

El Impulso del Poder

El Impulso del Poder
—
Los Ideales Formativos
de la Cultura Occidental

Michael W. Kelley

Traducido por
Donald Herrera Terán

Ediciones Contra Mundum
2001

Contenido

Prefacio

Parte I • El Hombre Antiguo - "El Primer Ilustramiento"

1 • Homero -- El Ideal Heroico

2 • Platón -- El Ideal Filosófico

Parte II • El Hombre Medieval - "La Gran Síntesis"

3 • El Retiro Monástico -- El Ideal Ascético

4 • El Crecimiento de la Jerarquía -- El Ideal de la Iglesia Institucional

5 • La Universidad y el Escolasticismo -- El Ideal de la "Razón"

Parte III • El Hombre Moderno - "El Nuevo Paganismo"

6 • El Renacimiento -- El Ideal del Nuevo Hombre

Conclusión

Prefacio

“No podemos combatir los errores de nuestro tiempo si no podemos reconocer errores similares en el pasado... En toda era los modernismos de la época han delineado las perspectivas de los hombres con respecto a la Biblia cuando de hecho la Biblia nos requiere que demos forma a nuestro mundo y a nosotros mismos en términos de la palabra de Dios”

- R. J. Rushdoony

En su libro provocador del pensamiento, *Cristo, el Significado de la Historia*, Hendrikus Berkhof señaló: “La Historia es el estudio de las acciones y decisiones de los hombres. Es el terreno sobre el cual se realiza la misión cultural del hombre; y junto con esto es también el terreno de su auto-realización” (p. 17)

Como el título del libro indica Berkhof piensa que es necesario evaluar el “terreno de la misión cultural del hombre” en términos de Cristo. ¿Es esto imaginable? ¿Qué relación hay de manera razonable entre Cristo y la “misión cultural” del hombre? En nuestra época moderna y secular esto apenas parece plausible. Por algún tiempo hasta hoy la humanidad ha estado ocupada moldeando la cultura sin la más mínima referencia a Cristo. Aún podríamos decir que, al presente, la humanidad muestra una decidida aversión a Cristo, y principalmente en lo que se refiere a sus esfuerzos culturales. Para la mayoría de la gente Cristo significa religión y ellos des-

echan la religión como algo irrelevante para la vida del hombre, especialmente para su cultura. Quizás debiéramos especificar un poco más sobre este punto. La mayoría de la gente se opone a cualquier religión que presente las demandas de Cristo, pero no se opone a una religión en la que sus propios intereses reciben la más alta prioridad. Así que, al aseverar que la religión es irrelevante para la cultura ellos no se están refiriendo a *todo tipo* de religión, sino solamente a la religión Cristiana.

La aseveración de Berkhof de que Cristo es el propósito y objetivo de la historia podría no hacer mucho impacto en el pensamiento de los hombres seculares de hoy - las élites que controlan la agenda de las instituciones en las cuales se discute la cultura y es promovida de manera muy especial - pero, ¿qué efecto tiene este pensamiento sobre aquellos que se llaman a sí mismos *Cristianos*? ¿Se imaginan siquiera los Cristianos que hay alguna conexión entre Cristo y la Histo-

ria? Cuidado, no estamos preguntando qué rol jugó Cristo *en* la historia, como si nuestro interés fuera meramente con la persona de Jesús y su efecto sobre la gente de su día hace ya dos mil años. Tampoco estamos preguntando qué impacto ha hecho la religión Cristiana sobre la historia humana en los dos mil años de su existencia, aún cuando esto no es irrelevante. Que Jesús ha tenido muchos seguidores a lo largo de la historia, que ha ocupado un lugar preponderante en las devociones y creencias de muchas personas a lo largo de estos dos milenios no está en discusión. Más bien, lo que estamos preguntando, igual que lo hace Berkhof, es ¿cuál es el significado (propósito y objetivo, DHT) de Cristo *para con* la historia - siendo la historia el terreno de la “misión cultural” del hombre? Si hay un significado, ¿tenemos la obligación de evaluar la misión cultural del hombre en términos de Cristo quien es su propósito y objetivo? De manera más especial, ¿cómo entendemos la cultura Occidental a la luz de Cristo, puesto que la cultura Occidental es apenas pensable sin considerar que el Cristianismo fue esencial para su formación y desarrollo?

Muchos, si no la mayoría, de los Cristianos ni siquiera consideran que al hombre se le ha dado una misión cultural. O, si acaso el hombre tiene tal tarea para realizar, es casi seguro que ellos no imaginan que Dios tiene algo que ver con ello. Para la gran mayoría de los Cristianos hay muy poca conexión, si es que hay alguna, entre lo que ellos profe-

san creer y la necesidad de aplicar su fe de forma cultural. En un sentido esto es entendible, puesto que crucial a la religión Cristiana, como las Escrituras lo indican, es su interés por la redención del hombre del pecado. La principal intención de la revelación de Dios en Cristo pareciera no tener ningún otro interés que este, por lo menos en lo que respecta al hombre. Pero, ¿es esto verdadero? ¿No tiene el pecado del hombre ningún impacto sobre la cultura? ¿Y acaso la redención del hombre del pecado no tiene el propósito de tener también un impacto sobre su cultura? ¿Podemos asumir que las labores culturales del hombre son neutrales en lo que concierne al pecado y a la justicia? Si esto no es así entonces ¿qué relación tiene Cristo con la misión cultural del hombre? ¿Acaso la redención en Cristo no posee también relevancia para las labores culturales del hombre?

