

## Apuntes sobre la *naturaleza* en el Neoplatonismo, el pensamiento cristiano medieval y la filosofía del Renacimiento

Nuestro propósito es comentar, de manera necesariamente breve y selectiva, algunos rasgos de la *concepción básica de la naturaleza* en los contextos enunciados. Es decir, la inserción del ser humano en su marco primordial de referencia, en su ámbito vital, tal como es entendido —creado— desde una determinada *posición* histórica y cultural: esto es la ecología (*oikós*) en sentido lato. Y es ahí donde surge la *intención* ética, pues no debe olvidarse el parecido semántico que arroja su etimología: residencia, morada, marco primero de la praxis. Es obvio que la *physis* va quedando atrás y que se abren nuevas perspectivas a explorar: el neoplatonismo bien puede servir a esa transición, algunos de cuyos elementos asume la filosofía cristiana, y buena parte de los cuales reverdecerán, por ejemplo, en la Academia florentina. Nos hallamos, en fin, entre el pensamiento clásico y la ciencia moderna, período polimorfo de esa *historia de la naturaleza*.

### NEOPLATONISMO

Para la tradición neoplatónica, la naturaleza ya no es la instancia fundamental, como ocurría en las filosofías helenísticas, sino que

la realidad última debe buscarse en la absoluta *transcendencia*, más allá del ser, de la Inteligencia y la substancia (cf. Plotino, *Enéadas*, V, 5, 6; III, 8, 9; VI, 8, 19). Ni siquiera el nombre de «Uno» es satisfactorio, salvo porque expresa la unidad (a su vez en sentido muy relativo e insuficiente) y la simplicidad del inefable origen. Es este el tema central de toda corriente que desemboca (o parte) de cierta posición mística: la radical negatividad teológica, el postulado de que se está más allá —no en contra— de la inteligibilidad habitual. El uno es anterior a la *causa sui* y a la potencia, a cualquier noción o esclarecimiento; pero no porque se defienda la ignorancia arbitraria y menos aún la privación, sino porque estamos ante una metateoría que después ejerce una negación de la negación que se expresa en los planos inferiores; en definitiva, lo real es absolutamente real, afirmativo <sup>1</sup>.

Veámoslo más despacio con la introducción de algunos elementos: en Plotino la emanación contemplativa del Uno da lugar a la Inteligencia (donde están las Ideas o el *Logos*), que es su imagen; ésta, de igual modo, origina el Alma universal (de la que participan las almas individuales por las razones seminales), además de vivificar y cohesionar a la materia por su aspecto inferior (ibid., V, 4, 2; IV, 8, 3). Según las metáforas habituales, hay una jerarquía descendente, en la cual la pura luz primera se degrada paulatinamente hacia las sombras. Pero nótese que en todo el proceso no hay exterioridad alguna, finalismo ni elección de posibles en un entendimiento creador. Sólo en este sentido polémico podría decirse que hay «necesidad» en la «procesión»; aunque en última instancia queda atrás toda antítesis, causa emanativa o transitiva, etc., subsumidas en la *manencia* del Principio. La naturaleza se sitúa justamente ahí y compendia en su nivel cuanto antecede: produce permaneciendo en sí misma, es una razón, una forma; posee contemplación del alma superior, aquí inmóvil y permanente, que engendra otra

<sup>1</sup> Cf. Proclo, *In Parmenidem*, VI, 1172, 35, y J. Trouillard, 'Proclo et Spinoza', en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 107 (82), p. 445, PUF, París 1982.

razón segunda que otorga cualidad y acción a la materia. «En esto consiste, pues, para ella el producir: en ser por sí misma lo que es, y lo productivo de ella se identifica con la totalidad de su ser» (ibid., III, 8, 3, 17-20). La contemplación es producción porque es positividad plena y, a su vez, objeto de contemplación que «refleja», que engendra. En la consistencia y densidad ontológica de la contemplación estriba la «continuidad» sobreabundante que atraviesa la realidad entera, a pesar de los diversos niveles o planos. Por otro lado, para Plotino la materia es sombra abrumadora, opaca resistencia: el mal (ibid., I, 8, 3, 38-40); mientras que Proclo adopta una postura bien distinta al rehabilitarla, así como al cuerpo, por ser el necesario polo contrapuesto al Uno.

Una vez llegados al estrato natural deben atenderse sus líneas maestras: Plotino rechaza el determinismo, sea el físico-mecánico del atomismo, el astrológico o el estoico. Admite la concatenación causal y cierto grado de fatalidad, pero de manera exterior al alma, sin que anule su cualidad específicamente humana y divina. En otras palabras, hay un alma superior y pura, supra y extracorpórea, que es libre y racional en la generación causal de sus propios actos; y hay también un alma inferior, corporal, que es condicionada por las causas del entorno y por los apetitos (cf. *Enéadas*, III, 1, 8-9-10). Al alma atañe la responsabilidad de que prime una faceta u otra y tal es su clave ética. Por su parte, la providencia inmanente (pariente inversa de la fatalidad) consiste en la conformidad del cosmos con la Inteligencia, por intermediación del *Logos* del Alma, y cuyo resultado final es un cosmos sensible eterno, mezcla de Razón y materia. La providencia consta de dos operaciones: a) «diordinación» (*diátaxis*) de cada cosa individual, lo que incluye diferencias, imperfecciones y desigualdades; b) «coordinación» (*syntaxis*) del conjunto de todas ellas, lo que presupone que la multiplicidad está conformada por relaciones de antagonismo y de armonía, por almas y acciones buenas y malas, que a la postre encajan en el «plan» general del «Autor» (ibid., III, 2, 18, 5-26) porque son partes constitutivas de la Razón única e indivisa del cosmos. Semejante disposición ordenada del universo no significa, empero, que haya sido planificada, por más perfecta que

sea (ibid., III, 2, 14, 1-4)<sup>2</sup>. Cierta conciliación viene dada por el hecho de que la plenitud de lo real todo lo incluye: la razón es perfecta si se transforma a sí misma en cosas no sólo diversas, sino contrarias (ibid., III, 2, 16, 55-59). Añádase que lo inefable anterior al Uno no admite la antítesis personal/impersonal, y sus «reflejos» sucesivos tampoco, salvo en forma metafórica. Plotino utiliza el símil del teatro (autor, actores, papeles) y de la música (melodía, notas), donde cada elemento tiene su lugar y su función adecuada desde el punto de vista del total.

