la poderosa construcción de una ciencia universal en los *Principios*, que llega hasta los seres orgánicos, se presenta así como un torso incompleto, interrumpida, por lo tanto, allí donde comienza el trabajo principal de Hobbes. Éste ha tenido siempre presentes las grandes aportaciones de esas obras. Y esta influencia se marca también en la defensa y exposición más detallada que hace del punto de partida de toda su filosofía por medio de la forma fenoménica en que orienta este punto de partida. Ciertamente que sus explicaciones de las percepciones de las cualidades sensibles como fenómenos mecánicos marchaban ya en esta dirección de subrayar el carácter fenoménico del mundo exterior; habían constituido, durante largos años, la preocupación intelectual de Hobbes.[70] Sin embargo, me inclino a sospechar que la forma general de las proposiciones fenoménicas surgió en este enfrentamiento con Descartes. Les dio ocasión el envío de las *Meditaciones* y la redacción de las objeciones contra ellas. No se querían mucho estos dos filósofos.

Hobbes estaba molesto porque Descartes se le había adelantado en su *Dióptrica* en la fundamentación de la doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles. Tan enfadado estaba con el orgulloso solitario que prohibió a Mersenne que hablara a Descartes de la próxima publicación del *De cive*, pues temía que éste hiciera retrasar la edición. La conciencia de la oposición irreconciliable entre sus concepciones del mundo invadía a ambos. Hobbes, sin embargo, a pesar de que en su respuesta a las *Meditaciones* se había enfrentado bastante desenfadadamente con el punto de partida fenoménico de Descartes y su conclusión en favor de la sustancia espiritual, no pudo evitar el acoger el resultado de esta polémica en *De corpore*. Deja subsistir el punto de partida fenoménico, pero al mismo tiempo trata de llegar con él a su proposición: los cuerpos y sus movimientos son la única realidad. En las objeciones a las *Meditaciones* reconoce como justo el punto de partida de Descartes; el acto de pensar presupone un sujeto. Pero como nosotros no comprendemos la conexión de movimientos más que si tiene lugar en los cuerpos, es necesario concebir el cuerpo como sujeto del pensamiento. En estas objeciones a Descartes extrae del nominalismo la justificación de su doctrina materialista. Nuestro pensamiento no es sino enlace de nombres, éstos no son sino signos de imágenes y las imágenes dependen acaso —“y ésta es mi opinión”— del movimiento en los órganos del cuerpo. “El espíritu no es más que un movimiento en ciertas partes del cuerpo orgánico.”[71]

A esto corresponde que también en su obra principal reconozca como punto de partida la conciencia y, sin embargo, emprenda en seguida el determinar como objeto exclusivo del conocimiento el sistema de los cuerpos móviles limitado a lo experimentable.

EL SISTEMA DE HOBBS

La conexión del sistema, tal como se nos presenta en las tres obras latinas principales, reviste una significación histórica que va más allá de la nueva concepción del materialismo y del derecho natural fundado en el egoísmo. Una de las grandes posiciones en el conocimiento de la realidad fue desarrollada en perfecto sistema por Hobbes durante la etapa del conocimiento mecánico de la naturaleza del siglo XVII. Surge este tipo de visión del mundo cuando la filosofía toma su punto de partida en el estudio del mundo exterior. Porque en la ciencia natural se realiza por primera vez y de la manera más cabal el concepto de un conocimiento de la conexión causal según leyes. La unidad de todos estos conocimientos como filosofía se limita también, en el sentido de las ciencias positivas, al conocimiento causal. Subordina en alguna forma los hechos espirituales a los hechos físicos, el limitado círculo de los hechos psíquicos, que al parecer se sustraen a la conexión legal, a la inmensa conexión física del universo según leyes. Comte encuentra en esto una característica de esa filosofía que él designa como positiva. “La filosofía positiva subordina el concepto de hombre al de filosofía.” “Sólo el estudio directo del mundo ha podido producir y desarrollar el gran concepto de las leyes

naturales que constituyen un fundamento de toda filosofía positiva. Al ampliarse este estudio abarcando cada vez mayor número de fenómenos irregulares tenía que aplicarse finalmente al estudio del hombre y de la sociedad, como último todo de su generalización completa.”[72]

Expresado de esta manera general semejante punto de vista comprende muchas posibilidades de elaboración sistemática: sobre todo en lo que se refiere a su fundamentación, al tipo de subordinación de lo psíquico y, en conexión con esto, al método de su investigación, y finalmente con respecto a las posibilidades de derivar de las relaciones causales que se dan en la sociedad los sentimientos morales, las instituciones jurídicas y la estructura de la vida política. Una dialéctica interna empuja dentro de este tipo de concepción del mundo, especialmente en lo que se refiere a esos puntos capitales, de un intento de solución a otro. Así, por lo que se refiere a la subordinación de lo psíquico tenemos en los escritores franceses del siglo XVIII el materialismo, la teoría evolucionista panteísta y el positivismo escéptico de d’Alembert, que se suceden uno a otro. También la posibilidad de un estudio de las leyes de la vida psíquica a base del análisis de los hechos psíquicos, con independencia de la conexión de los hechos físicos es, como afirmaba el mismo Hobbes, objeto de disputa entre estas escuelas. Una dialéctica todavía más profunda tiene lugar dentro de la fundamentación de este punto de vista. Para Demócrito y su escuela el mecanismo físico es lo captable por el pensamiento, lo existente $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$, en oposición a los fenómenos. Pero el espíritu escéptico que Demócrito somete así a las exigencias del conocimiento natural, se hace valer contra él en la fundamentación de este conocimiento. Ya en la Antigüedad ocurre esto con la teoría de la probabilidad de Carnéades y su aplicación a las ciencias positivas. Pero a partir especialmente de la restauración del escepticismo y de la postura cartesiana que de él se deriva es común a todas las posiciones dentro de esta concepción del mundo la fijación crítica de los límites del conocimiento, su limitación a los fenómenos finitos, la conciencia creciente del carácter fenoménico del mundo exterior. Pero en ningún empeño la dialéctica implicada en este tipo de concepción del mundo ha producido tal variedad de intentos de solución como en el último, más grande y más difícil de todos: tratar de derivar de la conexión causal del mundo social el orden de los valores, de los bienes y de los fines.

Hobbes es el primer pensador que en la época moderna ha desarrollado este propósito y dentro, en verdad, de los límites del dogma materialista. Ha encontrado nuevas soluciones para los tres problemas decisivos que comprende. También en esto es un predecesor de Comte, pues lo que mayor interés reviste para él es la aplicación a la sociedad humana y su conexión según leyes causales. En forma más considerable que Gassendi representa el eslabón de enlace entre la escuela atomista de la Antigüedad, su lógica inductiva, su física mecánica, su historia natural del hombre y su derecho natural radical y el materialismo y el positivismo de los siglos XVIII y XIX.

El concepto de filosofía, tal como lo comprende Hobbes, es el del siglo XVII: ciencia universal. “Pregunto cuántas ciencias hay. Existe una sola ciencia universal que denominamos filosofía y la defino como sigue: *Philosophia est accidentium quae*

apparent, ex cognitis eorum generationibus, et rursus ex cognitis accidentibus, generationum quae esse possunt per rectam ratiocinationem cognitio acquisita.”[73] Este concepto se corresponde con la idea fundamental del siglo XVII. Las investigaciones positivas se convierten en filosofía porque entran en la conexión de una deducción a partir de las verdades más generales que hacen referencia a todos los dominios del conocimiento. Tan pronto como estas verdades se concibieron como abstracciones de los fenómenos, apropiadas para expresar de la mejor manera las relaciones entre ellos, cosa que fue obra de d’Alembert y Lagrange, quedó trazado el concepto de filosofía, tal como aparece en Comte. La marcha de lo abstracto a lo concreto, y, con esto, la significación de las verdades universales y necesarias para la fundamentación de las ciencias, es un resultado permanente de la filosofía del XVII, y solamente la amplitud, el origen y el alcance epistemológico de estas verdades simples y universales constituyen materia de disputa entre las diferentes direcciones de la filosofía moderna.

La segunda proposición principal de Hobbes es que esta ciencia única y universal tiene por objeto el conjunto de los hechos que se dan en la percepción, como meta del conocimiento de las causas, pero sus medios son los conceptos definidos designados por palabras, que representan las cosas.[74]

“Juicio es la oración consistente en el enlace de dos nombres mediante la cual el que habla expresa el conocimiento”, “el segundo nombre (predicado) es nombre de la misma cosa que había sido designada también por el primer nombre (sujeto); o el primer nombre es abarcado por el segundo”. [75] “Método es, por lo tanto, el camino más corto para el conocimiento de cuál sea la naturaleza de las causas, a qué sujeto son inherentes, en qué sujeto actúan y de qué modo producen el efecto.” [76] Todo esto estaba contenido en el nominalismo. También las escuelas postaristotélicas, en las que se fundó el nominalismo, habían concebido la tarea cognoscitiva como un retroceso de los fenómenos a sus causas, que han de ser completadas por el pensamiento, en el sentido de Demócrito. En este punto actúa Bacon, que influye mucho en Hobbes. El conocimiento analiza los hechos complejos y singulares de la naturaleza en los simples hechos universales que constituyen las causas reales de los fenómenos naturales.[77] Aquí se contiene el segundo principio de toda filosofía positivista. Con él se determina de tal suerte la teoría empirista del conocimiento que puede convertirse en el fundamento apropiado para la concepción positivista del naturalismo en la época de la ciencia natural matemática. Además, Hobbes, d’Alembert y Turgot coinciden también en la concepción de los juicios universales como representación de relación entre signos que representan, a su vez, fenómenos.

La tercera proposición capital de Hobbes constituye una anticipación del principio de Comte, a saber, el punto de partida de su clasificación de las ciencias y el conocimiento de su desarrollo regular que se levanta sobre él. Existe un orden natural de las ciencias que está determinado por esa conexión según la cual cada una tiene su supuesto en la anterior. Hobbes ha tratado de mejorar y completar constantemente la clasificación así originada.[78] Los fenómenos más generales o accidentes, es decir, aquellas capacidades de los cuerpos de producir efectos en los órganos de los sentidos y ser, de este modo,

captables,[79] se fundan en la conexión de los movimientos. La causa de todos los hechos simples y generales es el movimiento.[80] Así, parte del movimiento como el hecho fundamental,[81] o de los cuerpos cuyas propiedades fundamentales constituyen la magnitud y el movimiento; la matemática es la ciencia más fundamental y ejemplar; la mecánica depende de ella, y todo lo que hemos logrado en la astronomía, en la descripción de la tierra, en el cálculo del tiempo, etc., se lo debemos a ella. La ciencia que sigue a la matemática y a la mecánica, la física, explica la luz, el color, el sonido, el calor, etc., por los movimientos de las partículas materiales.[82] La sucesión ulterior de las ciencias es pensada en sentido positivista. Las ciencias naturales se convierten en el modelo para el estudio del hombre y de la sociedad. La naturaleza del hombre se estudia en la sociedad, pero marchando retrospectivamente desde el orden jurídico a sus condiciones en la naturaleza del hombre. La “legalidad” de las acciones humanas constituye el supuesto previo para toda ampliación del conocimiento en el campo del espíritu y de la sociedad. En esta aplicación del pensamiento científico-natural al espíritu y a la sociedad ve su tarea más propia.[83]

Pero de todas estas proposiciones vuelve al principio supremo en el que funda toda su construcción científica del universo.

Esta construcción condiciona todavía más profundamente el paso del naturalismo anterior a la concepción, en cierto sentido positivista, de Hobbes. Designaré este principio provisionalmente como el de fenomenismo de los objetos que se nos dan en la percepción. Hobbes se apoya expresamente en Platón. Pero en la filosofía de la época había sugerencias más incitantes. Las teorías acerca de la subjetividad de las cualidades sensibles, el punto de partida fenoménico de Descartes y la disputa correspondiente de Hobbes llevaban más allá del naturalismo dogmático.

En la segunda parte de la exposición sistemática de Hobbes en el *De corpore*, que evoca en el lector la discusión que tuvo con Descartes, aunque Hobbes no la cita para nada, Hobbes tiene ya tramontada la lógica. Debe comenzar ahora la exposición de la filosofía primera. El sorprendente pasaje ha sido comentado muchas veces. Tratemos de interpretarlo valiéndonos de la conexión entre sus principios que hemos destacado hasta ahora.

“Como mejor empezaremos la teoría de la naturaleza será (como indicamos antes) con una negación, a saber, la ficción de una abolición del universo.” A lo que parece, alude al prólogo de su obra. En éste explaya su método. El trabajo lógico del filósofo debe crear, lo mismo que el del artista, o el de Dios mismo, que discrimina y ordena el caos. En la lógica es donde enciende por primera vez la filosofía la luz de la razón. Construye el mundo como una conexión racional en la filosofía primera, que desarrolla las relaciones fundamentales más generales de la realidad en conceptos unívocos, luego en la geometría, que analiza la extensión espacial; le siguen la mecánica, la astronomía, la física, luego la ciencia del hombre y finalmente la de la sociedad.[84]

Con este propósito coincide el comienzo de su filosofía primera. El mundo real es abolido por él para hacerlo nacer poco a poco. Pero al hacer esto se mantiene la conciencia de que parte de las representaciones más generales, que constituyen un

residuo de la experiencia. Con esta tarea de reconstruir en la conciencia y en las proposiciones abstractas de la ciencia el mundo, valiéndose de los residuos de los objetos dados en la experiencia, es decir, en las imágenes espaciales, constituye el “punto de partida de la ciencia natural”. Este punto de partida “lo tenemos, como dijimos antes [es decir, en el prólogo], en una abstracción, esto es, en la ficción de una abolición de toda la realidad”. ¿Qué queda entonces como objeto del filosofar? Quedan para este hombre (que ha llevado a cabo esta abstracción) “las representaciones del mundo y de todos los cuerpos que antes de la abolición vio con sus ojos o captó con otros sentidos, es decir, le quedan recuerdos y representaciones imaginativas de magnitudes, movimientos, colores, sonidos, etc., así como de su orden y de sus partes”. “Aunque todo esto no es más que representaciones y *phantasmata* fundados en los procesos sensibles (estados internos del que representa imaginativamente), sin embargo, aparecen como objetos externos independientes por completo de las facultades y del poder del espíritu. Este hombre del que hablamos pondrá nombres a estos objetos recordados, los analizará, los agrupará.” Pero todo ocurrirá en las imágenes que como recuerdos se refieren a cosas pasadas.[85]

La conexión en que son pensadas estas expresiones de Hobbes explica que atribuya sin dificultad los recuerdos de este hombre suyo a experiencias reales anteriores. Lo que le importa es reconstruir la realidad sirviéndose de los residuos últimos y más abstractos.

Y ahora se presentan las proposiciones que expresan claramente su punto de vista fenoménico. “Si dirigimos atentamente nuestro espíritu a lo que hacemos en el proceso cognoscitivo tendremos que, aun en presencia de los objetos, solamente nuestras representaciones imaginadas componen el objeto de nuestras operaciones lógicas. Porque si queremos calcular la magnitud o los movimientos del cielo y de la tierra no subimos al cielo para dividirlo en partes o para calcular sus movimientos sino que lo hacemos tranquilamente en nuestro gabinete de trabajo. Pero pueden convertirse en objetos del conocimiento en un doble sentido, es decir, como íntimas condiciones cambiantes del alma, y así son consideradas cuando se trata de las facultades del alma, o como imágenes de los objetos exteriores, no como si existieran, sino que aparecen como existentes, es decir, con realidad fuera de nosotros, y así queremos considerarlas ahora.”[86] Estos párrafos expresan claramente que los cuerpos no son más que fenómenos en la conciencia que permiten una consideración doble, y que toda la filosofía de Hobbes consiste en convertir su conexión objetiva externa en el punto de partida del pensamiento filosófico. Pero al mismo tiempo se reconoce en esas frases la legitimidad de un segundo tipo de consideración, a saber, el psicológico o introspectivo. Esto concuerda con el importante pasaje a cuyo tenor se puede deducir del estudio empírico de los movimientos de ánimos humanos la filosofía del cuerpo social.[87] Como que las proposiciones colocadas al comienzo de la filosofía primera lo han sido pensando en completar el método físico por el método introspectivo. El reconocimiento de este último tenía que surgir del curso de su propia investigación del cuerpo social. Pero también era igualmente cierto para él que, en el método perfecto, la psicología y la ciencia social tenían que ser acomodadas en la conexión del estudio del mundo exterior.[88] Porque sólo mediante este método deductivo-objetivo pueden convertirse los estados internos en conocimiento

conceptual, es decir, ser derivados como modificaciones del movimiento.

Si nos preguntamos ahora por qué Hobbes se cree autorizado a aplicar exclusivamente el segundo tipo de consideración al cimentar su filosofía tenemos ya su respuesta en las objeciones a Descartes. Los cuerpos móviles constituyen el objeto único del conocimiento científico y podemos hacer comprensible nuestro pensamiento como producto de fenómenos físicos. La lógica, como parte primera de su sistema, nos muestra que la tarea de la filosofía, que consiste en explicar los fenómenos por los conceptos de sus causas para sacar de éstas nuevas conclusiones aplicables a posibles acontecimientos, sólo es posible desde este punto de vista objetivo de la explicación matemática mecánica de la naturaleza. Pues sólo desde este punto es posible el método que nos señala relaciones sencillas legales y generales como las causas verdaderas de los fenómenos.

Esta teoría general recibe en Hobbes cierta precisión con la proposición, tan fecunda, de que conocemos con certeza solamente en las ciencias que construyen su objeto valiéndose de los elementos constructivos existentes en el sujeto cognoscente.[89] Las propiedades de las cosas se comprenden en su producción. Veremos cómo las representaciones abstractas del espacio, del tiempo, del número y del movimiento (*phantasmata*) que han sido sacadas de los fenómenos de los cuerpos en movimiento, constituyen los medios constructivos del pensamiento que engendra sus objetos. En la medida en que construimos es posible un conocimiento seguro y universal. Porque sólo la construcción conceptual hace posible el conocimiento, sólo los principios fundados en la representación del espacio —y la representación del espacio se presenta como el fundamento primero y más general— hacen posible una construcción conceptual, y bajo las leyes de la representación espacial se encuentra solamente el cuerpo en movimiento, del cual ha sido abstraída la representación espacial. Así resulta de estos principios gnoseológicos que el mundo exterior constituye el objeto exclusivo de un conocimiento seguro de regularidades en la realidad.

La idea contenida en lo expuesto procede de la lógica y de la teoría del conocimiento postaristotélica. El pensamiento científico tiene como materia los fenómenos e infiere de éstos las causas. Hobbes denomina fenómeno a todo hecho objetivo que se presenta en la conciencia. Es común a todos los fenómenos que se presentan en la conciencia del sujeto como existentes fuera de él.[90] De aquí se sigue que desde el punto de vista filosófico más alto los objetos exteriores no se conciben como existentes sino “apareciendo como existentes”.[91]

Por eso señala a la conciencia perceptiva como el principio supremo de todo conocimiento. “Entre todas las apariciones (fenómenos) el hecho de que algo se nos aparezca es lo más sorprendente; de suerte que constituyendo los fenómenos los principios para el conocimiento de todo lo demás, el proceso sensitivo constituye a su vez el principio para el conocimiento de estos principios, y toda la ciencia debe ser derivada de este proceso sensitivo; de aquí que no pueda haber para la investigación de las causas del proceso sensitivo un punto de partida en otro fenómeno que se hallaría fuera de este proceso.” El sentido con el cual captamos el proceso sensitivo en la fijación de la

conciencia de este proceso es la memoria.[92] Aquí se expresa con toda la claridad posible la relación del conjunto de los objetos aparentes con la conciencia en la que aparecen. Con esto, el principio del fenomenismo de Hobbes se coloca a la cabeza de su filosofía. Tampoco podía pensar de otro modo. Porque al atribuir existencia a los objetos aparentes habría afirmado con ello la existencia de sus cualidades. Las imágenes no son la realidad. Existente es, para él, lo que se contiene en ellas que hace posible su construcción. Pero construimos al producir los universales, es decir, los conceptos simples y generales con los que explicamos lo singular. A diferencia de la mera *cognitio* este proceso sintético de engendrar los fenómenos por su fundamento, por su causa, constituye la *scientia* en sentido riguroso. Tiene lugar en el conocimiento natural en la medida en que es posible la deducción matemática. En la física se presentan condiciones que no nos es posible deducir, por eso contiene una mezcla del método *a priori* y *a posteriori*. Por el contrario, la ciencia social puede elevarse a la categoría de una ciencia rigurosa, ya que nosotros mismos producimos los principios del orden jurídico.[93]

Los universales no son cosas existentes sino los medios contenidos en ellas para su construcción. Aquello que está contenido en los objetos y que alcanza para explicar los fenómenos es el mundo objetivo cuyos fenómenos son los objetos que se presentan en la conciencia. De aquí resulta, como segundo supuesto máximo, que el movimiento y la realidad de lo concreto espacial en que ese movimiento tiene lugar, lo mismo que la conexión mecánica según leyes, componen la realidad objetiva. Así, del principio del fenomenismo le resulta la validez objetiva del mundo exterior tal como es construido en la matemática, en la mecánica, en la astronomía y en la física.

Al plantearse la faena de semejante construcción se sirve de una ficción con la que ya tropezamos en el tratado inglés. Hace que el sujeto, aislado del mundo exterior, produzca valiéndose del contenido de su conciencia la conexión sistemática de la realidad. Y ahora se da cuenta de que las representaciones del espacio y del tiempo constituyen los supuestos más generales de semejante construcción, por estar fundadas en la experiencia y ser, al mismo tiempo, estructuras engendradas por el espíritu. Porque el espacio no es abstraído de los cuerpos por el conocimiento natural, sino que la ciencia tropieza ya con él, coloca los cuerpos en él; el cuerpo no trae consigo su lugar sino que lo toma y lo deja. Lo mismo ocurre con el tiempo, que no se puede encontrar en las cosas mismas sino en el espíritu pensante. El espíritu constructivo crea, por decirlo así, los cuerpos, es decir, aquello que, independientemente de nuestra imaginación y de nuestro pensamiento, llena el espacio. Es lo existente en que se presentan los accidentes. Y así, avanza en la construcción de lo real a base del material de la experiencia. Ahora nos damos cuenta de que la cancelación de la realidad de que parte Hobbes no es más que una argucia metódica y no implica ninguna tendencia idealista.

Si recapitulamos este comienzo de la nueva filosofía veremos que se presenta ya en ella el principio supremo del positivismo. Es cierto que en la conciencia se nos dan sólo fenómenos, pero la investigación de las regularidades de lo real tiene su punto de partida seguro únicamente en el análisis de la extensión, del movimiento, del tiempo y del número.

Es d'Alembert, sobre todo, quien coincide con Hobbes en puntos decisivos. También él, mediante el análisis de los fenómenos, llega a las representaciones simples de número, espacio, masa y movimiento, y el pensamiento calculador, partiendo de ellas, llega poco a poco al conocimiento de la "legalidad" del mundo físico. Con más sentido crítico que Hobbes, lo que se explica por la época, legitima nuestro derecho a suponer la existencia de un mundo exterior y a aplicar en su explicación los conceptos abstractos tomados de él, por la fecundidad de los conceptos abstractos simples para una explicación suficiente de los fenómenos.

Lo que tanto a él como a Turgot le separa epistemológicamente de Hobbes explica, al mismo tiempo, por qué para Hobbes el punto de partida del espacio y de los cuerpos en movimiento significa algo más que para cualquier positivista, porque se trata de una metafísica materialista. Aunque Hobbes reconoce que el espacio constituye una condición necesaria de nuestro representar, ya que los cuerpos no llevan consigo el lugar en el espacio sino que nosotros colocamos a los cuerpos en un lugar del mismo,[94] sin embargo, este espacio es para él un producto de la percepción exterior. Berkeley permite a d'Alembert y a Turgot pensar que el espacio, la masa y el movimiento son fenómenos subjetivos. Además, Hobbes duda tan poco como cualquiera antes de Locke y Leibniz de la validez objetiva de la causalidad y de la sustancia. Por esto, partir del mundo exterior y pensar materialistamente es lo mismo para esta naturaleza lógica. Nada experimentamos que no tome un lugar en este espacio. De existir espíritus puros, es decir, incorpóreos, tendríamos que colocarlos también en algún lugar, pero como nosotros entendemos por lugar el espacio que coincide con la magnitud de un cuerpo,[95] algo incorpóreo significa un contrasentido. Desarrolla todos los conceptos metafísicos fundamentales partiendo del cuerpo que se mueve en el espacio. Cuando no considero en él más que aquellos accidentes que aparecen como fuera del sujeto que se los representa, constituye la abstracción de espacio. Existir consiste en estar fuera de nosotros, con independencia de nuestro representar, y estar fuera de nosotros quiere decir: ser espacialmente.

Sobre estos principios empiristas funda Hobbes la marcha en el sistema de las ciencias, de lo abstracto a lo concreto y también en esto se anticipa al positivismo. El espacio es la representación intuitiva que se funda en la percepción sensible de los cuerpos y no toma en cuenta de ésta más que aquellos accidentes que aparecen como fuera del sujeto que se los representa. De suerte que la construcción de la conexión legal de los fenómenos lleva ya consigo un proceso abstractivo. En el cuerpo con sus accidentes prescinde este proceso de la conciencia, que se puede presentar en el cuerpo, de las cualidades con que le equipa la percepción, del movimiento en que está comprendido, y finalmente de la delimitación de una masa resistente que le hace cuerpo singular. Sólo retiene el espacio, en el que puede presentarse el cuerpo o del que puede salir. La construcción vuelve a tomar paulatinamente en la sucesión de las ciencias aquello de que ha ido prescindiendo. Y la legalidad de la ciencia abstracta constituye, cada vez, el fundamento de la ciencia siguiente más concreta. Hay, por lo tanto, una relación de dependencia que fija la seriación sistemática.[96] En todas esas proposiciones Hobbes coincide con d'Alembert. También, según d'Alembert, el retroceso de los

cuerpos concretos a la abstracción de los límites en el espacio, que constituye el punto de partida de la geometría, representa el supuesto previo para el ordenamiento de las ciencias, y la marcha de lo simple y abstracto a lo más concreto y la dependencia lógica que ello implica representan el principio para establecer la conexión entre las ciencias.

En lo que respecta a la posición particular de Hobbes, tal como se deduce de su concepción materialista fundamental, lo decisivo es esa consecuencia extraordinaria con que construye la realidad entera a base de su principio concreto del cuerpo en movimiento. Ningún materialista del siglo XVIII desarrolla mejor que él el pensamiento de que la realidad no es más que una máquina.

Para esta deducción le era menester desarrollar también la idea del tiempo y del número a base de su concepción del cuerpo en movimiento. Si la representación del espacio surge en virtud de la abstracción más radical, sólo mediante otra abstracción podremos destacar del movimiento del cuerpo el movimiento: se obtiene entonces como concepto suyo el traslado del cuerpo por diferentes lugares del espacio en sucesión continua. Así, la representación del tiempo surge como “fantasma” del movimiento en cuanto atendemos en éste solamente al antes y después, es decir, a la sucesión. El tiempo no es la medida del movimiento, sino que, al contrario, medimos el tiempo por medio del movimiento. Por otro lado, el número surge también por abstracción de la coexistencia de cuerpos en el espacio. Partimos en cuanto que en el espacio o en el tiempo consideramos y destacamos algo determinado. Una semejante parte de tiempo o de espacio es una unidad, y el número es la serie en que se acomodan las unidades una tras otra. Aquí también lo decisivo es que el tiempo y el número se derivan de la mera percepción externa y de las actividades lógicas de tomar en consideración, comparar, separar y componer. Por eso, su concepción fundamental está condicionada por la prioridad de las representaciones geométricas, y de aquí la posición que tomó frente a Wallis. En este punto es donde d’Alembert mejora la clasificación de las ciencias de Hobbes .

Otra consecuencia de la misma posición naturalista es que las categorías que sirven de base a la metafísica las deriva también de la intuición concreta del cuerpo en movimiento. Si colocamos de nuevo el cuerpo en el espacio podremos distinguir mediante abstracción diversos aspectos en su representación. La existencia es subsistencia por sí, independiente de nosotros. Además, distinguimos en el cuerpo el sujeto y sus accidentes, éstos como su estados cambiantes que se nos dan en la percepción sensible. Nacimiento y declinación son nombres con que designamos cambios en estos accidentes. Causa es lo que produce o elimina un accidente. Estos accidentes, por lo mismo que se presentan en los cuerpos, no pueden consistir más que en movimientos. Prepara, por lo tanto, la crítica que del concepto de sustancia hace Locke cuando alude a este fundamento del concepto de sustancia para protestar de la sustantivación de las abstracciones de los accidentes: el concepto mismo es sustituido por el del sujeto del que se predicen los accidentes. En otro pasaje señala la sustancia como un mero nombre para designar el cuerpo en cuanto en él aparecen diversos accidentes. [97] Por eso identifica cuerpo y sustancia y, por lo tanto, una sustancia incorpórea es una

frase sin sentido.[98] Otras categorías que se presentan en el pensamiento escolástico se derivan también del hecho del cuerpo en movimiento. De este modo los conceptos fundamentales de la vieja metafísica se determinan como abstracciones de lo que se nos ofrece como mundo exterior. Éste es uno de los pasos más importantes para una evolución consecuente del materialismo. De estos principios de Hobbes para el ordenamiento de las ciencias resulta la serie en que son ordenadas por él en una conexión y que constituye el cuerpo auténtico de la filosofía. La matemática es la ciencia más abstracta y general. Le sigue la mecánica. Los movimientos de las masas en el espacio cósmico constituyen luego el objeto de la astronomía. Los movimientos invisibles de las partículas más pequeñas, tales como los que forman la base especialmente de los fenómenos ópticos y acústicos, constituyen el objeto de la física.[99] El grupo siguiente de ciencias lleva a cabo el conocimiento de las diversas partes del cuerpo terrestre, el único que entre los cuerpos del sistema astronómico es accesible a nuestra investigación. Se suceden así la mineralogía, la botánica, la zoología y, finalmente, las ciencias del hombre.

Este ordenamiento de las ciencias en un sistema se aproxima, entre los sistemas históricos, al que nos ofrece Platón en su *República* y también coincide ampliamente con las clasificaciones de d'Alembert y Comte. Después de las determinaciones acerca de las magnitudes continuas y discretas en la matemática, se ocupa Hobbes de la teoría del movimiento. De la matemática y de la mecánica dependen a su vez la astronomía y la física. Siguen las ciencias concretas que tienen por objeto las partes del cuerpo terrestre. En este ordenamiento que va de lo más abstracto a lo más concreto tenemos la conexión natural que puede designarse como el resultado de la posición metódica de Galileo y Descartes. Bacon, Hobbes y d'Alembert coinciden por lo tanto en la finalidad práctica que va separando por necesidad las ciencias y que las anima constantemente. Los tres coinciden en la tarea fijada a la filosofía que, en conexión con la larga serie de obras enciclopédicas, la enciclopedia de Bacon fue la primera en comprenderla en su verdadera significación para la filosofía y el primer intento de solución: esta filosofía emprende la fundamentación del sistema de las ciencias positivas y trata de abarcarlas con la amplitud necesaria para establecer su conexión. Los tres parten del estudio del mundo exterior, que es donde se nos da a conocer la "legalidad" de lo real. Bacon queda retrasado por no haber reconocido los verdaderos fundamentos de nuestro saber, encontrados por Kepler y Galileo, y por eso se aferra en su método inductivo a la filosofía corpuscular y a los materialistas estoicos de la Antigüedad tardía. Por el contrario, Hobbes y d'Alembert se dan cuenta, después de la obra de Galileo, de que la matemática y la mecánica constituyen el apoyo máximo del conocimiento, pues representan su fundamento abstracto. Solamente que d'Alembert se diferencia de sus antecesores porque después de la obra de los grandes matemáticos reconoce en el álgebra la ciencia más general y abstracta y concibe en la dependencia del estudio de las magnitudes espaciales respecto a las relaciones de las unidades discretas una de las relaciones fundamentales dentro de la dependencia de las ciencias entre sí. Ambos fundan la clasificación de las ciencias, además, en que la matemática condiciona la mecánica y estas dos, a su vez, la

astronomía y la física. Ambos distinguen de estas ciencias el grupo de las más concretas que, por el estado científico de la época, no podían ser colocadas en una relación más firme de dependencia respecto a las anteriores. D'Alembert no conoce la posición de la biología como punto de partida de otro sistema de ciencias y solamente Comte sigue elaborando el sistema positivo arrancando de esta situación.

Pero Hobbes alcanza, por encima de d'Alembert, a Comte, por ser el primero que ordena las ciencias del hombre y de la sociedad en esta gran conexión. Éste es el progreso mayor llevado a cabo por él en el sentido de la conexión positivista de las ciencias. Ya Hobbes subordina a la biología, en principio, el estudio de la humanidad y de la sociedad. Considera a los hombres desde fuera, físicamente, y al mismo tiempo mediante el análisis de la sociedad y de su orden jurídico. Sostiene la legalidad de las acciones humanas y de los fenómenos sociales. Pero se diferencia no sólo de d'Alembert y de su círculo, sino también de Comte por el modo de acomodar los hechos espirituales en esta conexión. Es el fundador del moderno materialismo. Había partido de la forma antigua del materialismo y veía el alma en los espíritus animales de naturaleza física. Pero luego trató, como vimos, de explicar, como tarea impuesta por su concepción del mundo a base de la teoría del movimiento de Galileo, la sensación, el sentimiento y el impulso, como accidentes de los cuerpos en movimiento. Deben ser movimiento como lo son las causas de nuestra sensación de luz o de sonido. La teoría con la que pretende resolver este problema se funda en el movimiento. Pero el camino de Hobbes, cuando se revelan las lagunas de su concepción, lleva a la teoría más genuina de Spinoza, es decir, la del paralelismo psicofísico.[100]

Llegamos al último principio en que Hobbes se nos muestra como el eslabón entre el materialismo antiguo y el positivismo.

El sistema de las ciencias abarcado en su conexión por el espíritu universal, filosófico, tiene como objeto la realidad tal como está contenida en nuestras experiencias. Esta realidad es el universo físico, entre cuyos accidentes se cuentan también los estados de conciencia de los cuerpos animales. La conexión de la realidad, como un sistema de hechos finitos según leyes, constituye el objeto exclusivo de todo posible conocimiento. “La ciencia de lo infinito es inaccesible al espíritu finito indagador. Lo que los hombres sabemos lo hemos aprendido de los fenómenos y no existe fenómeno de lo que es infinito en magnitud o en tiempo. Porque ni el hombre ni ningún otro ser que no fuera por sí mismo infinito, es capaz de tener un concepto de lo infinito.”[101]

De este principio resulta para el sistema de Hobbes la tarea general de demarcar la conexión cognoscible de los fenómenos frente a lo incognoscible. Destaco un solo punto porque en él nos encontramos con una consecuencia de la concepción mecanicista de Descartes, Hobbes y Spinoza que ya no tendrá validez según Newton y no digamos según d'Alembert. Constituye, por lo tanto, un límite que separa a Hobbes de d'Alembert. Como todo movimiento del cuerpo finito que se nos ofrece como fenómeno presupone el haber sido comunicado por otro cuerpo, surge así un “regreso” que sólo puede encontrar su término en el concepto de una causa eterna. “Aunque del hecho de que no puede moverse a sí mismo se concluye justamente que existe un primer motor,

que debemos suponer eterno, no por esto se ha de deducir, como generalmente se hace, un eterno inmóvil, sino un móvil.” Aquí tropezamos con el límite del pensamiento científico.[102] También el camino nos lleva a los problemas de Spinoza.

Si se sobrepasa este límite de lo cognoscible entonces el espíritu humano cae en absurdos que se deben a pretender pensar lo impensable.[103] Los vislumbres acerca de las antinomias que así surgen representan el lugar más alto alcanzado por su crítica de la metafísica trascendente: lugar por el que, desde Hobbes, a través de Locke y Berkeley, hasta d’Alembert, seguirá caminando el positivismo. El hincapié que hace d’Alembert en las antinomias que surgen necesariamente en la metafísica trascendente enlaza a este gran pensador con Kant.

Miremos hacia Descartes y Hobbes por un lado y, por otro, hacia Spinoza. Tropezamos en el comienzo de la *Ética* con sus definiciones y axiomas: parece que ha sido abandonado el punto de partida gnoseológico y la arquitectura del sistema parece también apartarse mucho de Descartes puesto que (a partir del segundo libro) se derivan de la metafísica los principios de la teoría del conocimiento. Pero tal apariencia se disipa si tenemos en cuenta que también en la etapa de su *Ética* Spinoza ve el complemento de la misma en lo que había de contener su tratado *De intellectus emendatione*. En el punto tan importante para la teoría del conocimiento de las *notiones communes* nos indica aquel tratado como un trabajo independiente que sirve a complementar la *Ética*. [104] Con esto coincide que en las notas a este tratado nos remite, más allá del método, a “mi filosofía”, es decir, a la *Ética*. [105] Así que me parece probable que cuando Spinoza estaba elaborando su *Ética* pensaba en escribir su *De intellectus emendatione* para completarla. El hecho de que encontremos secciones epistemológicas en la misma *Ética*, a partir del segundo libro hasta el final, se debe al lugar que ocupan en la conexión ético-psicológica de la obra principal, y no me parece contradecir la idea de la relación entre ambas obras. Ciertamente, dadas las diferencias que existen entre las dos, resulta difícil colocar a la cabeza del sistema lo que poseemos del tratado incompleto y lo que podemos inferir sobre el plan del mismo. Sin embargo, creo que este orden fue el que pensó Spinoza. [106] Y de esta suerte tendríamos que el espíritu de Spinoza ha concebido un sistema de la misma estructura del trazado por Descartes: un fundamento epistemológico, una metafísica, y la física y la ética fundadas sobre ella. Partiendo de aquí tenemos de nuevo afinidades y diferencias de este sistema con la construcción sistemática de Hobbes y podemos estimar con mayor justeza la tenaz consecuencia con que, apoyándose en el mundo exterior, deriva todos los conceptos capitales del pensamiento científico.

