

EL RENACIMIENTO

I. EL MUNDO RENACENTISTA

1. *La circunstancia espiritual*

Al final de la Edad Media se había hecho problemática la situación religiosa en que el hombre había vivido. Estaba en profunda crisis la teología, en la cual se subrayaba cada vez más el aspecto sobrenatural, y por ello se convertiría en mística. Estaba además en situación igualmente crítica la organización medieval entera, la Iglesia y el Imperio. El poder —poder casi espiritual, más bien que temporal— del Imperio se ha roto y empiezan a racer las naciones. Comienza la preocupación por el Estado; van a ir apareciendo en el Renacimiento todos sus teóricos, de diverso linaje, desde Maquiavelo hasta Hobbes. En general, se aborda el problema con el incipiente racionalismo, con ese nuevo uso de la razón aplicada al hombre y a la naturaleza, los temas a que se vuelve después de renunciar a Dios. Y el racionalismo es antihistórico: el vicio radical que ha tenido el pensamiento acerca de la sociedad y el Estado, que son realidades históricas, en toda la época moderna. Se trata de resolver esquemáticamente el problema: *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, de Tomás Moro; la *Civitas Solis*, de Campanella; luego, el *Leviathan*, de Hobbes.

Florece la mística en Flandes y luego en Francia y en el resto de Europa. Se vive en comunidades que cultivan una nueva religiosidad. Se siente aversión por la teología. No importa saber, sino sentir y obrar: «Más vale sentir la compunción que saber definirla.» En Flandes, el final de la Edad Media, en arte como en todo, es ya Renacimiento; los hermanos Van Eyck, por ejemplo. En la mística, Ruysbroeck; en Francia, Dionisio el Cartujo, Juan Gerson; en Alemania, Susón, Tauler, Tomás de Kempis.

Con una evidente inspiración franciscana, se empieza a descubrir la naturaleza. Desde el amor a las cosas de San Francisco de Asís, hasta el nominalismo de los filósofos franciscanos, productor del pensamiento matemático, todo lleva al interés por la naturaleza. Un nombre: Petrarca, que sube con propósito de contemplación a una montaña, aunque, llegado arriba, todavía no sabe demasiado mirar, y se pone a leer a San Agustín.

Unos cuantos títulos de libros, muy elocuentes, que señalan esta divisoria de dos épocas; Petrarca (y otros muchos): *De contemptu mundi*; Agrippa: *De incertitudine et vanitate scientiarum*; Nicolás de Cusa: *De docta ignorantia*. Poco después, Francisco Bacon escribe: *Novum Organum*, título de amanecer frente a los de poniente; *De dignitate et augmentis scientiarum*, de Bacon también, como réplica al de Agrippa; y el más triunfante y significativo: *De interpretatione naturae et regno hominis*. Se pierde pronto la impresión del «otoño», y se va imponiendo, en cambio, triunfante la conciencia del «Renacimiento».

Aparece el humanismo que prolifera abundantísimamente. Llegan a Occidente los libros griegos y latinos; la devoción por lo antiguo llega al extremo; por cierto, sin criterio ni saber demasiado lo que es cada cosa. Se ataca a la Escolástica. El humanismo se enlaza con la nueva religiosidad, con la conciencia de que es menester una reforma; esta idea es todavía ortodoxa; pronto dejará de serlo y se convertirá en la Reforma luterana.

El interés por la naturaleza trasciende de su propia esfera. Ya no se contenta el hombre con volverse ahincadamente a lo natural; trata de imponer este carácter a todas las cosas. No solo habrá una ciencia natural, sino un derecho natural, una religión natural, una moral natural, un naturalismo humano. ¿Qué quiere decir «religión natural»? Es lo que queda de la religión después de quitarle todo lo sobrenatural: revelación, dogma, historia, etc. La religión natural es lo que el hombre siente por su propia naturaleza, un Dios, no como el Dios personal del dogma cristiano, sino una idea de Dios. El derecho natural, la moral natural, son los que competen al hombre por solo ser hombre. Se trata de algo fuera de la historia y fuera, sobre todo, de la gracia.

En el Renacimiento se hacen, pues, muchas cosas. Descubrimientos que amplían el mundo, como los de los españoles y portugueses, sobre todo; invenciones, como las de la imprenta, las armas de fuego y una serie de técnicas superiores a las medievales; política realista de las nuevas nacionalidades, como la de Fernando el Católico o Luis XI, y teorías del Estado; literatura humanística en buen latín y en las lenguas vulgares; moral; mística; un arte que abandona el gótico y renueva los estilos

antiguos. También se cultiva bastante una cosa que llaman filosofía. Pero vale la pena examinar esto un poco más despacio.

Tenemos que distinguir en la filosofía renacentista dos aspectos diferentes: uno de ellos es la masa del pensamiento del siglo xv y el xvi, que se presenta con los caracteres típicos del «Renacimiento»; es decir, oposición a la Edad Media y restauración —*renacimiento*— de la antigüedad; el otro es la corriente, tal vez menos visible, pero más profunda, que continúa la auténtica filosofía medieval y alcanza su madurez plena en Descartes. Aquí no hay ruptura, naturalmente, sino el llevar a sus consecuencias últimas la interna dialéctica de los problemas filosóficos medievales.

Los humanistas, los pensadores de la Academia Platónica de Florencia, fundada en 1440; los de la Academia romana, todos los empapados del caudal clásico procedente sobre todo del Imperio bizantino en ruinas, desde Lorenzo Valla a Luis Vives, se proponen, en primer término, desechar la Escolástica y renovar la filosofía de los antiguos. Sin embargo, olvidan que la Escolástica estaba fundada en buena parte en los escritos platónicos y neoplatónicos y, sobre todo, en Aristóteles, filósofo antiguo. ¿Qué quiere decir esto? La verdad es que el Aristóteles de la Escolástica no interesaba mucho. Estaba latinizado —en un impuro latín medieval— y, además, pasado por la teología. Y lleno de silogismos y distinciones, que se habían multiplicado en manos de los frailes medievales. No era esto lo interesante del mundo antiguo. Había, mejor, Platón, que permitía hablar del alma y del amor, y escribía tan buen griego. Y algo mejor todavía: los estoicos. Estos tenían todas las ventajas: se ocupaban preferentemente del hombre —y esto se ajustaba al humanismo y a la preocupación general del Renacimiento— en escritos llenos de dignidad y de nobleza; mostraban ejemplos de vida sosegada y serena, llena de mesura, sin el frenesí de los últimos tiempos medievales; y, sobre todo, hacían girar su filosofía entera sobre el concepto más en favor: la naturaleza. Vivir según la naturaleza, esto es lo que era menester. Poco importaba que la naturaleza estoica, la *physis*, se pareciera bien poco a la renacentista; ni que, durante mucho tiempo, la palabra *naturaleza* se hubiese emparejado con la palabra *gracia*. No era menester entrar en tan sutiles distinciones.