La virtud y la sabiduría estriban en que cada alma particular ponga en armonía consigo misma «lo que le ha tocado en suerte» (relativo al conjunto) y se coordine con el *drama* y con la Razón universal: realizará así todo cuanto es capaz «de acuerdo con su propia índole» (ibid., III, 2, 17, 35-42). El realce de la parte contribuye a la excelencia del todo: en Proclo está claro toda vez que se apoya en el axioma monadológico que reza «Todo esta en todo, pero en cada uno según su modo propio» (cf. *El. Th.*, 103); es más, hay cierta autoconstitución que funda la libertad y la autonomía según la máxima «esse sequitur operationem», y precisamente porque la teología negativa deja la puerta abierta: no hay nada dado como fijo. Las criaturas son en este sentido teofanías y por tanto vías de inteligibilidad<sup>3</sup>. Si bien hay una providencia global, relativa fatalidad y capacidad de albedrío, la «fuerza conformadora y artística» de la naturaleza nunca anula la autoplaticidad, sino que la promueve. Además, las partes parecen tan sustantivas como el todo en la medida en que su realidad y «textura» es la misma, sin que se trate de una mera suma, pero tampoco de una mera «cesión» entitativa: hay manencia, procesión y conversión en forma circular, sin principio ni fin. A la vez, en senti-

2 El proceso creativo de la naturaleza es inmediato, explosivo, sin deliberación ni materiales e instrumentos previos. Y esta *poiesis*, opuesta a la *praxis* fabricadora al modo gnóstico, implica cierto grado de incognoscibilidad, precisamente en tanto que proceso creativo (cf. E. S. Lodovici, 'Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana', en *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 1, enero-marzo 1982, pp. 27-47).

3 Cf. Trouillard, o. c., pp. 447 ss.

do metafísico y lógico, el Uno tiene prioridad evidente. La física de Proclo diseña una escala ontológica según las categorías del movimiento y el reposo en línea aristotélica: hay entes con movimiento propio y otros a los que les viene dado por una fuerza externa; al límite, es necesario un motor inmóvil, un principio incorpóreo dotado de potencia infinita<sup>4</sup>. Por extrapolación hay que concluir que el acercamiento *a priori* y *a posteriori* (lo que se llamará vía ontológica y cosmológica) nos conduce, claro está, al total como instancia fundante; en la que hay al final una eminencia inasequible, más allá de sus manifestaciones.

### ESCOLIO

Observamos en el pensamiento neoplatónico una inflexión teológica y contemplativa, acaso menos «práctica», pero no por ello ineficaz. Para nuestro particular itinerario nos importa su posición última: la continuidad inmediata de lo real; la coherencia no voluntaria del mundo; el rechazo del antropomorfismo... Pero más allá de la fecunda tensión entre la transcendencia y la igualdad del ser, entre la diferencia de las partes y la conjunción del Uno, puede decirse que el inmanentismo riguroso no cabe en la emanación plotiniana: «La inmanencia se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo. Todo es afirmación en la inmanencia... La participación debe ser pensada de manera enteramente positiva, no a partir de un don eminente, sino a partir de una comunidad formal que deja subsistir la distinción de esencias»<sup>5</sup>. Nos sirve de ejemplo la comparación con Spinoza (al que se ha llamado neoplatónico) para resaltar

4 Cf. *Elementos de física*, II, teor. 14 y 21; G. Reale, *Introduzione a Proclo*, ed. Laterza, 1989, Bari, p. 90.

5 Cf. G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona 1975, p. 169, y en general el capítulo XI.

las limitaciones de este planteamiento frente a la inserción directa y participativa, unívoca, del ser humano en la naturaleza.

## PENSAMIENTO CRISTIANO

I. Un fenómeno tan complejo y relevante para la historia occidental como es el cristianismo se resiste a una breve incisión, sin embargo intentaremos ceñir el comentario al cambio radical que sufre la concepción de la naturaleza, pasando por alto los detalles de las diversas posiciones. En efecto, la naturaleza pierde el protagonismo integrador y radical que tuvo en corrientes anteriores, y es completamente desacralizada (según la tendencia iniciada en el neoplatonismo). Lo cual es compatible con su nueva definición en términos más teológicos que físicos o cosmológicos. Como es obvio, la clave está en la absoluta primacía y transcendencia de Dios, que confiere a todo lo natural el carácter básico de «creaturabilidad» y contingencia. En el constante diálogo con la tradición griega hay evidentes puntos de ruptura y ya no rige siquiera la ligazón necesaria que se daba entre el Uno y los seres en el emanatismo.

Tanto mayor es la distancia si añadimos que de la providencia se pasa a la encarnación divina en la historia, lo que a su vez es cumbre de la revelación de la verdad única. «La visión cristiana teocéntrica de la naturaleza podría, pues, sintetizarse de la siguiente manera: Dios mueve y sostiene todas las cosas y las guía hacia su propio fin después de haberlas creado. Esta intervención de Dios, aunque inmediata, está jerarquizada y se apoya en la misma esencia de las cosas, que en cuanto principio de operación, como instrumento inmediato de Dios, se llama naturaleza»<sup>6</sup>. La solidez psico-corporal del cosmos griego se subordina a la inmaterial espiritualidad del nuevo enfoque, las categorías más o menos útiles para manejarse frente a las cosas físicas dejan paso al imperio de la moral y la gracia. En

6 R. Panikkar, *El concepto de Naturaleza*, CSIC, Madrid 1972, 2.ª ed., pp. 30 s.

definitiva, religión histórica mucho antes que natural. Pero no por ello se pierde la coherencia ni la sustantividad de lo natural en sí mismo, aún con los acentos diversos de una tradición tan amplia.