[1] Acerca de este tipo, véanse más detalles en *Archiv*, IX, 4, 579 y ss. Reimpreso en *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*, vol. III. (*De Leibniz a Kant* en la edición del Fondo de Cultura Económica.)

[2] *De nat. rer.*, I, 1, 1021-1034.

[3] Lucrecio, II, 296 y ss.:

*nam neque adaugescit quicquam nec deperit inde
quapropter quo nunc in motu principiorum
corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere
et post haec semper simili ratione ferentur.*

En estos versos y en los siguientes se expresa también una idea un poco incierta de una constancia inherente a los movimientos de los átomos.

[4] Las teorías estoicas acerca del éter de que se sirve Bruno pudo encontrarlas en Cicerón, en los libros II y III *De natura deorum* y en *Acad.*, II. También en lo que se refiere a la imagen plástica de que necesita el panteísmo, la colocación de la fuerza formativa en el centro del mundo, ha sido precedido por el estoico Arquedemo (Estobeo, *Eklog.*, I, 452).

[5] Lucrecio, I, 1070: *nam medium nihil esse potest.*

[6] El conocido argumento respecto a la apariencia de reposo, al comienzo del diálogo tercero, *Del'infinito*, *Op. it.* (Wagner), II, pp. 57, 58, de Lucrecio, IV, 377 y ss., 383 (Bernays).

[7] Cf. los pasajes en *Del'infinito*, *op. it.*, II, p. 23, con Lucrecio, II, 1048 hasta 1066 (Bernays).

[8] Comienzo del segundo diálogo, *Del'infinito*, etcétera.

[9] *De immenso*, lib. I, cap. 3 (*op. it.*, Fiorentino, I, 156), *Del'infinito*, II, p. 52.

[10] *De immenso*, lib. VI, cap. 19, donde se acude también a Hipócrates de Quíos y su discípulo Esquilo; se alude a la noticia de Aristóteles, *Meteor.*, 342 b, 36 y s.

[11] Cf. *Del'infinito*, *Op. it.*, II, p. 101 (Wagner) con Lucrecio, II, 1067-1076 (Bernays), pasaje al cual alude Bruno.

[12] La doctrina de las esferas se rebate en el diálogo segundo *Del'infinito*, etcétera.

[13] *Del'infinito*, Proem. epist., *Op. it.*, II, p. 5 (núm. 8); cf. Lucrecio, I, vv. 998-1001, 1006-1007 (Bernays).

[14] *Del'infinito*, *Op. it.*, II, p. 4; cf. Lucrecio, I, 968 y ss.

[15] En su mayoría concuerdan las palabras con Aristóteles, *De Xenophane*, p. 974 a, c. I.

[16] Cf. *Ética*, I, prop. XV, en escolio.

[17] *Dialog.*, *Op. it.*, I, p. 239, y en el *omnia animata sunt*, de Spinoza.

[18] I, 256.

[19] I, p. 264; cf. p. 271, donde la existencia corpórea se concibe como una contracción de lo espiritual.

[20] *Op. it.*, I, pp. 261, 269, 270; también 281.

[21] I, p. 285.

[22] *De immenso*, lib. I, cap. 11.

[23] Cf. también Sigwart; en el tratado de Spinoza recientemente descubierto (Gotha, 1866), otros pasajes.

El supuesto neoplatónico, la relación griega según la cual la reproducción constituye el esquema del proceso objetivo y subjetivo, es superado por Bruno, porque en él la fuerza que copia y la copiada son lo mismo, con lo cual la “explicación” se convierte en fórmula del proceso cósmico. Pero con este giro neoplatónico la relación se coloca en la divinidad. A esto corresponde que el hombre, en todas las etapas, sea primariamente captador, y sólo en la captación de lo objetivo surge la relación voluntaria. Por esto también está condicionada por el objeto de la aprehensión la salida de las pasiones limitadas y, por otra parte, la orientación hacia el objeto divino es cosa de lo heroico en el alma.

Spinoza se mueve en los mismos límites en su pequeña *Ética*. Cuando en su gran *Ética* reduce la relación del reproducir en la divinidad a la fórmula de Bruno del *exprimere* está influido por el neoplatonismo y por Bruno. *Exprimere* es (*Ética*, I, prop. 11) la relación de Dios con los atributos. *Exprimere* es la relación en que se hallan las *res* particulares con los atributos (I, prop. 25, *coroll.*, III, 6. *Demonstratio*). De aquí se deriva (III, 6) el afán de la propia conservación, porque el *modus* hombre *potentia Dei certo et destinato modo exprimit*, lo que da como resultado el *conatus* de la propia conservación. Y de aquí se sigue también que la *perfectio* consiste *in agere*, es decir, en el *exprimere* de la *potentia Dei*. Así, pues, en el concepto neoplatónico contenido en el *exprimere*, que va más allá del mero *sequi*, se contiene la posibilidad de aplicar en la ética las escalas neoplatónicas. Y así surge, por lo menos, la posibilidad de traducir la relación de *adaequata idea* en *amor Dei intellectualis*.

El desarrollo de esta categoría va junto con la de *sequi*. El *sequi* es la categoría en que se piensa que está contenido el *exprimere*. Pero, en realidad, la posibilidad de la derivación de las escalas de perfección y amor divino nos muestra que en el *exprimere* queda contenido aquello que en la pequeña *Ética* constituye expresamente el punto de partida.

Así se explica también por qué la pequeña *Ética* arranca del concepto de Dios y de su perfección infinita y no de la sustancia. [Nota recogida por Georg Misch de los manuscritos.]

[24] *Non fa questo che lo ente sia più che uno, ma moltimodo e multiforme e moltofigurato*. Comienzo del diálogo 5º, *Della causa*, I, 282 (Wagner).

[25] I, 282.

[26] Sigwart, *op. cit.*, 113 y ss.

[27] Sigwart, *op. cit.*, 113 y ss.

[28] *Del'infinito*, *op. it.*, II, pp. 5, 6 (núms. XII, XVI).

[29] *Della causa, etc.*, *op. it.* (Wagner), I, p. 285.

[30] La existencia individual es un ser contraído (*non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo*).

[31] El principio general, en Aristóteles, *Física*, II, c. 8, Bekk, I, 198 (citado por Lasson en su traducción de la obra *Sobre la causa*, p. 154). De notar el pasaje 199b. 28, acerca del obrar inconsciente de la naturaleza como una técnica de la naturaleza: *καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλευέται*. Uno de los ejemplos, en Simplicio, en *Diels.*, p. 285; *cf.* en el mismo capítulo de Aristóteles, el pasaje 199a. 33. El citarista no está citado ni por Aristóteles ni por Simplicio.

[32] *Op. it.*, I, 241.

[33] Lasswitz, *Gesch. der Atomistik*, I, 301 y s.

[34] Giordano Bruno, *De immenso*, lib. VIII, c. 10.

[35] *Summa terminorum*, sección I, § III: *bonitas*; § XIII: *perfectio*.

[36] *Summa terminorum*, sección II, § XII: *perfectio*.

[37] *Opera* (ed. Frisch), I, 315.

[38] I, 113.

[39] *Ibid.*, V, 222.

[40] Así, en el día tercero del diálogo acerca de los sistemas de mundos.

[41] Al final del primer día, en el mismo diálogo.

[42] *Passions de l'âme*, art. 161.

[43] *Principia*, III, 46.

[44] La conexión de las *notiones communes* con la tradición estoico-romana se nota en las *Reglas*, especialmente regla 12; cf. con Simplicio, en *Epict. Enchir.*, p. 159, Salmas.; Séneca, *Ep.*, 95, 62; Cicerón, *Acad.*, II, 7.

[45] *Principia*, I, 10.

[46] *Principia*, I, 9, como la generalización que muestra que la unión de la duda con el *cogito—sum* no es más que un modo de expresión enérgico e ingenioso del retroceso del acto de conciencia al sujeto.

[47] La *Meditación* IV comprende la relación entre la libertad ilimitada y la amplitud limitada del conocimiento válido; la *Meditación* VI deduce la objetivación de nuestras sensaciones de la costumbre en enjuiciar precipitadamente. *Oeuvres*, I, p. 495; *Principia*, I, 34 y s., 70 y s., explican también que el error tiene lugar en la afirmación y en la negación, y en *Principia*, I, 34, se destaca la doctrina estoica de que el acto del asentimiento comprendido en el juicio está basado en la voluntad.

[48] *Principia*, I, 41.

[49] *Regulae ad directionem ingenii*, reg. 8.

[50] *Principia*, III, 43 y ss. y en el importante epílogo, IV, 203 y ss.

[51] *Ibid.*, 204 y ss.

[52] *Principia*, III, 3 y ss.

[53] *Principia*, I, 21.

[54] *Meditatio* IV (*Oeuvres*, Coussin, I, 300).

[55] *Principia*, I, 41.

[56] La demostración de la influencia estoica, en *Archiv.*, VII, 1, pp. 86 y ss., en lo que respecta a la doctrina de las pasiones. Véase *supra*, p. 304.

[57] Cf. *Vita*, LXXXIX. Parece que la reflexión sobre este problema tuvo lugar en su época de viajes, cuando tenía treinta años. La breve biografía, p. XIV, nos dice expresamente que por entonces comenzó en París a ocuparse de los principios del conocimiento natural. El *auctarium*, p. XVIII, coloca también en su estancia en París, 1634, sus estudios de filosofía natural; pero añade que hacía tiempo que estaba seguro, en teoría, de que todos los fenómenos de la naturaleza tenían su razón de ser en la materia unitaria y en las formas de su movimiento; por eso se dedicó en París a estudiar la teoría del movimiento, estudio que le puso en relación con Mersenne; luego se puso en relación con Galileo.

[58] Así ya en el tratado latino: *Elements*, app. II, pp. 251 y ss. (ed. Toennies).

[59] Un testimonio al respecto: *Op. lat.*, I, XX.

[60] *Elements of law* (ed. Toennies), pp. 211, 212.

[61] *Ibid.*, pp. 5 y ss.

[62] Pp. 28 y ss.

[63] Pp. 53 y ss.

[64] *Op. lat.*, I, LXXXIX.

[65] *Elements of Law*, p. 229.

[66] *Op. lat.*, I, 178.

[67] *Elements of Law*, p. 221.

[68] Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, II, 216 y ss. En esta excelente obra se expone fundamentalmente, por primera vez, la conexión entre los conceptos de Galileo acerca del movimiento, y los de Hobbes.

[69] *Op. lat.*, I, 317 y s.; III, 40.

[70] Esto ha sido demostrado por Toennies con la investigación de los manuscritos de Hobbes. No podemos saber por esos manuscritos cuándo empezaron estos intentos de explicación; pero no hay razón para dudar de la indicación del propio Hobbes, según la cual ya en 1630 concibió la idea de que la luz era un fenómeno subjetivo que tenía su razón en movimientos externos.

[71] Así en las cuatro objeciones de Hobbes a las *Meditaciones*.

[72] *Philosophie positive*, cap. 40; cf. también I, p. 14, y *Politique positive*, I, p. 47. En el capítulo 55 reconoce Comte la importancia extraordinaria de Hobbes: “La filosofía negativa tiene como padre al famoso Hobbes; las ideas críticas más importantes que se atribuyen a los filósofos del siglo XVIII proceden de él”. Así, también Comte, *Lettres à J. St. Mill*, p. 60. Pero, a tenor de su falsa construcción, destaca Comte en él y en sus contemporáneos filósofos la acción disolvente del espíritu metafísico, como si estos hombres del siglo XVII no hubiesen creado las ideas de la solidaridad de la cultura fundada sobre el saber y del progreso de la humanidad por las ciencias, que son tan importantes para su propio sistema.

[73] Ésta es la última forma en la *examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, *op. lat.*, IV, 26.

[74] Subraya la arbitrariedad que existe en toda agrupación de hechos bajo el concepto definido, entendiéndolo en el sentido del νόμος antiguo, y cuando destaca el factor de coincidencia en su establecimiento nos hallamos en la esfera mental de Cicerón. Detrás se halla el problema de cómo la división de los conceptos puede ser llevada a una validez mayor cada vez, ya que constituyen el fundamento esquemático de todos los juicios universales (leyes) acerca de lo real. Este problema lo abordará la lógica por primera vez en Schleiermacher y encontrará una solución aguda en Sigwart.

[75] I, 27.

[76] I, 59.

[77] I, 60 y ss. La metodología de Bacon, lo mismo en sus puntos fuertes que en sus puntos débiles, es expresión de su método científico natural. La teoría corpuscular que determina su investigación de naturalista lleva en sí el problema de elaborar la doctrina de los movimientos que, según él, constituyen las causas objetivas de todos los cambios. Bacon se dio cuenta de esto. Con ese conocimiento se sujetaría al Proteo de la naturaleza, concibiendo y diferenciando correctamente las especies de movimiento. También sus conceptos metódicos fundamentales que siguen son certeros: el *dissecare naturam*, el análisis de la naturaleza, es el camino para poder conocer las complejas cosas naturales; los objetos deberán ser analizados en “naturalezas” sensiblemente perceptibles, que serán reducidas a sus condiciones regulares; éstas son movimientos y los tres métodos inductivos sirven a la determinación exacta de estas formas de la naturaleza, que constituyen el problema auténtico del conocimiento natural. Su fuerza está en la fijación del fin de la inducción en la ley, como un universal que está contenido en los hechos singulares. Su debilidad consiste en el concepto rígido de forma natural como contenido de la ley. No llega a una teoría general del movimiento concebida matemáticamente, que fue la obra de Galileo. Hobbes, partiendo de Galileo, supera las limitaciones metódicas de Bacon.

[Añadido por Misch de los manuscritos.] Punto de coincidencia: profunda aversión contra la ilusión, contra las fantasías (como en Lucrecio), surgida del carácter de esta época fanática, como concepción de la vida. Ver y comprender la realidad. Para esto Hobbes está equipado por el atomismo. Este espíritu le anima en su pensamiento político. En la filosofía sucede lo mismo: 1) Se destaca con ardor la subjetividad de la percepción

sensible. 2) Se estudia el sistema de los movimientos sin retrotraerse a las primeras causas. 3) Átomos como únicos medios de construcción. Lo mismo, con mayor consecuencia, en la política: posibilidad de construcción en la conexión causal de individuos que son definibles de tal modo por sus propiedades de carácter que puede ya calcularse por ellas. Causalidad y poder.

Relación con Bacon. En sus conversaciones con él se da cuenta de la teoría empirista y de la tarea de distinguir entre fenómenos subjetivos y procesos objetivos y de la reducción al movimiento, bajo el supuesto de la atomística, como problema.

[78] I, 10, 60 y ss.; II, 137 y ss.; III, 66 y ss.; IV, 26 y ss.

[79] I, 91; III, 280.

[80] I, 62.

[81] I, 62 y ss.

[82] I, 64. Eslabón entre *Philosophia naturalis* y *civilis*, III, 67 y ss.

[83] Especialmente II, 137 y ss.

[84] Hobbes, *Op. lat.*, I, *De corpore*, en el prólogo.

[85] *De corpore*, II, cap. 7, § I; *Op. lat.*, I, 81 y ss.

[86] *Ibid.*

[87] I, pp. 65 y ss.

[88] I, pp. 64-65 y ss.

[89] Hobbes, *Obras*, en inglés, VII, pp. 183 y ss.

[90] *Op. lat.*, I, p. 82.

[91] *Ibid.*

[92] I, pp. 316 y ss.

[93] II, pp. 93 y ss.

[94] *De corpore*, II, 7, § 2; *Op. lat.*, I, 82 y s.

[95] *De corpore*, II, 8, § 5; *Op. lat.*, I, 93.

[96] La explicación fundamental de este problema, en la sección *de methodo*, I, 58 y ss.

[97] *De civit. Chris.*, c. 34; *Op. lat.*, III, 280.

[98] *Ibid.*

[99] Paso por alto las divergencias que existen entre las diferentes exposiciones de la clasificación de las ciencias (*de scientiarum distributione*), especialmente en *De homine*, c. 9, y IV, 28 y ss.

[100] La exposición de la relación entre Hobbes y Spinoza constituye uno de los temas principales del excelente libro de Toennies sobre Hobbes.

[101] *Op. lat.*, I, 355.

[102] *Op. lat.*, I, 355 y ss.; III, 20, 83, 86; V, 212, 265.

[103] V, 265: *Ex quo sequitur ad nomen infiniti non oriri ideam infinitatis divinae, sed meorum ipsius finium sive limitum.*

[104] *Ética*, II, *prop.* 40, *scholion* I.

[105] *Opera*, ed. Vlotem y Land, I, pp. 10, 12, 24.

[106] Ya expuse esta opinión en *Archiv.*, II, 1, pp. 88, 89. Véase *supra*, [pp. 296](#) y ss.

LA FUNCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN LA CULTURA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

I

Antropología y conducta de la vida en la época del Renacimiento y de la Reforma

EL CAMBIO de las circunstancias durante el siglo XV provoca, en contraposición a la negación del mundo de la Edad Media, un nuevo sentimiento de la vida, y la nueva comprensión de la Antigüedad que surge en estas condiciones le presta material y fórmulas para su expresión. La afirmación de la vida es el rasgo fundamental de la nueva época; el hombre y sus relaciones naturales con su ambiente se convierten en el centro del interés. La nueva conexión vital que se cierne por entonces en el horizonte de la conciencia pide la expansión de la vida, el imperio de la voluntad de poderío, el gozo en la belleza de la vida y en sus reflejos literarios y artísticos; junto a esto un sentido penetrante para los caracteres, para la agitación de las pasiones y de los instintos en el apretado campo de las cortes y de las repúblicas urbanas. El reflejo filosófico de todo este movimiento lo tenemos en una amplia producción literaria: su objeto es el hombre, la condicionalidad fisiológica de la vida anímica, el poder de las pasiones, los temperamentos, la diversidad de los caracteres de individuos y pueblos, la fisiognómica y todo el conjunto de medios que ayudan a conocer los caracteres y, finalmente, las consecuencias que para la conducta de la vida se desprenden de este conocimiento del hombre: se refieren al comportamiento, comprensión y trato de otros hombres y a la determinación del fin moral de la vida. Las formas fundamentales de la actitud filosófica ante la vida tal como las había desarrollado la Antigüedad se presentan ahora a cara descubierta, a plena luz. Lorenzo Valla, Erasmo, Maquiavelo, Cardano, Montaigne, Justo Lipsio, Giordano Bruno, representan actitudes vitales del hombre y la elevación de su destino vital a conciencia filosófica les presta su acuñada fisonomía.

La literatura que así se produce tiene su doctrina académica en una nueva antropología. Ésta, a diferencia de la psicología moderna, investiga el contenido de la naturaleza humana misma, la conexión vital en que cobran expresión los contenidos y valores de la vida, las etapas de desarrollo en que esto sucede, la relación con el ambiente, finalmente, las formas individuales de existencia en las que se diferencia el hombre, y así brota consecuentemente una doctrina de la conducta de la vida, una estimación de los valores vitales, en una palabra, una filosofía de la vida. Esta literatura comienza con un ahondamiento de la persona que trata de captar la intimidad propia para fundar sobre ella su conducta en la vida. Petrarca y los tratados filosófico-morales de la gran época de Florencia, que se apoyan en el estoicismo, se hallan al comienzo de este movimiento.[1] El nuevo saber acerca del hombre se ahonda sin cesar con Vives, Cardano, Escalígero, Telesio, Montaigne, Giordano Bruno; tres nuevos factores provocan el perfeccionamiento científico de esta antropología: el inventario y la sistematización de la tradición estoica por la filología holandesa, la aplicación de la mecánica galilea a la vida del alma y, finalmente, a partir de Hugo Grocio, la construcción

del sistema natural del derecho, del Estado y de la religión sobre la nueva ciencia antropológica.

Esta literatura abarca, en oposición a la ciencia escolástica conceptual, además de los escritos académicos sobre antropología, las enciclopedias y las obras acerca de la naturaleza, diálogos, epístolas, ensayos. De esta suerte el nuevo arte de mirar a los hombres, de ver la conexión de lo externo y lo interno, de comprender el temperamento y la individualidad, se podía comunicar a todo el mundo ilustrado. Surgen las maravillosas caracterizaciones históricas de Maquiavelo y Guicciardini, las autobiografías de Cellini y Cardano. Lo que se consigue en Italia se extiende por otros países y al socaire brota la gran poesía con su fuerza de íntima expresión, desde el Petrarca en canciones y sonetos y glosas, y en la novela y en el drama con su ingenuo poder de caracterización. En toda esta literatura se pospone la relación del hombre con la gran conexión de fines en que se halla trabado, pero se hace valer en forma incomparable el arte del retrato humano y la descripción de las pasiones. Es consecuencia de una concepción científica que no es todavía capaz de dominar los hondos problemas de la legalidad de la vida anímica, pero que es incomparable en la descripción exterior e interior de las pasiones y de los caracteres. La mirada de esta época es ingenua, pues los sentidos están alerta, y abarca el hombre entero, en cuerpo y alma, sin descuidar los detalles geniales. La acción política y social de entonces se apoyaba más en la observación de los hombres, en el estudio de las personalidades señeras y de sus recursos que no en la reflexión sobre las conexiones de fines de la vida económica y social.

En esta época las naciones se hallan unidas todavía por el idioma latino y por el vivo intercambio de los más adelantados en la nueva dirección. Sin embargo, prevalece una diferencia fundamental. Esta literatura se desarrolla primeramente en los pueblos románicos con su viva animalidad, su sentido de la vida, su cálculo de las fuerzas actuantes, su capacidad de observación, y cuando se traslada a los pueblos nórdicos, graves, pesados, religiosamente cavilosos, y se desarrolla en ellos bajo la influencia de la Reforma, cobra un carácter bien distinto.

1

Persistencia y transformación de las dos formas capitales de la antropología medieval

La antropología escolástico-aristotélica y místico-platónica, que se había desarrollado durante la Edad Media, persiste todavía en el siglo XVI. La primera doctrina prevalece en las personas e institutos eclesiásticos. Y corresponde a sus necesidades que fuera entre ellas donde primero la teoría aristotélica de los movimientos del ánimo se desarrolla en una clasificación. Dentro de la clasificación aristotélica veamos la conducta práctica en los apetitos y pasiones sensiblemente condicionados. El principio supremo de la clasificación de la conducta afectiva en santo Tomás se apoya en el *De anima* de

Aristóteles, II, c. 3; III, c. 10. *El appetitus* (ὄρεξις) en cuanto no es dirigido por la razón es *cupiditas* (ἐπιθυμία) o *ira* (ὀργή). Se aproxima a la clasificación platónica de las dos primeras partes del alma. A tono con esto, santo Tomás separa lo concupiscible de lo irascible; en lo primero domina la relación directa del apetito sensible con lo bueno o con lo malo; si surgen dificultades en el camino entonces nace la conducta irascible, cuya característica consiste en la tensión, en el esfuerzo para vencer el obstáculo.

La clasificación toma de la experiencia interna el proceso del sentir y del apetecer y la oposición entre los estados afectivos. Pero como es muy difícil una distinción de los afectos singulares por sus características internas, y como las representaciones acerca de los objetos a que se refieren se presentan con la mayor claridad en estos estados de ánimo, las divisiones ulteriores se toman de las condiciones externas en las cuales se presentan los afectos. Ante todo, distingue santo Tomás los momentos del proceso (*gradus in processu appetitivi motus*), o sea amor, deseo, alegría y odio, aversión y tristeza. Así, se produce un cuadro como el siguiente:

<i>Concupiscibile</i>		<i>Irascibile</i>	
<i>circa bonum:</i>	<i>circa malum:</i>	<i>circa bonum</i>	<i>circa malum</i>
<i>Amor</i>	<i>Odium</i>	<i>futurum:</i>	
Nota: Debido a que un <i>simile vel conveniens</i> se enlaza con la facultad apetitiva.		<i>Spes-desperatio</i>	<i>Audacia-timor</i>
		<i>praesens:</i>	
<i>Desiderium</i>	<i>Fuga</i>	<i>Ira</i>	
<i>Gaudium</i>	<i>Tristitia</i>		

Fuera de la conducta afectiva, la esfera de la voluntad, bajo las condiciones de la sensibilidad, pero independiente de ella, en la libre decisión por motivos racionales; etapas: *consilium*, *consensus*, *usus*. De aquí surgen las cuatro virtudes cardinales, mientras que de la conducta teórica surgen las virtudes intelectuales. El fin de la vida del alma es, por lo tanto, como en Aristóteles, doble, y la actitud contemplativa, preferida. Una literatura inagotable se apoya en santo Tomás, y con Suárez este punto de vista llega a dominar en el siglo XVII en los círculos eclesiásticos.

Una segunda forma fundamental de la antropología condicionada por la religiosidad cristiana se encuentra en las obras místicas influidas por Platón o por el neoplatonismo. El cuño metafísico de esta antropología se consigue en estos sistemas con los mismos conceptos. Parentesco del alma con el mundo inteligible y apartamiento de él, su encarnación, dualidad que surge en su ser, por la cual pertenece al orden sensible y al

mismo tiempo al suprasensible, curso así condicionado de su vida y, finalmente, meta, que su parentesco le impone, en el retorno al mundo inteligible. Los detalles de esta metafísica varían según la relación entre emanación y doctrina creacionista, entre creación del alma, descenso gradual desde la fuerza divina o caída del alma. Pero en esta mística platonizante tenemos que, sobre el trasfondo metafísico, surge un punto de vista unitario metafísico o religioso y, al mismo tiempo moral, desde el que se comprende la marcha de la vida. Todos los procesos psíquicos se enlazan en la conexión que supone la realización del bien sumo: la unificación con el mundo inteligible, y no son más que aspectos y grados de este proceso. Por esta razón se desarrolla por primera vez un tipo de historia evolutiva del alma en el transcurso del tiempo. Por muy unilateral que fuera, albergaba en germen el poder arrebatador que esta interpretación de la vida y la antropología que de ella fluye habían ejercido. Un drama cósmico, en el cual, por inmersión de lo afín a lo divino en la corporeidad, nace un conflicto que, a través de la marcha del mundo, llega a su solución solamente en la visión y en el amor de Dios.

Esta mística atravesó diversas etapas y formas desde la época de la lucha de las religiones universales, en que se manifestó la *gnosis*, el neoplatonismo y la filosofía de los Padres de la Iglesia, hasta la última forma que, bajo la influencia de la filosofía crítica, cobra en el Schelling tardío, en Baader, Federico Schlegel y espíritus afines. En su interpretación de la vida encontramos una dualidad que ya se da en Platón. Así como el mundo sensible es a la vez manifestación de las ideas y menoscabo de su fuerza, así también la entrega a este mundo sensible significa un desvío del mundo de las ideas y una etapa previa para llegar a captarlas. Por eso esta interpretación de la vida y la antropología que le corresponde podía adoptar formas tan diferentes como se nos ofrecen con san Agustín, san Buenaventura y luego con la literatura en torno a la Academia platónica que se desarrolla en la corte de los Médicis, hasta el punto que pueden ser parte de la antropología de Spinoza y de Schopenhauer.

Las etapas del desarrollo son distinguidas por Plotino en el terreno teórico como percepción, entendimiento y razón intuitiva; la acentuación de la voluntad, de la *servitudo* de la entrega a lo sensible y de la *libertas* en la entrega al mundo suprasensible, los dos modos de vida y las dos ciudades de Agustín, preparan la distinción dentro de los grados prácticos. Y así, los dos victorinos y san Buenaventura pueden presentar toda la vida del alma desde el punto de vista de una gradación en su actitud cognoscitiva y afectiva hasta llegar al conocimiento intuitivo y al amor de Dios o, siendo estos dos últimos una misma cosa, hasta el *amor Dei intellectualis* de Spinoza. Hugo de san Víctor distingue tres etapas principales en el curso del alma cognoscitiva hacia Dios: *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio*. El grado más bajo es el de la percepción sensible y la representación de los fenómenos cambiantes y pasajeros. El segundo grado o meditación es la investigación de las relaciones y de las conexiones causales en la actividad libre, discursiva del entendimiento; a ella se endereza también la mirada en el interior del hombre. La más alta o contemplación consiste en la intuición inmediata del ser divino y del orden fundado en él. A estas etapas del conocimiento se corresponden internamente las de la actitud afectiva. A las imágenes cambiantes de los objetos sensibles

corresponde el amor sin regla, orientado por el azar, que se endereza hacia los objetos perecederos, sensibles. Y en el grado más alto coinciden, como en Spinoza, el conocimiento intuitivo y el amor. Paso por alto las variaciones de esta teoría en Ricardo de san Víctor y su artística y profunda exposición por san Buenaventura, especialmente en su *Itinerarium mentis ad Deum*. Se inicia la literatura de la época acerca del amor en la que a esta doctrina mística se alía la acción de los *minnesangs*. Gersón enlaza con más rigor aún los grados teóricos con los afectivos y celebra místicamente la unidad de la intuición intelectual con el amor. Canciones y comentarios, tratados, diálogos, se ocupan en Italia y en Francia del amor sensible y del místico. Esta literatura llega, a través de una serie de eslabones, hasta Spinoza, y las tres etapas correspondientes de la actividad intelectual y de la práctica se le convierten en el armazón de su mundo espiritual. Pero, en general, la introducción de una conexión evolutiva viva tendrá consecuencias incomparables en la antropología.

En el platonismo místico del Renacimiento se hace valer el otro aspecto que, junto al extrañamiento del mundo, encontramos en Platón. Platón distingue con la máxima claridad los grados de la actividad afectiva, en correspondencia con los grados cognoscitivos, en el campo del Eros. Éste, como anhelo por la posesión del bien permanente, basado en la naturaleza humana afín a lo divino, pero al mismo tiempo como deseo, basado en su finitud sensible, hijo de la plenitud y de la indigencia, recorre las etapas del amor hacia las bellas figuras, hacia las bellas almas, hacia las bellas ciencias, para encontrar apaciguamiento en el amor por la idea eterna. Aquí se expresa la ambivalencia de esta interpretación de vida, en cuya virtud los monjes místicos podían destacar la declinación de la idea en la belleza sensible, y los hombres renacentistas, artistas y cortesanos, la transfiguración del fenómeno y de la figura por la idea. La afición al mundo destaca ahora en Platón la presencia de la idea en el fenómeno.

Marsilio Ficino valora el dolor en el sentido de un escritor del Renacimiento: la razón habla contra él, porque impide cada vez lo que puede servirnos de protección.[2] También en el concepto del amor de Dios se realza sobre todo lo filosófico de la intuición intelectual. Nicolás de Cusa destaca en la unión con Dios que en ella se aplaca el anhelo y comienza la paz, que el amor se basa siempre en afinidad y que el amor humano y el divino están emparentados.[3] Y, según Tommaso Campanella, la contemplación intuitiva de lo divino es, a la vez, conocimiento y amor de Dios. Así se prepara a Spinoza.

La fórmula de que Dios se ama a sí mismo, que luego utiliza Spinoza, para dar una expresión máxima al humano amor de Dios, es frecuente en esta mística platónica (así en *De morte Christi*, lib. I, c. 1, p. 32, del joven Pico) y también que el amor sigue al conocimiento (*Ibid.*, c. 7). Y en el filósofo judío renacentista León Hebreo encontramos, en sus diálogos acerca del amor, muchos pasajes que nos evocan el *amor Dei intellectualis*.

Estoy exponiendo los rasgos fundamentales de la nueva antropología. El más importante consiste en la cambiada valoración de la sensibilidad humana, en la percepción y en la vida afectiva. Vives destaca la significación de aquellas tendencias que se encaminan a la propia conservación y concibe las pasiones como un sistema de estímulos de actividad en el sentido de lo útil y de defensa frente a lo dañoso. Telesio señala la interna conexión en que la propia conservación, como propiedad fundamental de todas las fuerzas y seres, se manifiesta en la atracción y en la repulsión y posee sus medios de conocimiento del valor de las cosas en el placer y en el dolor. Con esto guarda relación el esfuerzo por restablecer la unidad de la existencia humana que las distinciones entre cuerpo y alma, percepción sensible e intelectual, sentimiento y voluntad, habían provocado. Éste es el objeto de disputa entre Cardano y Escalígero. Escalígero acepta la claridad de las distinciones ofrecidas por Aristóteles, mientras que Cardano ni osa ni puede sacar todas las consecuencias del nuevo pampsiquismo y de la nueva valoración de la personalidad. Otro rasgo fundamental de la nueva psicología se halla en el reconocimiento de la importancia de los fenómenos corporales en el gobierno de la vida. Médicos, investigadores de la naturaleza y filósofos versados en las nuevas teorías fisiológicas elaboran la doctrina. Y del sentimiento acerca del valor de lo vivido y de la alegría de su captación surge un ahondamiento incomparable en la riqueza concreta del acontecer anímico. Esta antropología sobrepasa la de aquellos escritores de la Antigüedad que en la senectud del mundo antiguo se sumieron en el ensimismamiento. Secularizó toda la riqueza conquistada por la mística cristiana. Se enderezaba a la estructura interna y a la conexión de la vida anímica y su interés principal lo componían la voluntad, los impulsos, las pasiones, su dominio y su influencia sobre la vida. No constituye una disciplina aislada, sino un estudio del alma como clave para el conocimiento y tratamiento de la vida. Y con esto se condiciona otro rasgo fundamental. Debía exceder los límites de la teoría general del alma y tratar de abarcar toda la multiplicidad de las formas en que se presenta la vida anímica humana. Barklay, en su *Espejo de las almas*, contempla desde una altura a Londres, el río, la cargazón de sus naves, el mar de casas. Se apodera de él la idea de la inmensa plenitud de la vida humana. Quisiera conocer el espíritu diferente de los siglos y de las naciones y trata de esbozar así una psicología de los pueblos. La doctrina de los temperamentos es tema preferido en la época. Con la fisiognómica de los clásicos se constituye un método para conocer mediante características la individualidad de las personas. Se estudia la acción del medio. Se emplea el fundamento fisiológico para la explicación de la percepción, de la imaginación, de la asociación de ideas y de los afectos. Aunque Melanchthon es un espiritualista, su obra acerca del alma tiene sus bases en la anatomía y en la fisiología. Y un último rasgo. Esta antropología encuentra su aplicación más propia en un arte de la vida, tal como lo requería la sociedad de aquellos días. Porque la fuerza de las personalidades, su valer entre los príncipes o ante las autoridades republicanas, el estudio de los hombres, las intrigas, eran por entonces más poderosas que lo fueron en cualquier época posterior.

Lorenzo Valla tiene ya la idea de que todo el afán humano se pone en movimiento sólo mediante los valores que el sentimiento experimenta. El primer gran escritor sistemático en el campo de la antropología es el español Vives. En lugar de la ciencia conceptual escolástica, tan enrevesada, aconseja la dirección en el sentido de lo experimentable, y este punto de vista reclama una nueva antropología. En él confluyen los diversos factores que la harán posible; amigo de Erasmo, conoce todo el acervo tradicional acerca del conocimiento del hombre y de la doctrina de la vida; humanista, que pudo vivir largo tiempo en la agitada corte de Enrique VIII, que había viajado tanto cuando comienza en Brujas su vida de solitario, conoce el mundo y los hombres. Pero lo decisivo es su genio nato para comprender los estados anímicos.

Vives señala el tránsito de la psicología metafísica a la psicología descriptiva y analizadora. No tiene par en la fuerza de descripción de los estados anímicos; trata de comprender sus relaciones temporales y causales para lograr una conexión estructural de la vida anímica. Todo sin hipótesis explicativas acerca de las relaciones causales que mantienen entre sí el sentimiento, los deseos y la representación.

Tanto por lo que se refiere a originalidad como a la amplitud de la exposición, el centro de gravedad de su obra *De anima*[4] reside en su teoría de los afectos. El famoso prólogo de Spinoza acerca de su teoría de los afectos, que destaca la importancia del asunto y la necesidad de su reelaboración, encuentra su antecedente en el comienzo del libro III sobre la misma materia. Es el objeto más difícil, a causa de la diversidad de los movimientos del ánimo, y el más necesario, porque así se podrá lograr salud para las terribles enfermedades del alma. Había sido tratado de modo insuficiente por todos los autores, incluyendo a los estoicos, a Cicerón y a Aristóteles. Así, Vives nos anuncia una investigación más honda de los movimientos del ánimo. El hombre se afana por su conservación y por una vida feliz. De este afán nacen los afectos. Define el afecto: *istarum facultatum quibus animi nostri praediti a natura sunt ad sequendum bonum vel vitandum malum, actus dicuntur affectus sive affectiones, quibus ad bonum ferimur vel contra malum vel a malo recedimus* (comienzo del libro III). Se extiende, pues, el concepto lo mismo a excitaciones pasajeras que a estados de ánimo habituales. Son altamente diversos y su diversidad crece al infinito por las diferencias de las disposiciones humanas.