Esta filosofía del Renacimiento se caracteriza por una considerable falta de precisión y de rigor. Si la comparamos con los buenos momentos de la Escolástica, la inferioridad es manifiesta, y no sería excesivo considerar negativamente el Renacimiento *en la filosofía*. La interpretación de los antiguos es sobremanera superficial y falsa. Se cita como grandes filósofos a Cicerón y a

Quintiliano, y se los empareja con Platón, sin distinguir jerarquías. La visión del platonismo, fundamentalmente neoplatónica, y de Aristóteles, carece de sentido filosófico e histórico. La época renacentista no es, en modo alguno, un periodo metafísico creador. Aún no se ha pensado con plenitud la situación ontológica de este mundo, habitado por el hombre racional y alejado de Dios, que nos había dejado la Edad Media. El hombre no se ha hecho cuestión seriamente de su nueva situación intelectual. Esto ocurrirá por primera vez, anudando la tradición metafísica, aparentemente interrumpida, en los primeros decenios del siglo XVII, por obra de Descartes. La modernidad va a pensar entonces metafísicamente sus propios supuestos; y eso es el cartesianismo.

2. El pensamiento humanístico

ITALIA.—El Renacimiento comienza en Italia. Algunos, con riesgo de hacer perder toda significación precisa a este concepto, han querido retrotraerlo hasta fines del siglo XIII, hasta incluir a Dante. Esto es exagerado; pero Petrarca (1304-1374) representa ya una primera versión del hombre renacentista. En el siglo XV surge un gran foco, más literario que filosófico, en la corte de Cosme de Médicis, en Florencia, y aparece la Academia Platónica, con figuras de humanistas como el cardenal griego Besarión, Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, etc. Hay también «aristotélico» en Italia, que reinvidican un Aristóteles bastante desfigurado, como Hermolao Bárbaro y Pietro Pomponazzi.

Un grupo aparte, pero con estrechos vínculos, lo forman los teóricos de la política y del Estado. En primer lugar, el agudo secretario florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), que expuso en su *Príncipe* la teoría de un Estado que no se subordina a ninguna instancia superior, ni religiosa, ni moral. También Campanella (1568-1639), fraile calabrés, escribió su *Civitas Solis*, una utopía de tendencia socialista, inspirada, como todos los libros de este tipo, en la *República* de Platón. Pero su Estado es una monarquía universal, de carácter teocrático, con la autoridad papal en la cima.

Entre los pensadores renacentistas italianos orientados en sentido naturalista se encuentran, sobre todo, el gran artista y físico Leonardo de Vinci (1452-1519) y Bernardino Telesio (1508-1588), que se consagró al estudio de las ciencias naturales y fundó un vitalismo de base física. Se prepara el camino a la fundación de la ciencia natural moderna, que había de tener en Italia la figura genial de Galileo.

FRANCIA.—El Renacimiento francés tiene una tendencia marcadamente escéptica. Así, Michel de Montaigne, autor de los *Essais*, más notables por su agudeza e ingenio literario que por la hondura filosófica. La crítica de Montaigne, burlesca y penetrante, aunque ligera, tuvo gran influencia, que se mantuvo hasta la Ilustración. El escéptico más extremado es Charron. En cuanto al movimiento antiaristotélico y de oposición a la Escolástica, su figura principal en Francia es Pierre de la Ramée, llamado Petrus Ramus, que atacó violentamente la filosofía aristotélica y terminó adhiriéndose al calvinismo. El humanismo tuvo pronto relación con la Reforma, como ocurre también con el gran helenista Enrique Estienne (Stephanus) o Juan de Valdés en España.

ESPAÑA.—Aparte de la actividad puramente literaria, el Renacimiento tiene en España representantes característicos, y aun de los más importantes. Aunque a veces se ha puesto en duda, la cultura española fue afectada por las corrientes renacentistas; aparecen aquí, como en toda Europa, la preocupación estética, el interés por la lengua vulgar —Valdés—, por las lenguas y literaturas clásicas —la Universidad Complutense, Cisneros, Nebrija, fray Luis de León, Arias Montano—. El Renacimiento español, ciertamente, rompió menos que en otras partes con la tradición medieval, y por eso resultó menos visible. Sin embargo, y por lo que refiere al pensamiento filosófico, la corriente escéptica se encuentra representada por el portugués Francisco Sánchez, que escribió su célebre libro *Quod nihil scitur*. Y, sobre todo, el humanismo antiescolástico, pero católico ortodoxo, fiel a lo más sustantivo del mundo medieval, pero a la vez lleno del espíritu del tiempo, muestra en España la gran figura de Luis Vives (1492-1540), que nació en Valencia, vivió en Lovaina, en París, en Inglaterra, y murió en Brujas. Vives, amigo de los hombres más egregios de su época, europeo si los ha habido, es un pensador modesto, perteneciente a un núcleo histórico en que no cabía una filosofía de altos vuelos, pero de indudable penetración e interés. Escribió mucho sobre cuestiones de moral y educación, y su tratado *De anima et vita* es uno de los libros más vivos y agudos que produjo el movimiento humanístico.

También escribieron tratados filosóficos, con un espíritu independiente de la Escolástica, Sebastián Fox Morcillo y los médicos Vallés y, sobre todo, Gómez Pereira, autor de la *Antoniana Margarita*, publicada en 1554, en la que se ha creído encontrar ideas análogas a algunas cartesianas.

Pero lo más importante del pensamiento español en los siglos XVI y XVII no se encuentran aquí, sino en el espléndido y fugaz florecimiento de la Escolástica que se produce en torno

al Concilio de Trento y dirige filosófica y teológicamente todo el movimiento de la Contrarreforma, vivificado, por otra parte, por la obra de los grandes místicos, en especial Santa Teresa y San Juan de la Cruz, cuyo interés intelectual, aunque no estrictamente filosófico, es muy alto.

INGLATERRA.—La figura más interesante del humanismo inglés es Tomás Moro, que fue canciller de Enrique VIII y fue decapitado por su oposición a las medidas anglicanas del rey; recientemente ha sido canonizado por la Iglesia. Moro escribió la *Utopía* (*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*), un ideal, también de tipo socialista, del Estado, lleno de reminiscencias platónicas, que fue el más famoso de los tratados sobre este tema que se publicaron en el Renacimiento.

HOLANDA.—El más grande de los humanistas europeos, el que encarnó sus caracteres con más plenitud, y a la vez el que alcanzó más fama y tuvo más extensa influencia, fue Erasmo de Rotterdam. Fue un gran escritor latino, que impuso un estilo de peculiar corrección y elegancia y tuvo imitadores y admiradores en toda Europa, que sintió por él vivo fervor. Escribió una serie de libros leídos en todos los países, en especial el *Elogio de la locura* (*Laus stultitiae*), el *Enquiridión* y los *Coloquios*. Erasmo, a pesar de su contacto con los reformadores, se mantuvo dentro del dogma; aunque su catolicismo era tibio y mezclado siempre con ironía y crítica eclesiástica. Erasmo, canónigo y próximo al cardenalato, no dejó de ser un cristiano, acaso de fe menos honda que la del hombre medieval, pero de espíritu abierto y comprensivo. Con todas sus limitaciones y sus innegables riesgos, Erasmo, que representa, en una época durísima y violenta, el espíritu de concordia, es el tipo más acabado del hombre renacentista.

ALEMANIA.—El Renacimiento alemán tiene gran importancia. Presenta un carácter distinto del de los demás países, y tiene tal vez más fecundidad filosófica. En lugar del predominio del humanismo, con su tendencia marcadamente literaria, el pensamiento alemán de fines del siglo xv y del xvi está en estrecha conexión con la mística especulativa. Susón, Tauler, Angel Silesio, el autor de la *Teología alemana*, todos proceden de la mística especulativa de Eckehart; los místicos protestantes se enlazan también con esta tradición. El Renacimiento alemán da cabida igualmente a la alquimia, la astrología e incluso la magia. Por esta vía se une la especulación mística al cultivo de las ciencias naturales.