Veámoslo desde más cerca, para lo cual hay que partir de la tumultuosa constitución del discurso cristiano en la Patrística. Así, es relevante que el cuestionamiento de la validez del conocimiento intelectual, amén de algunos rasgos acendrados de teología negativa, desemboque en la figura heredada y modificada del *logos*: Hijo, Verbo, coexistente con Dios; él es la mediación que permite superar estos problemas y relacionar a Dios con la naturaleza plural. Se define por ser la razón por todos participada; «alfa y omega», fusión de amor y conocimiento; el vehículo por el cual Dios creó y ordenó el mundo; la fuerza que unifica y dirige las cosas, también divinizadora del hombre <sup>7</sup>. No hará falta insistir en las reminiscencias del Demiurgo platónico, del propio Logos estoico y de la organización emanativa del ser. La madurez de san Agustín abunda en todo ello: el eterno Logos o Hijo posee en sí las formas o «razones causales», inmutables, conforme a las cuales se crea *ex nihilo* y se ordena el mundo: otorga propiamente naturaleza a las cosas (cf. *De lib. arb.*, III, 6). Esta Razón (equivalente a las Ideas platónicas, pero no separadas de la divinidad) se ramifica en múltiples «razones seminales», que a la vez llevan inherente la posibilidad de participación inteligible para volver a la unidad (cf. *Confesiones*, XI, 7; *Sobre 83 diversas cuestiones*, 43 y 46). Según fórmula plotiniana y por la mediación recién descrita, el alma superior del hombre es «vecina a Dios» y puede ser iluminada por su sabiduría (verdades y formas eternas); mientras que el aspecto inferior, unido al cuerpo, se ocupa del conocimiento de lo sensible y lo mudable, del entorno físico y de la mera supervivencia, pues la ciencia natural es secundaria (cf. *Enchiridion*, cap. IX; *De ordine*, II, 18, 47).

<sup>7</sup> Cf. respect. Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 25; VII, 10 y 16; Justino, *Apología 1.ª*, 46; *Apolog. 2.ª*, 5 y 6; Orígenes, *Contra Celso*, IV, 15 y 16; *De principiis*, VI, 64.

No hay que olvidar, empero, que esta visión jerárquica y estática del universo (con evidente traducción de la cosmología y la teología a la sociedad y la política) encuentra en autores posteriores puntos de vista mucho más dinamizadores, cuando no subversivos. El caso de Escoto Eriugena es extraordinariamente importante por su panteísmo: la división de la naturaleza en cuatro especies (creadora increada, creada creadora, creada no creadora y ni creada ni creadora) conlleva una visión circular entre ellas, en la que Dios y las cosas son indisociables en cuanto a esencia y eternidad: el mundo es la teofanía de Dios (cf. *De divisione naturae*, I). En otro contexto, hay que destacar la llamada Escuela de Chartres y su marcado interés naturalista, influido por el *Timeo* platónico, el estoicismo y el epicureísmo, así como por la ciencia árabe. El cosmos se concibe como una unidad orgánica y viva, armónica y dinámica, dotada de cierta autonomía; y en la que el hombre es el microcosmos racional y corpóreo que ocupa el centro de la creación y la dota de sentido humano. Tensiones y riqueza plural, pues, debajo del aparente monolitismo del dogma.

En todo caso, debe subrayarse la línea preponderante de pensamiento cristiano, donde Tomás de Aquino plantea el tema en términos aristotélicos, pero con la novedad, ya vigente en Buenaventura y algunos autores árabes, de distinguir esencia y existencia, que sólo coinciden en Dios (simplicidad: «essentia est suum esse», *Sum. theol.*, I, 3, 5), de donde la creación contingente del mundo y la necesidad de la existencia divina que es causa del resto de los seres. En otras palabras, a diferencia de la distinción de naturaleza entre el acto primero de la cosa y su potencia, Dios es acto puro y pura operación (ibid., I, 77, 1). En otro sentido, Dios es causa final, ejemplar y eficiente de la naturaleza finita, pero no material ni formal («Deus est esse omnium non essentielle sed causale»). Tal es la explicación, acaso más intelectual, de las relaciones entre Dios y su creación. El gran escolástico apunta con cautela que el mundo puede ser creado y eterno a la par; y que el camino ontológico y de comprensión racional por parte de los seres humanos y su posterior perfeccionamiento pasa por la participación (noción platónica) analógica de lo divino:



«Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam *perfectionem* participat» (ibid., I, 14, 6 y I, 44, 1).

En este contexto, cada cosa tiene una entidad eficiente (cierto grado de perfección) y el ámbito natural goza de un orden propio jerarquizado y de relativa autonomía; lo sobrenatural sería su fundamento y refuerzo para el hombre, por así decir. Nótese aquí la importancia de los conocidos argumentos *a posteriori* para la demostración de la existencia de Dios, empíricos en buena medida, frente a posturas más iluministas: la importancia del movimiento y su explicación, la sucesión de niveles (inanimado, vegetal, animal, intelectual)... El Aquinate hace un diseño global de la naturaleza en el que ésta se halla ordenada por un plan y una «ley eterna» —noción casi constante que pasando por san Agustín nos podría remontar hasta Heráclito—, que es el designio de la Razón divina (cf. *Cont. gent.*, III, 97). Resulta un cosmos como «*complexum omnium substantiarum*», en cuyo marco cada cosa tiene su principio intrínseco de movimiento y está regida fundamentalmente por su causa final, como en última instancia lo está el conjunto (cf. *Sum. th.*, I-II, 1, 2). A modo de fórmula final y sintética, diremos que «Dios como *natura naturans* significa *Deus natura participans* (en su bondad y causalidad). De la cual participación recibe el cosmos su orden, belleza y armonía»<sup>8</sup>.