La tendencia fundamental inherente a los afectos es la utilidad. Porque uno de los aspectos de la actividad afectiva, el que se refiere a los bienes, es necesario al alma humana como un sistema de incitaciones para que no se hunda por la carga del cuerpo en la pereza y en la modorra: tiene que ser constantemente espoleada. Pero el otro aspecto, el que se refiere a los males, representa las riendas que nos refrenan de lo dañoso.

Habla con gran finura del valor que tiene para la vida el sentimiento, que surge de la impresión de aquello que se halla en desarmonía con nuestra naturaleza antes de que nos haya herido (*offensio*). Lo indiferente apenas si se da: afirmación que será importante en Spinoza. Así, nos disgusta en la primera impresión de los hombres su andar, su rostro, cualquier movimiento. Estas “ofensas” las recibe el hombre para que se retire inmediatamente al primer saboreo de un daño, pues, de otro modo, acostumbrándonos a

él puede surgir hasta una inclinación (*De offensione*, p. 230). Es perjudicial sin duda el exceso en estos afectos, cuando entre las impresiones que nos producen las cosas y los hombres predomina la *offensio*. Y acerca del *pudor* dice bellamente que le ha sido dado al hombre como un pedagogo. Porque el muchacho o el adolescente es débil en perspicacia y así tiene en el recato un impulso para respetar el juicio que viene de los superiores o de los más. Y por él también mujeres y niños son retenidos en el abandono a las manifestaciones excesivas de los afectos. En una palabra, toda una teoría del valor vital de los afectos se extiende a lo largo de la exposición.

Pero a la actitud afectiva acompaña el juicio, que permite la estimación justa del bien y del mal y que rechaza las falsas apreciaciones del alma. A base de la doctrina estoica, encontramos ya en Vives como un germen de esas descripciones de Spinoza del poder de los afectos en el curso natural de la vida del alma y del señorío de la voluntad en el sabio que los somete. Los movimientos del ánimo humano son tan cambiantes y terribles como los movimientos del mar, que pasan de la leve agitación de las ondas hasta la temible tormenta, creciendo las olas bajo la acción del viento y haciéndose irresistibles. Pero no sólo confunden y desordenan los estados internos, sino también las percepciones de nuestros sentidos externos, de suerte que los amantes, los coléricos, los medrosos creen ver y oír cosas que no existen en realidad.

La clasificación de los afectos es afín a la de santo Tomás y su escuela y corresponde, por lo tanto, al tipo de las aristotélicas. No se separan la representación, el sentimiento y el deseo, como tampoco en las clasificaciones de la época. En los estados de ánimo reales estos aspectos van juntos siempre. Por esto la antropología del Renacimiento puede exponer la articulación interna de la vida afectiva sin fijarse demasiado, por ejemplo, en la alegría por la presencia de un bien, en el predominio del sentimiento; porque en esta alegría se contiene en algún grado el afán de conservar el bien. Cosa peor es ya que, partiendo de la Stoa, los juicios que actúan sobre los afectos se atribuyen al intelecto, cuando en realidad constituyen, como juicios de valor, reflejos de la actitud afectiva. El punto de vista anterior está condicionado por la proposición de que el amor descansa en una relación de afinidad con su objeto y el odio en una incongruencia entre ambos. La conciencia de esta relación, que surge del contacto con el objeto, es, como “amor” o como “odio”, el afecto primero. En él se coloca el bien y el mal que se goza o padece de presente en la alegría y tristeza y que se apetece o repugna de futuro en el deseo y en el temor. La clase de los afectos que se oponen al daño nace de la distinción aristotélico-escolástica entre lo concupiscible y lo irascible. Así, resulta el orden de los afectos que ofrecemos en un cuadro según las definiciones y divisiones de su *enumeratio affectuum*. En el desarrollo mismo es llevado a una observación distinta y más profunda de las relaciones de afinidad. Subordina también el *motus animi contra malum* a las otras dos clases.

Motus animi (affectus)

ad bonum

a malo

contra malum

I. <i>Allubescencia prima</i> <i>surgentis motus aurula;</i> <i>confirmata fit: amor;</i> <i>sub amore sunt: favor;</i> <i>reverentia,</i> <i>miserericordia.</i>	I. <i>Offensio, primus motus de</i> <i>malo, allubescenciae</i> <i>contraria; confirmata</i> <i>fit: odium</i>	
II. <i>Motus de bono</i> <i>praesenti, quod sumus</i> <i>assecuti: laetitia; sub</i> <i>laetitia: delectatio.</i> <i>manifestación: risus.</i>	II. <i>de malo praesenti:</i> <i>maeror</i>	I. <i>in malum praesens:</i> <i>ira, invidia,</i> <i>indignatio</i>
III. <i>Motus de bono futuro:</i> <i>cupiditas; sub</i> <i>cupiditate:</i> <i>spes.</i>	III. <i>de malo futuro:</i> <i>metus</i>	II. <i>in malum futurum:</i> <i>fiducia et audacia</i>

Esta clasificación de la vida afectiva se apoya en Aristóteles y en santo Tomás, pero cuando entra en la exposición predominan las relaciones causales internas que resultan del análisis de cada uno de los afectos. No era posible llevar a cabo lógicamente la clasificación en ninguna de las dos exposiciones debido a la insostenibilidad del punto de partida tradicional con los dos afectos primitivos: “amor” y “odio”. Pero lo importante son los comienzos de una consideración genética.

Los afectos se ramifican partiendo del amor y del odio y comunican su color en algún grado a cada percepción y a cada representación. Cierta “congruencia” natural de la voluntad con el bien que se le ofrece hace que ella se encamine a él, y surgen así los primeros movimientos ligeros de la *allubescencia*, como se expresan en la alegría del gesto, en el arqueado de las cejas, en la expresión radiante del rostro. La consolidación de este afecto constituye el amor. Su exposición es una obra de arte. Pequeña cosa pueden contra él, en sus principios, la actividad u otras pasiones. Entre los factores que lo provocan destaca también aquellos que han sido utilizados por Spinoza en su explicación. Amamos al que nos hace bien o al que hace bien al que amamos. Con esta proposición pasa Spinoza de la alegría al amor. Más interesante todavía es la coincidencia acerca de las formas del amor, simpatía y compasión.[5] “La semejanza entre sujeto y objeto provoca simpatía lo mismo que compasión”: semejanza en edad, costumbres, complexión, estudios, posición, sexo. Es como cuando tocando una cuerda resuena la que tiene la misma tensión en otro instrumento. Spinoza explica la “conmiseración” de modo muy semejante, porque la representación del estado de ánimo en un ser parecido a nosotros provoca en nosotros mismos el estado parecido. Sólo que Vives menciona también la influencia de la idea intermedia de que un estado penoso nos amenaza tanto más cuanto más parecidos seamos al que lo padece. ¿Por qué un hombre rico

compadecerá antes a los ciegos y pobres que a un pobre filósofo? Porque supone que le es más fácil llegar a ser ciego o indigente que filósofo. También Spinoza, en su explicación de la simpatía por asociación, tiene en cuenta el caso en que ésta o su contraria nacen porque las cosas o personas con las que tenemos algo de parecido provocan generalmente en nosotros el placer o el dolor. Al amor se le subordinan, junto a la misericordia y a la simpatía, el favor y la veneración: el primero, “amor que comienza”; el segundo, sentimiento de la grandeza, que inspira admiración, pero sin el sentimiento de que se afecte nuestra persona, pues en ese caso prevalecería el temor. Así como la conciencia de la propia grandeza ensancha el alma, en este caso se contrae. También tropezamos aquí con observaciones muy profundas.

En el lado contrario tenemos los afectos pasajeros de la *offensio*, el desprecio y la ira, que no hay que confundir con el irascible aristotélico. La *offensio* surge, como vimos, de la incongruencia existente entre el cuerpo o el alma, por una parte, y el objeto exterior por otra; en este punto alude a la *convenientia* de las diversas imágenes sensibles y de los conceptos con los objetos, de lo cual surge, entre otros sentimientos, la complacencia en la verdad y el desacuerdo por el error o la mentira. La *offensio* surge también como desagrado pasajero por daños. Si el mal no produce ningún daño, pero despierta el juicio de reprobación, nace así el desprecio (*contemptus*). La ira se define como el estado de ánimo que nace cuando alguien ve que se desprecia un bien que él posee y no considera como despreciable, en lo que ve un indicio del desprecio de su persona.[6] La ira es un movimiento del ánimo, la iracundia es un *ingenium naturale*; la admirable descripción que hace de ella debe mucho a Séneca. Y cuando la *offensio* se halla arraigada y se refiere a un objeto del que parten constantemente daños y se encamina a dañar a su vez gravemente a este objeto, nace el odio. Mientras que en Spinoza el odio es concebido de modo más general refiriéndolo a la causa de toda disminución de poder y al alejamiento y el aniquilamiento de la misma.[7] Vives subordina la envidia, la celotipia y la indignación al odio, como ocurre en Spinoza, sólo que la segunda está excluida de las definiciones de éste como pasión mixta. Distingue luego Vives la *ultio*, como manifestación del odio, de éste mismo, y la deriva de la siguiente forma: lo que el afecto recibe de un objeto exterior trata de devolverlo al mismo, sea bueno o malo.[8] Esta ley es fijada por Spinoza[9] con mayor precisión: el odio es la *tristitia concomitante idea causae externae*, y como el alma trata de representar lo que excluye tal causa, nace así el afán de alejar y destruir esta causa.

De estos dos afectos fundamentales nace el afán de alcanzar el objeto del amor o de conservar lo logrado y de evitar el objeto del odio. Santo Tomás había distinguido entre inclinación y aversión, pero el temor y la esperanza los había subordinado a la parte irascible. Esto era insostenible. Sólo una clasificación basada en los sentimientos de placer y de dolor podía alcanzar una conexión clara. Vives define la *cupiditas* como el afán de alcanzar un bien que parece conveniente o de conservarlo cuando nos hallamos en posesión de él. Y este bien sirve al *esse* o al *bene esse*, a la conservación o al bienestar. La naturaleza ha equipado al hombre con afectos que le empujan a alcanzar y conservar y que le hacen cauteloso y valiente en la aversión. Los estados de ánimo

nacidos se diferencian todavía por el objeto a los que se orienta el deseo. Tenemos, pues, la aversión incluida en el deseo. Define la esperanza como una forma de la *cupiditas*, a saber, seguridad de que lograremos lo que deseamos.[10] Teleológicamente le parece a Vives de gran necesidad entre tantas preocupaciones y ásperas cosas. Por el contrario, no considera el temor expresamente como una modificación del deseo, sino que lo define como contracción del alma provocada por la llegada presumida de algo que se estima como malo.[11] Y no hay ninguna palabra que relacione el temor con el deseo. De aquí surge un desequilibrio en el tratamiento de estos efectos coordinados, en los que el apetito o la aversión puede presentarse en diverso grado. Cuando Vives abarca este grupo desde el punto de vista exterior del tender a un bien futuro o del eludir un mal por venir, se ve bien claro que la comprensión de la relación interna sólo será posible más tarde partiendo de una caracterización impulsiva y de los afectos primarios del placer y del desagrado, tal como ocurre en Telesio y en el siglo XVII.

Las mismas deficiencias surgen en lo que respecta a la relación interna en que se encuentran la alegría, la tristeza y los afectos subordinados con los otros movimientos del ánimo. No es posible definir la alegría sencillamente como el estado de ánimo que se refiere a la presencia de un bien y, así, Vives tiene que distinguir de la *laetitia* el *gaudium*, que sigue a la cesación de un mal. Y tampoco es posible la correspondiente subordinación de la tristeza bajo el *malum praesens*, porque puede ocurrir también por la sustracción de un bien. Afin al temor es el *pudor*, como temor por la vergüenza, pero nada contiene de un daño procedente de ésta.

Se concluye con la descripción de la soberbia. Su fundamento natural no es malo; la conciencia del hombre de su origen superior, el justo amor de sí mismo, estimándose como el bien máximo y verdadero. En la descripción de los efectos destructores de esta pasión se puede observar el carácter teleológico de la vida anímica.

Finalmente, Vives entra profundamente en la legalidad que rige la vida afectiva. Los afectos son, según su definición, fuerzas con que nos ha equipado la naturaleza para alcanzar bienes y evitar males. Son siempre movimientos del ánimo. Por eso, el equilibrio, la tranquilidad de ánimo, la seguridad, no deben ser considerados como afectos. En estos movimientos del ánimo la fuerza les es algo inherente o se les insufla por causas exteriores. Los afectos se refuerzan o se impiden recíprocamente. Uno llama al otro. Así, del amor nace la envidia, el odio o la ira cuando otro odia o persigue al objeto amado: relación legal que utiliza Spinoza más tarde genialmente. Del mismo modo, en determinadas condiciones exteriores del amor nace el deseo, la esperanza, el temor; en el logro del fin la alegría y en el fracaso el dolor. En la valoración teleológica de los afectos interviene la conciencia clara de la legalidad causal según la cual determinados afectos se transforman, en ciertas condiciones, en nuevos movimientos del ánimo. También sabe Vives que los afectos se desplazan y vencen recíprocamente según la proporción de su fuerza. Ese principio, tan importante en Spinoza, de que la lucha de los afectos no se decide por su valor moral sino por su fuerza, lo formula Vives y lo explica con la imagen de la guerra civil en la que nadie escucha al mejor sino al más poderoso. Así, el afecto más fuerte domina todo el reino del alma. Y lo mismo que los afectos se

fundan en el instinto de conservación, también su fuerza está determinada exclusivamente por su relación con este impulso fundamental. Distingue siempre los débiles de los fuertes, los pasajeros de los permanentes y acentúa el poder del hábito como Aristóteles. El sabio se libra del poder de los afectos sobre el ánimo, que nace de relaciones causales, por la justa estimación del valor de las cosas.[12] Propositiones que con una precisión mayor, hecha posible por la analogía que ofrece la concepción mecanicista de la naturaleza, aparecerán en Hobbes y Spinoza.

En Cardano la conciencia de sí mismo, el afán desatado de gloria, el sentido por la riqueza de la existencia humana, son más fuertes que en cualquier otro contemporáneo y también es más fuerte la confianza en el propio genio, enemigo de toda autoridad. Su fama descansa en su personalidad extraordinaria, con sus pasiones incontenibles, sus visiones, sus vislumbres, su conciencia de originalidad, que recuerda ya los genios de originalidad del siglo XVIII, y en sus considerables servicios en la matemática y en la medicina. En sus obras mezcla por todas partes noticias sobre su persona y en su autobiografía, *De vita propria*, nos ofrece una descripción psicológica y artísticamente genial. Goethe lo compara, con razón, a Benvenuto Cellini y a Montaigne. Pero las bases de la comprensión de la vida de que hace gala en su autobiografía se hallan en su antropología, representada por las dos obras *De subtilitate* y *De varietate rerum*. Aparecen entre las obras de Vives *De disciplinis* (1531), *De anima et vita* (1538) y la obra de Telesio *De rerum natura*, que se publicó completa en 1586.

Lo mismo que Galileo, niega esa teleología que encuentra el fin de la naturaleza en el hombre. Nace este error porque el hombre quiere utilizar todo en su provecho.[13] Lo que es, es por sí y para sí. Propositiones éstas que Spinoza elaborará para rechazar radicalmente la consideración teleológica. De ahí surge en él su amorosa alegría por la peculiaridad del ser, por sus singularidades. Es la época del conocimiento descriptivo de la naturaleza y parece que al hombre le nacen nuevos órganos para descubrir toda clase de realidad. Los puntos de partida de las explicaciones de su antropología son siempre fisiológicos.[14]

Sus consideraciones estéticas son de una gran belleza. Los objetos provocan placer en los sentidos en la medida en que son fácilmente cognoscibles; surge el placer que acompaña a la consonancia y a la proporción abarcable; la impresión de lo bello nace de las proporciones de las cosas. En la armonía de las partes del rostro, en el orden de las columnas o en la disposición de los árboles nos muestra la acción de la simetría sobre el sentimiento.[15] En esto se apoya en los antiguos y anuncia a Kepler. La ventaja del sentido del oído reside en que puede provocar más fácilmente movimientos de ánimo. Explica en este punto cómo la combinación diferente de los distintos tonos según su altura o profundidad, según su intensidad, su aspereza o suavidad, según su ritmo más o menos acelerado, lo mismo que su disonancia o consonancia provocan en el ánimo la energía guerrera, la emoción, la alegría vivaz y la moderación. Nos presenta, para todo lo sensible, tres principios de su acción estética. En primer lugar, el agrado se halla enlazado a la proporción, luego a la moderación de la excitación y finalmente a la progresión de la impresión menos gustosa a la más gustosa. En su explicación de los afectos parte de la

teoría de los espíritus animales que en la alegría fluyen hacia fuera en busca del objeto y en la tristeza se retiran de las partes exteriores, violentamente en los afectos repentinos y lentamente en los que actúan con constancia. Estos hechos condicionan luego los cambios en el movimiento de la sangre y en su temperatura y así surgen las diferencias típicas en los efectos corporales de los afectos.

En la obra *De varietate rerum* (1556) se manifiesta todavía con más fuerza su sentimiento fundamental de la diversidad inmensa de las cosas. Sobre estos trabajos descriptivos médicos y antropológicos descansan los puntos de vista de su autobiografía. Eneas Silvio, Benvenuto Cellini, nos han legado el cuadro más vivo de su original personalidad y de sus relaciones con el mundo exterior, pero Cardano es el primero que, con una idea elevada de la tarea biográfica, que deriva de sus estudios antropológicos, la concibe y apresta con todos los recursos reclamados por esa idea.

Conscientemente nos presenta su individualidad, contradictoria y demoniaca, partiendo de su estructura física, de las pasiones en él dominantes de gloria, amor y cólera, así como de la singularidad de sus dones de comprensión, de sus visiones, de sus dotes adivinatorias e intuitivas. Y con la misma conciencia trata de señalar la necesidad que ha determinado la formación de su individualidad. La constelación que gobernó su nacimiento ha determinado de antemano las cualidades tanto dudosas como afortunadas de su vida. Del padre y la madre derivan rasgos de su individualidad; eran comunes a ambos el temperamento colérico y la inconstancia, que él hereda. Luego nos instruye de las circunstancias que actuaron sobre su vida. Su estructura y su figura corporal, su salud, los ejercicios corporales y el orden de su vida no hacen sino actualizar la base física de su existencia. Destaca como su resorte más fuerte el amor a la gloria; tan pronto como tiene uso de razón se empeña en eternizar su nombre. Habla de sí mismo, de sus pasiones sensuales, de su falso juego, de su necesidad de venganza, lo mismo que el estudioso de la naturaleza acerca de la organización de un animal de presa, con la misma tranquila actitud teórica con que Spinoza más tarde nos hablará de las pasiones.

El escrito polémico de Julio César Escalígero (1557) contra la obra de Cardano *De subtilitate* fue el acontecimiento más discutido dentro de la investigación antropológica de entonces. También Escalígero poseía una naturaleza impetuosa, con el mismo sentimiento gigantesco de sí mismo y la misma mezcla del culto de la personalidad en la investigación científica. Estas cualidades le llevan a estudiar las pasiones humanas. La superioridad que parece afirmar sobre Cardano descansa, si prescindimos de su divina rudeza, en que sabe oponer a la intención oscura pero profunda de Cardano, en el sentido de una concepción unitaria, de base fisiológica, de la vida del alma, las claras distinciones de Aristóteles, restaurado por entonces de la decadencia escolástica.[16] Cuando Escalígero combate la teoría de Cardano acerca de la simetría y proporción como base de las impresiones estéticas en los dos sentidos superiores, éste resulta más penetrante, y las distinciones de su adversario entre sentido e intelecto, cualidad y proporción, no son decisivas frente a su teoría. La diferencia capital entre ambos en la teoría de la vida afectiva descansa en que Cardano trata de introducir en esta vida la unidad y llevar la cualidad fundamental del “apetito” no sólo a la sensibilidad sino

también a la voluntad, extendiendo lo afectivo a ambos dominios, mientras que Escalígero separa el estado afectivo del alma, el apetito que de aquí nace y la decisión de la voluntad, construyendo con estos factores la acción exterior, de suerte que el deseo se separa de la voluntad y constituye su condición temporal. Sin embargo, estas distinciones aristotélicas de Escalígero son poco estimulantes y penetran muy poco en la fresca vida de la investigación antropológica de entonces.

La *Poética* de Escalígero fue una de las grandes hazañas de la ciencia del espíritu de entonces. Recoge el acervo de tradiciones de toda la Antigüedad. La tradición fragmentaria de la teoría aristotélica incitaba a construir un edificio completo del que se pudieran derivar las reglas para la práctica y la crítica poéticas. Ésta era la finalidad de la poética de Escalígero, lo mismo que la de Vida y la de López. La poética, en el sentido aristotélico, es una preceptiva orientada al establecimiento de reglas, y los tópicos y la retórica de los antiguos, especialmente de Aristóteles, constituyen, con los restos de su poética, los cimientos en la construcción de esta nueva ciencia. Del mismo modo se constituirá más tarde en Alemania la hermenéutica. El segundo y el cuarto libro, que exponen los medios artísticos y, sobre todo, la doctrina de la expresión figurada, representan el centro de gravedad de la obra de Escalígero. La fabricación consciente, el empleo de imágenes y figuras retóricas procedentes de la vieja retórica, éste es el punto principal en que la doctrina de esta poética coincide con el pomposo y figurado de la época. Así se comprende que esta poética de Escalígero no guarde ninguna relación con la antropología de la época o con la de su autor en la teoría de la imaginación como facultad creadora del poeta: la antropología de la época no contiene ninguna sugestión para un tratamiento semejante de la poética y, por otra parte, las precisiones de Cardano y otros pensadores platonizantes y pitagóricos acerca de los fundamentos de la impresión de lo bello en la simetría, proporción, etc., fueron, como vimos, rechazadas por él. La conexión de este primer gran esbozo de poética con la antropología de la época se halla en otro punto, en la teoría de los afectos. Y aquí se pone en contacto Escalígero con el espíritu más íntimo de la gran poesía fantástica que alborea. Se trata de la finalidad del poema. Prescindo de la polémica, en modo alguno irreprochable, contra Aristóteles. Escalígero se apoya en las distinciones desarrolladas en su polémica con Cardano. De las disposiciones de carácter (*mores*) surgen los movimientos del ánimo (*affectus*) y éstos, en su calidad de *actus interiores*, preceden a la acción exterior. La finalidad de la poesía se halla en la instrucción moral del hombre. La relación de la poesía con las etapas señaladas de la acción es la contraria de aquella que tiene lugar en la realidad de la vida civil. En ésta la acción constituye la meta mientras que en la poesía la exposición de la acción no es más que medio; el poeta nos enseña los afectos mediante la acción. La acción es, pues, el ropaje con que encubre el poeta su doctrina y los afectos el objeto propio de la enseñanza que quiere actuar sobre nuestras acciones.[17] La doctrina de los afectos se utiliza también en otro lugar, en el importante libro III, cuando se habla de la expresión artística de los caracteres y de las pasiones. Así, se nos muestra la conexión entre esta poética, cuya influencia ha sido enorme, y la tragedia posterior, que encuentra su centro de gravedad en la expresión del nexo que va de las disposiciones, a través de

los afectos, a las acciones y en la exposición amplia de la vida afectiva. Es muy instructivo para esclarecer esta relación interna lo expuesto por Bacon sobre el mismo tema.

Pero en este campo la mente más destacada es Telesio, nacido en 1508 en Cosenza. Lo mismo que trató de explicar la naturaleza por sí misma, es decir, por lo experimentable, y abogó por la cooperación entre los investigadores en el sentido de la observación y del experimento, siendo así precursor de Bacon, también pretendió emancipar la antropología de la metafísica y acomodarla en la conexión del conocimiento natural. Por eso su obra capital *De rerum natura iuxta propria principia* (1585) subordina en sus ediciones posteriores de 1586 y 1588 la teoría del alma a la teoría de la naturaleza aparecida en 1565. Él fue el primero en tratar de derivar las relaciones causales entre los fenómenos de la vida anímica por medio de principios supremos de conexión natural, que luego fue el método de Spinoza. Pero, sobre todo, él desarrolló las sugerencias de Vives acerca de una conexión causal omnicomprensiva de la vida anímica. El hombre es para él un ser psicofísico que se conserva a sí mismo, que desarrolla conocimientos por la excitación exterior y que reacciona mediante los afectos y las acciones. Fue también el primero en investigar con moderno espíritu las impresiones de los sentidos, es decir, los cambios actuados desde fuera en este ser (libro VII), y pudo derivar genéricamente, partiendo de esta base, los medios del conocimiento natural. Lo mismo que Vives, él reconoce el valor vital de los afectos, que están al servicio de la conservación del ser orgánico y son, por lo tanto, sanos y necesarios siempre que no excedan el justo medio ni que se queden por abajo de él. Lleva a cabo ese giro en la clasificación de los afectos que prepara las vías de Hobbes y Spinoza: lo que refuerza y conserva al cuerpo y al espíritu que en él habita (en último término también físico) provoca, en virtud del afán por la propia conservación, placer, y lo que los mengua o destruye, dolor, y éstos son los dos afectos primarios. Con esto se ha eliminado la metafísica en esta parte importante de la psicología y se introduce la interpretación psicofísica de la vida afectiva que nos presentarán luego Hobbes y Spinoza. En un trabajo anterior demostré^[18] cómo Telesio está inspirado en sus proposiciones diversas por Galeno y el estoicismo, y cómo en ocasiones se anticipa casi literalmente a los principios capitales de la antropología de Spinoza. Lo mismo se puede decir con respecto a Hobbes.

Añado a lo dicho entonces algunas observaciones. La separación entre metafísica y física tampoco es en Telesio completamente clara, porque mantiene un espíritu suprasensible, externo, que a diferencia del que se desarrolla del germen, es insuflado directamente por la divinidad. Se trata, pues, de un hecho que sobrepasa los límites de la conexión natural, como ocurre con el ser divino. Pero, por otra parte, este hecho, a diferencia de las verdades metafísicas, que no pueden controlarse por ninguna experiencia, como la existencia de Dios, entra dentro de lo experimentable, porque está dado en la experiencia interna de nuestra conciencia moral. Telesio concluye la existencia de este espíritu inmortal por las siguientes experiencias: el hombre investiga cosas que no le sirven para nada y descuida, por la “contemplación beatífica” de las cosas divinas, el

bien de su cuerpo, obedeciendo a un anhelo interior por la contemplación y el trato con el mundo superior (V, 2 y 3). Todos los demás animales se orientan por las cosas que sirven a la propia conservación; se satisfacen con el disfrute de los bienes presentes, mientras que el alma humana, aun en el caso en que la podríamos suponer completamente feliz por la afluencia de todos los bienes, es siempre *anxia, semper remotis futurisque prospiciens*. El hombre afronta la destrucción de su cuerpo. Desprecia a los animales en la cúspide de su dicha y ama y venera a los buenos. Todas estas propiedades no se pueden explicar por el *spiritus e semine eductus*. Finalmente, Telesio considera la existencia de un alma inmortal como el postulado de un orden justo del mundo. Como Telesio sostiene con razón la unidad de la vida anímica frente al dualismo aristotélico, orienta el concepto aristotélico de *forma substantialis* de suerte que concibe el espíritu inmortal como una forma añadida al cuerpo y al espíritu vital en la que descansan la inteligencia superior y la voluntad. No se puede sostener esa interpretación frecuente de que Telesio no mantenía esta doctrina muy de veras, pues constituye el complemento inevitable de su psicología fisiológica que se basa en el espíritu vital. Cuando Hobbes y Spinoza prescinden de esta doctrina fisiológica del espíritu no tienen tampoco necesidad de la *forma superaddita*.

De una combinación de experiencias concluye Telesio que en todo el universo se une a la materia un “análogo” de lo psíquico y que la vida anímica en los animales y en los hombres es una manifestación de esta fuerza universalmente expandida. El segundo principio natural general en que descansa su antropología es el afán de la propia conservación que es inherente a las dos fuerzas naturales y a los cuerpos que surgen de su cooperación en la materia. Cada cosa no conoce otro daño que la destrucción de sí misma.[19] El tercer principio universal de la antropología es la teleología interna del ser animal, según la cual sus partes y funciones sirven a la propia conservación. Y en cuanto a la psicología de las diferencias individuales, tenemos la doctrina de la diversidad inabarcable de las cosas como un *principium individuationis* inherente a la naturaleza.

La *mensura* (correspondiendo, sin duda, al concepto de “criterio” en lo teórico) que fija el fin al movimiento de todos los afectos es la propia conservación. Actúa como el resorte de un reloj, pues determina la marcha de los afectos. Lo hace mediante la propiedad fundamental de la vida afectiva, según la cual el placer se enlaza a lo que aumenta el poder del cuerpo y el dolor a lo que lo mengua o destruye. De nuevo como Hobbes y Spinoza. Este impulso de la propia conservación lleva a los hombres a reunirse en sociedad y al intercambio entre sí y despierta en ellos el sentimiento de la buena voluntad para los demás hombres. Porque separados no podrían sostener ninguna vida segura; el individuo no podría procurarse por sí mismo todo lo que necesita para la conservación de su vida, pues la lucha contra los demás seres vivos y contra las violencias de los hombres malos sobrepasaría con frecuencia a las fuerzas del hombre aislado. En esto Telesio prepara el derecho natural de Hobbes a base de la tradición antigua. Y como el hombre conoce que los males que amenazan a otros hombres también le amenazan a él y que el bien que pueden alcanzar otros también es accesible para él, así nace la compasión, y ésta puede tornarse en odio contra aquellos que dañan

lo que amamos.

La expresión más genuina del espíritu del Renacimiento son las estimaciones que hace Telesio de los afectos. La tristeza y todos los afectos afines representan, como contracción del espíritu, una debilidad y reducción del mismo, mientras que la *fortitudo* y la *sublimitas* representan, como ensanchamientos del alma, un aumento de sus valores vitales y son, por lo tanto, virtudes.

No mucho después de las obras de Telesio aparecen en Francia en 1588 los ensayos de Montaigne. He demostrado^[20] que además de la influencia de los escépticos recibió la del estoicismo romano y la de Plutarco, y en nuestra exposición se verá cómo continuó a Vives y a Telesio. Venera por todas partes la naturaleza y trata de captarla pura. Por el impulso nos lleva ella a la alegría y son sus medios los afectos, sin los cuales nuestra alma carecería de movimiento como un barco en un mar tranquilo. Encontramos también la duda en el valor del arrepentimiento, fundada en que lo pasado se hallaba condicionado por la conexión del universo, la preferencia por los sentimientos viriles y alegres, lo mismo que en Hobbes y Spinoza. El principio estoico de la vida con arreglo a la naturaleza que en la generación siguiente serviría para fundar un sistema natural del orden humano se halla en el centro de su moral y lo más grande en él —en lo que se emparenta con el Renacimiento y sobre todo con Cardano— se halla en ese realce de la propia individualidad por el sentimiento del derecho a vivir la propia vida.^[21]

Toda esta serie de pensadores se cierra con Giordano Bruno, el filósofo del Renacimiento italiano que elevó a la esfera filosófica su espíritu artístico y sus ideales estéticos. Así como en su visión de la naturaleza reúne los escombros esparcidos del materialismo antiguo en un edificio nuevo más poderoso y excelso, y mediante el concepto de un universo infinito y divino saca las consecuencias implicadas en Telesio, así también realiza la idea del hombre que deriva de su doctrina, que por muy insatisfactoria que resulte en su fundamentación científica, encarna con la mayor perfección el ideal del Renacimiento. Toda la dogmática del cristianismo se subordina en virtud de su carácter antropocéntrico, dualista y judeo-particular al punto de vista de la apariencia sensible y de la imaginación. La filosofía representa la disipación de esta apariencia. El punto culminante de la conciencia filosófica lo encarna la pasión heroica, con la que expresa Bruno mejor que ningún otro pensador el sentimiento vital del Renacimiento. No sólo el estilo de vida católico sino también el protestante le parece sofocar este sentimiento heroico de la vida. Como una antorcha ardiente y luminosa, nace en él la conciencia renacentista de la belleza espléndida del mundo, de la infinita, inmensurable *varietas rerum*, tan profundamente sentida por Cardano, de la vida propia individual de cada parte del universo. Ha dejado atrás la filosofía escolástica y el cristianismo; hay que imitar a Aristóteles únicamente en el hecho de que avanzó sobre las filosofías anteriores. Admira a Petrarca, pero encuentra que su amor sentimental es digno de compasión y de risa, una verdadera tragicomedia. De la Antigüedad le atraen sobre todo Platón y ese satélite suyo, Plotino, el príncipe de todos los platónicos, y en la moral el estoicismo, especialmente Epicteto y Marco Aurelio.

La antropología y la doctrina sobre la vida elaboradas por el Renacimiento pasan

ahora a los pueblos nórdicos, pero aquí tropiezan con condiciones muy diferentes y tendrán que adoptar formas nuevas en los grandes movimientos protestantes. En otro lugar he tratado de caracterizar la vitalidad que se iba explayando en las formas diversas de la fe protestante, que es lo que hay que buscar detrás de los dogmas y de los escritos de moral.[22]

3

Relación de esta literatura con el arte y la poesía

Siempre que una cultura agoniza y otra pugna por nacer, empalidece el mundo conceptual que procedía de la antigua hasta que se disipa. La experiencia vital, condicionada por los cambios sociales y los progresos de la ciencia, se emancipa durante cierto tiempo de las ataduras del pensar conceptual y cobra poder sobre los ánimos. A consecuencia de esto, tenemos una nueva estimación del arte y de la poesía como expresiones inmediatas de lo que agita a la época y, por otra parte, una relación directa de toda la literatura acerca de la naturaleza del hombre y del estilo de vida con el arte y con la poesía. Así lo experimentamos hoy y así ocurría en el siglo XVI y en los comienzos del XVII hasta el desarrollo del espíritu científico-natural en Kepler, Galileo y Descartes. El espíritu formador de sistemas no reposa jamás, pues se funda en la necesidad metafísica de resolver los enigmas del mundo y de la vida en un conocimiento universalmente válido, científico. Pero ningún derroche de agudeza puede prestar color y fuerza viva a los fantasmas del pensamiento metafísico conceptual que surge en tales épocas. Y aunque el arte y la poesía constituyen en ellas la expresión suprema de la concepción de la vida, sin embargo, no crean por sí solos, sin la mediación de otros puntos, la profundidad de la visión de la vida. En la época que consideramos el nuevo arte y la nueva poesía se desarrollan en la atmósfera de esa literatura amplísima que se ocupa del hombre y de su vida. Así, en las artes plásticas, la teoría de los temperamentos, de las expresiones, de las diferencias individuales, tal como la transmitió la Antigüedad y se elaboró después, actúa en los dos mayores genios de la caracterización y de la expresión, en Leonardo y en Durero. Toda la vida de Rafael se baña en la luz de esa poesía que procede de los libros sobre asuntos de amor, que tratan de ese parentesco entre la belleza terrena y la divina que interesaba por entonces a todas las gentes cultivadas. Los sonetos de Miguel Ángel muestran su íntima conexión con la mística platonizante de aquellos días. Y se inclina uno a sospechar que Rubens se hallaba también bajo el influjo de aquella atmósfera espiritual que examinaba, ponderaba y analizaba en una nueva forma los fuertes movimientos del alma, las pasiones, las grandes acciones procedentes de ellas. Pero, sobre todo, toda esta literatura influyó en las creaciones poéticas de la época, y especialmente en el drama. Pocos rastros tenemos de una influencia directa de estas obras, como la indudable de Montaigne y la posible de Bruno[23] sobre Shakespeare, la relación de Racine con Port-Royal, sede del conocimiento más hondo en cuestiones de

alma, o el conocimiento que tenía Molière de las discusiones filosóficas de aquellos días. No poseemos el trazado de los innumerables canales a través de los cuales se extendía todo el patrimonio del conocimiento antropológico de aquellos días para regar los campos de la poesía. Pero los poetas, que viven de la observación de los hombres, también entonces pudieron aprender, más que en los libros, en la observación de las personalidades formadas por esa literatura, y en las conversaciones entre los cultos orientadas por esa literatura. Finalmente, la demostración de esta relación no se encuentra en las escasas huellas directas, sino en el hecho de que toda esta obra poética muestra, unánime, una fuerza para expresar el lado sensible del hombre, los signos exteriores del carácter, los medios corporales de expresión en las pasiones para alumbrar la estructura de los individuos y la conexión interna de los estados de ánimo como nunca jamás se dio. Parece que los personajes de Shakespeare o de Molière nos permiten penetrar en la entraña de sus almas. Propicios, como ningunos otros, a la representación mínima, porque el poeta tiene siempre presente el aspecto corporal de los estados de ánimos. Y también las ideas de estos grandes poetas acerca de la relación del carácter con el destino guardan relación con los debates de aquellos días sobre la cuestión.[24]

II

LA ANTROPOLOGÍA Y EL SISTEMA NATURAL DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN EL SIGLO XVII

Los nuevos conceptos antropológicos del siglo XVII, tal como se habían desarrollado en un principio entre las naciones latinas, actúan también sobre los políticos y los escritores de materias políticas. Pero las ideas acerca del mejoramiento del orden social se hallaban determinadas en un principio por los ideales cristianos y platónicos, así que se sustraían al fundamento universal de un conocimiento real de la naturaleza humana. Se explica, pues, la *Utopía* de Moro (1516) y las ideas revolucionarias de los espiritualistas alemanes, basadas en conceptos ideales arbitrarios, y asimismo la *Política* de Justo Lipsio (1579) está construida sobre los conceptos de las virtudes que el príncipe necesita; se tienen un poco en cuenta las exigencias de la áspera realidad al tratar de la virtud de la *prudencia*, tal como lo pedía el espíritu de la época. El progreso extraordinario exigido por las necesidades políticas de la época, que encuentra su base teórica en las nuevas ideas acerca del hombre, se realiza en el campo de los principios de la política exterior.