Esta mezcla compleja, y con ella el abandono de la filosofía racional y rigurosa, encontramos en Agrippa von Nettesheim, autor del libro titulado *De incertitudine et vanitate scientiarum*.

citado más arriba. Teofrasto Paracelso, médico y filósofo extraño, llevó estas ideas al estudio del mundo físico y del hombre, a quien considera como un espejo del universo. La ciencia natural le debe a Paracelso, a pesar de sus extravagancias, algunos avances.

Más interés tiene el pensamiento religioso y místico. Ante todo, claro es, la teología de los reformadores, sobre todo de Lutero, y en menor grado de Zwinglio; pero esta cuestión excede de nuestro tema. Con la Reforma se enlaza el humanismo alemán de Melanchthon y Reuchlin, por una parte, y por otra, la mística protestante. Los más importantes de estos místicos son Sebastian Frank, Valentin Weigel y, sobre todo, Jakob Böhme (1575-1624). Böhme era zapatero; llevó una vida recogida y sencilla, dedicada a la meditación. Su obra capital es la llamada *Aurora*. Tiene influencias de Paracelso y de Nicolás Cusano, y de este toma su interpretación de Dios como unidad de los contrarios. Böhme es panteísta; hay en él una identificación de Dios con el mundo. Su influencia en el pensamiento alemán ha sido duradera.

II. EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Tenemos que estudiar ahora los momentos más fecundos del pensamiento de los siglos xv y xvi, aquellos que han preparado efectivamente el camino a los grandes sistemas metafísicos modernos, desde Descartes. Hay una línea de pensadores, discontinua y poco visible, que mantiene vivo el auténtico problema filosófico o crea las bases necesarias para plantear de un modo original y suficiente las preguntas esenciales de la nueva metafísica europea. Los dos puntos capitales son la continuidad de la tradición medieval y griega, por una parte, y la nueva idea de la naturaleza, por otra. Por esto se incluyen en este capítulo momentos aparentemente dispares y que se suelen estudiar aparte: Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, los físicos modernos y, en tercer lugar, los escolásticos españoles del xvi. A primera vista, si bien los dos primeros pertenecen a la llamada filosofía renacentista, los físicos quedan fuera de la filosofía y los españoles representan un movimiento de reacción hacia la Edad Media «superada». En realidad, los físicos piensan la idea moderna de la naturaleza, fundada en el nominalismo medieval, y, si no su ciencia, sus supuestos son rigurosamente filosóficos; además, sin el papel de la nueva física no se puede entender bien la metafísica idealista del siglo xvii. En cuanto a los españoles, son principalmente teólogos, con alguna excepción que tiene por derecho propio un puesto en la historia de la filosofía; y su escolasticismo tiene el claro sentido de recoger toda la filosofía medieval y sintetizarla desde la altura de los nuevos tiempos; este es, sobre todo, el caso de Suárez; porque no se trata de un simple comentario de Santo Tomás o de Escoto, sino de un planteamiento original de los problemas, por unos hombres que no son ya del siglo xiii, sino que están movidos por los temas de la modernidad; si hiciera falta alguna prueba de ello, baste señalar algunos hechos clarísimos: de esta Escolástica sale algo tan *moderno* como el derecho internacional: el núcleo principal de

ella está formado por jesuitas, hombres del tiempo, si los hay; y, ante todo, estos pensamientos tienen su centro en el Concilio tridentino, es decir, están situados en el punto crucial de la época moderna, en la lucha de la Reforma y la Contrarreforma. Y recuérdese la honda influencia, más o menos explícita, de Suárez en Descartes, en Leibniz y en toda la filosofía alemana hasta Hegel; su presencia efectiva, por tanto, en toda la metafísica moderna.

1. Nicolás de Cusa

PERSONALIDAD.—Nicolás Chrypffs (Krebs) nació en Cusa en 1401; de su ciudad natal recibió el nombre con que es conocido: Nicolás Cusano o de Cusa. Estudió en Padua, ocupó altos cargos eclesiásticos y fue nombrado cardenal y obispo de Brixen. Murió en 1464. Nicolás de Cusa escribió varios libros de filosofía, los más importantes de los cuales son: *De docta ignorantia*, *Apolo-gía doctae ignorantiae* y *De conjecturis*; en especial el primero, su obra maestra.

Nicolás de Cusa es uno de los filósofos más interesantes de su tiempo. Por una parte está en la línea de formación de la Escolástica; pero al mismo tiempo resuenan ya en él los temas que habrán de señalar el paso a la filosofía moderna. Desde Ockam hasta Descartes transcurren cerca de trescientos años, que representan una grave discontinuidad, una laguna larguísima entre dos momentos de plenitud metafísica: en ese espacio se encuentran unas cuantas mentes en las que se mantiene el auténtico espíritu filosófico y en que se realizan las etapas intermedias: una de ellas es la del cardenal Cusano.

FILOSOFÍA.—El punto de partida de Nicolás de Cusa es la mística, concretamente la de Eckehart; es decir, la mística especulativa. A esto se une un extraordinario interés por el mundo y un hábito de manejar conceptos metafísicos. Esta es la vía por la cual se llega a la filosofía moderna. El esquema de Cusano es el siguiente: Dios o lo infinito; el mundo y el hombre, o lo finito; Dios redentor, que es la unión de lo finito y lo infinito. Este tema de la unión de ambos es el punto central de su filosofía. Hay diversos modos de conocer: en primer lugar, el de los sentidos (*sensus*), que no nos da una verdad suficiente, sino solo imágenes; en segundo lugar, la *ratio* (que un idealista alemán hubiera traducido más bien por entendimiento, *Verstand*), que comprende de un modo abstracto y fragmentario esas imágenes en su diversidad; en tercer lugar, el *intellectus* (que correspondería, a su vez, a la razón o *Vernunft*), que, ayudado por la gracia sobrenatural, nos lleva a la verdad de Dios. Pero

II. EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Tenemos que estudiar ahora los momentos más fecundos del pensamiento de los siglos xv y xvi, aquellos que han preparado efectivamente el camino a los grandes sistemas metafísicos modernos, desde Descartes. Hay una línea de pensadores, discontinua y poco visible, que mantiene vivo el auténtico problema filosófico o crea las bases necesarias para plantear de un modo original y suficiente las preguntas esenciales de la nueva metafísica europea. Los dos puntos capitales son la continuidad de la tradición medieval y griega, por una parte, y la nueva idea de la naturaleza, por otra. Por esto se incluyen en este capítulo momentos aparentemente dispares y que se suelen estudiar aparte: Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, los físicos modernos y, en tercer lugar, los escolásticos españoles del xvi. A primera vista, si bien los dos primeros pertenecen a la llamada filosofía renacentista, los físicos quedan fuera de la filosofía y los españoles representan un movimiento de reacción hacia la Edad Media «superada». En realidad, los físicos piensan la idea moderna de la naturaleza, fundada en el nominalismo medieval, y, si no su ciencia, sus supuestos son rigurosamente filosóficos; además, sin el papel de la nueva física no se puede entender bien la metafísica idealista del siglo xvii. En cuanto a los españoles, son principalmente teólogos, con alguna excepción que tiene por derecho propio un puesto en la historia de la filosofía; y su escolasticismo tiene el claro sentido de recoger toda la filosofía medieval y sintetizarla desde la altura de los nuevos tiempos; este es, sobre todo, el caso de Suárez; porque no se trata de un simple comentario de Santo Tomás o de Escoto, sino de un planteamiento original de los problemas, por unos hombres que no son ya del siglo xiii, sino que están movidos por los temas de la modernidad; si hiciera falta alguna prueba de ello, baste señalar algunos hechos clarísimos: de esta Escolástica sale algo tan *moderno* como el derecho internacional: el núcleo principal de

ella está formado por jesuitas, hombres del tiempo, si los hay; y, ante todo, estos pensamientos tienen su centro en el Concilio iridentino, es decir, están situados en el punto crucial de la época moderna, en la lucha de la Reforma y la Contrarreforma. Y recuérdese la honda influencia, más o menos explícita, de Suárez en Descartes, en Leibniz y en toda la filosofía alemana hasta Hegel; su presencia efectiva, por tanto, en toda la metafísica moderna.