II. En el terreno de las implicaciones morales, la creación se explica por el deseo divino de comunicar y compartir la sobreabundancia de bienes. Por contraste, la materia y la carne son la resistencia a ese cumplimiento; para muchos, el mal. Hagamos un breve repaso de caracteres. Tertuliano afirma que todo, incluidos Dios y el alma, es sutilmente material (tal era la posición agustiana antes de conocer a Plotino, cf. *Conf.* VII, 5). Pero se impondrá el criterio de Orígenes, quien resalta la naturaleza puramente espiritual y simple de Dios, así como cierta rehabilitación del cuerpo y de su papel para el juego de la libertad. Gregorio de Nisa reduce toda corporeidad a

8 Panikkar, o. c., p. 246.

una trabazón de cualidades incorpóreas, cuyo carácter inteligible no obsta su objetividad. En términos generales puede decirse que triunfa el dualismo entre le alma, la voluntad y la fe por un lado, y el cuerpo, capaz de conocimiento racional en el mejor caso, por el otro. Sin exagerar los tonos, es procedente el ejemplo paradigmático de Lactancio, quien propone la represión de las inclinaciones naturales hedonistas para construir arduamente la virtud.

En san Agustín el mal sería la mera ausencia de realidad-bien («corrupción»), o la desafección pasiva a aquél (pecado). Sostiene además —y este es un buen ejemplo del carácter histórico y cultural del prisma religioso— que el amor a sí mismo engendra la ciudad terrena, y que el amor a Dios, llevado hasta el desprecio de sí, engendra la ciudad celestial (cf. *De civ. Dei*, XIV. 28). Proceso, pues, de realización de la segunda en la primera. Al fondo hay un claro pesimismo respecto a la condición natural del hombre (como ya expresa Arnobio) en razón del pecado original, lo cual contrasta con el optimismo con el que se despacha el tema del mal. El obispo de Hipona insiste en el protagonismo absoluto de la gracia (con el consiguiente riesgo de predestinación), frente a cualquier rasgo de autonomía o mérito exclusivamente humano (cf. *De gratia et libero arbitrio*, 6). Dios lo llena todo y fijarse en la voluntad y en las posibilidades independientes del hombre es soberbia. No en vano se había combatido el pelagianismo con todo rigor.

Para santo Tomás, el hombre es un compuesto unificado de alma (forma única) y cuerpo que opera como un ser natural entre otros, según la ley natural —trasunto de la eterna— ínsita en toda naturaleza particular (*Sum. theol.*, I-II, 91, 2); y cuyos aspectos básicos son la autoconservación, la reproducción, y el uso de la razón para el logro del bien mediante el conocimiento de Dios, así como la vida justa en sociedad (cf. *ibid.*, I-II, 94, 2). Hay, en efecto, unas inclinaciones naturales que se van diferenciando por niveles hasta culminar en las propias del ser racional, cuya *synderesis* peculiar está orientada al perfeccionamiento y cumplimiento de la propia naturaleza. Así, la moralidad y la organización política se equiparan en el sentido de

ser incluidas en el orden universal que prescribe la ley natural, a su vez teleológica. Aunque subyace un giro casi naturalista, el discurso ontológico permanece francamente moralizado: aquella ley no es neutra ni en su definición ni en sus efectos. De hecho, por dar algún dato más, la búsqueda del bien y del conocimiento debe culminar en la beatitud y, en otro terreno, el poder civil está subordinado a la consecución de los fines religiosos.

III. En la tradición cristiana ulterior irrumpen posturas que revocan gran parte de lo visto: Duns Escoto y Ockham niegan poder probatorio a la razón, sea respecto a Dios o al alma; su voluntarismo teológico remite el orden y la sustantividad de la naturaleza al arbitrio divino. Frente a la concepción de un aspecto de la voluntad como potencia natural (tendencia, apetito), entronizan la pura libertad, para lo cual extreman la postura tomista de que la voluntad sea la verdadera naturaleza del intelecto (cf. *Contra Gent.*, VI, 19). Lo curioso es que entendimiento y voluntad son a la postre meros nombres instrumentales para referirse a «lo que es» por designio divino. En cualquier caso, la revolución operada es crucial: se rompe la simetría ser-pensar que había definido la historia intelectual de Occidente, lo cual se especifica en la crítica a los grandes principios vigentes: la *navaja* sirve para anteponer el nominalismo que conoce existencias singulares a las esencias universales, la experiencia directa a la intelección de sustancias; la pura factualidad de los hechos prima sobre supuestas casualidades y sobre la distinción esencia-existencia. No hay nada que por racional e inteligible que parezca sea eterno y necesario en el ser, sino que la contingencia ontológica, ética y política se adueña del mundo como resultado de la absoluta omnipotencia divina. Al límite, fe y razón son incompatibles en beneficio de la primera, pero la paradójica consecuencia es una creciente secularización práctica de la mano del empirismo, del destronamiento de las leyes inmutables, o la crítica al poder papal que también realizó Ockham en otra vertiente del cristicismo.

En otro orden de cosas, sostiene que la materia terrestre y la celeste no son fundamentalmente distintas; afirma el carácter poten-

cialmente infinito del universo (posibilidad de una pluralidad de mundos) y su isotropía, así como que la cantidad no es forma distinta de la sustancia y de la cualidad, con lo que se acerca a la tesis averroísta que ve en la corporeidad el principio de individuación plural (de modo semejante a como la división de un continuo produce la diversidad de números)<sup>9</sup>; al cabo, por ejemplo, cuerpo y movimiento se identifican en cuanto desplazamiento espacial. El criticismo nominalista, en fin, lleva a sus últimas consecuencias los presupuestos radicales de la revelación, y su coherencia es difícilmente criticable cuando el discurso racional había entrado en crisis (en efecto, ya el Aquinate había expresado la dificultad en obtener el deseable conocimiento de las esencias de cosas singulares, salvo por el acceso indirecto de los accidentes, efectos y propiedades, cf. *De ente et essentia*, V; *De veritate*, IV, 1, 8)<sup>10</sup> y mostrando un claro antropomorfismo. Lo cierto es que de forma sorprendente, se materializa la cosmovisión y se promueve la ciencia.