En otros trabajos he hecho ver cómo el concepto de razón de Estado, que deriva las reglas de la acción política del ansia de poderío de los estados, se elaboró por en medio de las luchas entre los estados italianos, encontró en la política veneciana su primera realización fundamental y su doctrina en las obras de Maquiavelo. Maquiavelo fundó su pensamiento político en sus principios antropológicos. La uniformidad de la naturaleza humana, el poder de la animalidad y de las pasiones, sobre todo del amor y del temor, su carencia de límites, éstas son las ideas en que tiene que fundarse todo pensamiento y acción políticos consecuentes y la ciencia política. La fantasía positiva del estadista que opera con los hechos tiene su base en estos conocimientos que comprenden al hombre como una fuerza animal y enseñan a dominar las pasiones poniendo en juego otras. Sarpi, en su escrito político de 1615, desarrolla con la frialdad de un investigador de la naturaleza los principios y la técnica del gobierno oligárquico de Venecia; Guicciardini, Paruta y Botero representan en forma más templada el mismo punto de vista, y el *Testamento* de Richelieu se basa en el mismo principio de la razón de Estado, aunque también moderado por el punto vista más elegante reclamado por la reputación del soberano en grandes monarquías. El representante holandés del estoicismo romano, Scioppius, en su obra acerca del método de la política, editada por Conring, señala la autarquía y el bienestar del Estado como criterio de toda acción política, colocando los motivos morales sólo en una relación indirecta; el pensador político tiene que ocuparse de la tiranía y de las revoluciones como un médico de las fiebres y las inflamaciones, comparación semejante a la que Spinoza emplea en un sentido más amplio en consideración a toda la vida afectiva, como si se tratara de líneas, superficies o cuerpos. Y el mismo Lipsio, en sus prescripciones respecto a la prudencia del príncipe, plantea la cuestión de si no será conveniente echar en su mezcla límpida unas gotas de engaño

maligno, y responde la cuestión afirmativamente, considerando que la naturaleza y la razón hacen del bien público un criterio absoluto de la acción política y que la política de la época se halla llena de mentira, trampa y engaño.[25]

Pero los principios para la reelaboración del orden jurídico y estatal, fundados en la nueva ciencia antropológica y desarrollados sistemáticamente, los encontramos en una conexión muy diferente. Intervienen dos factores. Los escritores protestantes, sobre todo después de la San Bartolomé (1572), indagan la relación entre el derecho del príncipe y el de los súbditos, y acuden al concepto grecorromano del pacto político. Las obras de Henning (1562), Languet (1569) y Hotomannus (1585) son notables por su método científico. Henning titula su obra *De lege naturae methodus apodictica*, y Languet señala como método suyo el geométrico, que luego desarrollarán Hobbes y Spinoza.[26] El otro factor lo encontramos en el renacimiento de la doctrina romana del derecho y del Estado. Tiene lugar gracias a los grandes juristas franceses de la escuela de Bourges, de la que son jefes Cujacius, en el terreno histórico, y Donellus, en el sistemático. La ciencia jurídica romana había puesto en relación las teorías iusnaturalistas de los griegos con el sistema jurídico, y de esta suerte la teoría iusnaturalista encuentra su aplicación en la jurisprudencia positiva. Y como ahora la nueva sociedad burguesa tendía a la igualdad jurídica de todos los ciudadanos y a la realización efectiva de la soberanía estatal, encuentra en la doctrina iusnaturalista el fundamento teórico para su constitución propia y el arma contra los particularismos que se establecen dentro de la sociedad durante la Edad Media. A esta necesidad responden tres grandes obras: la *República*, de Bodino (1577); la *Política*, de Altusio (1603) y el *Derecho de gentes*, de Hugo Grocio (1625). [27] Hugo Grocio, el último y el más influyente de estos tres grandes escritores, se halla bajo la influencia de la restauración del estoicismo romano que por entonces tiene lugar por virtud de la filología holandesa.

La relación de la época con el estoicismo y con la concepción romana de la vida que le corresponde descansa sobre todo en el hecho de que ofrecían una trama en la cual, del carácter teleológico de la conexión del universo se deducía, a través de la doctrina del hombre, todo un conjunto de reglas universales e inmutables, a las cuales se vincula cualquier orden de la sociedad en el derecho, en el Estado y en la religión. Era lo que la época necesitaba: fundación de nuevos órdenes con independencia de las autoridades reconocidas; autonomía del espíritu en la regulación de sus ocupaciones prácticas en la vida civil; fundamentos incommovibles para la regulación de la sociedad según sus nuevas necesidades. Pero los principios de la configuración racional del derecho, del Estado y de la religión no podían fundarse, como formas que eran de la vida espiritual, más que sobre la ya conocida conexión legal del espíritu. Reclamaban, por lo tanto, que se siguiera elaborando en la antropología.

Tres factores históricos cooperan en esta elaboración ulterior de la antropología creada por Vives y Telesio: las exigencias implicadas por la configuración racional del derecho, del Estado y de la religión; el material que se había conquistado por la reconstrucción filológica del estoicismo romano, los métodos y principios que ofrecía la ciencia mecánica de la naturaleza. Así nació la gran creación de la antropología de esta

época: el establecimiento de leyes que dominan la conexión causal de la vida anímica de tal modo que cada uno de los estados anímicos puede derivarse del principio supremo de la propia conservación de un ser psicofísico condicionado por el mundo exterior y que reacciona sobre él. Hobbes y Spinoza son, a base de Descartes, los representantes clásicos de esta antropología.

Ya en otro lugar traté de la influencia del estoicismo romano sobre el sistema de esos tres filósofos; pero se hallan también bajo la acción de los otros dos factores históricos y a esto se añaden influencias múltiples, complicadas en extremo y que en parte ni siquiera se pueden marcar.

La cuestión de las obras que influyeron sobre Spinoza se pudo esclarecer con cierta amplitud mediante el establecimiento de paralelismos. Fue Trendelenburg el primero que ofreció demostraciones de este tipo, señalando para el *Tratado*, 1, 3, donde se apela a una distinción corriente de ocho tipos de causas, a Heereboord y Burgersdijck como autores inspiradores (*Beitraege*, III, 316 y ss.). Freudenthal (en su trabajo sobre Spinoza y la escolástica en el homenaje a Eduardo Zeller, 1887), analizando los *cogitata metaphysica*, señala también el conocimiento que tiene Spinoza de Heereboord y Burgersdijck y otros autores del neoescolasticismo; sobre esta base podía hacer plausible también el empleo en la *Ética* de la tradición escolástica. Por otra parte, Sigwart ha ofrecido la demostración de que Spinoza debió de leer a Giordano Bruno; si no se pudiera demostrar en rigor esta lectura directa, de seguro que se habría puesto en relación con las ideas de Bruno mediante un intermediario desconocido para nosotros (Sigwart, en su traducción y comentario del tratado breve de Spinoza, 1870, introducción, pp. 38, 43). Otra clase de fuentes que señala Joel está menos probada; pero apenas si se puede negar que Spinoza utilizó a los filósofos judíos de la religión, y que Maimónides y Creskas ofrecen entre ellos paralelos notables. Si a esto añadimos la utilización patente de Descartes y Hobbes tendremos el contacto de Spinoza con diferentes círculos literarios de su época. Una carta de Schuller a Leibniz contiene la indicación de los libros raros dejados por Spinoza, lo que nos muestra que estaba en posesión de escritos poco conocidos acerca de materias religiosas y políticas.

Todas estas indicaciones nos permiten llegar más cerca del núcleo de su pensamiento. Hay que tratar de enlazarlas y completarlas mediante otro método. Spinoza digiere lo que ha leído y lo convierte en fuerza vital propia. Por tal razón, todas las demostraciones de dependencia directa sirviéndose de paralelos se mueven en límites muy estrechos. Pero en el núcleo de sus ideas está inspirado, desde el primer diálogo, por un gran movimiento de la época, sea cualquiera el modo como en particular llegó a su conocimiento.

De la relación de su profunda alma con este movimiento ambiente surge la forma interna y la estructura de su sistema. Esto se nos ofrece con tal nitidez lo mismo en la *Ética* que antes en el fragmento *De emendatione* y todavía antes en el *Tratado*, que en este aspecto Spinoza se planta ante nosotros como un cristal transparente. Su primer contacto con el movimiento filosófico que le rodea acaso se deba a las lecciones en casa del médico humanista Van den Ende; se atribuye a éste que inculcó a sus discípulos gérmenes de ateísmo; en cuanto a este ateísmo del médico humanista, tenemos que

pensar en el naturalismo de Lucrecio y en obras contemporáneas de la misma inspiración, como las de Telesio. Según la tradición, el trato más íntimo con Van den Ende se debería a que Spinoza fue su ayudante. La dirección fundamental de Spinoza se nos manifiesta ya en el primer diálogo colocado en el tratado *De Deo et homine*. El concepto fundamental del mismo lo constituye la Naturaleza infinita y sumamente perfecta en su totalidad. El apetito no ve en esta Naturaleza más que diferencias, pero la *ratio* disipa estos prejuicios y demuestra la unidad captada por el intelecto de manera inmediata, de donde surge el amor perfecto hacia esa Naturaleza perfecta e infinita. En estas proposiciones tenemos ya por entero el conocimiento de la naturaleza infinita en sus diversos grados y su enlace con la marcha de los afectos hasta llegar al amor de Dios. La estructura del sistema es, definitivamente, un monismo en el que la doctrina del alma se desglosa según el esquema de la mística platonizante, y los descubrimientos más originales de Spinoza se deben a la adaptación de esta estructura a la situación científica. Todo lo que leía se le convertía en materia para la elaboración de esta disposición fundamental del sistema.

Justus Lipsius, Gerardo Vossius, Scioppius y Heinsius son los que llevaron principalmente a cabo la reconstrucción del estoicismo romano en la filología neerlandesa. También las etapas anteriores de la antropología habían estado bajo la influencia del estoicismo romano y la teoría de la conducta de la vida había sido influida profundamente por la sencilla conexión entre el orden teleológico de la naturaleza, la vida conforme a ésta y las leyes naturales inmutables de la sociedad, tal como lo expuso el estoicismo romano. Sabido es el florecimiento que por entonces conoció la única comunidad libre del mundo. Descansaba en el fundamento de una burguesía mercantil e industrial poderosa, inspirada por la activa religiosidad reformada. Ofreció un asilo seguro por primera vez a los escritores y pensadores libres de Europa. La trama internacional que abarcaba a los reformados de los diferentes países ofreció a los grandes juristas franceses que habían hecho profesión más o menos decidida de hugonotes, una nueva patria en Basilea, Ginebra, Heidelberg, Altdorf; pero especialmente en los Países Bajos. Leyden fue la primera universidad en sentido moderno; pues la característica de una universidad semejante consiste en la alianza de la enseñanza con la investigación libre como fin expreso del trabajo universitario. Las luchas religiosas francesas obligaron al mayor filólogo de la época, J. J. Escalígero, a trasladarse a esa ciudad. Más que en ninguna otra parte de Europa se trabajó por entonces en Holanda por el progreso de las ciencias, y todo este trabajo se halla inspirado en ideas generales. Las ideas del estoicismo romano se enlazan con la concepción arminiana del idealismo de la libertad y el alto concepto moral de la divinidad, tal como surgió del estudio de Cicerón y de Séneca. Hasta a la poesía holandesa, especialmente el drama, llega la influencia de esta alianza entre el estoicismo romano y el cristianismo libre que se desarrolla en las sectas protestantes; en virtud, sin duda, de un parentesco íntimo con el espíritu tenaz, paciente y tranquilo de los Países Bajos. Esta era la atmósfera en la que se desarrollaron uno tras otro Grocio, Spinoza y Geulinx.

Encontramos de nuevo un grupo de obras de todo género, exposiciones sistemáticas

del estoicismo romano, epístolas, diálogos, ensayos, que ejercieron una acción europea y eran leídas en los amplios círculos de la gente culta. El más prestigioso entre los filólogos estoicos era Justo Lipsio (nacido en 1547). En su obra *De constantia* y en su sistema de política trata de lucir como filósofo y como escritor. En la primera obra intenta conciliar la doctrina estoica con las ideas fundamentales del cristianismo y en la segunda fundar una teoría del Estado sobre la doctrina de la virtud de la Antigüedad.

En su obra *De constantia* encomia el estoicismo porque ha hecho valer mejor que ninguna otra secta el concepto de providencia y ha atraído a los hombres hacia el orden eterno de las cosas.[28] Prefiere el estoicismo de cuño romano de un Séneca. Crisipo, por el contrario, ha estropeado y reblandecido la secta varonil mediante sus investigaciones sutiles.[29] El diálogo se apoya totalmente en Séneca. Lipsio abandona los Países Bajos a causa de los disturbios civiles. En la conversación con su amigo Carolus Langius, éste le llama la atención acerca del hecho de que encontrará disensiones civiles por todas partes; pero en nosotros mismos llevamos la discordia o la paz y el espíritu debe ser templado y educado para que sea sosiego en la agitación y paz en la guerra. Así, su amigo le recomienda la *constantia*. Es definida como la auténtica, incommovible fortaleza del ánimo que ni lo exterior ni lo contingente exaltan ni deprimen en demasía. La fortaleza la define como firmeza interior, sostenida no en la opinión sino en la recta razón.[30] Scioppius designa con la palabra *constantia* la εὐπάθεια tal como la define Diógenes (VII, 115 y s.): es decir, el temple de ánimo del sabio concorde con la razón. A sus blandas objeciones, el amigo contesta a Lipsio: “Habla contigo un filósofo y no un tañedor de flauta”. Dos puntos son los importantes. Rechaza la *miseratio* como pusilanimidad que se derrumba bajo la opresión del sufrimiento ajeno, pero reconoce, distinguiéndola, la *miser cordia* como inclinación del espíritu a aliviar la indigencia o la pena ajena. Roza en este punto la polémica entre el estoicismo riguroso y los peripatéticos[31] que Scioppius trata con especial insistencia. Epicteto aconsejó no inmutarse ante la presencia de alguien que se lamenta: piensa que no le atormenta lo que ocurre, sino las imaginaciones que se hace sobre lo que le ocurre; sobre todo, no suspires con él. Laelius Peregrinus, en su interesante obra acerca del conocimiento y mejora de las pasiones del alma, 1598, encuentra en esto una increíble dureza de ánimo que arrebató a los hombres la humanidad. Pero Scioppius interpreta ese pasaje en el sentido de la obra *De clementia* de Séneca. Séneca considera que son dignos del sabio la beneficencia y el socorro alegre al desdichado, mientras que la compasión como preocupación por el padecimiento extraño le tiene que ser ajena; son los ojos débiles los que a la visión de unos ojos llorosos lloran, como es enfermedad y no alegría[32] reír siempre con los que ríen. Esta idea de la compasión la corrobora por su parte Scioppius. De aquí pudo provenir también el juicio que acerca de la compasión nos ofrecen Hobbes y Spinoza. El segundo punto se refiere a la *providentia*. Ninguna cuestión se discutía más violentamente por entonces en los Países Bajos que esta cuestión de la providencia, de la predestinación y del determinismo estoico, que le era tan afín. Lipsio suaviza esto último al preferir el estoicismo romano, y, aunque habla de la benefactora necesidad, reconoce expresamente la voluntad libre y se refugia, por último, en la sentencia:

necessitatis non aliud effugium est, quam velle quod ipsa cogat. Y también en su *Manuductio ad Stoicam philosophiam* trata de atemperar las paradojas del estoicismo riguroso, tales como la apatía y desafección del sabio, la condenación de la compasión y del perdón apelando a la dirección romana ecléctica. Su ideal es el del estoico cristiano. A este ideal responde también su libro de política que se conoció en Europa en varias ediciones. Se levanta sobre la doctrina de las virtudes cardinales. Lipsio es el primero que coloca en la base de la concepción del mundo moral toda la filosofía moral estoica. Naturaleza tierna y al mismo tiempo apasionada, propensa a la melancolía, que encuentra su refugio en la unión del estoicismo con el cristianismo. Esta impresión nos producen sus epístolas, y su personalidad se ofrece a sus contemporáneos como algo muy interesante e importante. Las disputas en que le envuelven sus ideas acerca de la política eclesiástica con el noble defensor de la tolerancia Coornhert le llevan al extranjero y le empujan en brazos de los jesuitas. También Daniel Heinsius, el filólogo, poeta e historiador, y Gerardo Vossius se hallan bajo la acción de la filosofía estoica.[33]

Pero la sistematización de la tradición estoica acerca de los afectos y de la conducta moral fue obra de Scioppius en sus *Elementa philosophiae stoicae moralis* (1606). También en este filólogo alemán predomina la tendencia de enlazar la filosofía moral estoica con el cristianismo y también para él es Séneca el eslabón conveniente. Es cierto que las paradojas de la secta estoica, de “los más fuertes y los más santos”, le han creado su mala fama, pero, rectamente interpretada, esta filosofía moral se halla de acuerdo con la fe católica lo mismo que con las doctrinas de los filósofos más destacados. El estoicismo y el cristianismo coinciden en sus ideas acerca del sumo bien. Al tratar Scioppius de exponer la conexión sistemática de la vida moral a través de la depuración de los afectos hasta llegar al orden de los deberes, toma su punto de partida en la importante idea de una doctrina axiológica general que entresaca de un pasaje de Séneca. [34] La ciencia de la vida moral presentaría tres partes: la primera tendría por objeto la estimación de los valores de la vida; la segunda, el establecimiento de una relación adecuada de la vida impulsiva con esas determinaciones de valor, y la tercera, las reglas de las acciones que corresponderían a esa relación. Funda la necesidad de una semejante teoría general de los valores de la vida. ¿Qué cosa más necesaria que fijar a cada cosa su valor? Apreciar la magnitud de éste sería la tarea suprema y luego se podría regular el esfuerzo que debe corresponder a la magnitud del valor. La vida podrá estar de acuerdo consigo misma cuando la acción no frustra el esfuerzo y éste nace del valor establecido del objeto, de suerte que su intensidad corresponde a este valor. Scioppius utiliza luego este admirable establecimiento de una teoría suprema de los valores de la vida que sirva de base a la ciencia moral.[35] Nos presenta un cuadro que ya antes que él nos habían ofrecido otros, por ejemplo, Lelio Peregrino, y la primera parte de su ciencia moral se determina en este caso como una teoría de la estimación. El patrón para la fijación del valor lo obtiene con el principio de vivir conforme a la naturaleza. Este principio contiene un criterio de lo bueno, de lo honesto y de lo virtuoso. Es claro que la teoría del justo medio de Aristóteles ha influido también en esta doctrina.

El valor de la obra de Scioppius, referida a su época, reside en la sistematización de

la filosofía moral estoica tratando de acoger todos los desarrollos particulares y hasta llevando a cabo algunos complementos que Scioppius pregona con una consciente suficiencia. Así, subordina las tres partes de la filosofía moral estoica que acabamos de señalar a una distinción superior que también recoge de un pasaje de Séneca.[36] Séneca distingue[37] *decreta* y *praecepta*. Scioppius fija ésta distinción señalando que los primeros regulan la vida en general, mientras que los segundos, las partes singulares de la acción, las acciones humanas según diferencias de lugar y de tiempo. Y, así, la disciplina estoico-moral se divide para él en *decreta*, cuya parte primera tiene por objeto la *medicina affectuum* y la segunda, los *officia*. Surge así, en lo que respecta a la teoría de la *appetitio*, el cuadro que exponemos en la página siguiente.

A este cuadro precede en Scioppius el correspondiente a la *aestimatio*. Como el ordenamiento sistemático de los afectos corresponde en su conjunto a las definiciones y divisiones estoicas de la época última,[38] aunque en la actualidad no nos diga nada nuevo, sirvió de orientación a los filósofos del periodo siguiente. Entre los *praecepta* distinguió, como sabemos, la *medicina affectuum* y los *officia*, que luego subdivide hasta el extremo. Y aquí reside lo provechoso para la época: que Scioppius hace patente hasta en sus detalles la gran conexión en que es comprendido por la filosofía estoica el proceso moral del ánimo en todas sus etapas. Por eso nos hemos ocupado de él, como un representativo de la abundante literatura filológico-filosófica, por poca importancia que le corresponda fuera de esta trabazón histórico-literaria.

Appetitus:

1. <i>naturalis</i> et sine motu, eaeque vel:	<i>prima</i> , qua inclinamus ad ea, quae ad conservationem nostri pertinent; <i>consequens</i> , qua virtutem seu honestum sectamur: ad virtutem enim, ut ad summum bonum, natura magis inclinamus quam ad conservationem nostri																				
2. <i>iudicio</i> <i>suscepta</i> et cum motu aliquo, quae commo- tio est vel:	<table><tr><td>vehemen- tior et si- ne ratione diciturque pathos vel affectus vel per- turbatio, quae divi- ditur in:</td><td>principes, quarum aliae nas- cuntur ex opinione:</td><td><i>boni</i> <i>venturi</i>: cupiditas seu libido; <i>praesentis</i>: vo- luptas seu lae- titia.</td><td>ex quibus oritur aegrotatio seu morbus, ut avari- tia, ambitio, mu- lierositas, etc.</td></tr><tr><td></td><td>principibus subiectas, ut:</td><td><i>mali</i></td><td><i>venturi</i>: metus. Hinc oritur offensio seu fastidium sive abhorrentia, ut inhospita- litas, <i>μισογοννεία</i>, <i>μισανθρωπία</i>; <i>praesentis</i>: aegritudo seu tristitia.</td></tr><tr><td></td><td></td><td></td><td><i>libidini</i> subiectae sive species libidi- nis: ira, excandescencia, odium, amor, etc.; <i>voluptati</i>: delinitio, lactatio, etc.; <i>metui</i>: pigritia, terror, timor, etc.; <i>aegritudini</i>: misericordia, invidentia, angor, luctus, etc.</td></tr><tr><td></td><td>constans et prudens et cum ratione: <i>ὁρμή</i> vel <i>εὐπάθεια</i> sive constantia, et dividitur in:</td><td>principes, ut:</td><td><i>voluntas</i>: appetitio cum ratione; <i>gaudium</i>: elatio animi cum ratione; <i>cautio</i>: declinatio mali vel etiam incommodi cum ratione;</td></tr><tr><td></td><td></td><td>principibus subiectas, ut:</td><td><i>voluntati</i>: benevolen- tia, clementia, etc.; <i>gaudio</i>: recreatio, hila- ritas, etc.; <i>cautioni</i>: reverentia seu verecundia, castitas seu sanctitas.</td></tr></table>	vehemen- tior et si- ne ratione diciturque pathos vel affectus vel per- turbatio, quae divi- ditur in:	principes, quarum aliae nas- cuntur ex opinione:	<i>boni</i> <i>venturi</i> : cupiditas seu libido; <i>praesentis</i> : vo- luptas seu lae- titia.	ex quibus oritur aegrotatio seu morbus, ut avari- tia, ambitio, mu- lierositas, etc.		principibus subiectas, ut:	<i>mali</i>	<i>venturi</i> : metus. Hinc oritur offensio seu fastidium sive abhorrentia, ut inhospita- litas, <i>μισογοννεία</i> , <i>μισανθρωπία</i> ; <i>praesentis</i> : aegritudo seu tristitia.				<i>libidini</i> subiectae sive species libidi- nis: ira, excandescencia, odium, amor, etc.; <i>voluptati</i> : delinitio, lactatio, etc.; <i>metui</i> : pigritia, terror, timor, etc.; <i>aegritudini</i> : misericordia, invidentia, angor, luctus, etc.		constans et prudens et cum ratione: <i>ὁρμή</i> vel <i>εὐπάθεια</i> sive constantia, et dividitur in:	principes, ut:	<i>voluntas</i> : appetitio cum ratione; <i>gaudium</i> : elatio animi cum ratione; <i>cautio</i> : declinatio mali vel etiam incommodi cum ratione;			principibus subiectas, ut:	<i>voluntati</i> : benevolen- tia, clementia, etc.; <i>gaudio</i> : recreatio, hila- ritas, etc.; <i>cautioni</i> : reverentia seu verecundia, castitas seu sanctitas.
vehemen- tior et si- ne ratione diciturque pathos vel affectus vel per- turbatio, quae divi- ditur in:	principes, quarum aliae nas- cuntur ex opinione:	<i>boni</i> <i>venturi</i> : cupiditas seu libido; <i>praesentis</i> : vo- luptas seu lae- titia.	ex quibus oritur aegrotatio seu morbus, ut avari- tia, ambitio, mu- lierositas, etc.																		
	principibus subiectas, ut:	<i>mali</i>	<i>venturi</i> : metus. Hinc oritur offensio seu fastidium sive abhorrentia, ut inhospita- litas, <i>μισογοννεία</i> , <i>μισανθρωπία</i> ; <i>praesentis</i> : aegritudo seu tristitia.																		
			<i>libidini</i> subiectae sive species libidi- nis: ira, excandescencia, odium, amor, etc.; <i>voluptati</i> : delinitio, lactatio, etc.; <i>metui</i> : pigritia, terror, timor, etc.; <i>aegritudini</i> : misericordia, invidentia, angor, luctus, etc.																		
	constans et prudens et cum ratione: <i>ὁρμή</i> vel <i>εὐπάθεια</i> sive constantia, et dividitur in:	principes, ut:	<i>voluntas</i> : appetitio cum ratione; <i>gaudium</i> : elatio animi cum ratione; <i>cautio</i> : declinatio mali vel etiam incommodi cum ratione;																		
		principibus subiectas, ut:	<i>voluntati</i> : benevolen- tia, clementia, etc.; <i>gaudio</i> : recreatio, hila- ritas, etc.; <i>cautioni</i> : reverentia seu verecundia, castitas seu sanctitas.																		

En el año 1597 aparecen los *Ensayos* de Bacon; en 1605, la edición inglesa del *De dignitate et augmentis scientiarum*, y la latina, en 1623. Bacon independiza la ciencia moral de la teología; el orden moral se halla, según él, bajo una ley natural; ésta encuentra su característica exterior en el *consensus*, interiormente opera como instinto y luz natural, frases todas que proceden de la Stoa. El instinto interior se encamina a la propia conservación y al bien común. La originalidad de Bacon consiste en que reclama una ciencia que trate de lograr la realización de lo exigido por la ley natural mediante los socorros que habrán de encontrarse en una nueva ciencia antropológica. Entre las lagunas que señala en su enciclopedia en el cuadro de las ciencias cuenta también la ausencia de una doctrina de *cultura animi*.^[39]

La primera parte de esta doctrina la constituiría una caracterología. El material se encontrará entre los poetas y los historiadores; entre los últimos destaca a Tácito, Comines, Guicciardini. Así como la agricultura exige un conocimiento de las diversidades del suelo y de los climas y la medicina uno de las diferencias corporales, la cultura del espíritu debe fundarse también sobre el conocimiento de las diferencias de los caracteres. La segunda parte de esta nueva ciencia la constituye la teoría de las pasiones en sus diversos grados y formas. Son las enfermedades del alma o las tempestades que producen las grandes agitaciones en el alma. Aristóteles trata con agudeza de ellas, pero ningún uso hace de su teoría en la moral. Bacon alaba a los estoicos, pero encuentra también que ninguna teoría ha alcanzado la pintura viva que de la vida afectiva hacen los poetas y los historiadores. En ellos es donde se encuentra la estimación de la proporción en la cual puede ser utilizada una pasión para sofocar otra o mitigarla. Como los cazadores, se sirven de un animal para cazar otro. En esto descansa el empleo de castigos y recompensas en el orden jurídico: los afectos poderosos del temor y de la esperanza pueden sofocar otros perjudiciales. En este pasaje, Bacon se aproxima mucho al principio de Spinoza de que un afecto no puede ser superado más que por otro, aunque no se da plena cuenta de ello. La tercera parte de esta ciencia tratará de los medios de curación y del proceso curativo con los que el hombre puede librarse de las enfermedades afectivas. En esta parte Bacon nos ofrece ya reglas y aplica la doctrina aristotélica del poder del hábito. En otras ocasiones he hecho ver cómo estas teorías tienen sus raíces en el estoicismo.^[40] Una de las obras más bellas y populares sobre el conocimiento del alma y la conducta en la vida son, sin duda, sus *Ensayos*. Hace las observaciones más sagaces acerca de las diversas pasiones, de sus condiciones y de la diversa proporción en que operan en los diversos caracteres.

En 1601 aparece la obra de Charron, *De la sagesse*. Nos enfrentamos de nuevo con una personalidad de cuño original que convierte en tema de su vida el conocimiento de sí mismo y de los hombres. El discípulo de Montaigne subraya todavía más la fragilidad moral de los hombres, y, más doctrinario que su maestro, emplea las teorías estoicas acerca de las pasiones, del modo de librarse de ellas y del ideal del sabio.^[41] También es ésta una obra que influyó entre la gente culta.

En todas estas obras, muy diversas, domina una forma de la antropología y se hace

valer una función de la misma. Su trasfondo lo constituye la nueva inspiración vital, provocada por el protestantismo nórdico, que penetra en toda la vida secular y también se comunica a Francia y a la parte católica de los Países Bajos. Las ideas morales reciben un poder extraordinario con este movimiento. Surge el afán por una fundamentación universal del mismo. La “luz de la naturaleza”, tan venerada por la filosofía romana, se considera en la doctrina estoica, en el idealismo cristiano y en todos los grandes filósofos como unánime y suficiente. Tiene lugar, pues, ahora, como antes en el Renacimiento meridional, un nuevo ahondamiento del hombre en sí mismo, en la última profundidad de su ser. La doctrina estoica de la conexión teleológica de la naturaleza, de la propia conservación, de las disposiciones de nuestro ser, en las que ésta actúa teleológicamente, de agitación del hombre por la fuerza de las pasiones que lo esclavizan y, finalmente, de su liberación por medio del conocimiento de los valores de la vida nos ofrece el esquema del proceso de una vida interior bien fundada en su autonomía. La interioridad que se cultiva ahora en el Norte, y que llega también a algunos círculos franceses, influye en la poesía inglesa y holandesa, así como en Racine. Descartes aplica el esquema de la filosofía moral estoica en el terreno de la doctrina aristotélico-escolástica de una sustancia espiritual independiente que las pasiones pueden confundir sólo por fuera y pasajeraamente; Spinoza, en el del nuevo monismo, y Geulincx, sobre otros supuestos.

Ya vimos también cómo la nueva antropología comenzó a ejercer poco a poco otra función en la cultura: constituyó el cimiento para la obra de un sistema natural del derecho, del Estado y de la religión y el instrumento para hacerla prevalecer prácticamente. El punto culminante de este movimiento, independiente al principio de las ciencias naturales, lo representa Hugo Grocio.

Vamos a completar lo dicho sobre Grocio en otros lugares y desde otros puntos de vista.[42] Grocio parte de la definición del Estado.[43] Busca en los órdenes jurídicos de los estados los conceptos y preceptos del derecho natural ofrecidos por la naturaleza del hombre y de las cosas y, por lo tanto, necesarios. Los funda en la ciencia de la naturaleza humana porque de la relación de los caracteres constantes de la misma con la naturaleza de las cosas brotan las determinaciones naturales, universalmente válidas, acerca del orden de la sociedad. Lo mismo que Bacon, encuentra en ella dos disposiciones que se limitan mutuamente. Toda criatura viva cuida desde su nacimiento de sí misma; trata de conservarse, evita la declinación, busca lo que promueve la propia conservación. Pero también en el hombre se encuentra un instinto social; ya los animales limitan el cuidado por la propia vida con el cuidado por la prole y por otros animales de su misma especie. En los niños encontramos pronto la compasión y el afán de hacer bien a los demás. Al impulso social se unen el lenguaje y la facultad de formar reglas generales y de actuar conforme a ellas. Aquí descansan el derecho y las prescripciones en él contenidas de no tocar a los bienes ajenos, de cumplir con las obligaciones, de indemnizar los daños, lo mismo que el principio de la retribución. Además, en nuestra naturaleza tenemos una capacidad de medir el bien y el mal y de sacrificar el deseo actual con miras al futuro. Las reglas nacidas así de la vida son independientes en su validez de la existencia o de la voluntad de Dios, porque están fundadas en la naturaleza.[44]

El tránsito de esta etapa de la fundación de una ciencia política sobre la base de la antropología a aquella otra cuyos representantes principales son Hobbes y Spinoza se ilustra con toda una serie de documentos referentes a la evolución de Hobbes. Parte del concepto de la razón de Estado, que habían desarrollado Maquiavelo y los políticos venecianos y que había encontrado su representación clásica en Richelieu como el afortunado dirigente de un gran Estado. En medio de la confusión de la guerra civil inglesa le nace a Hobbes el plan de un nuevo derecho natural, cuyo centro lo constituirían el poder y la razón de Estado. Se enfrenta Hugo Grocio, partidario de la dirección social del derecho natural, continuador de la doctrina radical iusnaturalista, discípulo de la Stoa, de Cicerón y de la jurisprudencia romana, encarnando aquel concepto desnudo del poder que habían desarrollado primero los sofistas griegos. Forma así su primer concepto de la naturaleza del hombre y traza sobre él el primer esbozo de su derecho natural. Pero como vio que todas las direcciones del derecho natural apelaban a las multívocas experiencias acerca del hombre y a la antropología fundada en ellas, se vio obligado a buscar fundamentos más sólidos para su ciencia del alma. Montó su concepto de una voluntad estatal unitaria sobre la conexión mecánica universal. Su ciencia política se convierte en una dinámica del gran cuerpo político, su ideal político es el de un sistema mecánico que funciona con seguridad, y éste sólo podía ser concebido fundándolo en la idea del hombre como mecanismo psicofísico. Así, la antropología adopta la forma constructiva de los fenómenos psicofísicos, que parte de pocos principios y que regula mecánicamente, según leyes, las relaciones entre ellos; la elaboración más completa de este punto de vista la encontraremos en la *Ética* de Spinoza. La oposición entre el dualismo aristotélico-escolástico, en el que expresa Descartes su idealismo de la libertad, y este monismo antropológico de Hobbes y Spinoza fue superada por Leibniz con la idea de evolución del individuo. Y si Hobbes y Spinoza atienden únicamente a las uniformidades de la vida del alma, Leibniz recoge el principio de las diferencias individuales de Nicolás de Cusa, Cardano y Bruno. La filosofía de esta época significa una interpretación de todos los fenómenos mediante conceptos y principios lógicos, matemáticos y metafísicos evidentes. Este método habría de decidir la cuestión de la conexión entre el sistema mecánico de la naturaleza, por un lado, y los hechos psíquicos por otro. El mismo método geométrico de Spinoza habrá de ser entendido en este sentido. Los conceptos fundamentales nacidos de este modo para la interpretación de la vida anímica construyen la antropología y de ésta se sigue el sistema natural del orden social.

III

LA ESTRUCTURA DE LOS SISTEMAS DE DESCARTES, HOBBS, SPINOZA Y LEIBNIZ Y LOS SUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS QUE CONTIENEN

La nueva forma científica que adopta la antropología en la época de los grandes sistemas de Descartes, Hobbes, Spinoza y Leibniz, y la función que ejerce en ella estaban condicionadas por los supuestos sobre los cuales se levantaban todos estos sistemas. El más importante de estos supuestos es la nueva ciencia matemática de la naturaleza, que domina todo el pensamiento de la época. Determina la forma que adopta la antropología, mientras que el material lo encuentra ésta en las descripciones, clasificaciones y explicaciones de tiempos anteriores. Además, la forma científica y la función de esta antropología dependen de la estructura común a estos grandes sistemas. Como es el sistema de Descartes el primero que se funda sobre la nueva ciencia matemática de la naturaleza, con él hace también su aparición esta nueva estructura. Pero no se prolonga hasta las aplicaciones de la antropología a las ciencias del espíritu, que tiene lugar con Hobbes, y su elaboración plena la logra con Spinoza y Leibniz; en seguida esta estructura cede su sitio a otra forma del pensamiento sistemático al avanzar victoriosamente el método analítico de Locke. Locke y los “nuevos ensayos” de Leibniz se hallan en los límites de este periodo y nos conducen hasta la época de la Ilustración.

1

El fundamento lógico-gnoseológico es decisivo en esta nueva estructura

Trataré de exponer la estructura común a estos sistemas. En todos ellos la fundación de la filosofía alberga dos momentos. A partir de Galileo, al pensamiento científico-natural le acompaña la conciencia de sus métodos y, a tenor de la ciencia matemática de la naturaleza, se convierte en principio del método la subordinación de las experiencias de la observación y del experimento a relaciones sencillas de legalidad matemática, con algún modo de coordinación entre los dos factores. Cuando se aplica este proceder al conocimiento del universo surge el método filosófico de la construcción de los fenómenos dados mediante conceptos y principios lógicos, matemáticos y metafísicos, que llevan consigo la evidencia. Pero desde Descartes surge también la necesidad para estos sistemas de derivar en alguna forma la realidad de los fenómenos “construidos” según este método, del “principio de conciencia” establecido por Descartes. Mostraré que una tal derivación se da en Hobbes, Spinoza y Leibniz.