1. Nicolás de Cusa

PERSONALIDAD.—Nicolás Chryppfs (Krebs) nació en Cusa en 1401; de su ciudad natal recibió el nombre con que es conocido: Nicolás Cusano o de Cusa. Estudió en Padua, ocupó altos cargos eclesiásticos y fue nombrado cardenal y obispo de Brixen. Murió en 1464. Nicolás de Cusa escribió varios libros de filosofía, los más importantes de los cuales son: *De docta ignorantia*, *Apolo-gia doctae ignorantiae* y *De conjecturis*; en especial el primero, su obra maestra.

Nicolás de Cusa es uno de los filósofos más interesantes de su tiempo. Por una parte está en la línea de formación de la Escolástica; pero al mismo tiempo resuenan ya en él los temas que habrán de señalar el paso a la filosofía moderna. Desde Ockam hasta Descartes transcurren cerca de trescientos años, que representan una grave discontinuidad, una laguna larguísima entre dos momentos de plenitud metafísica: en ese espacio se encuentran unas cuantas mentes en las que se mantiene el auténtico espíritu filosófico y en que se realizan las etapas intermedias: una de ellas es la del cardenal Cusano.

FILOSOFÍA.—El punto de partida de Nicolás de Cusa es la mística, concretamente la de Eckehart; es decir, la mística especulativa. A esto se une un extraordinario interés por el mundo y un hábito de manejar conceptos metafísicos. Esta es la vía por la cual se llega a la filosofía moderna. El esquema de Cusano es el siguiente: Dios o lo infinito; el mundo y el hombre, o lo finito; Dios redentor, que es la unión de lo finito y lo infinito. Este tema de la unión de ambos es el punto central de su filosofía. Hay diversos modos de conocer: en primer lugar, el de los sentidos (*sensus*), que no nos da una verdad suficiente, sino solo imágenes; en segundo lugar, la *ratio* (que un idealista alemán hubiera traducido más bien por entendimiento, *Verstand*), que comprende de un modo abstracto y fragmentario esas imágenes en su diversidad; en tercer lugar, el *intellectus* (que correspondería, a su vez, a la razón o *Vernunft*), que, ayudado por la gracia sobrenatural, nos lleva a la verdad de Dios. Pero

esta verdad nos hace comprender que el infinito es impenetrable, y sabemos entonces de nuestra ignorancia; esta es la verdadera filosofía, la *docta ignorantia* en que consiste el más alto saber. Y esto se enlaza con la idea de la *teología negativa* y con la situación general de la época.

La *ratio* se queda en la diversidad de los contrarios; el *intellectus*, en cambio, nos lleva a la intuición de la unidad de Dios. La Divinidad aparece en Nicolás de Cusa como *coincidentia oppositorum*, unidad de los contrarios. En esta unidad superior queda superada la contradicción: en el infinito coinciden todos los momentos divergentes. Esta idea ha tenido su más honda repercusión en Hegel. Nicolás emplea ideas matemáticas para hacer comprensible esto: por ejemplo, la recta y la circunferencia tienden a coincidir a medida que se aumenta el radio; en el límite coinciden, si el radio tiende a infinito; si, a la inversa, el radio se hace infinitamente pequeño, la circunferencia coincide con su centro; la recta coincide en el límite con el triángulo cuando uno de sus ángulos aumenta.

Nicolás de Cusa compara y a la vez distingue con agudeza la mente divina y la mente humana. «Si todas las cosas están en la mente divina —escribe—, como en su precisa y propia verdad, todas están en nuestra mente como en imagen o semejanza de la verdad propia, es decir, nocionalmente. El conocimiento, en efecto, se hace por semejanza. Todas las cosas están en Dios, pero allí son los ejemplares de las cosas; todas están en nuestra mente, pero aquí son semejanzas de las cosas.» Las cosas son respecto a sus ideas ejemplares en la mente divina algo comparable a lo que son las ideas humanas respecto a las cosas. El conocimiento, para el Cusano, se funda en la *semejanza*; grave afirmación, pues se va alterando la interpretación escolástica del conocimiento y de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*: conocer no es ya apropiarse la cosa misma, sino algo *semejante* a ella. Y agrega el cardenal de Cusa: «Entre la mente divina y la nuestra hay la misma diferencia que entre hacer y ver. La mente divina, al concebir, crea; la nuestra, al concebir, asimila nociones, o al hacer, visiones intelectuales. La mente divina es una fuerza entificativa; nuestra mente es una fuerza asimilativa.»

A la actividad creadora de Dios corresponde la actividad vidente del hombre. *Assimilare* es asemejar, obtener una *similitudo*, una semejanza de la cosa que Dios ha creado. Dios, al crear las cosas, les da su *entidad*; el hombre logra un precipitado que es la *asimilación*. No hay *adaequatio*, sino *assimilatio*. La verdad de la mente humana es una *imagen y semejanza* de la verdad de la mente divina.

A Nicolás de Cusa le importa enormemente el mundo; su gran interés es ponerlo de acuerdo con Dios y superar la contrariedad. Al hombre medieval le interesa el ser del mundo, porque es creado y le descubre a Dios; a Nicolás le interesa más bien Dios para entender el mundo. Y el mundo es, según Cusano, *explicatio Dei*. La unidad del infinito se explica y manifiesta en la múltiple variedad del mundo. Todas las cosas están en Dios; pero, a la inversa, Dios está en todas ellas y las explica o despliega. El mundo es manifestación de Dios, *teofanía*. Cada cosa, dice el Cusano, es *quasi infinitas finita aut deus creatus*, como una infinidad finita o un dios creado; y llega a decir del universo que es *Deus sensibilis*, y del hombre que es un *deus occasionatus*.

Estas expresiones han provocado contra el cardenal de Cusa, como contra el maestro Eckehart, la acusación de panteísmo. Como Eckehart, también Nicolás ha rechazado enérgicamente esa acusación. La presencia de Dios en el mundo, la interpretación de este como *explicatio Dei*, no implican, según Nicolás de Cusa, que se suprima el dualismo de Dios y el mundo y la idea de creación; pero hemos visto cómo en el final de la Edad Media se acentúa la independencia del mundo *creado* respecto a su creador.