Resumamos los datos que nos ponen en la pista de lo que será la ciencia moderna. Así, en vez de un orden de esencias jerarquizadas que conducen hacia Dios, se impone ahora el conocimiento de individuos singulares y accidentes empíricos, por lo que las nociones tradicionales de sustancia y causalidad metafísica pierden valor. En sentido metodológico es decisiva la conjunción de lo deductivo y lo inductivo, la resolución y la composición, toda vez que la física es matematizada en modo creciente y además verificada por la experiencia (R. Grosseteste, R. Bacon). Como ejemplos cabe recordar el intento de los *Calculatores* de Oxford de cuantificar las formas o cualidades del movimiento; también la teoría del *impetus* de Buridán, que ofrece una explicación dinámica según la cual la fuerza que hace posible el movimiento es propia del móvil y no del medio. Por su

9 Cf. respect. A. B. Wolter, *The ockhamist critique*, p. 145, y J. Weisheipl, *The concept of matter in fourteenth century science*, p. 159, ambos en *The concept of matter in greek and medieval philosophy*, editado por Ernan McMullin, Univ. of Nôtre Dame Press, Indiana 1965.

10 Cf. F. Montero Moliner en *Prólogo*, p. 14; a C. Mínguez Pérez, *De Ockhan a Newton: la formación de la ciencia moderna*, Cíncel, Madrid 1987.

parte, Nicolás de Oresme es un precursor de la geometría analítica con su intento de representar mediante un eje de coordenadas las variaciones de intensidad-cualidad de los cuerpos y sus velocidades. Algo semejante a lo que pretende Juan de Ripa en su *Latitudo formarum*: cuantificar lo que los cartesianos aún llamarán «grados de perfección». Son autores que además unifican virtualmente la mecánica del mundo celeste y la del mundo sublunar, adelantándose en ciertos rasgos a la formulación de la ley de la gravedad, el principio de inercia y la rotación celeste. La investigación natural se encamina definitivamente hacia nuevos horizontes.

### ESCOLIO

En el pensamiento cristiano se da un doble énfasis, a veces conflictivo, que va del «credo ut intelligam» agustiniano al «fides quaerens intellectum» de san Anselmo. A efectos de la concepción natural del mundo nos atañe la plena separación de inmenencia y transcendencia, y más que el mantenimiento de la cosmología-ptolemaica importa la introducción de un finalismo universal de cuño y origen novedosamente personales. Dios conforma las leyes naturales y respeta la libertad humana, pero a la vez es dispensador de la excepción milagrosa y de la gracia necesaria. Entre Él y el mundo hay una distancia insalvable, a lo sumo una relación de eminencia y analogía; sin que ello nos haga olvidar la evidente traducción sociopolítica de la doctrina, a veces de manera despótica, como se encargó de criticar entre otros Marsilio de Padua. A la postre, subsiste la perplejidad ante la omnipotencia divina y el tema del mal, su voluntad y la legalidad, entre la heteronomía y la autonomía en todos los órdenes.

### EL RENACIMIENTO

I. Este período de la historia occidental —tan reactivo a todo intento de catalogación como cualquier otro— presenta una densi-

dad particular y da la impresión de ser un gran cruce de caminos. Ortega y Gasset nos sirve una excelente introducción al comparar la «crisis de cultura» que marca el paso de la Edad Media a este período con la del siglo I: en ambos casos hay una sobreabundancia en las formas de vida, una complicación desbordante, una barroquización tal que empuja al hombre a buscar las fuentes primitivas y arcaicas, a desnudarse, a aposentarse en la «simplificación», en lo claro y distinto. Un retorno, en fin, a la naturaleza<sup>11</sup>. Perdida la seguridad medieval del teocentrismo, tal vez por agotamiento, tal vez por exceso (retórico...), hay un ansia de renovación esencial, un volver a empezar desde los fundamentos primigenios, «clásicos», a la vez que una inmanentización amplia, no exenta de sentido religioso, que permita arraigarse y constituir otra cultura; Descartes señalará la inflexión última: con él la mirada hacia atrás se ha aprovisionado y ha madurado lo suficiente como para volverse decididamente hacia el futuro con un nuevo proyecto<sup>12</sup>. En efecto, a las transformaciones socio-económicas se añade una actitud vital cualitativamente distinta en todos los órdenes: la contemplación debe proyectarse en la pragmática; los saberes se mezclan y escapan al paradigma de la Biblia, porque la naturaleza es el nuevo «Libro de Dios» y en él se da la auténtica revelación; se instauran las ideas de precisión y eficacia; el bienestar, la belleza física y el espíritu ya no aparecen disociados, sino que se dan la mano. De ahí resulta un modelo de hombre renacentista centrado en la noción de libertad, en la autocreación plural e ilimitada, abierta, por medio del diálogo con el mundo. Y todo ello fundado, precisamente, en la potencia de sus facultades naturales. En los apuntes que siguen habrá lugar para algunos matices y complementos, igualmente breves y *transversales*.

Huelga decir que los cambios indicados no son tan revolucionarios o bruscos como a menudo se cree, sino que hallamos fecundos elementos de transición en el medievo. Si nos ceñimos a nuestro tema, veremos que la recuperación del sentido organicista y unitario

11 J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Alianza, Madrid 1982, pp. 142 ss.

12 *Ibid.*, pp. 233 ss.

de la «*physis*» griega no implica una ruptura total con épocas anteriores. Puede rastrearse la «temática casi panteísta del *Deus forma essendi* (Dios forma del existir de lo existente) que, a través del Maestro Eckart, pasará desde Nicolás de Cusa a G. Bruno, (la) apoteosis de la *Naturaleza* en el *De planctu naturae...*, de Alamo de Lille...»<sup>13</sup>. Sin duda debemos fijarnos en el Cusano, figura genial que encarna en buena medida el «puente» aludido: el intelecto humano tiene carácter de «nexo» y mediación entre lo infinito absoluto y el infinito contraído; pero además goza de la capacidad de transformar empíricamente (experimentar, cuantificar, desarrollar las artes prácticas) lo real (cf. *De docta ignorantia*, II, 12; III, 3; *El idiota*, «Cuarto diálogo»). La conciencia inmanente, la razón, tienen por delante un espacio ilimitado de conocimiento, cuasi místico e ilustrado a la par.