La fundamentación de la filosofía se establece gracias a este enlace entre el modo de

consideración lógico-metódico y el modo gnoseológico, dependiendo a su vez éste del problema de las relaciones de los conceptos universales con la experiencia. Se ha renunciado a los conceptos universales que contienen tipos de la realidad, como, por ejemplo, el de plantas o animales. El problema se halla en los conceptos universales que comprenden analíticamente los elementos intelectuales contenidos en todos los fenómenos y hacen posible la construcción de los mismos, a saber, las *notiones communes*.

En el sistema de Descartes, a cuya exposición anterior me remito, la investigación lógico-metódica y la gnoseológica, separadas al principio, se enlazan artificialmente trasladando la característica de evidencia del *cogito—sum* a las *notiones communes*. El sistema de Hobbes parte de la lógica, que determina las actividades formales del pensamiento, y éstas hacen posible, con ayuda de los símbolos, la “construcción” de los fenómenos mediante conceptos universales, según el tipo del cálculo. Luego se fija gnoseológicamente la marcha en que puede realizarse esta construcción partiendo del “principio de la conciencia”. Por el método empleado representa este sistema el tránsito del materialismo al positivismo. Éste consiste en la explicación, gnoseológicamente orientada, de la realidad partiendo de los fenómenos que se ofrecen en los cuerpos. Hobbes parte, con el nominalismo inglés y con Bacon, del hecho de que todo conocimiento consiste en una interpretación de los fenómenos por el pensamiento. Si Bacon había subrayado en el método inductivo experimental su significación analítica, en Hobbes el análisis y la síntesis a la vez constituyen el método del pensamiento experimentador. Para él la filosofía es derivación de las causas partiendo de los fenómenos y de los fenómenos partiendo de las causas (*Op. lat.*, ed. Molesw, I, p. 2). En este sentido, su sistema es filosofía empírica, y su última gran aportación consistió, como indiqué en otra ocasión, en derivar las categorías de la experiencia, justificando así el empirismo frente a toda la metafísica idealista anterior. Pero esta fundación lógico-gnoseológica del sistema tenía que enfrentarse con la doctrina crítica de Descartes acerca del valor cognoscitivo de los fenómenos exteriores. En su obra *De corpore*, después de exponer su lógica al comienzo de su filosofía primera (*Op. lat.*, I, 81 y ss.), se abre paso, en un enfrentamiento tácito con Descartes, desde el principio del fenomenismo hasta la construcción de lo real, partiendo de la conexión de los movimientos de las partículas materiales. Reconoce el principio del fenomenismo; los objetos exteriores aparecen como existentes, es decir, como fuera de nosotros. Así surge una doble manera de considerar estas imágenes: según una, constituyen estados cambiantes del alma y, según otra, se considera en ellos como externamente real aquel contenido suyo que hace posible su construcción.

Ahora bien, son construibles según leyes en sus relaciones matemáticas y en las relaciones de sus movimientos. La explicación se lleva a cabo con los conceptos universales de sustancia externa (cuerpo) y sus accidentes, causa, fuerza, magnitud, espacio, tiempo, movimiento, que están contenidos en la experiencia sensible. Los fenómenos son contruidos mediante estos conceptos universales incluidos en ellos. Como no es posible una teoría racional de cualesquiera hechos externos o internos más

que mediante una semejante construcción de los fenómenos que se lleva a cabo sobre el supuesto de la realidad exterior de los elementos constructivos contenidos en ellos, y como con este método puede construirse toda realidad, resulta que la ciencia tiene que partir de la objetividad del mundo exterior; aquello con lo cual construye el sistema de los movimientos que tienen lugar en los corpúsculos, se le ofrece a Hobbes como “la realidad”. Con éste y otros principios montados sobre él crea el fundamento gnoseológico de todo el positivismo posterior. Y de él resulta también el límite crítico de todo saber que ha mantenido siempre todo auténtico positivismo. Piénsese lo que se quiera acerca de las reservas de Hobbes sobre el valor de la fe cristiana, pero sus palabras son bastante claras: “Quien, dándose cuenta de todo el mecanismo de los cuerpos orgánicos, no viera que ha sido puesto y ordenado para sus funciones por una inteligencia, debe ser considerado como desprovisto de ella” (*Op.*, II, p. 6). Toda la teoría de Descartes del fundamento teleológico de la conexión mecánica se desplaza al límite del saber, pero en este límite se la reconoce.

Y ahora se presenta la tarea de explicar también, partiendo de esas relaciones de los movimientos en el espacio y en el tiempo, las percepciones internas, pues, de lo contrario, no habría manera de establecer una teoría racional de las mismas. Sólo se puede concebir como sujeto de actividades lo que cae bajo el concepto del cuerpo y, así, los fenómenos cinéticos que se presentan en el cuerpo humano deben considerarse como productos suyos y ser derivados de las relaciones legales de los movimientos de los corpúsculos que tienen lugar en él. Éstas son las consecuencias sobre las que funda el nuevo materialismo que impera en su antropología.

También Spinoza parte del principio del fenomenismo y, lo mismo que Descartes, emprende con su método filosófico, en primer lugar, una fundamentación de su sistema, que encontramos en el tratado *De intellectus emendatione*. Al comienzo de la *Ética* tropezamos con definiciones y axiomas que contienen los medios constructivos de la realidad dada. En otro lugar traté de demostrar que la fundamentación gnoseológica del tratado *De intellectus emendatione* habría de constituir el fundamento de la *Ética*.^[45] Si esto es justo, entonces la estructura del sistema de Spinoza se acerca más a la de Descartes de lo que se supone de ordinario.

En lo que respecta al problema del conocimiento, la época de Descartes arranca del estado de la polémica entre Carnéades y los estoicos. El escepticismo antiguo había sido renovado por tres pensadores educados en Toulouse: Montaigne, Sánchez y Charron. Y los afanes por lograr una base firme para el conocimiento se apoyan en el punto a que habían llegado los antiguos. El principio capital lo representó el aserto de que la impresión sensible, como tal, no era verdadera ni falsa y que sólo el juicio que se le añade contiene verdad o error. Así se podían refutar como nulas las objeciones que los escépticos extraían de las ilusiones de los sentidos. Según la meditación cuarta de Descartes, nuestros errores nacen del hecho de que nuestra voluntad trata de provocar decisiones cognoscitivas que van más allá de lo que, por el momento, podría decidir. En la meditación sexta las ilusiones de los sentidos surgen de juicios que implican un error del pensamiento. Descartes resalta en tal forma la mediación del pensamiento que debe ser

considerado como uno de los fundadores de la doctrina de la intelectualidad de las percepciones sensibles. Hobbes ve lo verdadero y lo falso únicamente en el pensamiento discursivo, expresado verbalmente (*Op. lat.*, I, p. 31; I, p. 123; *princ. et probl. aliqu. geom.* c. XII, I, III, p. 21; *Leviath. de homine*, c. IV; cf. *Sext. Math.*, VII, 70), y el error nace al aplicar este pensamiento a las impresiones sensibles: *natura ipsa errare non potest* (Hobbes, *Op.*, I, pp. 49 y ss.); así pues, corresponde al pensamiento la decisión sobre la verdad de las proposiciones. Su superioridad aumenta todavía con la idea de la subjetividad de las impresiones sensibles de color, sonido, olor y gusto, pues así reconoce mediante su razonamiento la subjetividad de las cualidades inmediatamente dadas de los objetos y las separa de los fenómenos.

El tratado de Spinoza se mueve también en este terreno. Encuentra el criterio de la verdad (*signum*) en el sentimiento de convicción que va unido al comprender claro y distinto. La idea de un objeto simple tiene que ser clara y distinta; pues cuando se capta una tal idea es captada por completo. El método del conocimiento seguro tendrá que consistir, por lo tanto, en la construcción con elementos conceptuales. Su meta es la conexión causal de la realidad, pero no de las cosas singulares mudables, sino de los hechos firmes y eternos y de las leyes que les son inherentes, según las cuales todo lo singular tiene lugar y se ordena. Tratemos de esclarecer el sentido de los trascendentales principios del tratado. El concepto que los domina es el de *singulare aeternum*. Es realidad, pero no que es hoy y mañana no, sino siempre la misma y unívoca. En oposición al falso universal de la escolástica, que no es más que la limitación aproximada y fluyente de una clase de ejemplares, este *singulare aeternum* se alberga en las cosas singulares analíticamente como su contenido parcial y vuelve siempre unívocamente en ellas.

Y así nacen también el método y la meta de su antropología. La mecánica de los estados de ánimo que nos presenta Spinoza es también la representación de la conexión causal que enlaza según leyes los tipos inmutables y unívocos de los movimientos de ánimo. Se contienen en el río cambiante de la vida y el pensamiento los recoge de ahí. Spinoza caracteriza en su *Ética* estas realidades firmes y eternas contenidas en las percepciones singulares como “aquello que es común a todos y está contenido lo mismo que en el todo en cada parte” (*Ética*, II, prop. 38 y ss.). Se expone, por lo tanto, la fórmula metódica para una antropología según el método científico-natural en el sentido que fue determinado por la época de la ciencia matemática de la naturaleza.

También el sistema de Leibniz conoce supuestos lógico-gnoseológicos de sus determinaciones metafísicas. Bastará con señalar dos puntos. La distinción de las dos leyes del pensamiento, el principio de contradicción y el de razón suficiente, corresponde en el sistema de Leibniz al de verdades eternas y de hecho o contingentes. Las primeras se caracterizan por la imposibilidad de lo contrario. Cuando una verdad es necesaria el análisis mostrará que puede ser reducida a verdades simples cuyas contrarias albergan una contradicción; su certeza intuitiva descansa, por lo tanto, en el principio de contradicción (*Op.*, Ertm., 707). Estas verdades válidas las distingue Leibniz de las verdades fácticas fundadas en la experiencia, que contienen afirmaciones sobre la

existencia y que se reducen, en definitiva, a lo dado intuitivamente en la experiencia. Por lo tanto, las verdades necesarias tendrán que poder reducirse a principios primeros cuyos contrarios son imposibles. Hasta donde alcancen estas verdades nuestro conocimiento es claro, distinto y transparente. Los hechos que se ofrecen intuitivamente en la experiencia sólo mediante el principio de razón suficiente pueden ser elevados a la categoría de conocimiento. Según este principio, un hecho existe, una proposición es verdadera en cuanto tiene una razón suficiente en virtud de la cual es así y no de otra manera, aunque a menudo tal razón permanezca desconocida para nosotros. La serie de los hechos se esparce por todo el universo; la diversidad de las cosas de la naturaleza no tiene límites. Así, el análisis de esta serie de los hechos discurre indefinidamente. La razón para que yo escriba reside en una infinidad de relaciones espaciales de movimientos de presente y de pasado, y el motivo determinante de esta acción mía se compone de una infinidad de inclinaciones y disposiciones internas. Todo lo dado de hecho a lo que yo recurro, supone otro anterior. Finalmente, tengo que buscar la última razón suficiente en una sustancia necesaria, en Dios (*Op.*, 107, 8), y si las verdades eternas se funden en la inteligencia divina, la conexión temporal de los hechos, que no se puede resolver en ninguna necesidad, sino que lleva consigo el carácter de singularidad y de contingencia, se debe fundar en la voluntad divina, es decir, en la elección del mejor de los mundos posibles. Vemos, pues, que en Leibniz el camino va a la metafísica a través de consideraciones lógicas. Ésta tiene como problema el enlace de una diversidad infinita de cosas, temporalmente coexistentes y sucesivas, según el principio de razón suficiente bajo la condición universal de las verdades necesarias. Lo que Couturat (*Logique de Leibniz*, pp. 216 y s.) expone acerca de la importancia de ambas leyes del pensamiento tanto para el dominio de las verdades eternas como el de las verdades de hecho, se puede compaginar muy bien con la diferencia fundamental señalada arriba.

Encuentro esta presupuesta realidad de un mundo interior y exterior en una carta de Leibniz a Foucher (*Leibniz philos. Schriften*, Gerhardt, 369 y ss.), escrita seguramente en París entre 1673 y 1676, y la funda con un procedimiento que se enlaza con la *méthode* de Descartes. Leibniz completa el punto de partida de Descartes. Sabemos que pensamos y de aquí hay que deducir, con Descartes, que somos. Pero Descartes ha descuidado el otro punto de partida contenido en la experiencia interna para la demostración de la existencia de la realidad. Se trata del fenómeno del cambio de las imágenes que se presentan en nosotros y concluye de él la realidad del mundo exterior. Una carta acerca de la obra *Exerc.*, 1690, de Schweling (dirigida contra *cen. ph. Cartes.*, de Huet), escrita alrededor de 1691, es todavía más rigurosa en la crítica del primer principio de Descartes y lo sustituye por el principio de que lo dado en la percepción interna contiene ya un saber intuitivamente cierto de la realidad: y también se distingue entre el saber del yo que se da en la percepción interna y el de la *varietas* en mis representaciones. Ambos son independientes entre sí e igualmente originarios. La demostración iniciada en estas cartas se encuentra desarrollada en trabajos posteriores, especialmente en los *Nuevos ensayos* (IV, c. 11). Las imágenes se imponen contra nuestra voluntad. Se hallan en una conexión que permite, con la suposición de sus causas

exteriores, teorías que hacen posibles predicciones y la producción intencionada de determinadas impresiones. Por último, nuestras percepciones están de acuerdo con las de otras personas. Si esta demostración no pasa de la probabilidad, puede y debe bastarnos. Así, Leibniz, partiendo de Descartes, encuentra la vía demostrativa de la realidad del mundo exterior que toda investigación ulterior no hará sino elaborar más finamente.

Estas líneas directrices, un poco toscas, de la fundamentación lógico-gnoseológica de Leibniz bastarán aquí para fijar el lugar que corresponde a estas investigaciones en su sistema. Como es sabido, toda la lógica general es pensada por Leibniz como fundamentadora.

2

La estructura de los sistemas y la función de la antropología

El centro de estos diferentes sistemas lo constituye la construcción de los fenómenos mediante los conceptos lógicos, matemáticos y metafísicos. Como la ciencia natural matemática reduce los fenómenos que se ofrecen en los sentidos a movimientos según leyes de partículas materiales y excluye, por lo tanto, de la física toda explicación por fuerzas anímicas, el problema psicofísico cobra un nuevo aspecto y se presentan nuevas dificultades para su solución. Este problema domina toda la metafísica de la época. Se ensayaron todas las diferentes posibilidades de solución. Ninguna de ellas era accesible realmente a la demostración. Y, así, la dialéctica interna contenida en este problema empuja de un punto de vista a otro hasta que, en la marcha de Descartes a Leibniz, quedan agotadas las más importantes posibilidades. Las dificultades que se contienen en un punto de vista llevan más allá de él, pero no es justo suponer, con la escuela de Hegel, que conducen al punto de vista siguiente. Según el principio, por mí aceptado, del carácter uniforme de las consecuencias, la marcha de una contradicción dentro de un sistema puede resolverse de diversas maneras, y la complexión vital de las grandes personalidades filosóficas decide la dirección en que esa solución se lleva a cabo. Entre los problemas que estos sistemas han tratado de resolver, el psicofísico no es más que uno, y si en este caso la antropología se halla condicionada en absoluto por la metafísica, en cada uno de esos sistemas hay diversos principios que condicionan decisivamente su antropología.

La personalidad aristocrática y orgullosa de Descartes determina todo su sistema desde su punto de partida en la autoconsciencia hasta terminar en la *générosité*, que se funda en el uso honesto y conveniente de la voluntad libre y que domina las desarregladas pasiones. En las nuevas condiciones este idealismo de la libertad debe pensar en unificar la responsabilidad moral y la libertad de elección con la conexión mecánica del mundo físico. Ocurre esto primeramente distinguiendo las necesidades, a las que el mismo Dios está vinculado, y la libertad de Dios en virtud de la cual, inspirándose en los fines supremos no cognoscibles por nosotros, ha escogido un mundo

entre las infinitas posibilidades de ellos. Su realización tiene lugar mediante el acto de la creación, por el cual la divinidad distribuye originariamente la materia y el movimiento y de ella surge el sistema de nuestro mundo actual en la evolución cósmica. Esta relación en el universo entre teleología y mecanicismo condiciona también la fisiología de Descartes; en el cuerpo humano el corazón, como órgano central del movimiento sanguíneo, los nervios, como órganos sensitivos, el cerebro, como su centro, y los músculos, como órganos del movimiento, se hallan dispuestos y ordenados de tal manera que realizan el fin de la vida con medios mecánicos. Los medios que en este mecanismo vital mantienen la relación adecuada de las partes entre sí son los espíritus animales; son productos del proceso físico y están sometidos, también, por lo tanto, a las leyes de la mecánica. Así, si el concepto de los espíritus animales surgió de una teoría pampsiquista, se adapta ahora a las exigencias de una mecánica de la vida. La sangre los destila en el corazón, por las arterias suben al cerebro, se reparten entre los nervios, son llevados a los músculos, todo según las leyes de la mecánica. Así, resulta que los organismos animales y humanos son máquinas construidas con arreglo a fin; mediante el movimiento de los espíritus animales, transmiten mecánicamente los cambios mecánicos ocurridos en los aparatos de los sentidos al cerebro y provocan allí, otra vez por medio de movimientos mecánicos sometidos a leyes, cambios en los músculos, con los que esta máquina corporal reacciona sobre el mundo exterior. De este modo la teleología de la vida se realiza mecánicamente; y también, sin cooperación de ningún principio espiritual, un cuerpo semejante recibiría impresiones, las emplearía y reaccionaría sobre ellas adecuadamente.

En el cuerpo humano, es decir, en la glándula pineal, se establece la interacción suya, como un aparato que actúa adecuadamente, con la sustancia pensante. Nuestra atención al supuesto de que en cada hombre a la máquina adecuada del cuerpo se enlaza una sustancia pensante libre destinada a elevarse sobre las pasiones sensibles, no debe llevarnos a subrayar unilateralmente la conclusión del *cogito—sum*. Esta convicción descansaba sobre todo en dos elementos: por un lado, en el carácter de la universalidad y de la necesidad inherente a nuestro conocimiento, y por otro, en la responsabilidad moral de nuestras acciones y la experiencia de la libertad que a esta gran personalidad le parece como el hecho más seguro de la conciencia, que hace posible aquella responsabilidad moral. Así, detrás de esa conclusión escolástica de la sustancia pensante se halla, con mayor alcance, la conciencia de la independencia y de la dignidad del espíritu humano, tal como se manifiesta en el pensamiento con validez universal y en la acción libre, y Kant sigue pensando consecuentemente en la línea de este idealismo de la libertad cuando elimina la sustancia anímica como hipótesis trascendente, pero mantiene aquel fundamento auténtico del punto de vista. Estos son los supuestos metafísicos que dominan la antropología de Descartes. La posición de conciencia de Descartes, que encuentra expresión en su metafísica, condiciona también su interpretación de los fenómenos anímicos.

La antropología de Descartes, lo mismo que su metafísica, no encuentra en Spinoza su desarrollo necesario y consecuente. Ciertamente que hay momentos en que se puede señalar

una prolongación de uno de los sistemas antropológicos al otro. Pero en otros puntos se comportan como posibilidades diferentes de resolver los problemas antropológicos, posibilidades que son utilizadas y de las que cada una posee su derecho, limitado, a interpretar los hechos. Descartes, representante de una conciencia en extremo aristocrática de la autonomía del hombre, hubiera reído no poco si se le hubiera presentado la *Ética* de Spinoza como consecuencia de su sistema.

La estructura del sistema de Hobbes se desenvuelve exteriormente en sus *Elementa philosophiae* en las siguientes partes: Los cuerpos, objetos de todo conocimiento, se clasifican por su origen y propiedades en cuerpos naturales y en compuestos por la voluntad humana, y también la filosofía se divide en *philosophia naturalis* y *philosophia civilis*; y como el conocimiento de los *ingenia*, *affectus* y *mores* de los individuos constituye el fundamento de las propiedades de la sociedad y el Estado, así tenemos distinguidas la ética y la política. La característica de esta división es que la voluntad, que produce el cuerpo político, constituye el centro de la antropología y su función se encuentra preferentemente en la fundación de la doctrina del cuerpo social. Luego vienen las siguientes divisiones: lógica, filosofía primera, que incluyen ambas, como dijimos antes, la teoría del conocimiento; teoría general de los movimientos y magnitudes; física, fundada en ella, o teoría de los fenómenos naturales; antropología, en la cual, a la construcción basada en la legalidad de los movimientos y en la física, se añade el análisis de las experiencias internas según su conexión y sus relaciones de dependencia; finalmente, doctrina de la sociedad, del Estado, del derecho y de la religión, que se funda en la antropología. De manera muy similar a la doctrina positivista posterior, en cada parte sucesora se enlaza la presentación de nuevas experiencias o de secciones de experiencia no utilizadas antes con la deducción de lo anterior. La conexión estructural interna del sistema se condiciona por la derivación realizada a partir de los principios lógico-gnoseológicos ofrecidos arriba. De éstos se deriva, como conexión del conocimiento humano, la explicación de todos los fenómenos exteriores e interiores por las relaciones de los corpúsculos que constituyen el universo, según relaciones legales de espacio, tiempo y movimiento, a base de un primer ordenamiento.

La antropología surge de la interacción de ese análisis de las experiencias internas que se encamina a su conexión según leyes causales con las conclusiones que se ofrecen deductivamente de la filosofía primera y de la física. Ya hice ver en otro lugar[46] cómo se acomodan los estados internos dentro de la conexión de los movimientos espaciales mediante el concepto de *conatus*. Los procesos internos son movimientos, efectos de movimientos que tienen lugar en el cuerpo orgánico. Con este principio Hobbes hace época en la historia del materialismo. No son las partículas de masa equipadas con propiedades “internas” los sustentáculos de los fenómenos anímicos, sino que éstos constituyen funciones del cuerpo vivo.

El hombre es para Hobbes un sistema de partículas físicas a las que es inherente un movimiento propio centrado en el corazón, que es alimentado por partículas aéreas que afluyen excitadoramente. Este sistema se halla bajo las acciones constantemente

cambiantes del mundo exterior a través de los órganos de los sentidos, y se acomoda a las necesidades de su conservación y al medio a través de sus acciones volitivas externas. Los movimientos espaciales que afectan a su superficie se cambian en el interior en *conatus*; así surge la doble serie de los fenómenos representativos y de los movimientos de ánimo, y de éstos, a su vez, la transformación en movimiento espacial de las partes del cuerpo y los cambios físicos en el mundo exterior. Los fenómenos de la vida anímica no son, pues, más que efectos pasajeros del sistema físico que constituye el universo, a modo de interpolaciones en el gran texto del libro de la naturaleza. Lo que se presenta en la percepción interna no es más que una sección del sistema general de movimientos según leyes cuya manifestación es el mundo. Y de los movimientos internos espaciales inmensurables que se presentan en el universo llegan a la percepción interior sólo aquéllos que están fijados para la perceptibilidad. El mecanismo del reflejo de Descartes se reelabora por Hobbes convirtiéndose en la primera visión clara acerca de la estructura de la vida anímica. Esta estructura no es otra cosa que la conexión en que cooperan las actividades de la vida anímica para la conservación del cuerpo capaz de procesos psíquicos; al mismo tiempo morfología y fisiología de la vida anímica.

Además, de las premisas se deduce la primera teoría determinista moderna completa. Descansa en la doctrina estoica y no hace sino ofrecerle una rigurosa fundamentación científica gracias a la nueva ciencia matemática de la naturaleza. Esta teoría se halla expuesta ya en las primeras obras de Hobbes (*Elements of Law*, ed. Toennies, cap. I, pp. 196 y ss.). En las obras posteriores se halla fundamentada sistemáticamente y es expuesta al detalle en la polémica con el obispo Bramhall y defendida con un gran derroche de invectiva y de razones buenas y malas (véase la obra de Toennies sobre Hobbes, pp. 160 y ss.).[*] De aquí brota para Hobbes la tarea de la antropología, es decir, el mostrar la conexión de la vida anímica según leyes. Hobbes es el primero que llega a ver con claridad el gran principio de que los movimientos del ánimo no pueden ser suprimidos más que mediante otros movimientos de ánimo y nunca por la razón desapasionada. Señala también por primera vez cómo la especificación de los movimientos de ánimo está condicionada por relaciones legales. Presta una forma original a las leyes de la asociación de ideas tal como habían sido expuestas desde Aristóteles. Movimientos sucesivos son reproducibles en razón de los enlaces creados por esta sucesión. El pensamiento interviene, regulando, en este juego de la asociación, que discurre al hilo de las relaciones de efectos, causas y medios hacia atrás y hacia adelante. Esta teoría de las legalidades de la vida anímica culmina en la proposición: el querer no es más que una forma complicada del desear (*Op.*, III, 48). Y la aplicabilidad de la antropología a la conducta de la vida y al orden social se hace posible por medio del principio de la Stoa y de Telesio: el fin último de todas las apetencias es la propia conservación. ¡Estamos viendo el juego de ruedas de una máquina! Porque la razón está tan sólo para regular los impulsos que actúan en nosotros mediante los juicios que se forma acerca de los valores naturales y experimentados y de sus relaciones, y mediante el razonamiento que hace acerca de las consecuencias. Es el maestro calculador que no puede crear ningún valor, pues no hace más que llevar la cuenta.

Pero ¿cómo es posible que en un campo de procesos internos que se sustraen a una medición exacta y objetiva, cómo es posible que de semejante cálculo surja una fórmula y una fuerza para regular la vida y dirigir la sociedad? La insuficiencia de esta antropología para resolver semejante tarea se muestra en seguida cuando Hobbes pasa a derivar los órdenes del Estado y de la Iglesia partiendo de la naturaleza del hombre construida por él. La reducción de todos los sentimientos, inclinaciones y acciones humanos al impulso de la propia conservación, la exclusión de toda disposición natural originaria de carácter social y altruista, el realce del temor, del desprecio a los hombres y de la superstición entre los movimientos de ánimo, determinan su construcción del Estado y de la sociedad. Estas convicciones no proceden de una teoría objetiva, sino que son, en último término, la expresión más propia y fecunda de su carácter. Así tras la apariencia de los argumentos lógicos se esconde una impetuosa subjetividad.

Tres elementos cooperan en su sistema. De lo íntimo de su persona, tal como ha sido modelada por los viajes, por la corte y por la observación de las disensiones políticas, procede su misantropía profunda, su desconfianza arisca y el deseo vivísimo por una vida tranquila y segura. “La felicidad no es más que el buen éxito constante en las cosas deseadas por nosotros. Mientras vivimos no existe una tranquilidad constante del ánimo; porque la vida misma es movimiento y al hombre le es tan imposible vivir sin ningún deseo, temor y otras pasiones como sin ninguna sensibilidad” (*Op.*, III, 50). El segundo factor reside en el carácter de los nuevos grandes estados; tenían que apretar en un grupo hombres de procedencia, costumbres y hábitos jurídicos muy diversos; se afanaban en someter a las asociaciones orgánicas existentes, en primer lugar a la Iglesia; se veían obligados a contar con el interés egoísta y, por otro lado, estaban empujados por el afán de imponer plenamente la soberanía. El tercer factor lo representa la energía unilateral y tenaz en la aplicación de las nuevas ideas mecánicas fundamentales: conducía a la negación de toda diferencia de los hechos espirituales con el mecanismo natural. Y como estos tres criterios intelectuales podían acomodarse en la misma política, pudo surgir la interna rama lógica de este sistema.

La doctrina metafísica fundamental de Spinoza acerca de la infinita naturaleza perfecta que no se distingue de Dios, no se deriva de Descartes, sino que, como lo pudimos ver en el primer diálogo, Spinoza la recoge del movimiento monista del Renacimiento y podemos considerar como sus precursores a Telesio, a Giordano Bruno y, en algunos puntos capitales, a Hobbes. Los tres se hallan visiblemente bajo la influencia del naturalismo antiguo tal como se había constituido en las obras presocráticas acerca de la naturaleza, en el estoicismo y en Lucrecio. Una amplia literatura, muy extendida entre los cultos, transmitió por esta época semejante tradición. Y las mismas fuerzas que actuaban en el Renacimiento reforzaron la influencia de esa tradición. La contraposición con la repudiación medieval del mundo encuentra su consecuencia metafísica en la negación de un orden trascendente: pues éste, en último término, no era más que expresión de aquella renuncia al mundo. Y el evangelio de la naturaleza infinita y perfecta es expresión de la alegría secular y de la conciencia de pertenecer a la naturaleza. Este espíritu del

Renacimiento anima a Telesio (*cf.*, por ejemplo, *op. cit.*, XIV, p. 363) lo mismo que a Spinoza, y he tratado de mostrar cuán directa es la concordancia entre pasajes aislados de ambos pensadores, de suerte que se hace muy probable que Spinoza haya leído a Telesio cuando estaba elaborando su *Ética*. Y el sentimiento religioso de Spinoza frente a la naturaleza omnipotente se anticipa ya en pensadores de este nuevo movimiento como Giordano Bruno.

De esa contemplación de una naturaleza divina que todo lo gobierna resulta la determinación de cada uno de sus cambios singulares por la conexión del todo y de esto, a su vez, la necesidad de las acciones humanas. En esta concepción del mundo no hay lugar para la contingencia o la libertad. Un orden sin solución de continuidad enlaza en el universo todas las causas y los efectos de una conexión cuya representación lógica es la conexión cognoscitiva. Esta doctrina de Spinoza no sólo está contenida en Hobbes, sino que le viene a aquél de una producción filosófica más amplia, especialmente del *De fato* de Cicerón, y el mismo Séneca familiariza a los cultos con el determinismo estoico. La obra de Lorenzo Valla, *De libero arbitrio* (1493) fue la primera en preparar la comprensión de ese determinismo entre los contemporáneos; en la misma Alemania, Melanchthon, en sus libros didácticos, refutó extensamente la *fatalis necessitas* del estoicismo y la defensa que de ella hizo Valla. Escritores de tinte estoico, como Lipsio y Montaigne, extendieron el conocimiento de la doctrina. En esta tradición prevalecieron los argumentos estoicos que convencían también a Spinoza. Los estoicos consideran que la presencia de un cambio sin causa suficiente es, lógicamente, tan imposible como el nacimiento de algo de la nada (Plutarco, *De fato*; Alejandro, *De fato*) y esta misma imposibilidad lógica se expresa en el tercer axioma de Spinoza. El pasaje de Cicerón, *De divin.*, I, c. 55, acerca del *ordo seriesque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat* coincide con la *Ética*, prop. 23, *Op.*, I, *De emendat.*, p. 30, acerca del *ordo seriesque causarum*. Alejandro declara en *De fato*: si se produjera en el mundo un acontecimiento que no estuviera fundado en su conexión causal, entonces se quebraría la unidad del universo, y el mismo argumento encontramos cuando Spinoza rechaza la libertad como un *imperium in imperio*.

El panteísmo de Spinoza recibe su forma diferenciadora y original, y su antropología una fundamentación más amplia, al subordinar el hombre al concepto de un modo de la sustancia y al paralelismo entre cuerpo y espíritu derivado de la doctrina de los atributos. En el *Tratado* encontramos todavía la hipótesis de que una sustancia única posee infinitos atributos, entre ellos el pensamiento y la extensión, y que éstos actúan entre sí. También en la obra *De intellectus emendatione* se admite una interacción entre pensamiento y extensión. Este supuesto natural fue conmovido por el ocasionalismo; en los años en que trabaja en su *Ética* aparecen algunas obras de este tenor que exponen las dificultades que se presentan a una interacción entre el cuerpo y el espíritu. Así, en 1661, el *Traité de l'âme*, de Louis de la Forge: en esta obra se exponen las dificultades, pero el problema se resuelve con el supuesto de un solo acto adaptador de la voluntad divina. Cordemoy, en sus *Dissertations philosophiques*, expone las dificultades con máxima claridad y excluye la interacción (V, pp. 73-81). En 1666 aparece la *Ética* de Geulincx: su argumento,

sacado de la constancia y de la cantidad de movimiento, era el más fuerte. Al excluir Spinoza la interacción entre espíritu y cuerpo surge, a tenor de la estructura de su sistema, la doctrina del paralelismo entre el mecanismo físico del universo y la representación anímica del mismo. Un principio contenido en la *Brevis explicatio mentis* de Enrico Regius (1657) nos puede mostrar cuántos diversos puntos de partida podían conducir a esta doctrina. Si se parte de que la *cogitatio* y la *extensio* son atributos inherentes a determinadas sustancias, entonces se puede concebir la *mens* como un atributo inherente, con la extensión, al mismo sujeto. Y, finalmente, también en el problema epistemológico había un motivo que llevaba a Spinoza a su teoría del paralelismo.

La metafísica de Spinoza así surgida funda su antropología y ésta no sólo es la base de una teoría de la sociedad, como en Hobbes, sino que parte también de ella un esbozo genial de la ciencia comparada de las religiones, pues los problemas más hondos de ésta se tratan de resolver mediante los nuevos conceptos antropológicos. Al mismo tiempo tropezamos con un nuevo tipo de enlace de la teoría de los afectos con la de la conducta de la vida que ha ejercido influencia hasta el presente en los mayores pensadores. Esta conexión es tan estrecha que prefiero exponer la antropología de Spinoza más tarde desde este punto de vista. Representa la forma máxima de la nueva teoría del hombre creada por Telesio, Descartes y Hobbes. El concepto central de la antropología del siglo era el hombre como un sistema psicofísico que se conserva a sí mismo, en el que el medio provoca imágenes, asociaciones, procesos mentales, atención, propensión, por otra parte aversión, juego de las pasiones y trabajo espiritual de dominio gradual de las mismas reaccionando entonces de forma conveniente sobre su medio. Este concepto central fue rematado por Spinoza.

La estructura del sistema de Leibniz concuerda con la de Descartes, Hobbes y Spinoza, porque las nociones lógicas y gnoseológicas constituyen el supuesto de la metafísica, la antropología se halla fundada metafísicamente y en ésta, a su vez, se encierran los supuestos para las ciencias del espíritu: a las cuales se subordina también la estética con clara conciencia de tales principios. La metafísica misma, ciertamente, tiene una estructura por completo nueva que la hace aproximarse a las concepciones modernas de la misma. Leibniz se orienta hacia la unidad del estilo intuitivo griego, tal como se expresa en Platón y en Aristóteles, pero con un concepto depurado del cristianismo y con un espíritu científico-natural. Expresión en esto de su universalidad, que asimiló toda fuerza histórica viva. En diversos pasajes nos hace notar cómo va buscando por todas partes aquello a que puede prestar su asentimiento. Por eso su afán se dirige a enlazar los conceptos naturales con aquellos otros que hacen comprensible el mundo espiritual.

Consiguió este enlace mediante una concepción metafísica. Las mónadas, comunidades vivas no desarticulables y, por lo tanto, no espaciales, sólo pueden ser pensadas por analogía con lo espiritual; así, por una parte, constituyen el fundamento de la aparición de la materia y de su orden mecánico y, por otra, desarrollan de sí mismas en su evolución las más altas contribuciones espirituales. De esta suerte en este sistema la

psicología se convierte en el centro para la inteligencia del mundo, ya que cada realidad debe ser pensada por analogía con los espíritus y así tiene lugar una nueva posición del problema psicofísico que por entonces dominaba el pensar metafísico y condicionaba la antropología. El mundo físico es el fenómeno del mundo espiritual y el hombre es una reunión de mónadas en la que rige aquélla que es el soporte de las manifestaciones de vida espirituales. Era ésta la última entre las diversas posiciones posibles que el pensamiento del siglo XVII podía adoptar con referencia al problema psicofísico. La universalidad de Leibniz se pone también de manifiesto en su intento de reconciliar la mecánica del universo con la contemplación de los valores que se verifican en él, la conexión legal en un todo con el valor autónomo y el poder libre de una persona que trabajaba para que se los reconocieran. Los principios de la mecánica tienen aplicación a toda la realidad y, efectivamente, todos los fenómenos del mundo corporal se pueden explicar mecánicamente o por la filosofía corpuscular (Leibniz a Arnauld, 28, II; 8, XII, 1686. Gerh., *Phil.*, II, 73). Pero en los últimos análisis de los principios de la física y de la mecánica encontramos que no se pueden explicar estos principios por las meras modificaciones de la extensión: la naturaleza de la fuerza exige algo más (*Op.*, *cit.*, p. 78). Si como mejor se comprende una máquina es mostrando el fin a que sirven sus partes, así también el cómo de la conexión del mecanismo físico se hace más claro volviendo al concepto de fin (*op. cit.*, IV, 339).

Aquí nacen las ideas que inspiraron también a Kant. El mundo orgánico requiere una razón explicativa que nos haga comprender la forma y la conexión del todo y la unidad vital espiritual exige, además, una razón explicativa de la espontaneidad unitaria de sus manifestaciones. De esta dirección universal, finalmente, surge el empeño de concebir el universo como una conexión interna cuyos miembros se trasfunden unos en otros en continuidad. Por eso su concepción filosófica máxima consiste en el establecimiento de los principios que dominan en todos los campos de la realidad y convierten a todos ellos en un todo. Especialmente el principio de la continuidad fue de una influencia extraordinaria hasta la época de Herder, Goethe y Hegel. Este principio, demostrado con consideraciones matemáticas, es expresado en la forma de una doctrina metafísica. Coloca la razón explicativa de las propiedades de unidad de la vida orgánica y de la espiritual en el principio de la forma. Lleva a cabo una generalización metafísica por la cual este principio es inherente a todas las partes últimas constitutivas de la realidad, de suerte que en cada una de ellas trae por consecuencia una capacidad de desarrollo infinito. Coloca luego el enlace de estas unidades de desarrollo en un ordenamiento originario en virtud del cual se componen en un todo armónico sin ninguna influencia física entre sí. Si para Descartes la legalidad mecánica en el espacio y la interioridad viva del espíritu pensante constituían dos mundos aparte, para Leibniz se extiende por todo el universo una gradación que va desde lo inconsciente hasta la claridad de la conciencia, todo armonizándose en una unidad por medio de la evolución y de la continuidad.