El mundo de Cusano es el mejor de los mundos, idea que había de ser recogida por el optimismo metafísico de Leibniz. Por otra parte, es orden y razón, principio que también profesará Hegel. Además, es infinito en el espacio y en el tiempo, pero no como Dios, con positiva y total infinitud y eternidad, sino como una indeterminación o ilimitación. Con esto se afirma netamente la posición moderna respecto al infinito. Para un griego, ser infinito era un defecto; justamente, la falta de límites; lo positivo era tener límites, ser algo determinado. El cristianismo pone la infinitud en Dios, en cambio, como el más alto valor; la finitud se siente como una limitación, como algo negativo; pero se subraya siempre la finitud del ser creado, del hombre y del mundo. Ahora, Nicolás de Cusa extiende esta «casi infinitud» al mundo, en un sentido físico y matemático. Este sentido infinitista domina en toda la metafísica moderna, desde Giordano Bruno hasta los idealistas alemanes. La influencia de Nicolás en Spinoza es muy profunda.

Por último, el cardenal Cusano afirma un individualismo dentro del universo. Cada cosa es una concentración individual del cosmos, una unidad que refleja, como un espejo, el universo; en especial los hombres, que reflejan el mundo, cada uno de modo distinto, y son verdaderos *microcosmos*. Hay una abso-

esta verdad nos hace comprender que el infinito es impenetrable, y sabemos entonces de nuestra ignorancia; esta es la verdadera filosofía, la *docta ignorantia* en que consiste el más alto saber. Y esto se enlaza con la idea de la *teología negativa* y con la situación general de la época.

La *ratio* se queda en la diversidad de los contrarios; el *intellectus*, en cambio, nos lleva a la intuición de la unidad de Dios. La Divinidad aparece en Nicolás de Cusa como *coincidentia oppositorum*, unidad de los contrarios. En esta unidad superior queda superada la contradicción: en el infinito coinciden todos los momentos divergentes. Esta idea ha tenido su más honda repercusión en Hegel. Nicolás emplea ideas matemáticas para hacer comprensible esto: por ejemplo, la recta y la circunferencia tienden a coincidir a medida que se aumenta el radio; en el límite coinciden, si el radio tiende a infinito; si, a la inversa, el radio se hace infinitamente pequeño, la circunferencia coincide con su centro; la recta coincide en el límite con el triángulo cuando uno de sus ángulos aumenta.

Nicolás de Cusa compara y a la vez distingue con agudeza la mente divina y la mente humana. «Si todas las cosas están en la mente divina —escribe—, como en su precisa y propia verdad, todas están en nuestra mente como en imagen o semejanza de la verdad propia, es decir, nocionalmente. El conocimiento, en efecto, se hace por semejanza. Todas las cosas están en Dios, pero allí son los ejemplares de las cosas; todas están en nuestra mente, pero aquí son semejanzas de las cosas.» Las cosas son respecto a sus ideas ejemplares en la mente divina algo comparable a lo que son las ideas humanas respecto a las cosas. El conocimiento, para el Cusano, se funda en la *semejanza*; grave afirmación, pues se va alterando la interpretación escolástica del conocimiento y de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*: conocer no es ya apropiarse la cosa misma, sino algo *semejante* a ella. Y agrega el cardenal de Cusa: «Entre la mente divina y la nuestra hay la misma diferencia que entre hacer y ver. La mente divina, al concebir, crea; la nuestra, al concebir, asimila nociones, o al hacer, visiones intelectuales. La mente divina es una fuerza entificativa; nuestra mente es una fuerza asimilativa.»

A la actividad creadora de Dios corresponde la actividad vidente del hombre. *Assimilare* es asemejar, obtener una *similitudo*, una semejanza de la cosa que Dios ha creado. Dios, al crear las cosas, les da su *entidad*; el hombre logra un precipitado que es la *asimilación*. No hay *adaequatio*, sino *assimilatio*. La verdad de la mente humana es una *imagen y semejanza* de la verdad de la mente divina.

A Nicolás de Cusa le importa enormemente el mundo; su gran interés es ponerlo de acuerdo con Dios y superar la contrariedad. Al hombre medieval le interesa el ser del mundo, porque es creado y le descubre a Dios; a Nicolás le interesa más bien Dios para entender el mundo. Y el mundo es, según Cusano, *explicatio Dei*. La unidad del infinito se explica y manifiesta en la múltiple variedad del mundo. Todas las cosas están en Dios; pero, a la inversa, Dios está en todas ellas y las *explica* o despliega. El mundo es manifestación de Dios, *teofanía*. Cada cosa, dice el Cusano, es *quasi infinitas finita aut deus creatus*, como una infinidad finita o un dios creado; y llega a decir del universo que es *Deus sensibilis*, y del hombre que es un *deus occasionatus*.

Estas expresiones han provocado contra el cardenal de Cusa, como contra el maestro Eckehart, la acusación de panteísmo. Como Eckehart, también Nicolás ha rechazado enérgicamente esa acusación. La presencia de Dios en el mundo, la interpretación de este como *explicatio Dei*, no implican, según Nicolás de Cusa, que se suprima el dualismo de Dios y el mundo y la idea de creación; pero hemos visto cómo en el final de la Edad Media se acentúa la independencia del mundo *creado* respecto a su creador.

El mundo de Cusano es el mejor de los mundos, idea que había de ser recogida por el optimismo metafísico de Leibniz. Por otra parte, es orden y razón, principio que también profesará Hegel. Además, es infinito en el espacio y en el tiempo, pero no como Dios, con positiva y total infinitud y eternidad, sino como una indeterminación o ilimitación. Con esto se afirma netamente la posición moderna respecto al infinito. Para un griego, ser infinito era un defecto; justamente, la falta de límites; lo positivo era tener límites, ser algo determinado. El cristianismo pone la infinitud en Dios, en cambio, como el más alto valor; la finitud se siente como una limitación, como algo negativo; pero se subraya siempre la finitud del ser creado, del hombre y del mundo. Ahora, Nicolás de Cusa extiende esta «casi infinitud» al mundo, en un sentido físico y matemático. Este sentido infinitista domina en toda la metafísica moderna, desde Giordano Bruno hasta los idealistas alemanes. La influencia de Nicolás en Spinoza es muy profunda.

Por último, el cardenal Cusano afirma un individualismo dentro del universo. Cada cosa es una concentración individual del cosmos, una unidad que refleja, como un espejo, el universo; en especial los hombres, que reflejan el mundo, cada uno de modo distinto, y son verdaderos *microcosmos*. Hay una abso-

luta variedad en estas unidades, porque Dios no se repite nunca. Es un primer bosquejo de la teoría leibniziana de las *mónadas*.

La mente es «una medida viva, que alcanza su capacidad midiendo otras cosas». La *mens* se interpreta como *mensura*. Y el conocimiento del mundo mensurable nos da de rechazo el conocimiento del hombre. Aquí vemos la semilla de la física y del humanismo, que nacen juntos. Y la mente, si es un espejo, es un espejo *vivo*, que consiste en actividad. Si la mente divina es *vis entificativa*, la humana es *vis assimilativa*; de aquí a la «fuerza de representación» de Leibniz no hay más que un paso.

Al comenzar, pues, el siglo xv, en la inmediata tradición de los filósofos nominalistas y de la mística especulativa, aparecen uno tras otro los grandes motivos de la metafísica moderna. En Nicolás de Cusa está, germinalmente, toda la filosofía que se ha de desarrollar en Europa, desde Giordano Bruno, de un modo impreciso y confuso, hasta la espléndida madurez hegeliana. Pero esta filosofía solo empieza a tener verdadera realidad en el siglo xvii, en el pensamiento cartesiano. Esto justifica plenamente la presente interpretación del Renacimiento.