Es cierto que se está lejos aún del método ulterior, pero la matemática que aquí se propone (metalógica, metadiscursiva) es ya instrumento de precisión en la tarea especulativa. Y es que el hombre tiene una filiación divina que culmina en la *visio intellectualis*, verdadera apertura desde el individuo al absoluto. Una vez cumplida la cautela de la *docta ignorantia* con los límites de la razón respecto a lo inefable, Nicolás de Cusa hace saltar viejas fronteras y busca ante todo una cualificada unidad: conciliación de espíritu y mundo, de lo inteligible y lo sensible, «teología copulativa» metódicamente opuesta a todo discurso disyuntivo, a toda teología negativa<sup>14</sup>. Y esto tanto en el plano microfísico donde espíritu y cuerpo son rigurosamente correlativos, como en el macrocósmico: el mundo se hace homogéneo, sin centro ni direcciones absolutas, sin «arriba» ni «abajo»; la tierra se mueve; el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna, «todo está en todo» (*quodlibet in quolibet*), porque el todo es un complejo de movimientos que se regula recíprocamente según leyes fijas y la realidad empírica constituye la coincidencia de contrarios (*De docta ignorantia*, II, 11 y 12). Y por si todo esto fuera poco, añada-

13 M. Gandillac, *La filosofía en el Renacimiento*, Siglo XXI, Madrid 1980, p. 19.

14 Cf. E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé ed., Buenos Aires 1951, p. 67.

mos la tolerancia política y el ecumenismo religioso del Cusano. He aquí algunas magníficas aportaciones que dibujan la unicidad del universo moderno: compacto, isomorfo física y metafísica, uno y plural, pleno.

Otra de las descripciones básicas del Renacimiento es la veta de increencias mágico-astrológicas que lo recorre. De ahí se deriva una racionalización de la magia cuyo contexto es pampsiquista (simpatía universal), el cual, a su vez, incluye un empirismo e inductivismo acríticos (Patrizzi, Telesio, Campanella, Paracelso, Agrippa). Pero el paradigma del «organicismo universal» también da lugar a la inmanentización y autarquía de las leyes de la naturaleza: la causalidad se explicaría según los propios principios naturales<sup>15</sup>. Buen ejemplo de ambos caracteres y de su impulso —aun insuficiente— hacia la concepción moderna de la naturaleza y de la ciencia es Bacon: a la importante crítica de los «ídolos» y a su concepción utilitaria del saber debe añadirse la máxima aristotélica reformulada que tanto resonará después: «vere scire esse per causas scire» (cf. *Novum Organum*, II, 2). Ya antes Fracastoro defendía el conocimiento —médico— por causas «propias» y «cercanas» en vez de universales, p. ej. a través de la interacción corporal; puesto que el conjunto de lo real es un sistema global de fuerzas-potencias variadas (atadas-desatadas en el marco del *consensus* universal), en continuo cambio y reequilibrio que debe ser medido (cf. *De contagione*). En esta línea de la fisiología experimental destaca Vesalio (*De humani corporis fabrica*, 1543), quien concibe el cuerpo humano como una fábrica compuesta por un sistema de estructuras, cuyo funcionamiento obedece a la dinámica inmanente de lo que después se llamará organismo. En cualquier caso, es más allá de la medicina y de las reminiscencias herméticas o estoicas donde hay que buscar otro vector esencial: la alianza de la matemática y de la teoría del arte. Ambas buscan la *forma* que hace intrínsecamente afines a la materia y al intelecto: la facultad plástica, la proporción. El espíritu humano participa de la potencia generadora («vis

15 Cf. Cassirer, o. c., pp. 134, 191 ss., y *El problema del conocimiento*, I, FCE, México 1953, pp. 230 ss.



assimilativa») de la naturaleza y es capaz de recrear y ordenar la experiencia. El cumplimiento de esta ley necesaria y común es la que permite hablar de libertad creadora.

II. El perfil se enriquece con otras corrientes. El (neo) platonismo florentino tiene en Marsilio Ficino a su máximo representante: para él, el cosmos consta de una jerarquía armónica de niveles, teleológica y espiritualmente conformados («concordia mundi»), cuyo vínculo vertical es el Amor. La concepción del hombre como mediador entre Dios y la naturaleza («nodus perpetuus et copula mundi») está determinada por una impronta sobrenatural y mística: el alma inmortal, desligada del cuerpo, se aboca al logro del bien y de la belleza inteligible (cf. *Theologia platonica* XI, cap. 1 y 3; XII, 1; *Comentario al «Symposio»*, IV, 3). A pesar de la fuerza incuestionable de estos planteamientos, lo que podemos llamar restauración naturalista sigue adelante. Pomponazzi es un gran valedor en el marco del averroísmo de la época. Para él, las leyes que rigen sin excepciones milagrosas la naturaleza, a través de las causas segundas mediadoras entre Dios y el mundo, son del todo racionales y también aplicables al ámbito religioso. De hecho, la religión es un «organismo natural finito», perecedero, cuyo valor máximo estriba en su papel educativo y de cohesión sociopolítica para uso del vulgo. Y a su lado está bien delimitada la superioridad teórica de la «apodeixis» racional que pertenece a la libertad del sabio. De igual manera, es indemostrable racionalmente la inmortalidad del alma, puesto que ésta es indesligable del cuerpo y del mundo sensible en general: el alma y su función intelectual es un acto del «cuerpo físico orgánico» que requiere del concurso de imágenes (cf. *De immortalitate animi*, I y IX; *Responsorium* a Nifo). A la vez, el aspecto inmaterial de la inteligencia abre un camino ilimitado al perfeccionamiento de la «humanitas» y a su autonomía ética, en tenso equilibrio con la necesidad natural. En definitiva, el primado de la inmanencia, revocadora del dualismo, para nada coarta las facultades humanas, sino que las funda.