Está tan convencido del imperio de este principio de continuidad que allí donde parecen faltar las transiciones entre clases y seres predice con seguridad que se encontrarán. Esta gran idea influyó mucho en la preparación de la teoría evolucionista,

aunque el mismo Leibniz no se atrevió con ella. Basándose en los fenómenos volcánicos deduce un estado primitivo de nuestro planeta y la configuración de su superficie por el proceso progresivo de su enfriamiento. Recomendó el estudio de las fosilizaciones como restos de viejos seres vivos que son para él testimonios de la historia de la tierra. No hay ningún vano entre la materia muerta y los cuerpos organizados; pues éstos son para él autómatas naturales que sobrepasan infinitamente a los autómatas artificiales, pues muestran también en sus partes accesibles al microscopio estructuras y articulaciones finísimas. Este espíritu profético se extraña de la rígida sistemática que impera en el reino animal y vegetal; acaso en algún otro tiempo o en otro lugar del universo las especies de animales se hallaron, se hallan o se hallarán sometidas al cambio en mayor grado de lo que ocurre en el presente. Y del mismo universo dice: “Considerándolo todo creo que la perfección en el universo crece constantemente”. Lo mismo que una planta o que un animal, posee la tendencia de llegar a un estado de madurez pero, a diferencia de ellos, no lo alcanza jamás, si bien tampoco retrocede nunca ni envejece. A este tenor rechaza la idea de un ciclo de las cosas, porque la “beatitud reclama un progreso constante hacia nuevas alegrías y perfecciones”.

En un admirable fragmento (inédito y escrito acaso entre 1676 y 1686) expone un *axioma perfectionis* y trata de hacernos ver que se concilia con el principio de la conservación de la fuerza. Al filosofar parte de que algo existe; pero como nada puede ser sin razón, alguna debe haber para que algo exista y no más bien (*potius*) nada, y la razón tiene que hallarse en la *res necessaria*. Esta causa hace que el *plus* sea más bien (*potius*) que el *minus* y de aquí surge “mi gran axioma de la perfección”: *ut maxima prodeat realitas quae haberi potest*. La realidad tiene que ser estimada según la cantidad, diversidad y orden de las cosas. Una cantidad sin diversidad no significaría una realidad suficiente porque ésta tiene que estimarse no sólo por la materia sino también por la forma. Y entre varias cosas simplemente iguales bastaba con una para que se pudiera prescindir de las otras. Pero el orden en la diversidad introduce cierta unidad en la multiplicidad. Así, todo se halla en recíproca referencia y ocurre con la máxima razón. No puede existir, por lo tanto, ningún vacío, y como el cambio brusco sería una especie de vacío o hiato, tiene que verificarse el cambio según la ley de continuidad. “Siempre se conserva la misma cantidad de acción y de fuerza, es decir, la mayor posible”; pero el grado de perfección no es siempre el mismo: esto no debe ocurrir, pues en ese caso no podría tener lugar cambio alguno, ya que éste no perseguiría ningún fin; el mundo, por lo tanto, persigue siempre perfección mayor y al desplegarse (*evolvendo*) acierta a expresar con mayor perfección a su autor: *neque involutiones evolutionibus aequipollent*.

Otro fragmento también inédito excluye, a tono con lo citado, el ciclo de las cosas, concepción dominante en la Antigüedad. “Muchas ideas acerca del universo se pueden refutar mediante la consideración del mejor mundo, así cuando alguien afirma que en el mundo ocurre siempre lo mismo sólo con la diferencia de que lo que ahora cesa en esta parte nace en otro lugar, o cuando alguien supone un periodo limitado cualquiera según el cual lo anterior retorna con su orden viejo. Que esto es falso se demuestra porque Dios de esta manera no tendría ningún fin en su creación; pues ¿a qué un cambio si todo ha de

volver como antes?”, etcétera.

Esta idea tiene un alcance inmenso. Habría de transformar la concepción de la naturaleza, la antropología y las ciencias del espíritu. Sobre todo habría de dar origen a una conexión completamente nueva entre las dos últimas; al hacer prevalecer el principio del desarrollo en la antropología, hizo posible la conciencia histórica dentro de las ciencias del espíritu.

Un segundo elemento de la mayor importancia opera desde su metafísica en su antropología: el principio de la individualidad. Veamos primero su origen histórico. Las ideas o formas sustanciales habían nacido de la relación de subordinación de lo particular respecto a lo general. Cuando el siglo XVI parte de la contemplación del universo y de la relación del todo con las partes y subraya el valor propio de la diversidad en tales partes, Nicolás de Cusa, Cardano, Giordano Bruno y otros abrigan el sentimiento vivo de la significación de la *varietas rerum* en la conexión divina del mundo, lo mismo que del valor peculiar del individuo. Leibniz está influido de la manera más profunda por esta dirección de la filosofía renacentista. Está a tono con todo su sentimiento de la vida. Ya en 1663 lo expresa en su *Disputatio de principio individui*. En esta disertación se apoya en fórmulas escolásticas. Niega el supuesto realismo medieval según el cual corresponde a lo universal un mayor grado de realidad que a lo singular, cosa sostenida también por Spinoza, pues el individuo es un *ens positivum* que no puede ser constituido por algo negativo: *negatio non potest producere accidentia individualia*. Consecuencia de esta doctrina es que el universo mismo constituye un *singulare* que se halla bajo verdades necesarias, pero que en su efectividad representa la realización de un caso determinado de las posibilidades contenidas en aquellas verdades universales. Así es de moderno Leibniz en este punto, muy cercano a la gran intención de Goethe y de Schopenhauer, y sólo las fórmulas teológicas que expresan la elección de este caso entre las posibilidades deben considerarse como el caparazón caedizo de esta gran concepción nueva acerca de la singularidad e individualidad del universo. Sólo un caparazón. Porque el fin establecido por Dios hay que determinarlo, por lo dicho antes y por otros muchos pasajes, como una individuación que contiene la realización más grande posible de todas las formas y grados de existencias individuales: una idea que representa el resultado mayor del Renacimiento, su afirmación de la vida y su *varietas rerum*.

Pero en Leibniz la nueva concepción del mundo se mantiene en las ligaduras de la doctrina metafísica. La posibilidad de desarrollo y este mismo residen sólo en los elementos de la realidad, en las mónadas, y las formas de la naturaleza orgánica se mantienen, por el contrario, en rígida cerrazón. Entre las mónadas mismas no se da ningún *influxus physicus*. Cada una de ellas representa al universo desde un determinado punto: es una sustancia que lleva en sí el contenido y la regla de su desarrollo. Y las clases y especies que contiene el universo no se hallan enlazadas por una evolución real, sino por una jerarquía de valores análoga a la aristotélica.

Por eso también la psicología de Leibniz ofrece un doble cariz. Está inspirada por la gran idea de la individualidad y de su valor propio, por el de la evolución o desarrollo que produce en la unidad viva espiritual el despliegue de sus estados según una ley que le es

inherente, y el principio de la continuidad, y partiendo de todos estos principios hace época en el desarrollo de la psicología. También tiene lugar un gran progreso en la función de la psicología en las ciencias del espíritu. El rígido sistema natural se cambia de tal modo que Leibniz prepara la concepción histórica del mundo. Pero como la unidad de vida no recibe ninguna impulsión desde fuera que le transmita nuevos contenidos, se pierde la gran relación de una estructurada vida anímica con el medio, y la evolución se convierte en la mera forma de explicación de aquello que se contiene en la unidad de vida.

Tratemos de precisar esta nueva antropología. Hay que volver de nuevo al concepto metafísico de mónada. El hombre es un agregado de mónadas. La relación de la mónada dominante, que es el soporte de las manifestaciones espirituales, con aquellas otras que componen el cuerpo y de las cuales constantemente unas salen y otras entran, se entiende con el concepto de la armonía preestablecida. El cuerpo y el alma son dos relojes que no están unidos por un mecanismo, de suerte que la marcha del uno regule la del otro, ni tampoco se mantienen acordes por la intervención de una persona, sino que la relación se dispone de modo que los hechos corresponden unos con otros. El impulso de la voluntad y el movimiento del brazo corresponden entre sí por esa disposición original. En esta artificiosa y estéril teoría se pone de manifiesto el influjo fatal que corresponde a la exclusión del influjo físico en un sistema de unidades espirituales herméticas. La mónada soporte de las actividades de conciencia en el hombre no condiciona las otras mónadas que componen el cuerpo: domina porque a su constitución se hallan acomodadas las demás en la disposición primitiva. Ya se verá en qué grado las relaciones lógicas entre las partes del universo pueden representar el *influxus physicus*. La vida anímica es, además, función de una mónada. Está determinada por sus propiedades. Entre éstas la primera ha de ser una unidad de fuerza. En cualquier cosa que consistan sus acciones, no resulta capacitada para ellas por una transmisión exterior, sino que la razón está en sí misma. Sustancia es un ser capaz de acción (Erdm., 717). “Atribuimos a nuestro espíritu una fuerza que le es inherente para producir acciones que se fundan en él” (Gerh., *Phil.*, IV, 510). Una tal unidad de fuerza y no una unión de tales unidades es el alma humana. Leibniz adopta siempre la demostración tradicional de la filosofía idealista para su naturaleza unitaria, inespacial, según la cual sólo bajo esta condición es posible el enlace de las impresiones sensibles en la unidad de un objeto o del juicio.

Esta unidad de fuerza es designada por Leibniz, valiéndose de una expresión aristotélica, como entelequia. Llama entelequia a la mónada al considerarla desde el punto de vista de su autarquía: ésta la convierte en fuente de su acción interna y, al mismo tiempo, en un autómatas incorporal (Erd.; 706, y *cf.* con Hobbes). Pero excluye del concepto de entelequia toda suposición de una facultad inerte y más bien se sirve del concepto hobbesiano de *conatus*: es una fuerza cuya acción se seguirá si nada lo impide (Erd., 526). Todas las entelequias o mónadas tienen que estar dotadas de percepción; porque para Leibniz la percepción no es otra cosa que la expresión de la multiplicidad en la unidad (*expressio multorum in uno*) (Gerh., *Phil.*, II, 311). Pero si las entelequias se

acompañan de percepción, entonces son almas (Erdm., 260). Debemos concebir las mónadas como indivisibles, por lo tanto, como unidades inespaciales, inspirándonos en el concepto que tenemos del alma, en su analogía. De nuevo parte de Hobbes; en el grado más bajo la acción anímica no se halla fijada todavía, pues para esto es menester la memoria. La percepción es el estado pasajero de una mónada que encierra y representa en sí una multiplicidad en la unidad, es decir, en la sustancia simple. La percepción y lo que de ella depende no pueden explicarse mediante conceptos de la mecánica, pues esto significaría una explicación mediante figuras y movimientos (Erdm., 706). Es la actividad original del alma y, como tal, no observable distintamente. Un ruido que percibimos, pero del que no nos damos cuenta, lo “apercibimos” con un pequeño incremento. Esto indica que el ruido del que no nos percatamos originó un cambio en el alma, pues de lo contrario un pequeño incremento no podría provocar su observabilidad (Erdm., 233).

Según el principio de la individuación, por el cual el universo se articula en una infinita variedad de individuos, la diferenciación debe prolongarse en la interioridad de cada individuo singular. Cada mónada o unidad de fuerza engendra en sí una multiplicidad de percepciones (Erdm., 706). Esta diferenciación infinita de percepciones consiste en la diversidad de sus contenidos. Cada percepción representa, según su concepción como expresión de la variedad en la unidad, un objeto múltiplemente articulado (Gerh., *Phil.*, II, 317; Erdm., 706). Así, la mónada, en la plenitud abigarrada y abundosa de sus percepciones, no sólo es un mundo entero en pequeño, sino que lleva en sí la imagen de todo el universo, viene a ser como su espejo vivo. Sólo que la mónada refleja, según el principio que le es inmanente, la diferenciación del mundo de manera diversa. Algo así como una misma ciudad se le ofrece de diversa manera al mismo espectador, según el punto de vista (Gerh., *Phil.*, IV, 434; Erdm., 184, 187). Pero esto lleva consigo que las percepciones en la mónada deben estar infinitamente escalonadas por el grado de su distinción y que, por lo tanto, debe contener también toda una serie de representaciones imperceptibles. Porque la percepción que apercibimos debe contener toda una serie de percepciones cuyo grado de distinción es tan pequeño que no las podemos apercibir (Erdm., 233-715).

Con esto tenemos los conceptos metafísicos fundamentales dentro de los cuales se levanta el genuino problema de la antropología leibniziana: ¿cómo pensar el desarrollo del alma humana?

IV

EL PROGRESO DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESTOS SISTEMAS

El primer progreso en la antropología común a estos sistematizadores consistió en rechazar el concepto de fuerzas vitales en los cuerpos orgánicos. Sobre esta nueva base de la legalidad mecánica, que abarca también los organismos, surgió por primera vez una comprensión clara del problema psicofísico. Toda antropología se fundó ahora en alguna de las hipótesis psicofísicas posibles. Se formularon claramente las posibilidades diversas para solucionar, en el supuesto de la legalidad mecánica de mundo físico, el problema de la relación de la serie de los fenómenos físicos con la de los fenómenos psíquicos, que se presentan en el hombre, y se pusieron a prueba también por primera vez a base de la explicabilidad de las experiencias que pudieran ofrecer. Por fin se tuvo una idea clara de qué es lo que se podía pedir de semejante aparato corporal; se puso término a esa turbia mezcla de lo físico y de lo psíquico que suponían los conceptos de un ánima vegetativa y sensitiva; desapareció de la vida anímica ese tránsito directo de la materia a los espíritus vitales cuyas operaciones no se derivaban con rigor de las condiciones del acontecer físico, y se preparó así el suelo para la moderna antropología.

El segundo rasgo fundamental de la antropología de estos grandes sistemas procede de la transferencia de los métodos y conceptos fundamentales de una construcción mecánica del mundo de los cuerpos a los dominios de la vida espiritual. Descartes prepara el tránsito a esta nueva antropología al someter a los espíritus animales en todas sus acciones a la legalidad mecánica. Pero la transferencia completa de la legalidad mecánica a la vida espiritual se lleva a cabo por Hobbes y Spinoza. Y Spinoza fue el primero que intentó comprender de una manera completa y sistemática el campo de los movimientos del ánimo y de la voluntad como una conexión según leyes.

Pero con arreglo a la estructura de estos sistemas persistía la subordinación de la antropología a la metafísica. La antropología dependía de la solución metafísica del problema psicofísico. Estaba condicionada por el concepto bien acuñado del alma, que a su vez se derivaba de la interpretación de las experiencias por los conceptos bien determinados y destacados de sustancia, atributo, modo, causa y efecto. Finalmente, guardaba relación con la estimación axiológica de los acontecimientos típicos de la vida dentro de la consecuencia de los principios metafísicos. Con respecto a una interpretación libre y viva de la experiencia, una antropología semejante estaba en desventaja frente a muchas obras del siglo XVI. Pero en esta etapa sólo la aplicación de conceptos metafísicos hizo posible el establecimiento de una conexión causal que abarcara todo el dominio anímico. Y toda metafísica operante ha destacado un aspecto de la realidad y ha sistematizado el todo unilateralmente partiendo de ese aspecto: de esta suerte aguzó la mirada para las conexiones causales antropológicas que se podían ver desde ese aspecto y comenzó a destacarlas de los concretos complejos de la vida

ánimica. Con esto la metafísica prestó a la antropología el servicio que a la ciencia natural han prestado las hipótesis que guiaron a la inducción y al experimento. Y otra consecuencia todavía, que el espíritu humano recorrió entonces las diversas posibilidades de abarcar el sentido y la conexión de la vida. Se sucedieron la serena racionalidad moral de Descartes, la convicción de la fuerza exclusiva del instinto de conservación, a través de todos los afectos, en las acciones humanas, que es lo que nos presenta Hobbes un poco sombríamente; luego la formulación metafísica por Spinoza de la marcha evolutiva a través de las pasiones hasta el amor de Dios por virtud del conocimiento adecuado; finalmente la captación de toda la vida anímica en las relaciones de las percepciones sordas con la apercepción y en el desarrollo progresivo e indefinido del espíritu hacia la moralidad racional. Y así surgió entonces la gran libertad interior de poder abarcar la vida desde todos sus diversos aspectos. Esto representa una nueva etapa en la soberanía del espíritu, que fue disfrutada por el siglo XVIII, y una preparación de la conciencia histórica que ha sido la obra del siglo XIX. Y para la comprensión de la vida que el hombre del XVII expresa en la literatura y en el arte fue en extremo importante la combinación del modo de consideración dinámica con la concepción de la vida que inspiraba esta antropología metafísica.

Pero el progreso principal consistió en que este nuevo método, lleno de la conciencia orgullosa de hablar de los acontecimientos del alma como el matemático habla de figuras o el físico de las leyes del movimiento, llegó mediante la aplicación rigurosa de la investigación causal a las primeras teorías rigurosas en cada una de las ramas de la antropología. Así, la exhortación en la moral y el ideal vano en la política pudieron ceder su puesto al pensamiento científico.

La piedra fundamental de la psicología moderna se colocó entonces con la explicación de la percepción sensible. Varios factores coadyuvieron para que se realizara en este campo la aportación psicológica más importante del siglo, una aportación que ha sido igualmente decisiva para la antropología y para la teoría del conocimiento. La marcha metódica exigía en estos dos dominios de la filosofía la solución previa de este problema. La teoría de la sensibilidad era la más accesible a las determinaciones exactas del pensamiento científico-natural. La aplicación de los progresos de la óptica a la psicología del sentido de la vista se hallaba en el centro de estas investigaciones del siglo XVII. Finalmente, la teoría mecánica de la materia exigía ser completada gnoseológicamente con la demostración, fundada psicológicamente, de la subjetividad de las determinaciones cualitativas de los objetos que se ofrecían en las impresiones de los sentidos. Estos son los elementos que cooperaron en el nacimiento de la primera teoría científica de la percepción sensible. La crítica de la percepción sensible del mundo se presenta, por primera vez, en Demócrito, como correlato de su mecánica de los átomos, sin cualidad alguna, con sólo relaciones espaciales, de tamaño, figura y posición. De las razones que señalamos surgió la necesidad de mejorar la imperfecta explicación atómica del origen de las cualidades sensibles y se comprende que Galileo, Descartes y Hobbes emprendieran casi al mismo tiempo la solución de este problema para hacer inteligible psicológicamente la subjetividad de las cualidades sensibles reclamada por la física. En

este proceso fue decisivo que Descartes, en su dióptrica, remplazara la teoría de las imágenes que se desprenden de los objetos y penetran en el ojo por una teoría mecánica. Si se supone que el medio que se encuentra entre los cuerpos exteriores y el ojo percipiente es relativamente rígido, se podrá propagar una presión desde los objetos exteriores hasta el órgano de los sentidos. Del mismo modo que el ciego siente semejante presión al rozar con su bastón un objeto y obtiene así una imagen de él. Podemos decir, pues, que las relaciones cuantitativas de tamaño, figura, movimiento, situación, duración y número de los objetos provocan las impresiones del sentido de la vista. Y en diversos puntos importantes, como en su explicación de por qué vemos los objetos derechos y en su explicación del arco iris, Descartes prepara la teoría moderna de la percepción visual. Las dificultades de su teoría han dado ocasión a que Hobbes continuara elaborándola, y si antes de la aparición de la dióptrica de Descartes fue partidario de la teoría de las especies, luego contribuyó mucho a su eliminación. También intentó Descartes la investigación de la estructura anatómica de los demás sentidos y los fenómenos cinéticos que producen las impresiones en ellos, con el propósito de deducir el ciclo de cualidades de estos sentidos y su valor subjetivo. Para él, el sentido fundamental es el tacto. En los párrafos finales de sus *Principios* es donde mejor podemos estudiar el nuevo punto de vista acerca de los sentidos que caracteriza los comienzos de la moderna antropología. Como en general, no es en las *Meditaciones*, sino en esta obra mucho más madura, donde encontramos la verdadera exposición de la doctrina de Descartes. El espíritu humano tiene su sede en el cerebro, aquí ocurre también la sensación, desde él parten los nervios en todas direcciones, de suerte que no se puede tocar ningún lugar del cuerpo sin que se pongan en movimiento terminaciones nerviosas, movimiento que se transmite al cerebro, y el alma es excitada a las percepciones sensibles a tenor de la diversidad de los movimientos. Que el espíritu, por mediación del cerebro, siente los procesos del cuerpo con ocasión de los procesos cinéticos de los nervios sensitivos se pone de manifiesto en las enfermedades cerebrales que trastornan la sensibilidad normal, o también al cortar el enlace de los nervios sensitivos de un miembro con el cerebro, pues tal miembro pierde su sensibilidad. Los movimientos transmitidos al cerebro pueden provocar en el espíritu las cualidades sensibles, en nada parecidas a los movimientos. Esto lo demuestra, por ejemplo, como ya lo notó Galileo, que la sensación de cosquilleo y la de dolor pueden ser provocadas por contacto. Generaliza esta demostración de la subjetividad de las cualidades sensibles en el sentido en que lo hizo luego Juan Müller. El movimiento local en el nervio sensitivo, en las fibras conductoras hasta el cerebro y en este mismo, provoca en el sentido del tacto cosquilleo por frotamiento, en el ojo visión estrellada por el golpe y en el oído, si se aprieta con el dedo, una vibración sonora. Finalmente, como más tarde Locke, razonará que las diferencias cualitativas de las sensaciones se deben a la diversidad de los movimientos, apoyándose en el hecho de que las diferencias espaciales y los movimientos se perciben lo mismo con el sentido de la vista que con el del tacto, mientras que los colores, sonidos, sabores y olores no se producen más que en un solo sentido. También funda su afirmación en que puede ser comprendida de una manera clara y distinta. Nos ofrece asimismo Descartes una explicación de las

alucinaciones visuales con las que se había enredado todavía un Cardano. Se trata de percepciones sensibles al igual de las producidas por los objetos exteriores, pero la impresión no llega de los nervios sensitivos a través de las fibras hasta el cerebro, sino que se producen en este mismo por el movimiento de los espíritus animales que excitan las huellas de impresiones pasadas en determinada dirección. Así surgen los sueños, las alucinaciones, pero también el juego del alma con las imágenes del recuerdo.

La teoría de la percepción sensible y de su subjetividad, así como de las ilusiones de los sentidos, es elaborada por Hobbes partiendo del principio de un sistema mecánico que comprende también a los fenómenos de conciencia. Se mezclan sorprendentemente ciertos progresos respecto a Descartes con verdaderos retrocesos. Uno de los avances más importantes consiste en haber comprendido desde un mismo punto de vista las sensaciones provocadas por objetos exteriores, las fantasías oníricas y las alucinaciones. La imagen sensible nace en condiciones normales por la reacción contra el movimiento exterior que tiene lugar al comienzo de los fenómenos de conciencia. Esta reacción no puede ser más que un movimiento, puesto que el movimiento siempre produce movimiento, pero no guarda ninguna relación determinable con las magnitudes espaciales y temporales finitas, y tenemos conciencia de él mientras por otro lado lo subordinamos, según el pensamiento conceptual, al sistema de los movimientos espaciales, tan sólo como una acción intensiva, y ésta es la sensación y la imagen compuesta de sensaciones. Esta sensación se convierte, por medio de los dispositivos que hacen posible la conservación de un movimiento impreso, en algo duradero y comparable, con lo cual surge la conciencia en nuestro sentido. En estas proposiciones se prepara ya aquella distinción de los grados de conciencia a partir de las percepciones no apercebidas que Leibniz elevó a máxima claridad. Pues los estados intensivos (*conatus*) que denominamos anímicos poseen su fundamento ancho, inmensurablemente múltiple, en reacciones que no pueden ser retenidas y comparadas. Pero, según Hobbes, estas reacciones cesan después de alejado el objeto, de suerte que no sólo no son notadas sino que desaparecen poco a poco. De aquí se sigue otra importante idea de Hobbes. Tenemos sensación consciente cuando distinguimos; si las partes del sistema corpóreo estuvieran en reposo o con el mismo movimiento, no tendríamos ninguna sensación consciente. Pero con estas proposiciones se enlaza a su vez uno de los retrocesos más importantes de Hobbes. En oposición con la clara visión anatómica de Descartes, señala como órgano de los estados anímicos el corazón. Con los mismos elementos explicativos deduce los sueños y las alucinaciones. Durante la vigilia, los movimientos en los sentidos provocan cambios de circulación en el corazón y los sentimientos condicionados por ellos, y éstos, a su vez, provocan las fantasías. Es el mismo movimiento que, procedente de los objetos exteriores, tiene lugar en la vida normal, pero en sentido contrario. Pero las fantasías se componen de recuerdos y su claridad está condicionada porque en el sueño estamos cerrados a las impresiones exteriores. Y como Hobbes da siempre preferencia a lo afectivo, explica, coincidiendo en ello con muchas explicaciones posteriores, el nacimiento de la fe en los espíritus y en los fantasmas por las fantasías de los sueños y por las alucinaciones, llegando así hasta las representaciones religiosas fundamentales. La

proyección de las imágenes la explica por la reacción del órgano donde se provoca la imagen.

La percepción derivada del proceso perceptivo, que corresponde a la “cosa” (modo de Spinoza), constituye para toda la antropología del siglo la formación psíquica fundamental a la que se enlaza toda otra derivación de los fenómenos anímicos. No es que Descartes, Hobbes y Spinoza no supieran que la percepción se compone de sensaciones, pero de todos modos Locke y Leibniz tienen las primeras ideas fecundas acerca de la construcción de las percepciones sobre la base de las sensaciones, y así comienza a ablandarse la rigidez del concepto de percepción. Estas percepciones, formaciones psíquicas fundamentales, se cambian, cuando cesa el movimiento que las produjo, en imágenes del recuerdo. La teoría de la asociación de las ideas y de la memoria se desarrolla sobre todo en esta época al aplicar ideas anatómicas más claras a la explicación del acto de recordar. Descartes habla de huellas o disposiciones que permanecen en el cerebro, y las compara con los pliegues que permanecen en un papel que ha sido doblado una vez. Hobbes funda en tales ideas su ley de asociación, según la cual el enlace surgido por sucesión en el proceso perceptivo permanece en sus residuos y hace posible la reproducción. Desarrolla Hobbes excelentemente la diferencia entre el proceso mental involuntario y el dirigido por la voluntad. El pensamiento surge, según él, mediante el análisis de las percepciones y los nuevos enlaces de sus partes constitutivas. Y su desarrollo de la doctrina nominalista sobre la significación de los signos para el pensamiento prepara la obra de Leibniz.

También el estudio del otro aspecto de la teoría de la vida anímica, lo referente al origen y las formas de los movimientos, fue fomentado en esta época por las nuevas ideas, más exactas, acerca de las condiciones anatomo-fisiológicas. Revistió una importancia extraordinaria que la teoría cartesiana del cuerpo autómatas y de su interacción con el espíritu explicara la diferencia entre los movimientos reflejos y las acciones voluntarias. Fue el primero en hacer una máquina del cuerpo, máquina en la cual las excitaciones exteriores provocaban movimientos de los miembros sin interpolaciones anímicas de ninguna clase. Esta conexión automática representa el mecanismo exterior del que se sirve la voluntad cuando provoca, mediante su impulso, acciones con vistas a un fin. Toda acción del alma consiste en que, al querer algo, provoca en la glándula pineal enlazada a ella un movimiento en la forma necesaria para producir el efecto correspondiente a la volición (*Passions*, I, 41). La representación provoca, cuando se trata de acciones voluntarias exteriores, el movimiento, de suerte que el alma mueve la glándula pineal y este movimiento se propaga a través de los nervios a los músculos y provoca así el movimiento de los miembros; en cuanto a las acciones internas, se provocan en el interior del corazón los cambios que son necesarios para recordar o para concentrar la atención en determinada dirección o para aprehender un objeto en determinadas condiciones.

Imaginémonos un cuerpo como autómatas cuyos movimientos son provocados por los objetos exteriores y que, por su estructura, reacciona sobre esos objetos mismos. Pensemos, además, en fenómenos conscientes que, en la forma que sea, se hallan

coordinados con este nexo de los movimientos en el autómata, y tendremos lo construido por Descartes, Hobbes, Spinoza y Leibniz en una u otra forma. El centro de la psicología de todos estos sistemas lo constituye la conexión anímica según la cual las impresiones provocadas desde fuera se convierten, según leyes internas, en adecuadas acciones voluntarias exteriores o internas. Se explica el proceso según el cual nacen imágenes, éstas se asocian entre sí y hacen posible de este modo el recuerdo y la fantasía. El proceso ulterior, en el cual se forman el pensamiento lógico, los signos del lenguaje, los métodos de la investigación y las categorías para la inteligencia del mundo, fue comprendido de diferente manera, a tenor de las tradiciones de la filosofía antigua, haciéndose valer especialmente la oposición fundamental entre la doctrina de los elementos conceptuales inherentes al espíritu y el empirismo. Puedo remitir a exposiciones anteriores[47] y ocuparme tan sólo de la nueva etapa en que estos problemas entran mediante la psicología de Leibniz. Tenemos que ver de qué modo se concibe en todos estos sistemas la cooperación del pensamiento, de los movimientos de ánimo y de la voluntad moral en el proceso de vida unitario que constituye el centro de toda esta nueva antropología.

Hay un gran rasgo común en este punto a los sistemas capitales del siglo. Nos ofrecen un desarrollo típico del espíritu humano desde el poder de las pasiones sobre el alma hasta su liberación por el conocimiento. En esto descansan todos sobre la enseñanza estoico-romana. Ya hicimos ver cómo esta tradición logró, gracias sobre todo a la filología holandesa, una nueva inteligencia y una influencia general. La marcha grandiosa de esta ética estoico-romana, que avanza desde la descripción de las pasiones a la autonomía moral, que se funda en el conocimiento de las relaciones naturales de nuestro espíritu con la conexión de las cosas, le otorga la influencia más fuerte y duradera de que haya podido gozar jamás una ética filosófica. Todos estos sistemas se hallan impregnados de sus ideas y el poder del espíritu romano se hace valer en esta época en lucha con las ideas cristianas o en alianza con ellas. Esta doctrina sobre la conducta de la vida actúa primero a través de los miembros de enlace que hemos podido descubrir en la antropología del siglo XVI. Sobre todo, Telesio considera la propia conservación como el sumo bien del hombre y criterio para juzgar y regular los afectos; fija como realización del máximo bien la *sublimitas*, que descansa en la sabiduría, es sostenida por la fortaleza y vive en el sentimiento de su propio valor. Un concepto que corresponde por entero a la *magnanimité* y a la *générosité* de Descartes. Descartes se vio rodeado en Holanda de la tradición estoica directa y sus cartas sobre la vida beata a la princesa Isabel y sobre el sumo bien a la reina Cristina de Suecia se hallan impregnadas de las ideas de la escuela estoica, especialmente de Séneca. Y Hobbes, como buen humanista, acogió también la tradición antigua. Sin embargo, estos pensadores reelaboraron las ideas estoicas bajo la acción de la nueva antropología. Pugna por abrirse paso la idea de que un movimiento de ánimo no puede ser vencido más que por otro, y ya veremos cómo también Descartes se encuentra en este camino. Surge la idea de una conexión legal en que se traban las formas típicas de los movimientos de ánimo. Estos filósofos miran con los ojos del investigador de la naturaleza hacia la conexión causal,

según leyes, que rige en el juego aparentemente causal de los afectos. Y consiguen que el conocimiento causal sea fructífero para la teoría de la conducta de la vida y de las ciencias del espíritu cuando, comenzando por Telesio y Hobbes, consideran la propia conservación como un patrón para determinar el valor de los afectos, patrón que se halla en el alma misma y no es menester insertar en ella por una teleología extraña. Semejante determinación del valor la encontraremos también en Spinoza, enemigo de la consideración teleológica habitual. Toda su *Ética* descansa en ella.

La antropología ha elevado poco a poco a conciencia los hechos anímicos, ha investigado formas típicas de los mismos y les ha dado nombres, los ha analizado y ha logrado ideas acerca de sus recíprocas conexiones internas. En este trabajo, que perdura hasta hoy, representaba una dificultad especial la discriminación y definición de los estados de conciencia.

Basándose en la doctrina de Platón y de Aristóteles acerca de la composición y comparación de las impresiones sensibles por la actividad unitaria del pensamiento, distinguió Galeno el cambio experimentado por el órgano del sentido en virtud de la impresión exterior de la toma de conciencia del mismo, y Plotino separó la síntesis y comprensión de las impresiones por el pensamiento, como fundadas en la unidad de la conciencia, de los contenidos mismos sintetizados y comprendidos; distinguió el mero tener lugar de las impresiones y de los estados internos de su elevación a conciencia clara mediante la atención, y consideró como la propiedad esencial del espíritu humano la autoconciencia, en la cual el espíritu que piensa tiene conciencia de que piensa.

Leibniz, el mayor psicólogo del siglo XVII, enlaza este concepto con la doctrina estoico-romana de las representaciones pequeñas, es decir, no notadas, llegando así a la idea de la conexión de desarrollo de las formas típicas y de los grados de conciencia. El alma es una entelequia que actúa como unidad en la multiplicidad de sus percepciones; lleva la tendencia a la variación, al progreso de percepción en percepción y a la creciente claridad y distinción de las percepciones. Las percepciones sordas llegan a cobrar conciencia mediante la atención y ésta se dirige de modo cambiante entre las innumerables percepciones sordas simultáneamente existentes mientras que, con respecto a las demás, se encuentra como en un sueño parcial. La apercepción consiste en la elevación de las representaciones sordas, oscuras y confusas, a conciencia clara y distinta. En este proceso surgen la apropiación de las percepciones, la autoconciencia y la elevación de los conceptos de relación contenidos oscuramente en la mónada, con los cuales se piensa el universo, a conciencia clara y su aplicación a la multiplicidad de lo real. La percepción no es acompañada, al principio, de ninguna actividad discriminadora, y el paso siguiente consiste en que se diferencia de las otras percepciones. En la etapa de la representación distinta se separan las partes en ella contenidas y el yo se distingue también de ella en la autoconciencia. Este avance hacia una representación cada vez más distinta ocurre en una serie gradual continua. Así, los nuevos conceptos permiten el desarrollo del principio de continuidad leibniziano en la vida del alma. Su luz se extiende a todos los campos de la psicología. Con él se hace comprensible la interna conexión de

los cambiantes y diversos estados del alma en el curso de la vida, tal como Platón y la Stoa la habían destacado: el alma lleva en cada momento todo su pasado y las razones determinantes de su comportamiento futuro. Leibniz supera las rígidas demarcaciones de los estados anímicos trazadas por Descartes, las rígidas representaciones y voliciones de Spinoza y, de este modo, llega, por encima de la Ilustración, hasta el pensamiento histórico de la época siguiente. Y también nos ofrece un nuevo fundamento para la teoría de los movimientos del ánimo.

LA TEORÍA DE LOS AFECTOS EN EL SIGLO XVII

La función más propia de la antropología del siglo XVII consistió en fundar, prosiguiendo el trabajo emprendido por el siglo anterior, una teoría de la conducta de la vida y hasta de las ciencias del espíritu, basándose para ello en la teoría de los afectos. Apoyándose en la conexión de los afectos se puede derivar un desarrollo típico de la conducta en la vida. Pero para esto se requiere encontrar en los afectos un patrón de su valor y una fuerza para hacerlo prevalecer.

Al espectador del juego de las pasiones humanas se le ofrece una infinita diversidad de movimientos de ánimo. Antes que la ciencia los analizara, el lenguaje de la vida y los conceptos que le son inherentes han destacado formas típicas tales como la alegría, la compasión, la esperanza, el deseo. La antropología encontró su primer material de conocimiento en estas formas y por eso su clasificación y su trabazón en una historia interna del alma constituye el gran tema de esta antropología aun durante el siglo XVI. Son tratadas como entidades rígidas. Leibniz es el primero que, traspasándolas, acude de nuevo al río de la vida. Si queremos apreciar con justeza las clasificaciones de los afectos habremos de tener en cuenta que en cada estado de ánimo típico encontramos, unidos, un sentimiento y un cierto elemento intelectual y, además, un determinado impulso. En cada alegría tenemos el impulso de mantenerla, en cada dolor el de librarnos de él. Observa Hobbes con tino que en toda alegría que se produce en el proceso de la satisfacción, como ésta se presenta, por decirlo así, a cachos, el deseo persiste. Y lo mismo que el sentimiento puede ser punto de arranque de un deseo, también puede surgir de éste en su curso.