2. Giordano Bruno

VIDA.—Giordano Bruno es el filósofo italiano más importante del Renacimiento. Nació en Nola, en 1548, y entró en la Orden dominicana; después la abandonó, acusado de herejía, y viajó por diversos países de Europa: Suiza, Francia, Inglaterra y Alemania; luego volvió a Italia. La Inquisición romana lo encarceló en el año 1592, y en 1600 fue quemado por no retractarse de sus doctrinas heterodoxas. Esta muerte trágica y la apasionada brillantez de sus escritos le han dado una gran fama, que ha contribuido a aumentar su influencia posterior.

Bruno acusa las influencias de su tiempo; se enlaza con Raimundo Lulio, con los cultivadores de la filosofía natural, en especial Copérnico, y, sobre todo, con Nicolás de Cusa. Su gran preocupación es también el mundo, y habla de él con exaltación poética y entusiasmo por su infinitud. Las obras principales de Giordano Bruno fueron: *De la causa, principio e uno*; *De l'infinito, universo e mondi* y *Degli eroici furori*, en italiano; en latín, *De triplici minimo et mensura*, *De monade, numero et figura* y *De immenso et innumerabilibus*.

DOCTRINA.—Bruno es panteísta. Su tesis capital es la inmanencia de Dios en el mundo. Dios es —como en Cusa— *complicatio omnium, coincidentia oppositorum*; pero Bruno no se que-

da aquí. Dios es, además, alma del mundo, *causa immanens*. Esto fue interpretado como panteísmo, como identificación del mundo con Dios, aunque Giordano Bruno no se considera panteísta y apela al concepto de la *natura naturans*, la naturaleza creadora, el alma divina del mundo, en oposición a la *natura naturata*, el mundo de las cosas producidas; pero esto no consigue aclarar la cuestión decisiva de la trascendencia de Dios. Para Bruno, el Dios trascendente es solo objeto de la adoración y del culto, pero el Dios de la filosofía es causa inmanente y armonía del Universo; de ahí su tendencia a resumir la doctrina averroísta de la doble verdad.

Este universo es infinito, incluso espacialmente. Y está lleno de vida y de belleza, pues todo son momentos de la vida divina. Todo es riqueza y multiplicidad. En Bruno hay un entusiasmo estético por la naturaleza, que es clave de la actitud renacentista.

También recoge Bruno la teoría monádica de Nicolás Cusano. Las unidades vitales individuales son indivisibles e indestructibles, y sus infinitas combinaciones producen la armonía universal. El alma del mundo es la mónada fundamental, *monas monadum*. La sustancia es una, y las cosas individuales no son más que particularizaciones —*circostanzie*, dice Bruno— de la sustancia divina. El individualismo de Bruno vuelve a recaer en panteísmo. Su influencia reaparece en Leibniz y, especialmente, en Spinoza y en Schelling.

3. La física moderna

LOS FUNDADORES DE LA NUEVA CIENCIA DE LA NATURALEZA.—Partiendo de la metafísica nominalista, en los siglos XVI y XVII se constituye una ciencia natural que difiere esencialmente de la aristotélica y medieval en los dos puntos decisivos: la idea de la naturaleza y el método físico. Desde Copérnico hasta Newton se elabora la nueva física, que ha llegado como un admirable cuerpo de doctrina hasta nuestros días, en que sufre otra radical transformación en manos de Einstein, que formula su teoría de la relatividad; de Planck, fundador de la mecánica cuántica, y de los físicos que han establecido las bases de la mecánica ondulatoria (Heisenberg, Schrödinger, Broglie, Dirac) y de la física nuclear (Hahn, Fermi, Oppenheimer, etc.).

NICOLÁS COPÉRNICO, un canónigo polaco, vivió de 1473 a 1543. Estudió matemáticas, astronomía y medicina y publicó el año de su muerte su obra *De revolutionibus orbium caelestium*, en

que afirma que el Sol es el centro de nuestro sistema, y la Tierra, con los demás planetas, gira en torno de él. Esta idea, que recogía antiquísimas presunciones griegas, fue acogida hostilmente en muchas zonas de opinión, porque contradecía todas las representaciones habituales. En España se admitió y enseñó muy pronto el sistema copernicano. Desde entonces, la actividad del pensamiento matemático aplicado a la física se hace muy intensa.

JUAN KEPLER (1571-1630), astrónomo alemán, recogió las ideas copernicanas y publicó en 1609 su *Physica caelestis*. Kepler dio expresión matemática rigurosa a los descubrimientos de Nicolás Copérnico, que formuló en las tres famosas leyes de las órbitas planetarias. En ellas establecía que las órbitas son elípticas (no circulares, como se consideraba más perfecto), que los rayos vectores de los planetas barren áreas iguales en tiempos iguales, y que los cuadrados de los tiempos de traslación de los planetas son entre sí como los cubos de sus distancias al Sol. Kepler afirma del modo más enérgico el matematismo en la ciencia: «Nada puede conocer perfectamente el hombre más que magnitudes o por medio de magnitudes», escribe. Con todo, Kepler no conoce aún el principio general de la nueva física ni tiene plenamente la idea moderna de la naturaleza.

GALILEO GALILEI (1564-1642), nacido en Pisa, en Italia, es el verdadero fundador de la física moderna. Sus obras principales son: *Il Saggiatore*, el *Dialogo dei massimi sistemi* y los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Fue profesor de Padua, descubrió los satélites de Júpiter y se declaró copernicano. Fue procesado por la Inquisición romana y obligado a retractarse; se cuenta tradicionalmente, aunque no está comprobado, que pronunció su famosa frase *Eppur si muove*. Posteriormente, la Iglesia ha reconocido el alto valor y la ortodoxia de su pensamiento. En Galileo es donde se encuentra clara la idea de la naturaleza, que va a caracterizar la época moderna, y la plenitud de su método. Veremos inmediatamente estas ideas, que en él aparecen maduras.

Después de Galileo hay una larga serie de físicos que completan y desarrollan su ciencia: Torricelli, su discípulo, inventor del barómetro; el francés Gassendi, que renovó el atomismo; el inglés Robert Boyle, que da carácter científico a la química; el holandés Huyghens, descubridor de importantes leyes mecánicas y autor de la teoría ondulatoria de la luz; Snell, óptico, y también Descartes, que descubre la geometría analítica; Leibniz, descubridor del cálculo infinitesimal, y, sobre todo, el inglés Newton, que hace a la vez el mismo descubrimiento y formula de un modo general el principio de la física moderna.

ISAAC NEWTON (1642-1727), profesor de Cambridge, filósofo, matemático, físico y teólogo, publicó en 1687 uno de los libros más importantes de la historia: *Philosophiæ naturalis principia mathematica*. Newton formula la ley de la gravitación universal, e interpreta la totalidad de la mecánica en función de las atracciones de masas, expresables matemáticamente. En él llega a su pureza la física moderna, y esta aparece fundada en un principio unitario de máxima generalidad. Con los dos grandes instrumentos matemáticos del siglo XVII, la geometría analítica y el cálculo infinitesimal, la física puede ya seguir su camino, el «seguro camino de la ciencia», de que hablará un siglo después Kant.