G. Pico della Mirandola es otro arquetipo del renacimiento. Si bien coincide con Ficino en muchas posiciones de corte platónico

(universo armónico y teleológico, contemplación), así como en la tesis de una «prisca theologia» universal y ecuménica («docta religio», «pia philosophia»), promotora de concordia y tolerancia, no es menos cierta su componente naturalista. Abunda en la dialéctica del monismo metódico que sostiene simultáneamente la necesidad natural y la libertad para lo humano. Defiende el conocimiento por causas próximas, la inducción, la comprensión empírica de la trabazón unívoca del acaecer; el hombre es así un ser psicocorporal capaz de descifrar matemáticamente el mundo y de rechazar el designio astrológico y el saber por analogías (cf. *In astrologiam*, III, 27; XII). Justamente en la misma medida en que conoce y se adecua a esa necesidad está dotado de un potencial creador y ético: la «fortuna» pierde fuerza en relación a la «virtus»; libertad y conocimiento son recíprocos en el gobierno del principio de conciencia<sup>16</sup>. Se invierte el dictamen tradicional de «esse sequitur operari» porque el hombre carece de formas o de leyes dadas: su naturaleza es su libertad y su meta la autocreación; es un ser proteico y camaleónico, versátil, que debe ser lo que quiera ser (cf. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 1, 2 y 3). Late aquí el eterno problema que hace de la necesidad y de la libertad anverso y reverso de lo mismo. Dicho en otros términos, el conflicto entre el orden natural instaurado por Dios y la autonomía humana.

A este respecto es interesante la postura del epicúreo Lorenzo Valla, para quien la presciencia divina no se identifica con la determinación directa del futuro. Aunque al final los designios de Dios y la posible predestinación escapan al conocimiento y sólo apelan a la fe, hay que subrayar que la presciencia se explica por la propia naturaleza y potencia divinas (a las que se yuxtapone su voluntad); es decir, ocurre necesariamente, casi de forma impersonal, lo que admite a la vez, paradójicamente, que haya sucesos fortuitos (cf. *De libero arbitrio*). De vuelta a Pico, hemos de añadir que la vía de comunicación entre lo libre y lo necesario estriba en el propio conocimiento natural, en el que se incluye al yo personal y que nos deja además

16 Cf. Cassirer, *Individuo...*, pp. 150 ss.; *El problema...*, I, pp. 183 ss.

«muy próximos ya a Dios», el que es (cf. *Discurso...*, 10). La mezcla mirandoliana de platonismo, magia y mística, junto a cierto pensamiento naturalista, refleja muy bien el hervidero de tendencias interactuantes que constituye la filosofía en el renacimiento. Pero de forma más concreta diremos que la base natural, en su más amplio sentido, es la que proporciona los elementos y el potencial para el desarrollo suficiente de lo específicamente humano.

III. En pocas palabras traeremos a colación algunos rasgos más de esta panorámica general. Así, recuérdese el profundo estoicismo que alienta en Montaigne: todo lo real constituye una *comunidad* regida por leyes naturales que se prolongan a la moral, y que el espíritu humano puede captar y reconstruir de forma universal en la paz de su fuero interno (cf. *Ensayos*, II, 11; III, 12). El escepticismo sería la prevención contra toda heteronomía teológica y finalista. Por otra parte, a semejanza del francés, el «yo» tiene para Maquiavelo una naturaleza fija en sus estructuras básicas, que se despliega en el devenir histórico. Como ya vimos en Pomponazzi, aquí también la religión es ante todo instrumento político y, en su caso, mentira útil (cf. *El Príncipe*, XVIII; *Discursos...*, I, 11-16, II, 2). El carácter revolucionario de Maquiavelo radica en que para él la posesión del poder es discutible, sin que haya obligación moral o de otra índole que garantice la obediencia; por eso el antimachiavelismo ha sido con frecuencia reaccionario<sup>17</sup>.

Nos interesa el énfasis en lo que podemos llamar «exterioridad», tanto de la esfera natural como de lo político y social: juego de fuerzas que se articulan y descomponen a través de las circunstancias; la tensión *fortuna/virtus* (poder, talento, destreza), según el *kairós* u *occasione*. Las reglas éticas devienen reglas técnicas, lo público se diferencia de lo privado. Y en la misma línea de pragmatismo político

17 Cf. E. Tierno Galván, *Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la Edad Moderna*, Tecnos, Madrid 1964, p. 67. Cabe señalar además la congruencia de esta teoría política con la base del teatro occidental, el cual se centra en conductas que expresan el binomio libertad/acción; en esta medida, no está lejos de la antropología shakesperiana en torno a la ambición de poder, cf. pp. 109 ss.

duro y lúcido, también irónico, elegante y anticlerical, habría que situar a Guicciardini: ajeno a cualquier providencialismo y muy atento al éxito personal y grupal en las concretas relaciones sociales. De aquí a la mecánica corporalista del discurso hobbesiano hay unos pasos que es prematuro dar todavía. Por último, recordemos el *ius-naturalismo* representado por Hugo Grocio: hay leyes inmutables en la naturaleza que hablan de una racionalidad «a priori», de la cual puede deducirse el derecho de manera segura y universal. La secularización definitiva de esta reminiscencia escolástica correrá a cargo de Puffendorf.