Son diversas las relaciones de valor de los movimientos de ánimo. La esperanza y el temor acompañan a las relaciones de valor que algo futuro mantiene con nuestra vida; mientras que la alegría y el dolor se refieren a la expansión o a la contracción actual de nuestra vida. El amor y el odio, por el contrario, acompañan a relaciones en las cuales el sentimiento de expansión o de contracción de nuestra vida está superado por el sentimiento objetivo del valor. Por eso también en el agrado y en el desagrado, en la alegría por nosotros mismos, en la devoción por otros, la referencia de daños o provechos se pospone a menudo en gran manera al sentimiento que nos producen los valores. Por último, en la compasión y en la alegría compartida se muestran también formas de simpatía en las que no se encierra tampoco ninguna consideración de nosotros mismos.

Por otro lado encontramos también diferencias de intensidad, de desenvolvimiento, de duración, de irrupción repentina y de rápido desaparecer, de concordia y discordia, de crecimiento y apagamiento, de rigor o de blandura.

De los desplazamientos en las relaciones de tales factores de los movimientos de ánimo se produce el cambio de un tipo afectivo en otro. El estado de ánimo general se

aproxima ora a un tipo afectivo, ora a otro, o muestra situaciones mixtas cada vez más complicadas; se originan “complexiones” sentimentales, humores en los que apenas es posible señalar sus partes constitutivas y a los que apenas si es posible reducir a tipos afectivos; todo esto condicionado por la acción del exterior y por la contextura del ánimo, por la disposición, por el eco de experiencias afectivas anteriores.

Consideraciones de este tipo nos muestran que el conocimiento de estos estados tiene que penetrar, traspasando las formas típicas, en los factores que implican, para así poderlos entender en la trama de su vida. No deben concebirse las formas típicas como entidades rígidas que se presentan aisladas en la realidad, que luchan entre sí y se desplazan, que desaparecen de la pista para dejar lugar a otros tipos hipostasiados, sino que es menester recurrir siempre a la trama total de la vida anímica en su rica variedad, en sus transiciones, en sus disposiciones y humores. Se ve claramente de este modo que las explicaciones de un Hobbes o de un Spinoza por las que, valiéndose de relaciones que no se presentan en ninguna percepción interna, tratan de reducir la diversidad de estos afectos al principio de la propia conservación y a los afectos fundamentales dados con él, no tienen más valor que cualquier hipótesis de filosofía natural. La analogía con la mecánica es engañosa. Y cuando Tomás de Aquino destaca la peculiaridad de lo irascible o Descartes la de la admiración o Leibniz y Shaftesbury la de la simpatía, nace también una hipótesis atrevida si de la no derivabilidad se deduce la primordialidad. Sin embargo, el espíritu humano tiene que recorrer todas las posibilidades de relaciones que se contienen en una multiplicidad dada para poder dominarla. Las concepciones del mundo que se manifiestan en esta época cobraron su poder peculiar mediante la interpretación de la vida humana, porque en ella se reflejaba con más energía que en las proyecciones metafísicas la actitud de conciencia de donde surgían.

Y precisamente en la conexión de los principios explicativos con la metafísica se encontró el criterio de la determinación del valor, que no se ofrece en las vivencias internas singulares en cuanto tales. Porque el sentimiento como tal tiene siempre razón para el momento y para la persona. El animal a quien le falta la capacidad de generalización actúa con una seguridad infalible por el nexo de sus afecciones. Tienen razón por el momento. El criterio del valor no se halla ni en el sentimiento momentáneo ni en un principio metafísico. Se constituye en la vida misma, en la vida de la humanidad y en la del individuo. Los grandes preceptores del hombre son también aquí la experiencia, el ensayo y la retención de los resultados en reglas inteligibles. Tenemos que experimentar la ilusión que reside en la apreciación del valor de un bien y en los impulsos a una acción, como la colérica, que excede los límites de lo conveniente, para así instruirnos. De lo que otros vivieron, de su padecimiento por las pasiones hasta que fueron víctimas de ellas, fluye una experiencia acerca del valor de cada uno de los afectos en la medida en que esas impresiones actúan sobre nosotros con fuerza sensible y somos capaces de reproducir los estados internos. Se pueden completar estas experiencias al revivir las pasiones en la poesía o en una exposición histórica artística. Con el tipo especial de experiencia que tiene lugar en la participación, vivimos en la poesía la tensión, dolorosa y dulce a la vez, de la pasión, la disipación de la ilusión acerca

del valor de su satisfacción, las consecuencias exteriores del incremento unilateral de los deseos que actúan en ella y, por otro lado, la dicha tranquila de las situaciones de vida constantes, de las adaptaciones sensatas del ánimo heroico al mundo exterior, de la entrega a grandes objetivos que exceden a nuestra existencia. En este punto logramos una visión más honda de la función que incumbe a la poesía en el gobierno del mundo histórico humano.

Todas éstas son experiencias de la vida, porque no sólo enseñan conexiones causales, sino que permiten que el sentimiento “experimente” los valores vitales que en ella se presentan. Y, ciertamente, según las relaciones legales que se contienen en el comprender, en el imitar, en la reviviscencia y en la reproductibilidad de los estados internos.

La vivencia contiene experiencias de los valores vitales singulares de nuestras pasiones, de los objetos exteriores de las mismas, de nosotros mismos, como un objeto de ellas, y, finalmente, del orden universal que puede también convertirse en su objeto. En la experiencia se añade a la vivencia singular la comparación de estos valores vitales: de nuevo un proceso muy complicado, desde la ponderación sencilla del valor afectivo de estados actuales en relación con sus consecuencias, que operan en el futuro y cuya previsión, según la relación ya conocida por Spinoza, ejerce un efecto especialmente fuerte mediante la intranquilidad que en el alma despierta la expectativa —sólo que no tuvo en cuenta de modo adecuado la diversidad individual en este punto— hasta situaciones cada vez más complicadas. Finalmente formamos generalizaciones acerca de estados afectivos, valores vitales, virtudes y deberes, y éstos reciben a su vez su fuerza de los sentimientos e impulsos que surgen de la imitación de lo concreto en ellos contenido, de las experiencias sobre el sentimiento tranquilo que acompaña a la subordinación a ellos por medio de la regulación y seguridad de la vida así nacida, de la conciencia aplacadora de las relaciones de necesidad que dan firmeza a la vida y, sobre todo, de la coincidencia en los principios fundamentales con los demás hombres y de la consiguiente relación amistosa con el mundo. Así aprendemos a sopesar la fuerza impetuosa singular de nuestras pasiones por una parte y, por otra, los sentimientos sosegados, permanentes, que surgen de nuestro acomodamiento y relación firme con el mundo exterior, la extinción de nuestra existencia particular en su propia corruptibilidad y la dicha, unas veces entusiasta y otras veces serena, de la entrega a los grandes objetivos que fueron antes que nosotros y que serán después. La forma suprema y última de esta dicha es la entrega filosófica o religiosa a la gran conexión de las cosas como un orden y reino divinos.

Este esbozo rápido y, como es obvio, completamente insuficiente del desarrollo que conduce del cambio constante de nuestros estados de ánimo, a través de la experiencia y del ensayo, a los principios firmes de la conducta en la vida, que encierran a la vez la idea justa y la fuerza de la motivación, tiene como fin hacer posible la comprensión y el enjuiciamiento de las teorías que van a seguir. Nos ofrece una conexión esquemática; pero ésta se presenta ahora en relaciones históricas que deciden sobre el predominio de algunos factores, sobre el orden con que imperan en la vida y sobre los puntos de vista

también que orientan la conciencia y el conocimiento de los estados de ánimo. Vamos a ocuparnos de doctrinas acerca de los afectos que han sido moldeadas por las condiciones generales de la filosofía progresiva del siglo y por las especiales de las grandes personalidades en sí y en su contorno.

La teoría de las pasiones de Descartes en relación con su antropología

La antropología de Descartes es dualista: considera a los hombres como compuestos de dos sustancias en interacción. Este dualismo es la expresión ontológica y el complemento del idealismo de la libertad, en la forma rigurosa de la libertad de elección en que Platón, Aristóteles, la escolástica y la mística concibieron el tema. Pero se distingue del dualismo anterior porque ya no se encuentra en la misma vida del alma. Semejante progreso en la concepción del idealismo de la libertad ha sido posible por la eliminación del ánima vegetativa y sensitiva: el cuerpo, como aparato automático, y el espíritu, caracterizado por el pensamiento y por la voluntad libre, producen con su interacción los fenómenos de la vida anímica. Se trata también de un dualismo en el mismo sentido que lo representan pensadores modernos como Lotze; niegan la fuerza vital, explican las actividades del cuerpo por el ordenamiento “adecuado” de sus partes, que actúan según leyes físicas, y los fenómenos anímicos por la interacción de un cuerpo semejante con una sustancia anímica. Las determinaciones más precisas de la antropología cartesiana acerca de la esencia, fin y valor de la vida anímica se deducen del concepto de espíritu como sustancia creada, dependiente de Dios, pero autónoma e independiente por lo que se relaciona a las demás cosas y, entre ellas, al cuerpo. El sentimiento vital de los hombres, la conciencia de su autonomía y, al mismo tiempo, de su dependencia, y no sólo de unas cuantas cosas y por fuera, sino en su constitución misma, se expresa en este concepto de una sustancia finita relativa de manera más exacta que con el concepto de *modus* de Spinoza. Lo que el concepto tiene de inadecuado se debe a que la vitalidad humana, tan diversamente móvil, tiene que ser expresada por estos conceptos rigurosamente perfilados del entendimiento. Separan la sustancia de sus accidentes; el atributo, del modo; la sustancia, de la sustancia; de suerte que producen una disgregación en lugar de aclarar analíticamente, mediante discriminación, algo que se ofrece como conexo. Éste es precisamente el carácter fundamental de la metafísica de esta época. Y tenía que fracasar, por lo tanto, el intento de Descartes de expresar mediante esos conceptos la vitalidad humana en su posición respecto al universo.

“Toda la naturaleza del espíritu consiste en que piensa” (respuesta 5 en las *Meditaciones*). El pensamiento es el atributo del alma. De este modo Descartes tiene que derivar las diversas actividades del alma de sus diversas relaciones, tales como son posibles por su unión con el cuerpo; se trata de modificaciones del pensamiento.

De la relación entre el cuerpo y el espíritu surgen de pronto las siguientes concepciones

fundamentales de la antropología de Descartes. El cuerpo, como autómatas, es un sistema de movimientos, y también los espíritus animales son producto del proceso físico, corporales, y sometidos a las leyes del cuerpo. Y como los animales no tienen ningún alma, todas las actividades que observamos en los cuerpos animales son meros movimientos y deben ser atribuidos al cuerpo humano lo mismo que al animal. Los fenómenos de conciencia, que el hombre aprehende en la observación interna, tienen, por lo tanto, su sede en el alma. La unión que enlaza cuerpo y espíritu debe ser reconocida como un hecho, aunque no puede hacerse comprensible por los conceptos de uno y de otro. Y la multiplicidad de los estados de conciencia no se funda en la estructura del espíritu, quien, por sí mismo, mantendría relación tan sólo con el mundo inteligible, en virtud de las ideas que le son innatas, sino que encuentra su explicación por sus relaciones con el cuerpo y, a través de él, con los objetos exteriores.

Estas relaciones determinan la clasificación superior de los estados de conciencia. Más allá de la vida anímica condicionada por la interacción con la vida del cuerpo se halla el pensamiento de lo inteligible, que corresponde al alma por sí misma. Éste es el resto que queda en Descartes de la teoría del *intellectus purus*. Cuando el alma contempla su propio ser, cuando toma conciencia de las ideas producidas por ella misma, se comporta entonces como pensante, atenta, y también volitiva, consigo misma tan sólo (varias veces en las *Meditaciones* y también en las *Pasiones*, I, 20). Es en sí misma sustancia y su actividad, expresada de un modo general, consiste en pensar o, mejor dicho: Descartes designa todo género de manifestación suya con la expresión “pensar”. Como el pensar constituye su esencia, siempre está pensando, y sólo los obstáculos que supone el cuerpo pueden explicar sus estados inconscientes. Los estados de conciencia son sus modificaciones. Por su interacción con el cuerpo tienen que subordinarse a la contraposición suprema entre acción y pasión. En la medida en que actúan el cuerpo y las cosas exteriores, operantes a través de él, el alma se comporta pasivamente, y en la medida en que el alma espontánea actúa sobre el cuerpo es activa y causa en el cuerpo, y por mediación de él en las cosas exteriores, movimientos. Copio las palabras de Descartes acerca de estas dos clases superiores de estados de ánimo. Se trata, por un lado, de las acciones del alma, y por otro, de sus pasiones. “Entiendo por sus acciones todo querer, pues experimentamos que el querer procede directamente de nuestra alma y no parece depender más que de ella. Por el contrario, se puede designar, en general, como pasiones suyas a toda clase de percepciones o de conocimientos en nosotros”; son provocadas en el alma por los objetos representados (*Pasiones*, I, 17; cf. 1). Las acciones de la voluntad se dividen en acciones internas y externas; las primeras terminan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios o dirigimos nuestra atención a un objeto; las otras terminan en el cuerpo, como cuando movemos nuestras piernas con el objeto de pasear (*ibid.*, I, 18).

También nuestras percepciones se dividen en dos clases, pues unas tienen como causa el alma y otras el cuerpo. La mayoría de las representaciones causadas por el cuerpo parten de los objetos exteriores, son transmitidas por los nervios al cerebro y percibidas por el alma, así la luz de una llama o el sonido de una campana. También en

este punto subraya Descartes sus ideas psicológico-gnoseológicas de que percibimos tan sólo un estado anímico y lo referimos, sin motivo suficiente, al fenómeno exterior que lo provoca. Nacen otras imágenes cuando el movimiento de los espíritus animales conmueve en el cerebro las huellas de impresiones anteriores; se distinguen de las imágenes provocadas en los sentidos por su grado menor de viveza y claridad: son como sombras de aquéllas, y también el alma se comporta pasivamente con ellas. Una segunda clase de percepciones no se refiere a objetos exteriores, sino a nuestro propio cuerpo. Así, los *appetitus naturales* como el hambre y la sed, todas las sensaciones de dolor, de calor y otras percepciones sensibles que experimentamos en nuestro cuerpo y no referimos a objetos exteriores. Distingue Descartes de estas dos clases de pasiones, que están condicionadas físicamente y se refieren al cuerpo, la percepción de estados que atribuimos al alma y que no referimos a la causa inmediatamente actuante; los sentimientos de alegría y de cólera pueden ser excitados por objetos exteriores, pero no son referidos a éstos como hacemos con las percepciones sensibles, sino que los aprehendemos como estados anímicos internos. Esto es lo que, en sentido estricto, denominamos pasiones. Descartes define las pasiones como las percepciones o sensaciones o emociones del alma que referimos a esta misma y que están causadas y reforzadas por algún movimiento de los espíritus animales. Constituyen el objeto de su obra psicológica más importante. Son percepciones, pero no conocimientos claros; antes bien, aquellos que son movidos más que nada por sus pasiones, son los que menos se conocen a sí mismos: de la unión del alma con el cuerpo procede su confusa oscuridad. Son sensaciones en la medida en que se transmiten, como los objetos exteriores, por los nervios. Pero como mejor se pueden designar es como emociones del alma, porque la mueven y conmueven con más fuerza que todos los demás estados de conciencia. Se refieren únicamente al alma, a diferencia de aquellas percepciones que se refieren a otros cuerpos o al nuestro propio, y nacen del movimiento de los espíritus animales. Por lo tanto, sólo pueden comprenderse por la interacción de cuerpo y alma.[48] Y éste es el punto de vista del que parte Descartes en su obra sobre las pasiones. El pensador francés ha sido, sin duda, el más grande filósofo estilista desde Platón, y nada escribió con más garbo que esta obra genial y profunda donde parece jugar con el tema.

En 1644 publicó su obra filosófica más honda y madura, los *Principios*. Llega hasta la exposición de la vida orgánica en general y del hombre. Por entonces tenía la intención de tratar estas materias en dos volúmenes, pero declara expresamente que no había alcanzado todavía claridad sobre todos los puntos. Las pasiones humanas eran tema muy discutido en la corte y en los círculos sociales, tanto en su aspecto sensible como en su aspecto místico. A esto se añadía el cúmulo de la tradición escrita desde los días del estoicismo, que se ocupaba de la marcha del espíritu en su señorío sobre las pasiones. Durante su estancia en Holanda, 1629-1649, ejercieron sobre él una gran influencia las obras que exponían la antropología y la moral del estoicismo. Todavía vivía Daniel Heinsius cuando apareció la obra sobre las pasiones. El mismo Descartes menciona en sus *Principios* (IV, § 190) un punto sacado de la teoría de los afectos del estoicismo. Lo mismo que la literatura estoica de su época, Descartes se orientaba por una conexión de

la teoría de las pasiones con la teoría de la conducta en la vida, y en esto coincidió con el interés de su real discípula. La guía para resolver el problema se la señalaba su antropología, que hacía derivar los estados de ánimo de la relación de una sustancia pensante, libre, espiritual, con la estructura del cuerpo y las actividades de los espíritus animales. Aquí descansa la conciencia de su originalidad, y al comienzo del libro sobre las pasiones nos dice que escribe como si nadie antes que él se hubiera ocupado del asunto, y en otro lugar (II, art. 68) se expresa acerca de la clasificación de las pasiones: “Me aparto de la opinión de todos los que con anterioridad se han ocupado de este asunto”. Pero se refiere exclusivamente a la clasificación escolástica de lo *concupiscibile* y lo *irascibile*.

Sus ideas fundamentales, tales como resultan del enlace de la doctrina estoica con su propia antropología, se expresan con la mayor claridad en su epístola acerca del sumo bien, de 1647. La voluntad racional, que es dirigida por el pensamiento claro, produce en su propia ocupación la satisfacción máxima; sólo ella está en nuestro poder y, siendo ilimitada, puede también dominar las pasiones. “La beatitud consiste en el contentamiento total del espíritu. Pero éste se sigue de una voluntad firme y constante para realizar todo lo que conocemos como lo mejor y para aplicar toda la fuerza de nuestro intelecto al juicio justo sobre lo mejor” (a Isabel, *Oeuvres*, ed. Cous., IX, 215-222). En este punto de vista se inspira el tratado sobre las pasiones que surge en el invierno de 1645-1646. Y cuando entra en relaciones con la reina Cristina de Suecia, que había meditado mucho sobre estas materias, desarrolla sus últimas ideas en una carta acerca del amor y en otra sobre el sumo bien.

En esta ocasión tenemos que recordar las consideraciones generales acerca del lugar que ocupa la doctrina de los afectos o pasiones en el siglo XVII. De toda la antropología del Renacimiento fluiría la enseñanza de la utilidad de las pasiones en el gobierno de la vida del alma. Descartes, para demostrar su utilidad, parte de las relaciones que existen entre las necesidades del hombre, los objetos exteriores y las pasiones (*Pasiones*, II, art. 52). Los objetos que mueven a los sentidos no provocan en nosotros pasiones diferentes en virtud de su diversidad, sino únicamente por referencia a su daño o provecho, es decir, a su importancia para nosotros. Así, la utilidad de todas las pasiones consiste en que provocan la disposición del alma a querer aquellas cosas que nos son convenientes por voluntad de la naturaleza, y a sostenernos en esta querencia. La potencia máxima para el éxito de nuestras obras radica en el movimiento alegre del alma con que las emprendemos. “He observado a menudo que las cosas que hice con corazón alegre y sin ninguna resistencia interior casi siempre me han salido bien.” Se inclina a encontrar la explicación del concepto socrático de “genio” en esta ausencia de resistencia interior en nuestras obras y a comprender así por qué Sócrates fue guiado convenientemente por su genio. Hasta recuerda sus experiencias en los juegos de azar. Coincide con la doctrina del Renacimiento al preferir los estados alegres (a Isabel, IX, 398 y ss.). Hasta la cólera es un afecto útil cuando nos empuja a la defensa como indignación moral. El factor más importante para estimar el valor de los afectos reside en que ni la virtud máxima está libre de afección. Porque la tranquilidad de ánimo (*tranquillitas animi*, de la Stoa) es un

estado afectivo. Ella (o el contentamiento interior) es el precio que nos atrae a la acción virtuosa. Así, el arquero orienta su acción hacia el blanco, pero es el premio el que le incita a disparar. ¿Y qué nos enseña la experiencia de la vida? Entre todos los valores de la vida el más duradero, seguro, suave, amistoso y constante es la tranquilidad de ánimo, la satisfacción interior que brota de la conciencia del obrar moral racional. Sólo ella depende exclusivamente de nosotros mismos y no puede sernos arrebatada (*Oeuvres*, X, 59-64). El contentamiento bien fundado y la propia estimación con la que experimentamos alegremente el valor de nuestra propia persona los designa como pasiones, y en la medida en que se consolidan por el hábito y la meditación, como temples de ánimo felices y constantes. Entre todas las pasiones es la *générosité* la más alta; propia estimación que descansa en el empleo justo y constante de la libertad de la voluntad, que nos capacita para grandes cosas y, amiga de los demás hombres, nos libra de la envidia, del temor y de la cólera (*Pasiones*, III, 153, 156, 161). El concepto se halla ya en Aristóteles, como justo medio entre la arrogancia y el apocamiento: *μεγαλοψυχία* (*magnanimitas*). Este concepto es paralelo al spinoziano del amor de Dios, porque señala el afecto máximo que libra al alma y derrite las pasiones dañosas. Pero se distingue de este concepto de Spinoza porque subraya el ideal secular y humano de esta gran época francesa: alegría de la vida, empeño por cosas grandes, unido a un sentimiento moral delicado, a la falta de temor, y a la elevación sobre las pasiones ordinarias. En la tragedia francesa Racine es el que con mayor perfección expresa este ideal, que se ha desarrollado en Port-Royal bajo la influencia de la escuela cartesiana: su *Hipólito* es la encarnación más perfecta de esta *générosité*, y precisamente por sus rasgos franceses se diferencia de su modelo clásico. Debemos sacar la conclusión: si bien Descartes no lo dice expresamente, según sus conceptos acerca de la vida, las pasiones no son superadas por la razón sino por una pasión máxima que descansa sobre la experiencia más completa acerca del valor de las pasiones.

¿Cómo será posible establecer ahora un sistema de las pasiones? Toda forma típica de pasión se apoya en un determinado comportamiento físicamente definible de los espíritus animales, y Descartes describió cuidadosamente estas condiciones físicas de los movimientos del ánimo (*L'homme*, IV, 383 y ss. y en los dos primeros libros del tratado de las pasiones) como correspondía a la fisiología de la época. También expuso los signos exteriores de las pasiones que dependen de estos fundamentos físicos, a tono también con la afición de la época. La clasificación parte del esquema antropológico fundamental desarrollado por nosotros. Los estados de ánimo se dividen en pasiones y acciones (*Pasiones*, I, art. 17). Las pasiones, a su vez, en aquellas que tienen por causa el cuerpo y las que tienen por causa el alma. Las pasiones propiamente dichas, las *passions de l'âme*, tienen su objeto en el alma misma. Distingue como originales seis pasiones y a éstas subordina las demás. Veamos en el cuadro que sigue:

Las seis pasiones fundamentales

I. *Admiration*,

que nace de la impresión de un objeto nuevo o diferente del que esperábamos, consiste en una sorpresa que puede llegar hasta el pasmo sin que, sin embargo, exista la conciencia de la adecuación del objeto con nosotros o de lo contrario. Al añadir que, sin esta sorpresa, el objeto sería considerado sin pasión ninguna, nos encontramos con el viejo concepto de los objetos indiferentes para la propia conservación (§ 53).

II. *Amour*, III. *Haine*,

que nacen de la percepción de que el objeto nos es conveniente o no (*convenable*), con lo cual calificamos el objeto de *bon* o *mauvais* (§ 56).

De estas relaciones fundamentales del alma con los objetos útiles o perjudiciales nacen todas las pasiones, fuera de la admiración y de los afectos de estima y desprecio a que da origen. Según la vieja clasificación, dependen del amor y del odio al añadir la relación con el futuro, el presente y el pasado. Pero esto constituye lo original y profundo de la nueva idea, que al presentarse esta relación en la conciencia no se establecen combinaciones de amor y odio ni subformas de los mismos, sino nuevos tipos primitivos de pasiones.

IV. *Désir*,

que nace de la relación con el futuro. Observación profunda, aprovechada por Spinoza, que las pasiones, en virtud de la relación de lo útil y lo dañoso, nos determinan más a orientarnos por el futuro que a dirigirnos al pasado o al presente. Y el deseo se orienta lo mismo a la conservación de un bien que a la liberación de un mal y, en el caso de la ausencia de lo útil o de la presencia de lo dañoso, al cambio de esta situación (§ 57).

V. *Joie*,

VI. *Tristesse*,

que se refiere a un bien nuestro presente que se refiere a un mal nuestro presente o
o imaginado como presente. figurado como presente (§ 61).

De estas seis formas fundamentales surgen todas las demás.

I. *Admiration*.

1. *Estime*,

2. *Mépris*,

nace de la impresión de la grandeza del nace de la impresión de mezquindad del
objeto (§ 54). objeto.

Si estos dos afectos surgen en relación con nosotros mismos, con nuestro propio mérito, ponderado por nosotros, y que consiste en el uso adecuado de la libertad de la voluntad y en el señorío sobre nuestros actos, nacen entonces:

3. *Magnanimité (générosité)* y 4. *Humilité vertueuse*.

Si nacen por relación a cosas nuestras, sin ningún valor absoluto, como ingenio,

belleza, riqueza, honor, entonces tenemos:

5. *Orgueil*

y 6. *Bassesse*, como *humilité* no virtuosa.

Si la admiración nace por referencia a objetos exteriores, en cuanto los consideramos como causas libres capaces de hacernos bien o mal, entonces tenemos (§ 55):

7. *Vénération*.

8. *Dédain*.

II. *Amour*.

III. *Haine*.

El amor puede distinguirse según los objetos; pero las formas típicas del mismo nacen de la distancia entre el amor que quiere apropiarse el objeto como un bien y aquel otro que surge de la relación psicológica según la cual consideramos el objeto amado como un otro yo: entonces el afán se orienta directamente a los intereses de este otro yo, considera su bien como propio y hasta lo puede perseguir con sacrificio del propio, y según la estimación del objeto amado tenemos (§ 83):

1. *Simple affection*,

2. *Amitié*,

3. *Dévotion*,

lo apreciamos menos que a nosotros mismos.

lo apreciamos como a nosotros mismos.

más que a nosotros mismos.

A través del amor y del odio corre una segunda distinción. Designamos como bueno o malo aquello que el sentido interior o el pensamiento nos representa como adecuado o no a nuestra naturaleza. Denominamos bello o feo lo que es adecuado o no a los sentidos exteriores, especialmente al de la vista. Las pasiones así nacidas las designa como *agrément* y *horreur*; son las más fuertes, pero también las que más engañan (§ 85).

IV. *Désir*.

Descartes rechaza la clasificación del apetito en *desiderium* y *fuga*, que conocía por su educación escolástica. En la huída de la enfermedad se halla comprendido el anhelo de salud (§ 87). Así evita las dificultades surgidas por la subordinación de *spes* y *metus* a esos dos tipos de apetito. El deseo que surge de la acción sobre los sentidos externos alcanza su fuerza máxima en la pasión amorosa (§ 90). Si al deseo se añade la conciencia de la mayor o menor probabilidad de su satisfacción nacen (§ 58):

1. *Espérance*.

2. *Crainte*

(una clase especial: *jalousie*).

Con el grado máximo de probabilidad se convierten en:

3. *Sécurité* o *assurance*.

4. *Désespoir*.

De la reflexión sobre los medios y la realización del deseo surgen (§ 59):

5. *Irrésolution*,

6. *Courage*

o

7. *Lâcheté*,

hardiesse,

por la dificultad en la elección de medios. haciendo frente a la dificultad de la realización. lo contrario del valor (*peur*: lo contrario de *hardiesse*).

Una especie de *hardiesse*: 8. *Emulation*.

Añade aquí una pasión que surge de la reflexión sobre el pasado en cuanto una acción fue llevada a cabo antes de superar la indecisión (§ 60):

Remords de conscience (morsus conscientiae)

V. *Joie*,

VI. *Tristesse*,

al tomar en consideración un bien presente que nos pertenece.

al tomar en consideración un mal...

Si el bien no nos pertenece, sino a otros hombres, entonces nace (§ 62):

Si el mal no nos pertenece, sino a otros hombres, surgen entonces:

si los consideramos como dignos, porque las cosas ocurren como deben ocurrir:

si, a nuestro entender, lo merecen:

1. *Joie (sérieuse)*;

2. *Joie accompagnée de ris et de moquerie*;

si los consideramos como indignos:

si, a nuestro entender, no lo merecen:

3. *Envie* (una clase de *tristesse*).

4. *Pitié* (una clase de *tristesse*).

Al tomar en consideración la causa del actual (o pasado)

bien:

mal:

causado por nosotros mismos (§ 63):

causado por nosotros mismos:

5. *Satisfaction* (de *soi-même*);

6. *Repentir*;

si causado por otro y no referente a nosotros (§ 64):

si causado por otro y no referente a nosotros (§ 65):

7. *Faveur*;

8. *Indignation*;

referente a nosotros:

referente a nosotros:

9. *Reconnaissance* (junto al *faveur*).

10. *Colère* (junto a *indignation*).

Tomando en consideración la opinión posible de los demás (§ 66):

buena:

mala:

11. *Gloire*.

12. *Honte*.

Referente al pasado (§ 67):

buena:

mala:

13. *Regret* (una especie de *tristesse*).

14. *Allégresse* (una especie de *joie*).

Se ve la semejanza de esta clasificación con la marcha neoestoica que va de las *appetitiones naturales* a las pasiones que perturban e inquietan el alma y de éstas a la *constantia*; pero los nuevos puntos de vista que dominan condicionan una descripción y clasificación mucho más profunda, que descansa en ricas observaciones. La ejecución del plan pone en evidencia que no es posible darse cuenta del tránsito gradual de una forma a otra sin el análisis de los tipos de pasión. Las formas que se hallan bajo el amor y el odio se asemejan tanto a otras que se hallan bajo la admiración que la clasificación no hace valer la verdadera relación de afinidad en este caso. Y, sin embargo, la relación de los tipos entre sí se concibe mejor que en las deducciones forzadas de Hobbes y Spinoza. El patrón para apreciar las pasiones y del que depende la teoría de la conducta en la vida, lo encuentra Descartes en el concepto metafísico del espíritu como pensante y como voluntad libre. La tarea más alta de la vida consiste en marchar, venciendo el poder de las pasiones, hacia la independencia del espíritu mediante un temple de voluntad constante, alegre, fuerte y racional. No nos pudo ofrecer una fórmula acerca del contenido de esta voluntad o del sumo bien, pues murió en medio de esos estudios: falta a su sistema la posibilidad de derivar de él la ética o la vida social. Hobbes es quien emprende la tarea basándose en los nuevos fundamentos de la doctrina de los afectos o pasiones.

-
- [1] Véase mi ensayo en *Archiv für Philosophie*, IV, 624 y ss., *supra*, pp. 29 y ss.
- [2] Marsilio Ficino, *In Platonem*, edición 1561, Basilea. *Tomus secundus*, p. 1429.
- [3] Nicolás de Cusa, *Excitationum liber III*, p. 437, ed. 1565, Basilea, y *liber VII*, pp. 588 y 589.
- [4] Cito según un ejemplar de la Biblioteca Real de Berlín, publicado en Basilea sin fecha, y que contiene a la vez *Amerpachii de anima libri IV*; *Melanchthonis liber I*.
- [5] Vives, *De anima*, III, cap. *de misericordia et sympathia*.
- [6] *De anima*, III; *de ira et offensione*.
- [7] *Ética*, III; prop. 13.
- [8] *De anima*, III ; *de ultione et crudelitate*.
- [9] *Ética*, III, prop. 13, *scholion*.
- [10] *De anima*, III; *spes*.
- [11] *De anima*, III; *de metu*.
- [12] Respecto a esta teoría hay que confrontar el *proemium* del tercer libro, *De anima*, y la *enumeratio affectuum* que le sigue.
- [13] *De subtilitate*, Lugd., 1550, pp. 415-518.
- [14] Derivación de las cualidades poco simpáticas del género humano por la mezcla de los materiales en el cuerpo, pp. 439 y s.; estudio de los movimientos, p. 444; explicación fisiológica del suspiro y de las lágrimas (p. 454), como un medio de la naturaleza para aliviar el impedimento físico producido por el dolor; las malas cualidades de carácter favorecidas por debilidades corporales, p. 455. El mecanismo según el cual los afectos producen cambios corporales, p. 456.
- [15] Otra causa del placer transmitido por los sentidos reside en la elegancia y rareza de los objetos, pues de su posesión surge una satisfacción especial del sentimiento de propia estima (pp. 462, 463).
- [16] Cap. 300, 2.
- [17] *Poetices*, lib. VII, c. 3; *cf.* lib. III, c. 20.
- [18] *Archiv*, vol. VII, 82 y ss. Véase *supra*, pp. 301 y ss.
- [19] Telesio, *De rerum natura*, IX, 2.
- [20] *Archiv*, IV, p. 646. Véase *supra*, pp. 46 y ss.
- [21] Acerca de su relación con el estoicismo véase también el trabajo citado.
- [22] *Archiv*, V, 337 y ss.; VI, 61 y ss., 225 y ss., 518 y ss.; VII, 29 y ss. Véase *supra*, pp. 49 y ss., 120 y ss., 173 y ss., 231 y ss., 257 y ss.
- [23] *Cf.* *Archiv*, VII, 282. Véase *supra*, cap. sobre Giordano Bruno, pp. 311 y ss.
- [24] En relación con Shakespeare véase *Vida y poesía*, pp. 162 y ss.
- [25] Más detalles en *Archiv*, especialmente VII, 56 y ss. Véase *supra*, pp. 280 y ss.
- [26] Véase *Archiv*, VII, 59 y ss. Véase *supra*, p. 283.

- [27] Más detalles en *Archiv.*, VII, 63 y ss. Véase *supra*, [p. 285](#).
- [28] *De const.*, I, cap. 18.
- [29] *De const.*, I, cap. 17.
- [30] *De const.*, I, cap. 4.
- [31] Cicerón, *Tusc.*, IV, §§ 43 y ss., 56.
- [32] *De clem.*, II, 5 y 6.
- [33] El último se ocupa, en su obra *de theologia gentili et origine et progressu idolatriae*, en el libro III, cap. 36 y en otros lugares, acerca de los afectos.
- [34] Séneca, *Ep.*, 89, 14.
- [35] Scioppius, *Elementa*, cap. 119.
- [36] *Ibid.*
- [37] Séneca; *Ep.*, 94 y 95.
- [38] Cf., además de Séneca, Cicerón, *Tusc.*, IV, 11 y ss.; Diógenes, VII, 110 y ss. y Andrónico.
- [39] *De dign. et augm. scientiarum*, lib. VII, c. 3.
- [40] *Archiv.*, VII, pp. 46 y ss. Véase *supra*, [pp. 272](#) y ss.
- [41] Más detalles en *Archiv.*, VII, p. 50. Véase *supra*, [pp. 275](#) y ss.
- [42] *Archiv.*, VII, 66-74. Véase *supra*, [pp. 287](#) y ss.
- [43] Lib. I, cap. 1, § 14, que concuerda con la conocida definición de Cicerón que procede, a su vez, de Aristóteles, *Política*, III, 6.
- [44] Grocio, *De iure belli et pacis*, en la introducción y al comienzo del capítulo segundo.
- [45] *Archiv.*, VII, pp. 88-89; XIII, pp. 481-482. Véase *supra* [pp. 403](#) y s.
- [46] *Archiv.*, XIII, 445 y ss., y cf. Koehler, *Archiv.*, 15. Véase *supra*, [p. 384](#).
- [*] Hay traducción española de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1932.
- [47] *Archiv.*, XIII, 347-360 y 445-582. Véase *supra*, *el Panteísmo...*, [pp. 364-404](#).
- [48] *Passions*, I, 17-29. De un modo un poco distinto se agrupan los estados de ánimo en sus *Principios*, IV, 190. En el primero se parte de la distinción entre los órganos de los sentidos o *sensus externi*, y los *sensus interni*. Estos últimos se dividen en dos clases. Los nervios que acuden al vientre, etc., producen los apetitos naturales, como el hambre y la sed. Los que van al corazón constituyen el otro sentido interno.

ÍNDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abelardo, 224
Abgaro, 56
Acosta, 268
Aldegonde, Marnix de, 112
Adonis, 352
Agrícola, Rodolfo, 166, 175, 176, 198, 200, 205, 266, 274
Agrippa, 295
Agustín, san, 4, 29, 30, 32, 69, 111, 121, 124, 127, 132, 152, 155, 173, 192, 199, 205, 209, 222, 267, 274, 411
Ailly, Pierre d', 295, 340
Alba, duque de, 108
Alberi, 270
Alberti, Leon Battista, 58
Alberto Magno, 123, 224, 322, 336
Alciatus, 239
Alejandro, 24
Alejandro VI, 36, 49, 223
Alejandro de Afrodiasias, 198, 199, 459
Alembert, d', 105, 328, 329, 373, 381, 386, 389-391, 397-399, 401-403
Alstedt, 250
Althusius, 283, 285-287, 294, 339, 434
Amalarico de Bene, 338
Amstel, 306
Amyraut, Moisés, 251
Anaximandro, 18
Andrónico, 199, 291, 440
—Pseudo, 304, 305
Anselmo, san, 224
Antíoco de Ascalón, 22, 186
Antístenes, 24, 377
Apolo, 162
Apolonio, 163
Aponensis, 268
Archiatrus, 267
Areopagita, 161
Aretino, véase Bruni, Leonardo
Ariosto, 43, 45, 257, 312
Aristófanes, 18, 304
Aristóteles, 15-18, 23, 40, 123, 131, 158, 162, 165, 166, 175, 179, 180, 182, 184-186, 188, 194, 195, 197-200, 202, 203, 205-209, 267, 268, 274, 280, 286, 291, 293, 302, 305, 313, 314, 319, 320, 322, 336, 342, 344, 345, 347, 349, 410, 413, 415, 417, 421, 424, 425, 429, 440, 442, 444, 457, 461, 481, 486
Arminio, 114, 120, 121, 251
Arnauld, 28, 461
Arquedemo, 344
Arquímedes, 15
Aulo Gelio, 199
Aventin, 125
Avicebrón, 314

Baader, [89](#), [411](#)
 Bocio, Rokeon, [268](#)
 Bacon, [119](#), [120](#), [211](#), [257](#), [266](#), [270](#), [273](#), [274](#), [278](#), [287](#), [295](#), [320](#), [360](#), [379](#), [390](#), [391](#), [401](#), [425](#), [426](#), [442](#),
[444](#), [447](#)
 Baillet, [306](#)
 Barklay, [414](#)
 Baronio, cardenal, [127](#)
 Basilio, [205](#)
 Basnage, [127](#)
 Baumgarten, [136](#), [137](#), [139](#), [145](#)
 Baur, Christian, [127](#)
 Baviera, Luis de, [125](#)
 Bayle, Pierre, [294](#)
 Behaim, Barthel, [89](#)
 Bekker, Balthasar, [144](#)
 Belarmino, [28](#), [121](#), [129](#)
 Bellini, Giovanni, [51](#)
 Bellow, Vincentius, [268](#)
 Benedetti, [270](#)
 Berkeley, [330](#), [398](#), [403](#)
 Bernardo, san, [29](#), [218-222](#)
 Bernays, [344-346](#)
 Bernhard, [205](#)
 Beza, [46](#), [113](#), [114](#), [240](#)
 Biel, Gabriel, [290](#)
 Bischof, [96](#)
 Boccaccio, [33](#), [55](#), [268](#), [340](#)
 Bodino, Juan, [119](#), [120](#), [122](#), [145](#), [157-164](#), [258](#), [272](#), [285](#), [287](#), [339](#), [341](#), [364](#), [434](#)
 Boecio, [166](#), [195](#), [198](#), [199](#)
 Boehme, Jacobo, [121](#), [122](#), [157](#), [295](#), [361](#)
 Boétie, La, [284](#)
 Bolsec, Jerónimo, [250](#)
 Borgia, César, [36](#), [39](#), [42](#)
 Borgia, los, [43](#)
 Bossuet, [121](#)
 Botero, [280](#), [432](#)
 Botru, [119](#)
 Bradwardine, [51](#)
 Bramhall, obispo, [456](#)
 Brand, Sebastián, [61](#)
 Brandt, [110](#), [114](#), [115](#), [118](#)
 Brontano, XIV
 Brismann, [89](#)
 Bruni, Leonardo, el Aretino, [33](#), [165](#)
 Bruno, Giordano, [27](#), [258](#), [272](#), [295](#), [296](#), [300](#), [308](#), [309-325](#), [333](#), [340](#), [342](#), [344-359](#), [407](#), [408](#), [429](#), [431](#),
[435](#), [445](#), [458](#), [459](#), [464](#)
 Buckle, [47](#)
 Budde, [139](#)
 Budé, [46](#)
 Buenaventura, san, [337](#), [411](#), [412](#)
 Buenderlin, [90](#)
 Buffon, [311](#), [332](#)

Bullin, [268](#)
 Bullinger, [268](#)
 Burckhardt, Jacobo, [56](#), [58](#), [222](#)
 Burgesrdsijck, [435](#)
 Buxtorf, [146](#)

Calderón, [340](#)
 Calixto, [118](#), [245](#)
 Calvino, [46](#), [106](#), [107](#), [111](#), [113](#), [120](#), [121](#), [139](#), [146](#), [152](#), [157](#), [211](#), [213](#), [230](#), [233](#), [239-252](#), [257](#), [317](#)
 Calvisius, Sethus, [127](#)
 Camerarius, [126](#), [175](#), [210](#)
 Camero, Juan, [251](#)
 Camoens, [257](#)
 Campanella, Tommaso, [294](#), [320](#), [339](#), [413](#)
 Campanus, [89](#), [212](#)
 Canisio, [129](#)
 Cano, Melchor, [129](#)
 Capellus, [146](#)
 Capicius, [314](#)
 Capponi, Gino, [37](#)
 Caraffa, [121](#)
 Cardano, [295](#), [407](#), [408](#), [413](#), [421-425](#), [429](#), [445](#), [464](#), [471](#)
 Carion, [126](#)
 Carlomagno, [127](#)
 Carlos II, [376](#)
 Carlos V, [73](#), [109](#)
 Carlyle, [65](#), [69](#), [122](#), [149](#), [152](#), [321](#)
 Carnéades, [167](#), [194](#), [292](#), [307](#), [329](#), [389](#), [449](#)
 Carrara, [35](#)
 Casaubonus, [127](#)
 Castellano, Pedro, [46](#)
 Castellio, Sebastián, [250](#), [251](#)
 Castro, Christopha, [268](#)
 Catalina de Rusia, [63](#)
 Catón, [167](#)
 Cavendish, [379](#)
 Cayetano, [65](#)
 Cellini, Benvenuto, [403](#), [422](#), [423](#)
 Cervantes, [257](#)
 Charron, [266](#), [272](#), [275-278](#), [287](#), [294](#), [443](#), [449](#)
 Chaucer, [340](#)
 Chemnitz, [121](#)
 Cherbury, Herbert de, [24](#), [112](#), [119](#), [120](#), [160](#), [259](#), [261](#), [264-267](#), [273](#), [278](#), [287](#), [302](#)
 Choul, G., [268](#)
 Chillingworth, [116](#)
 Cicerón, [7](#), [19](#), [21](#), [22](#), [24-26](#), [30](#), [33](#), [46](#), [48](#), [54](#), [55](#), [58](#), [63](#), [93](#), [94](#), [110](#), [112](#), [151](#), [165-172](#), [175](#), [180](#), [182](#), [183](#), [185-199](#), [204-209](#), [229](#), [251](#), [259](#), [261](#), [267](#), [272](#), [274](#), [277](#), [286](#), [289](#), [291-293](#), [295](#), [297-300](#), [304-307](#), [344](#), [361](#), [364](#), [366](#), [378](#), [390](#), [415](#), [437](#), [438](#), [440](#), [444](#), [445](#), [459](#)
 Cleanto, [18](#)
 Clémencet, [127](#)
 Clericus, [145-147](#)
 Cochlaeus, [126](#)

Colón, [126](#)
 Comenius, [210](#), [360](#)
 Comines, [35](#), [442](#)
 Comte, [105](#), [254](#), [373](#), [386](#), [388-390](#), [392](#), [401](#), [402](#)
 Condorcet, [331](#), [373](#)
 Conring, [280](#), [433](#)
 Constantino, [56](#), [126](#)
 Coornhert, Franz, [87](#), [108-114](#), [120-122](#), [251](#), [284](#), [300](#), [439](#)
 Copérnico, [179](#), [257](#), [268-271](#), [311](#), [312](#), [314](#), [322](#), [343](#), [344](#), [360](#), [379](#)
 Cordillier, [127](#)
 Corneille, [340](#)
 Cornelio, capitán, [265](#)
 Cossío, Manuel B., XI
 Coussin, [370](#)
 Couturat, [451](#)
 Crell, John, [156](#)
 Creskas, [435](#)
 Crisipo, [167](#), [172](#), [297](#), [298](#), [437](#)
 Crisóstomo, [199](#)
 Cristina de Suecia, [475](#), [485](#)
 Cromwell, [74](#), [80](#), [105](#), [230](#), [248](#)
 Cujacius, [36](#), [282](#), [463](#)
 Curtius, [159](#)
 Cusa, Nicolás de, [123](#), [283](#), [295](#), [322](#), [340](#), [342](#), [347](#), [351](#), [413](#), [445](#), [463](#)

Danés, Pierre, [240](#)
 Dante, [337](#)
 Dantine, [127](#)
 Dausquius, [268](#)
 David de Dinant, [338](#)
 Demócrito, [16](#), [314](#), [332-334](#), [343](#), [379](#), [380](#), [389](#), [390](#), [470](#)
 Demóstenes, [110](#), [199](#)
 Demsterus, [268](#)
 Denck, Hans, [88](#), [90](#), [121](#), [122](#), [151](#)
 Descartes, [15](#), [26](#), [47](#), [49](#), [104](#), [144](#), [188](#), [191](#), [274](#), [276](#), [287](#), [294](#), [298](#), [299](#), [302](#), [305-308](#), [340](#), [253](#), [362-372](#), [374](#), [381](#), [382](#), [385-387](#), [392](#), [393](#), [395](#), [402-404](#), [430](#), [434](#), [435](#), [443](#), [445-449](#), [451-454](#), [460](#), [462](#), [470-476](#), [481-491](#)
 Deschamps, [311](#)
 Dewey, John, XI
 Dicearco, [286](#)
 Diderot, [311](#), [332](#)
 Diels, [352](#)
 Dilthey, IX-XVI, [352](#)
 Dieu, [145](#)
 Dinos, [18](#)
 Diógenes, [98](#), [274](#), [297](#), [299](#), [300](#), [302](#), [304-307](#), [438](#), [440](#)
 Döllinger, [63](#), [84](#)
 Donatello, [27](#), [340](#)
 Donellus, [46](#), [282](#), [433](#)
 Drusius, [145](#)
 Dudithium, [265](#)
 Duifhuis, Hubert, [113](#)

Duns Scoto, 123, 151, 166, 180, 199, 221, 225, 337, 338, 341, 364
Duplessis-Mornay, 285
Durero, 59, 174, 179, 210-212, 224, 257

Eckhart, 337, 338

Elena, 211

Emerson, 249, 252

Ende, van den, 297, 436

Eneas Silvio, 59, 165, 423

Enrique III, 157, 319, 321

Enrique IV, 125, 160, 285

Enrique VIII, 415

Epicteto, 28, 274, 429, 438

Epicuro, 28, 84, 172, 332, 335, 377

Episcopus, 115, 116, 251

Erasmus, 27, 45, 52-55, 58, 62, 75, 83-87, 90, 93, 94, 108, 110-112, 123, 127, 142, 151, 162, 167, 173, 199, 222, 228, 257, 342, 371, 407, 415

Escalígero, 46, 127, 251, 268, 296, 408, 413, 423-425, 437

Escipión Africano, 19, 32

Escipión Africano el Menor, 23, 186

Escipiones, los, 38, 119, 280

Eschenbach, Wolfram de, 336

Esopo, 199

Esquilo, 345

Estéfano, 141

Estobeo, 297, 300, 304, 305, 307, 344

Estuardo, los, 375

Euclides, 199, 304, 378

Eulero, 331

Eurípides, 199, 304, 377

Eusebio, 126

Fabricius, 268

Falaris, 111

Falkland, 116

Farel, 240

Fausto, 6, 360

Federico II (Barbarroja), 27, 55, 341

Federico II de Prusia, 63, 103, 125

Federico el Sabio, 212

Felipe II, 190, 240

Fernando de Aragón, 35

Feuerlin, 165

Ficino, Marsilio, 56, 161, 295, 412

Fichte, XIII, 69, 252, 331

Filón de Alejandría, 146, 148, 274, 306

Filón de Larisa, 22

Filóstrato, 274

Fiorentino, 314

Flacius, 121, 126, 129-141, 145

Fock, 150

Forge, Louis de la, 460

Förstemann, 84
 Foucher, 451
 Francisco I, 46
 Francisco de Asís, san, 29, 31, 32, 218, 220, 222, 336, 338
 Franck, Sebastián, 84, 89, 91-99, 108, 121, 122, 154, 295, 341
 Franz, 133, 139, 141
 Freudenthal, 435
 Frisch, 361
 Fuller, 268
 Fürer, Christoph, 57, 90

Galeno, 199, 202, 274, 286, 298, 301-303, 305, 306, 342, 354, 426, 476
 Galileo, 15, 27, 104, 105, 193, 257, 268-271, 283-285, 287, 294, 298, 313, 340, 361, 362, 368-370, 374, 375, 379-381, 391, 401, 402, 422, 430, 446, 470, 471
 Gamaliel, 163
 Garcilaso de la Vega, 268
 Gass, 192
 Gassendi, 374, 379, 389
 Gataker, 296
 Gaza, Theodorus, 268
 Gengenbach, Pánfilo, 62
 Gerhardt, 451, 461, 466, 467
 Gerson, 57, 205, 295, 340, 412
 Gesner, 268
 Geulincx, 296, 384, 437, 443, 460
 Ghiberti, Lorenzo, 340
 Gierke, Otto, 283, 288
 Giner de los Ríos, Francisco, XI
 Giotto, 220
 Glassius, 132, 138, 140, 141
 Goethe, IX, 122, 252, 311, 329, 336, 352, 353, 359, 361, 422, 462, 464
 Goldast, 59
 Gomarus, 121
 Graciano, 205
 Graevius, 251
 Grebel, 88
 Gregorio de Heimburgo, 59
 Grocio, Hugo, 26, 28, 104, 114, 119, 121, 143-145, 154, 251, 259, 265, 268, 278, 285, 287-296, 339, 364, 378, 408, 434, 437, 444, 445
 Groethuysen, XIII
 Guhrauer, 160
 Guicciardini, Francesco, 39, 45, 280, 339, 408, 432, 442
 Guillermo III, 282, 285
 Guisa, duque de, 119
 Guisa, los, 282, 285
 Gustavo Adolfo, 105, 230

Haas, 265
 Haenel, 208
 Hagen, 90
 Hales, John, 116
 Hamilton, 331

Hamlet, 178
 Hardt, 55
 Harley, 330
 Harnack, 66, 67, 186
 Harvey, 155, 374, 375
 Hasse, 218, 297
 Hecatón, 274
 Hedio, Caspar, 126
 Heereboord, 435
 Hegel, XII, XIII, 122, 123, 182, 329, 355, 359, 372
 Heidegger, XI
 Heinsius, 251, 268, 296, 436, 439
 Hemsterhuys, 311
 Hennequin, Juan, 322
 Henning, 284, 433
 Heráclito, 16, 18, 332, 333
 Herder, 182, 311, 329, 353, 359, 361, 462
 Hermas, 127
 Hermes, 275
 Herón, 274
 Herrlinger, 205
 Herrmann, 66
 Hetzer, 88, 89
 Hipias, 378
 Hipócrates, 301, 323, 345
 Hobbes, 34, 42, 106, 120, 193, 273, 283, 289, 292, 296, 299, 300, 303-307, 330, 364, 373-404, 421, 426-429, 433-435, 438, 444-450, 455-460, 466, 468-475, 477, 478, 491
 Hoelderlin, 332
 Homero, 18, 199, 211, 274
 Hoof, Peter van, 114
 Hooker, 115
 Horacio, 199
 Hortensio, 307
 Hotomanus, Francisco, 282, 433
 Hubmaier, 88, 89
 Huet, 452
 Humboldt, 190
 Hume, 273, 330, 331, 374
 Husserl, XIV
 Hutten, Ulrich von, 59, 61, 73, 126

 Ihering, 20, 208
 Inocencio VIII, 35
 Ireneo, 124, 199
 Isabel de Inglaterra, 115, 321, 322
 Isabel de Holanda, princesa, 475, 485, 486
 Isócrates, 199

 Jacobi, 171, 265, 266, 331
 Jámblico, 161
 Janssen, 84
 Jelden, 268

Jenófanes, [18](#), [333](#)
Jenofonte, [196](#), [199](#), [274](#)
Jerónimo, san, [61](#), [129](#), [139](#), [199](#), [205](#), [226](#), [297](#)
Jodl [192](#)
Joel, [435](#)
Jorge, duque, [64](#)
José de Austria, [63](#)
Josefo, [126](#), [146](#), [148](#)
Juan, san, [54](#), [90](#), [129](#), [130](#), [138](#)
Julio II, [49](#), [61](#), [223](#)
Junilius, [128](#)
Jurieu, [117](#)

Kaisersberg, Geiler von, [205](#)
Kaltenborn, [209](#)
Kant, XII, XIII, XV, [5](#), [24](#), [65](#), [70](#), [88](#), [93](#), [122](#), [236](#), [261](#), [266](#), [300](#), [331](#), [346](#), [361](#), [368](#), [370-372](#), [385](#), [403](#),
[454](#), [462](#)
Karlstadt, [89](#)
Kauz, [90](#)
Keckeckrmann, [250](#)
Keller, [90](#)
Kepler, [257](#), [268](#), [269-271](#), [294](#), [346](#), [353](#), [360-362](#), [368](#), [369](#), [401](#), [422](#), [430](#)
Knox, [250](#)
Koehler, [455](#)
Koolhaes, [108](#), [113](#)
Koppe, [146](#)
Korn, Alejandro, XI
Köstlin, [66](#)
Kyt, [27](#)

Lactancio, [274](#)
Lagrange, [330](#), [331](#), [373](#), [390](#)
Leínez, [312](#)
Lambinus, [46](#)
Land, [297](#), [403](#)
Landa, Rubén, XI
Lange, [6](#)
Langius, Carolus, [437](#)
Languet, Huberto, [283](#), [284](#), [433](#)
Lasson, [352](#)
Lasswitz, [353](#), [383](#)
Laura, [31](#)
Lecky, [230](#)
Leclerc, *véase* Clericus
Leib, Kilian, [63](#)
Leibniz, IX, [24](#), [83](#), [104](#), [118](#), [122](#), [157](#), [174](#), [181](#), [201](#), [234](#), [294](#), [311](#), [359-361](#), [369](#), [370](#), [372](#), [398](#), [435](#),
[445-447](#), [450-453](#), [459-466](#), [472-474](#), [476-478](#)
Leicester, [321](#)
Leo, [268](#)
León X, [49](#), [223](#), [313](#)
León Hebreo, [413](#)
Leonardo, [45](#), [58](#), [257](#), [270](#), [313](#), [314](#), [430](#)

Lerinensis, Vincentius, 124
 Lessing, 99, 159, 162, 164, 173, 181
 Leucipo, 332
 Licetus, 268
 Lightfoot, 148
 Lipsio, Justo, 27, 111, 251, 268, 281, 296, 297, 407, 432, 433, 436-438, 459
 Livio, 20, 40, 54, 274
 Locke, John, 5, 147, 234, 287, 398, 400, 403, 446, 473
 Lochner, 57, 63
 Lommatzsch, 66, 206
 Lope, 257
 López, 424
 Lorenzo el Magnífico, 56
 Lotze, 481
 Lowth, 146
 Luciano, 53, 84, 185, 199
 Lucrecio, 296, 303, 304, 314, 324, 332, 335, 336, 343-346, 371, 375, 377, 391, 435, 458
 Ludovico el Moro, 35
 Lutero, 52, 54, 58, 60-75, 77-81, 83, 84, 86-91, 93, 98, 106, 107, 113, 130, 139, 152, 174, 176-178, 185, 196, 197, 206, 209, 211, 212, 215, 221-234, 241, 242, 247, 249, 257, 258, 269, 279, 315, 322, 323, 338

 Mabillon, 127
 Maimónides, 435
 Malebranche, 28, 148, 384
 Maquiavelo, 26, 27, 34-35, 49, 280, 281, 339, 375, 376, 381, 407, 408, 432, 444
 Marco Aurelio, 28, 276, 297-300, 429
 Marcos, san, 85
 Mariana, 28
 Marlowe, 27, 34, 44
 Marsilio de Padua, 283
 Martyr, Peter, 250
 Massinger, 27
 Mateo, san, 54, 85
 Maupertuis, 331
 Maximiliano II, 39, 118
 Médicis, Catalina de, 282
 Médicis, Lorenzo de, 170, 341
 Médicis, los, 36, 43, 45, 411
 Melanchthon, 64, 83, 113, 120, 126, 132, 172-213, 224, 228, 230-233, 235, 257, 258, 322, 414, 459
 Memling, 51
 Meretus, 46
 Mersenne, 268, 379, 387
 Merswin, Rulman, 57
 Mexias, 268
 Michaelis, 146
 Miguel Ángel, 27, 43, 45, 56, 257, 312, 362, 431
 Milton, 103, 105, 117, 287, 340
 Mill, los, 374
 Misch, Georg, IX-XI, 349, 391
 Mocenigo, 324
 Moisés, 89, 391
 Molesw, 447

Molière, [431](#)
 Molina, [287](#)
 Mommsen, [307](#)
 Montaigne, [27](#), [46-49](#), [257](#), [266](#), [272](#), [275](#), [284](#), [407](#), [408](#), [422](#), [428](#), [429](#), [431](#), [443](#), [449](#), [459](#)
 Montesquieu, [162](#), [286](#)
 Montfaucon, [127](#)
 Moro, Tomás, [59](#), [118](#), [120](#), [279](#), [284](#), [339](#), [432](#)
 Mortimer, [27](#)
 Mudt, Conrad (Mutianus Rufus), [56](#)
 Muenster, Sebald, [205](#)
 Muenzer, [89](#)
 Müller, Juan, [471](#)
 Murillo, [340](#)

Napoleón, [43](#)
 Natorp, [271](#)
 Neander, [63](#), [218](#)
 Nerón, [111](#), [145](#)
 Nettesheim, Agrippa de, [85](#)
 Newton, [104](#), [294](#), [403](#)
 Nicolás, papa, [38](#)
 Nicole, [28](#)
 Nietzsche, XII
 Ninguarda, Felician, [129](#)
 Noue, de la, [285](#)
 Numa, [38](#)

Occam, [180](#), [283](#), [337](#), [338](#), [341](#), [364](#)
 Occhino, [143](#), [150](#), [156](#), [158](#)
 Octavius, [159](#)
 Oken, [329](#)
 Oldenbarneveldt, [109](#), [114](#)
 Orange, los, [105](#), [114](#), [230](#), [248](#)
 Orange, Mauricio de, [114](#)
 Orígenes, [128](#), [129](#), [132](#), [139](#), [155](#), [173](#), [205](#)
 Ortega y Gasset, José, XI
 Ossiander, Lucas, [265](#)
 Ostorod, [156](#)
 Ovidio, [95](#), [297](#)

Pablo, san, [69](#), [76](#), [82](#), [85](#), [88](#), [90](#), [94](#), [125](#), [130-138](#), [147](#), [152](#), [168](#), [169](#), [173](#), [183](#), [197](#), [217](#), [222](#), [228](#), [229](#),
[231-233](#), [246](#)
 Pagis, [127](#)
 Panecio, [23](#), [33](#), [186](#), [188](#), [298](#)
 Papebroek, [127](#)
 Papin, Isaac, [251](#)
 Paracelso, [161](#), [262](#), [267](#), [274](#), [294](#), [316](#), [323](#), [353](#), [360](#)
 Parménides, [349](#)
 Paruta, [280](#), [432](#)
 Pascal, [28](#), [275](#)
 Pasquier, Étienne, [285](#)
 Patricius, [268](#), [274](#)

Patrizzi, [262](#), [267](#)
 Paulo II, [126](#)
 Pearson, [127](#)
 Pedro, san, [228](#)
 Pedro Hispano, [199](#)
 Pedro Lombardo, [182](#)
 Penz, Georg, [89](#)
 Peregrino, Lelio, [438](#), [440](#)
 Peresio, Martín, [129](#)
 Perotti, [38](#)
 Perseo, [316](#)
 Perugino, [51](#)
 Petrarca, IX, [29-33](#), [45](#), [53](#), [165](#), [340](#), [351](#), [408](#), [429](#)
 Peucer, [126](#)
 Philastrius, [268](#)
 Piccolomini, [268](#)
 Pico de la Mirándola, [56](#), [75](#), [159](#), [161](#), [170-173](#), [179](#), [180](#), [199](#), [201](#), [295](#), [341](#), [413](#)
 Pigghe, Albert, [128](#)
 Píndaro, [18](#), [274](#)
 Pío II, [59](#)
 Pirkheimer, Charitas, [60](#), [63](#)
 Pirkheimer, Willibald, [59](#), [63](#), [84](#), [89](#), [91](#)
 Pirrón, [330](#)
 Pitágoras, [18](#), [119](#), [170](#), [322](#), [329](#)
 Pithou, de, [285](#)
 Platina, [126](#)
 Platón, [15-18](#), [23](#), [40](#), [41](#), [54](#), [56](#), [74](#), [76](#), [94](#), [98](#), [167](#), [170](#), [178](#), [181](#), [182](#), [184](#), [185](#), [196](#), [199](#), [207](#), [259](#),
[270](#), [274](#), [283](#), [304](#), [312](#), [357](#), [377](#), [392](#), [400](#), [410-412](#), [429](#), [461](#), [475](#), [476](#), [481](#), [484](#)
 Plethon, Georgios Gemistos, [55](#), [56](#)
 Plinio, [75](#), [160](#), [168-170](#), [211](#), [274](#)
 Plotino, [28](#), [98](#), [155](#), [161](#), [321](#), [411](#), [429](#), [476](#)
 Plutarco, [24](#), [46](#), [48](#), [185](#), [194](#), [199](#), [291](#), [298](#), [304](#), [306](#), [428](#), [459](#)
 —Pseudo, [274](#)
 Poggio, [33](#)
 Polibio, [21](#), [23](#), [38](#), [40](#), [41](#), [44](#), [186](#), [280](#), [286](#), [377](#)
 Polícrates, [202](#)
 Pomponazzi, [295](#)
 Posa, marqués de, [109](#)
 Posidonio, [22](#), [274](#)
 Proclo, [161](#), [306](#)
 Proteo, [237](#), [391](#)
 Ptolomeo, [199](#), [200](#), [319](#), [322](#), [344](#)
 Pucciarelli, Eugenio, XI
 Puccio, Francisco, [264](#), [265](#)
 Pulci, [55](#)

Quinet, Edgard, [252](#)
 Quintiliano, [151](#), [166](#), [199](#)

Rabelais, [47](#), [58](#), [257](#)
 Racine, [431](#), [443](#), [486](#)
 Rafael, IX, [45](#), [257](#), [362](#), [431](#)

Ramus, Pedro, [46](#)
 Ranke, [182](#)
 Regius, Enrico, [460](#)
 Rembrandt, [340](#)
 Rémusat, [264](#)
 Reuchlin, [54-56](#), [58](#), [159](#), [179](#), [201](#), [205](#), [295](#)
 Rhodig, Caelius, [281](#), [339](#), [375](#), [376](#), [432](#), [444](#)
 Ritschl, [66](#), [75](#), [150](#), [152](#), [213](#), [218](#), [220](#), [227](#)
 Robinet, [311](#), [330](#), [353](#)
 Rodolfo II, [324](#)
 Rogge, [113](#)
 Romero, Francisco, [XI](#)
 Rousseau, [89](#), [103](#), [104](#), [241](#)
 Rubens, [257](#), [431](#)
 Rysswick, Hermann, [89](#)

Sabunde, Raimundo de, [295](#), [340](#)
 Sachs, Hans, [211](#), [224](#), [257](#)
 Saladino, [55](#), [159](#)
 Salmasio, [251](#), [297](#)
 Salomo, [159](#)
 Salustio, [297](#)
 Salutato, [33](#), [165](#)
 san Víctor, Hugo de, [411](#)
 san Víctor, Ricardo de, [412](#)
 Sánchez, [294](#), [449](#)
 Sarpi, Paolo, [125](#), [158](#), [281](#), [432](#)
 Saufor, [268](#)
 Savonarola, [339](#)
 Scioppius, [280](#), [433](#), [436](#), [438-440](#)
 Scoto Erígena, [155](#)
 Scharzenberg, barón von, [70](#)
 Schedel, [96](#)
 Scheiner, [268](#)
 Schelling, XIII, [311](#), [329](#), [348](#), [350](#), [353](#), [359](#), [411](#)
 Schiller, [109](#), [190](#), [252](#), [359](#)
 Schlegel, Federico, [411](#)
 Schleiermacher, [88](#), [122](#), [134](#), [139](#), [152](#), [190](#), [210](#), [239](#), [249](#), [250](#), [329](#), [348](#), [351](#), [355](#), [359](#), [369](#), [390](#)
 Schloser, [97](#), [98](#), [254](#)
 Schopenhauer, [155](#), [464](#)
 Schuller, [435](#)
 Schulze, Fritz, [56](#)
 Schweling, [452](#)
 Schwend, Lázaro, [118](#)
 Schwenkfeld, Kaspar, [89](#), [91](#)
 Sebal, [89](#)
 Segismundo de Austria, [59](#)
 Senamus, [119](#), [159](#)
 Séneca, [28](#), [30](#), [32](#), [33](#), [46](#), [48](#), [54](#), [55](#), [63](#), [74-76](#), [94](#), [99](#), [110-112](#), [159](#), [165-173](#), [192](#), [199](#), [240](#), [251](#), [259](#),
[268](#), [272](#), [274](#), [277](#), [278](#), [289](#), [290](#), [291](#), [293](#), [294](#), [297-300](#), [306](#), [366](#), [419](#), [437-440](#), [459](#), [475](#)
 Semmler, [139](#)
 Servet, Miguel, [89](#), [107](#), [121](#), [143](#), [155](#), [156](#), [240](#)

Sexto Empírico, 306-308
 Shaftesbury, 106, 295, 296, 311, 333, 352, 353, 355, 359, 478
 Shakespeare, 27, 34, 44, 257, 321, 431
 Sidney, Philip, 321
 Sigwart, 75, 171, 190, 300, 349, 350, 390, 435
 Simon, Richard, 129, 132, 188
 Simónides, 207
 Simplicio, 352, 366
 Sixto IV, 35
 Sleidan, 125
 Socino (Sozzini), 121, 143, 150, 154, 156, 264
 Sócrates, 15, 16, 46, 76, 99, 119, 162, 173, 182, 215, 276, 311, 364, 486
 Sófocles, 98, 199
 Spalatino, 57
 Spanheim, 127
 Spieghel, 111
 Spinoza, I, 26, 31, 34, 91, 99, 104, 106, 111, 117, 144, 154, 170, 193, 220, 236, 273, 281, 283, 289, 290, 292, 295-305, 308, 311, 333, 347-353, 355, 356, 358, 359, 367, 369, 370, 372, 385, 402-404, 411-413, 415, 416, 418, 419, 421, 422, 426, 427, 433-438, 442-447, 449, 450, 454, 458-460, 464, 468, 469, 473-475, 477, 478, 480, 481, 486, 491
 Spranger, XV
 Staupitz, 84
 Steffens, 329, 332
 Stein, 296, 299, 302
 Steiner, 295
 Stella, 321
 Stintzing, 208
 Strauss, 61, 149, 153, 161
 Strobel, 89
 Suárez, 28, 287, 410
 Suphan, 296

 Tácito, 19, 28, 442
 Taine, 117
 Tasso, 257, 312
 Taulero, 29, 91, 93, 221
 Taylor, Jeremy, 117
 Telesio, 262, 267, 272, 274, 295, 296, 300-305, 314, 320, 377, 408, 413, 420, 422, 425-428, 434, 436, 458, 460, 475
 Temistio, 166
 Teofrasto, 274, 286
 Tertuliano, 124
 Thamer, Teobaldo, 63
 Thau, 46
 Thausing, 62
 Thou, de, 125, 157
 Ticiano, 257, 312, 361, 362
 Tilenius, Daniel, 265
 Tiletano, 129
 Timoteo, Fra, 37
 Toennies, 304, 380, 381, 386, 402, 456
 Tolstoi, 89

Tomás de Aquino, santo, [120](#), [123](#), [150](#), [155](#), [173](#), [180](#), [182](#), [186-188](#), [190](#), [224](#), [260](#), [266](#), [268](#), [313](#), [337](#),
[338](#), [409](#), [410](#), [416](#), [417](#), [419](#), [478](#)
 Toralba, [160](#), [161](#)
 Trapezuntios, Georgios, [199](#)
 Trasímaco, [377](#), [378](#)
 Trendelenburg, [195](#), [305](#), [435](#)
 Tubus, [268](#)
 Tucídides, [107](#), [199](#), [304](#), [376](#), [377](#)
 Tulloch, [115](#), [116](#)
 Tunilius, [132](#)
 Turgot, [105](#), [330](#), [331](#), [373](#), [391](#), [397](#), [398](#)
 Turnebus, [46](#)
 Turretin, Franz, [146](#)
 Turretin, Johann Alphons, [146](#)
 Tycho de Brahe, [268](#), [361](#), [362](#)
 Tychonius, [128](#)

Ubaldi, [270](#)
 Urban, Heinrich, [57](#)
 Usher, [127](#)

Valla, Lorenzo, [27](#), [34](#), [54](#), [56](#), [84](#), [126](#), [150](#), [151](#), [165](#), [193](#), [199](#), [230](#), [375](#), [377](#), [407](#), [414](#), [459](#)
 Varrón, [267](#), [274](#)
 Velázquez, [340](#)
 Véneto, [274](#)
 Verrocchio, [27](#)
 Vesalio, [203](#)
 Vico, Giovanni Battista, [97](#)
 Vico, marqués de, [317](#)
 Vida, [424](#)
 Virgilio, [19](#), [21](#), [30](#), [199](#), [211](#)
 Vives, Luis, [84](#), [151](#), [258](#), [268](#), [408](#), [414-422](#), [426](#), [434](#)
 Vloten, [297](#), [403](#)
 Voëtius, [249](#)
 Voltaire, [52](#), [53](#), [65](#), [358](#)
 Vossius, Gerardo, [265](#), [296](#), [436](#), [439](#)
 Vossius, Isaac, [251](#), [267](#)

Wagner [314](#), [315](#), [344](#), [345](#), [350](#), [351](#)
 Wallis, [399](#)
 Weigel, Valentín, [121](#), [122](#), [157](#), [295](#)
 Wertheimer, XIV
 Wetstein, [147](#), [148](#)
 Wette, de, [89](#)
 Weyden, Rogier van der, [51](#)
 Wiklef, [205](#)
 Wilibald, [268](#)
 Williams, Roger, [117](#)
 Winckelmann, [180](#)
 Wissowatius, [144](#)
 Wittenbach, [74](#)
 Woelflin, [74](#)

Wolff, Christian, [198](#)

Zasius, Ulrich, [84](#)

Zeller, XII, [75](#), [78](#), [170](#), [196](#), [237](#), [278](#), [297-300](#), [302](#), [303](#), [435](#)

Zenón, [18](#), [24](#), [267](#), [281](#), [304](#)

Zeuxis, [211](#)

Zingabenus, Euthinius, [268](#)

Zwinger, [296](#)

Zwinglio, [52](#), [56](#), [65](#), [66](#), [68](#), [73-81](#), [83](#), [84](#), [88](#), [91](#), [92](#), [106](#), [108](#), [111](#), [113](#), [167-173](#), [213](#), [223](#), [228](#), [230](#),
[233-239](#), [241-245](#), [247](#), [249](#), [251](#), [253](#), [257](#)

ÍNDICE GENERAL

Prólogo del traductor

Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica

Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI

El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII

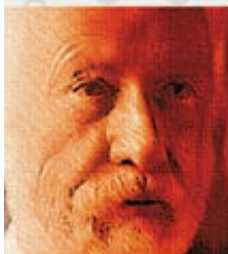
La conexión entre la autonomía del pensar, el racionalismo constructivo y el monismo
panteísta en el siglo XVII

Giordano Bruno

El panteísmo histórico-evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas
antiguos

La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII

Índices



Protagonista de uno de los momentos culminantes de la mejor tradición filosófica germánica, Wilhelm Dilthey se auto-definía como crítico de la razón histórica. De ahí que en esta obra emprenda el análisis de aquellas representaciones de los siglos XVI y XVII que aclaran, de una sola vez, el germen de los grandes sistemas metafísicos.

A Dilthey le interesaba descubrir los trazos y las huellas que lo llevaran al hallazgo del momento y lugar en que se habrían fundado las ciencias del espíritu. La pesquisa comienza con el estudio de la concepción del hombre, tal como se configuró en las diversas épocas históricas, y tiene como fin la comprensión de la concepción del mundo.

Para Eugenio Ímaz, traductor de la obra, Dilthey fue el primero en llevar las posibilidades de la comprensión histórica de las ideas a alturas insospechadas. Sin duda este libro es prueba irrefutable de ello.

WILHELM DILTHEY (1833-1911) fue un filósofo alemán que se formó en las universidades de Heidelberg y Berlín, e impartió cátedra en esta última. Es reconocido por la distinción que hizo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, y porque buscó expandir la *Crítica de la razón pura* de Kant hacia una crítica de la razón histórica. Sus reflexiones sobre hermenéutica e historia influyeron a importantes pensadores del siglo XX, como Ortega y Gasset, Heidegger y Ricoeur. De su autoría, el FCE ha publicado, entre otros títulos, *Hegel y el idealismo* (1944), *De Leibniz a Goethe* (1945) e *Historia de la filosofía* (1951).

Índice

Prólogo del traductor	7
Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica	16
Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI	23
El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII	95
La conexión entre la autonomía del pensar, el racionalismo constructivo y el monismo panteísta en el siglo XVII	215
Giordano Bruno	261
El panteísmo histórico-evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas antiguos	279
La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII	344
Índices	416