LA NATURALEZA.—Aristóteles entendía por naturaleza el *principio del movimiento*; un ente es natural cuando tiene en sí mismo el principio de sus movimientos, y, por tanto, sus propias posibilidades ontológicas; el concepto de naturaleza está muy enlazado con la idea sustancial. Así, un perro es un ente natural, mientras que una mesa es artificial, obra del arte, y no tiene en sí principio de movimiento. La física aristotélica y medieval es la ciencia de la naturaleza, la que trata de descubrir el *principio* o las *causas* del movimiento.

Desde el ockamismo se empieza a pensar que el conocimiento no es conocimiento de *cosas*, sino de *símbolos*. Esto nos lleva al pensar matemático; y Galileo dirá taxativamente que el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos. El movimiento aristotélico era un llegar a ser o dejar de ser; se entendía, pues, de un modo ontológico, desde el punto de vista del ser de las cosas; desde Galileo, se va a considerar el movimiento como variación de fenómenos: algo cuantitativo, capaz de *medirse* y expresarse matemáticamente. La física no va a ser *ciencia de cosas*, sino de *variaciones de fenómenos*. Frente al movimiento, la física aristotélica y medieval pedía su *principio*, por tanto, una afirmación real sobre cosas; la física moderna *renuncia* a los principios y pide solo su *ley* de fenómenos, determinada matemáticamente. El físico renuncia a saber las causas y se contenta con una ecuación que le permita medir el curso de los fenómenos. Esta renuncia fecundísima separa la física de lo que es otra cosa, por ejemplo, la filosofía, y la constituye como ciencia *positiva*; así se engendra la física moderna. (Véase Zubiri: *La nueva física*.)

EL MÉTODO.—Durante mucho tiempo se ha venido creyendo que lo característico de la nueva física es el experimento. A diferencia de la física escolástica, racional, la de Galileo sería experimental, empírica, y nacería de la observación de la natu-

raleza. Esto no es cierto; lo que diferencia a la física moderna es lo que se llama el *análisis de la naturaleza*. El punto de partida del físico es una *hipótesis*, es decir, una construcción *a priori*, de tipo matemático. Antes de experimentar, Galileo sabe lo que va a pasar; el experimento, simplemente, *comprueba a posteriori* ese saber apriorístico. El físico interroga a la naturaleza con un previo esquema o cuestionario, que es la hipótesis matemática, la construcción mental; *mente concipio*, concibo con la mente, decía Galileo. Y con los instrumentos, con el experimento, el físico pone en cuestión a la naturaleza y la obliga a responder, a confirmar o desmentir la hipótesis. «La física es, pues —escribe Ortega—, un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*.» La física es ciencia, y, por tanto, construcción apriorística; pero no es ciencia ideal, como la matemática, sino de realidad, y por eso requiere confirmación experimental. Pero lo decisivo de Galileo y de toda la *nuova scienza* es lo primero; más aún: los experimentos no confirman nunca *exactamente* la hipótesis porque las condiciones reales no coinciden con las del caso ideal de la construcción mental *a priori*, y los físicos escolásticos argumentaban contra los modernos *fundándose en los experimentos*. Así, una bola que rueda por una superficie inclinada no satisfará nunca a la ley del plano inclinado, porque la imperfección del plano y de la esfera y la resistencia del aire provocan roces perturbadores. La ley física no se refiere, sin embargo, a las bolas reales que ruedan por los planos de la realidad, sino a la esfera perfecta y al plano perfecto que no existen, en un espacio sin roce. (Cf. Ortega y Gasset: *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología*.)

El método *inductivo* —en un sentido que excede ampliamente del baconiano— es el que usa eficazmente la física moderna, desde Kepler, que se sirve de él para determinar la forma elíptica de las órbitas planetarias. Newton —que lo llama *analysis*, por oposición a la *síntesis*—, lo lleva a una gran precisión y le atribuye el máximo alcance. El método analítico consiste en partir de los fenómenos y de los experimentos y elevarse a las leyes universales. *In hac philosophia [experimentalis]* —escribe Newton— *propositiones deducuntur ex phaenomenis, et redduntur generales per inductionem*. El fundamento de este método inductivo es la idea misma de *naturaleza* como el modo permanente de ser y comportarse la realidad. *Supuesta* la existencia de la naturaleza, las cosas particulares nos *inducen* a elevarnos a proposiciones generales. Un solo hecho revela una determinación natural, en virtud de la concordia permanente de la naturaleza consigo misma; la naturaleza es *sibi semper consona*.

Y este es —añade Newton— el fundamento de toda la filosofía: *Et hoc est fundamentum philosophiae totius*¹.

Esta nueva idea de la naturaleza está movida por razones filosóficas y fundada en *supuestos* metafísicos, ajenos a la *positividad* de la ciencia. Por esto los *principios* de la ciencia natural, que no pertenecen al dominio de esta, son un problema para la filosofía.

4. La Escolástica española

En el siglo xvi hay un extraordinario florecimiento de la Escolástica, que tiene su centro en España y culmina en el Concilio de Trento. Los grandes teólogos se enfrentan con los problemas que ha planteado la Reforma; además, reafirman la tradición escolástica frente a la crítica de los renacentistas; se vuelve al tomismo y a las grandes obras sistemáticas de la Edad Media, pero no para repetir las, sino para comentarlas y aclararlas; en realidad, para hacer una fecunda labor original. Además, los escolásticos españoles se plantean una serie de problemas políticos y sociales que el Renacimiento había hecho cuestión; así, el derecho internacional es un tema importante en ellos, y se enlaza con la cuestión de la condición de los indios, en el Nuevo Mundo recién descubierto. Salamanca y Alcalá son los dos centros intelectuales de este movimiento, que tiene repercusiones directas en Coimbra y en Roma. Casi todos estos escolásticos tenían una formación adquirida en París, que seguía siendo un foco importantísimo.

Este florecimiento, sin embargo, fue efímero. Quedó reducido a España y Portugal, y después de la muerte de Suárez, en 1617, la Escolástica entra en decadencia. El predominio de la teología sobre el interés filosófico, la orientación marcada por la Contrarreforma, hicieron que los escolásticos españoles no entraran en contacto suficiente con la filosofía y la ciencia naturales de la Europa moderna, y este vigoroso movimiento no se incorporó a la formación de la nueva metafísica. Si esto no hubiera ocurrido así, probablemente hubieran sido distintas la suerte de España y la suerte de Europa. Naturalmente lo que tuvo la máxima eficacia y trascendencia fue la aportación doctrinal a la teología católica y a la dogmática en el Concilio tridentino.

LOS TEÓLOGOS.—Dos grandes Ordenes, ambas fundadas por

¹ Cf. mi ensayo «Física y metafísica en Newton», en *San Anselmo y el insensato*. [Obras, IV.]

dos santos españoles, son las que están a la cabeza de esta restauración: la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús, fundadas por Santo Domingo de Guzmán y San Ignacio de Loyola, con elementos españoles y franceses y un sentido universal desde su mismo comienzo. Si la Orden dominicana representa la organización de la Iglesia en el siglo XIII, la Compañía de Jesús significa la defensa del catolicismo en el siglo XVI.

En primer lugar aparecen los dominicos. Y entre ellos, Francisco de Vitoria (1480-1546), que estudió en París y fue profesor de Salamanca. Escribió importantes comentarios a la *Suma teológica*, y sus lecciones o *relecciones* —en especial *De justitia* y *De Indis et jure belli*— representan una especial aportación al derecho internacional, muy anterior al *De jure belli ac pacis* de Grocio (1625).