Para terminar con este período polimorfo y siempre sugerente, nadie mejor que Giordano Bruno: él lo remata en cierto sentido, y culmina la decantación de algunas innovaciones esenciales del naturalismo pagano, particularmente en la línea epicúreo-lucreciana. La filosofía queda antepuesta por completo a la religión cristiana (creacionismo, teleología, escatología, etc.). Esta tiene un papel educativo, social y moral para el vulgo, en el mejor caso; pero sus dogmas, su uso manipulador e interesado, y su injerencia intolerable en la ciencia deben ser abolidos (cf. *La cena de las cenizas*, Diálogo IV). Apoyándose en autores como Cusa y, por supuesto, Copérnico, los resultados principales de la investigación racional que propone el Nolano pueden resumirse así: «La destrucción del mundo finito, jerarquizado y geocéntrico de Aristóteles-Ptolomeo y su sustitución por un universo infinito y homogéneo tanto en su extensión como en su duración, un universo que es además efecto necesario y complemento perfecto de la infinita potencia divina, representa la devolución a la naturaleza de la dignidad y divinidad que le había arrebatado. La voz de la naturaleza es la voz de Dios, la ley que la gobierna y se expresa en su movimiento es la misma ley divina. Todo ello es la consecuencia de este carácter del universo infinito de ser, no fruto de creación voluntaria *ex nihilo* de un Dios libre, sino *explicitación* o *explicación* total de Dios, la divinidad misma expresada. Y esta naturalización de Dios es paralela a la total naturalización del sujeto humano, que es un ser natural como cualquier otro, cuya historia forma parte de la historia natural y que no tiene otra vía de acceso a

Dios (vía por lo demás suficiente) que la naturaleza infinita, mediadora inevitable, pero también generosa en su donación de lo divino... *Natura est deus in rebus* reza la fórmula del *Spaccio* (p. 257) que sintetiza el pensamiento bruniano»<sup>18</sup>. Panteísmo monista, si vale la simplificadora etiqueta, donde cada cosa es una mónada viva,

A renglón seguido hay que matizar que la posición animista a ultranza del autor le aleja deliberadamente de la nueva ciencia que entonces disputa (mecanicismo y subjetivismo). En efecto, el universo es informe, absoluto e inmensurable (cf. *Eroici furori*, I, 4); pero la presencia divina que le es inmanente (alma universal) como «forma de formas» vivifica todas las cosas, y es principio único que se diversifica en la pura actualidad de todo lo que puede ser (cf. *Sobre la causa*, III), a su vez en constante transformación y devenir. Es concedido, en fin, como un animal, un ser vivo dotado de alma inteligente coextensa al cuerpo material que informa. Bruno recusa la interpretación matemática —esquemática, abstracta— del mundo porque le parece reductiva, desvitalizadora, antinatural. Frente al mero cálculo, a la frialdad de la geometría y a las leyes desnudas del movimiento, nuestro autor afirma la magia tangible de lo real, el amor que todo lo vincula, la solidaridad en el gran organismo. Añadiremos en otro orden que el impulso motor básico e intrínseco de todo ser es el «apetito de conservarse» y renovarse<sup>19</sup>, sin que la finitud desate el temor a la muerte, pues los individuos son expresiones (modos de ser) de la substancia única en constante cambio: para el sabio «omnia mutantur, nihil interit». Semejante comprensión de la realidad en su conjunto no niega la especificidad del ser humano, sino que una vez más afirma que la cultura, en el sentido más amplio, desarrolla precisamente su ser natural y le catapulta hacia el absoluto a través del amor intelectual.

18 M. A. Granada, *Expulsión de la bestia triunfante*, Introducción, pp. 61 ss., Alianza Universidad, Madrid 1989. Es difícil una síntesis mejor a efectos de nuestro tema.

19 Cf., respectivamente, *Infinito*, IV, cit. M. A. Granada, *La cena de las cenizas*, Alianza, Madrid 1987, pp. 39 ss.; *Expulsión*, p. 22.

## ESCOLIO

Es innecesario insistir en las transformaciones que han sido reseñadas respecto a la concepción del mundo y tampoco cabe una síntesis acabada de las diversas posiciones, pero sí hay que certificar que la naturaleza cobra una importancia extraordinaria frente al binomio alma-Dios, inmanencia-transcendencia. Su protagonismo va más allá de la simple mediación entre éstos: se convierte gradualmente en instancia independiente, sustantiva, incluso unificadora del conjunto de lo real, y una vez más isomorfa con la racionalidad. He ahí la fuerza del estoicismo y el epicureísmo redivivos. Hasta en un contexto ciertamente no materialista como la Academia de Florencia puede vislumbrarse la emergencia de cierto deísmo; el mundo como un gran cosmos moral y físico<sup>20</sup>. Para los más heterodoxos la naturaleza es palanca de emancipación del corsé teológico y ámbito privilegiado de los nuevos saberes. Impera una visión más efusiva que rigurosa; mágico-astrológica, cualitativa y armónica más que científica. Lo cual en nada empaña el giro tumultoso y liberador que empieza a darse en otros sentidos. Así, el naturalismo en el que se inscribe la figura humana sirve para fundar su libertad y su capacidad creadora<sup>21</sup>. Es tiempo de refinamiento estético y político, no de vuelta a una supuesta edad de oro o a un primitivismo visceral; es decir, la

20 Cf. J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Sarpe, Madrid 1985, pp. 428 ss.

21 En este terreno se da una recuperación histórica de gran influencia para el conatus de Spinoza: «En la época moderna y contemporánea se acepta sin escándalo que la virtud pueda ser el comportamiento impotente y derrotado. No era así entre los clásicos: *virtud* proviene etimológicamente de *vir*, fuerza, arrojo, viril, y todavía en el Renacimiento (por ejemplo, en Maquiavelo) *virtu* tiene que ver más con el denuedo y la intrepidez que saben hacerse con el triunfo, que con la pía disposición de respetar determinados preceptos de moderación. El virtuoso es el triunfador, el más eficaz... La virtud es la manera de vencer compatible conmigo mismo, la acción más eficaz y juntamente la que mejor corresponde a lo que yo intrínsecamente quiero» (F. Savater, *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona 1982, pp. 70 ss).

naturaleza aparece en última instancia como convención: un refuerzo cultural. Lo interesante es el nuevo equilibrio que se establece en el viejo dualismo, el intento de salvar hiatos y homologar toda la realidad.

LUCIANO ESPINOSA RUBIO