Vitoria tuvo un núcleo importante de discípulos de su Orden. Domingo de Soto (1494-1560), profesor también de Salamanca; Melchor Cano (1509-1560), que enseñó en Alcalá y luego en Salamanca, y fue obispo de Canarias, escribió un libro capital, *De locis theologicis*. Después, Carranza y, sobre todo, Domingo Báñez (1528-1604), que escribió comentarios a la *Suma* y llevó a su extremo la agudeza de la teología en su teoría de la *premoición física*.

A mediados del XVI aparecen en España los teólogos jesuitas. Los más importantes fueron Alfonso Salmerón, profesor en Ingolstadt y teólogo tridentino; Luis de Molina (1533-1600), autor del famoso tratado *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*, en el que expone su teoría de la *ciencia media*, que tuvo una gran influencia en la teología y determinó el movimiento llamado molinismo; el portugués Fonseca, gran comentador de Aristóteles; y, sobre todo, Francisco Suárez, que no fue solo teólogo, sino filósofo original.

El último pensador importante de este grupo fue el portugués Juan de Santo Tomás (1589-1644), autor de un *Cursus philosophicus* y un *Cursus theologicus* de gran interés.

SUÁREZ.—Francisco Suárez nació en Granada en 1548, y murió en Lisboa en 1617. Su nacimiento coincidió con el de Giordano Bruno; sus dos fechas son posteriores en un año a las de Cervantes. Suárez ingresó en 1564 en la Compañía de Jesús, después de haber sido rechazado por juzgársele poco inteligente. Fue profesor en Segovia, Avila, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca; por último, desde 1597, en la Universidad de Coimbra. Fue llamado *Doctor eximius* y alcanzó pronto autoridad universal.

Después de publicar varios tratados teológicos, imprimió Suárez, el mismo año que inició su magisterio en Coimbra, su

obra filosófica: los dos grandes volúmenes de sus *Disputationes metaphysicae*. También escribió el tratado *De Deo uno et trino*, su gran obra jurídica *De legibus ac Deo legislatore*, la *Defensio fidei adversus Anglicanae sectae errores* —contra el rey Jacobo I de Inglaterra— y el tratado *De Anima*. Sus obras completas comprenden 26 volúmenes en folio.

Suárez —el único gran filósofo escolástico después de Ockam— se encuentra con una tradición teológica y filosófica de muchos siglos, abrumada por la multitud de opiniones y comentarios, y que se transmitía rutinariamente. Por esto necesita, ante todo, comprender ese pasado, dar razón de él; en suma, *repensar la tradición en vista de las cosas*. Para ello se para, por primera vez en la historia de la Escolástica, la metafísica de la teología, y hace una construcción sistemática de la filosofía primera, fundada en Aristóteles, pero independiente de él, que tiene en cuenta la totalidad de las doctrinas de los comentaristas griegos y medievales y la obra de los escolásticos —sobre todo de Santo Tomás—, para determinar la «verdadera sentencia». En las 54 *Disputaciones metafísicas* estudia, pues, con claridad y rigor el problema del ser independientemente de las cuestiones teológicas, aunque sin perder de vista que su metafísica se ordena a la teología, a la que sirve de fundamentación previa. «Suárez es, desde Aristóteles —ha escrito Zubiri—, el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente. Con Suárez se eleva al rango de disciplina autónoma y sistemática.»

La obra de Suárez no es un comentario. Es una filosofía original, que mantiene relativa fidelidad al tomismo, pero tiene respecto a él la misma independencia que Escoto u otro gran pensador medieval. En muchos problemas, incluso importantes, discrepa; pero, sobre todo, en Suárez están pensados y resueltos desde su propia situación y en una perspectiva distinta, que incluye la consideración de todo el contenido doctrinal del escolasticismo.

Por estas razones, Suárez es un filósofo con realidad y eficacia, incluido en la historia efectiva de la filosofía, que ha actuado más de lo que se suele creer en el pensamiento de la época moderna. No se trata esta vez de ningún «genio oculto», de ningún «gran pensador» inédito, sin influencias y sin consecuencias. Durante los siglos XVII y XVIII, las *Disputationes* han servido de texto en multitud de Universidades europeas, incluso protestantes; Descartes, Leibniz, Grocio, los idealistas alemanes las han conocido y utilizado. Puede decirse que Europa, durante dos siglos, ha aprendido metafísica en Suárez, aunque esta ha

sido más *utilizada* para hacer otra distinta que *continuada* según su misma inspiración. Por la vía de Suárez ha penetrado en la filosofía moderna lo más fecundo del caudal de la Escolástica, que ha quedado incorporado así a una nueva metafísica, hecha desde otro punto de vista y con distinto método.

La metafísica de Suárez aborda con mucha agudeza y rigor los puntos capitales de la filosofía escolástica. Aunque procura, como hemos visto, mantenerse fiel al tomismo, en lo posible, no rehúye las desviaciones cuando le parecen necesarias. Unas veces recoge antecedentes de la filosofía pretomista; otras, por el contrario, está más cerca de Escoto y de los nominales; algunas expone soluciones originales y propias. Le parece errónea la doctrina tomista de la *distinción real* de la esencia y la existencia; considera que su distinción es de simple abstracción mental, y que en un ente complejo existente cada uno de los elementos metafísicos tiene su existencia implicada en su esencia; en la existencia, como en la esencia, hay composición de elementos parciales; la materia prima, concretamente, posee una existencia propia, sin el acto determinante de la forma, y Dios podría mantenerla separada.

Respecto a la cuestión de los universales, Suárez, que atiende especialmente al problema de la individuación en relación con las *personas* y con los entes inmateriales, no admite que la *materia signata quantitate* sea el principio individuante. Lo decisivo del individuo es su *incomunicabilidad*; Suárez afirma que son principios de individuación los elementos constitutivos de cada sustancia: su unidad modal constituye la individualidad del compuesto. Las investigaciones de Suárez sobre la personalidad, de interés trinitario y antropológico, son extremadamente agudas.

Suárez afirma la analogía del ser, que se predica de un modo propio y absoluto de Dios, y de las cosas solo como *creadas* con referencia a la Divinidad. La supresión de la distinción real de esencia y existencia no significa una identificación del ser divino y el ser creado, pues son, respectivamente, *a se* y *ab alio*, necesario el primero y contingente el segundo. Suárez solo concede valor apodíctico para la demostración de la existencia de Dios a los argumentos *metafísicos*, y afirma la imposibilidad de ver y conocer naturalmente a Dios, a no ser de manera indirecta, reflejado en las criaturas.

En su *Tratado de las leyes*, Suárez toma posición en la cuestión del origen del poder. Niega la teoría del derecho divino de los reyes, usada por los protestantes, según la cual el rey tendría su poder inmediatamente de Dios, y afirma la tesis de la

soberanía popular; la autoridad real se funda en el consentimiento del pueblo, que es quien tiene el poder, derivado de Dios, y puede destituir a los soberanos indignos de mandar².

* * *

En el siglo xvi se inicia una corriente de filosofía inglesa, con Bacon y Hobbes, anterior a Descartes y al idealismo del Continente; pero la estudiaremos después, ya que es el arranque del empirismo británico de los dos siglos siguientes y forma una rama autónoma dentro de la filosofía europea moderna.

² Véase «Suárez en la perspectiva de la razón histórica» (en *Ensayos de teoría*). [Obras, IV.]