La Historia, en verdad, es el terreno de la misión cultural del hombre. Si Cristo es el propósito y objetivo de la historia, entonces Él es la clave para la evaluación de la misión cultural del hombre. Por lo tanto, como Cristianos, estamos obligados a escudriñar las labores culturales del hombre desde el punto de vista de Cristo quien debe tener la trascendencia central en todo el trabajo que el hombre realiza bajo el sol. Nuestro interés en las páginas que siguen es ofrecer una evaluación de la cultura Occidental, pues, como mencionamos antes, ese es el contexto cultural en el cual el Cristianismo ha tenido el impacto más grande. ¿Ha encarnado

y ratificado el Cristianismo, en esa cultura, las declaraciones de Cristo como debiera haberlo hecho, o han estado operando otros motivos, motivos que han tenido como propósito hacer a un lado el señorío de Cristo en la misión cultural del hombre? ¿Han sido fieles los Cristianos en su batalla en favor de Cristo en contra de la invasión de esas otras influencias? Si esos otros ideales no-Cristianos han ganado predominio, ¿cuáles han sido sus efectos sobre la cultura Occidental? No podemos responder estas preguntas a menos que examinemos el legado de los ideales culturales de Occidente en detalle. Solo entonces será posible ver si Cristo ha estado verdaderamente en el centro de esa civilización.

Para muchos Cristianos estas cuestiones y preocupaciones probablemente parecerán irrelevantes. Con la llegada del año 2,000 hay quizás poco interés en volver la mirada al pasado. Más bien todos los ojos están puestos en el futuro inmediato en el que muchos Cristianos fervientemente esperan que Cristo regrese y finalmente establezca su prometido reino milenial. La Historia, el pasado, el registro de la misión cultural del hombre, es de poco interés. A lo menos su perspectiva del Cristianismo es una que es moldeada por una necesidad de salvar *almas* y una teología centrada en el *ir-al-cielo*. Ellos suponen que nada más en realidad importa. De esta forma, cuando se trata de la misión cultural del hombre, la mayoría no miran que la tarea misionera de la Iglesia tenga algo que ver con ello.

Sin embargo, todo depende de lo que entendamos por la palabra *Cristo*. ¿Es meramente un nombre o es un título? Si es esto último, ¿qué dice acerca de aquel que es el portador del mismo? Después de todo la fe Cristiana es *Cristiana*, porque se deriva a partir de Cristo no simplemente de Jesús. En consecuencia, todo lo que tiene relación con la fe Cristiana tiene a Cristo, y todo lo que ese título significa, como su centro. Nosotros como Cristianos debiésemos no simplemente confesar a Jesucristo, sino confesar que Jesús es el Cristo, aquel ungido para ser el heredero de toda la creación. *Cristo* denota no simplemente la persona de Jesús, sino su reino y señorío también sobre toda la tierra. Es el término que le designa como el sustituto de Adán como la cabeza de la raza humana. Todo lo que Dios determinó para la humanidad en la creación ahora tiene su base redentora y su propósito en Él. Nada compendia mejor el significado de la palabra *Cristo* que estas palabras del apóstol Pablo a los Cristianos Colosenses: “El es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten; y él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, él que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia” (Colosenses 1:15-18). No solamente

Cristo es el significado, propósito y objetivo de la historia, sino que nada y nadie más puede ser lo de forma posible. Y si Él es el significado de la historia entonces Él es también el propósito y objetivo de la misión cultural del hombre.

Las palabras de Pablo sugieren fuertemente que Cristo es ahora tal y como lo describe y no que meramente se volverá de esta forma en el futuro. Después de todo él escribió estas palabras hace cerca de dos mil años. Si eran verdad en ese entonces, han permanecido siendo verdad, y continúan siendo verdad el día de hoy. Puesto que Cristo es al mismo tiempo el “*primogénito de toda creación*” y el “*primogénito de entre los muertos*”, entonces todo lo que se relaciona con la creación, incluida la misión cultural del hombre, debe tener tanto su fundamento como su redención en Él. Por consiguiente, como Cristianos, debemos evaluar la obra del hombre a la luz de Cristo quien ahora tiene la *supremacía* sobre todas las cosas. Nada que sea parte de la vida del hombre en este mundo se encuentra fuera de Cristo. Pero regresaremos a este pensamiento en la conclusión.

El final del segundo milenio es un buen tiempo para echar una mirada hacia atrás a nuestra herencia cultural y hacer las evaluaciones necesarias. ¿Qué valor ha tenido Cristo a lo interior de esa cultura? ¿Cómo valoramos la actividad del hombre en términos de Cristo como el Señor de la historia, el

Señor de la misión cultural del hombre? Esto es lo que nos proponemos hacer en las siguientes páginas. No cubriremos todo. Simplemente destacaremos aquellas áreas de la cultura Occidental que se han mantenido firmes de manera prominente en los ideales de los constructores y productores de esa cultura. Es decir, no haremos sino apenas tocar esas varias áreas que han recibido el más grande énfasis en los estudios hechos sobre el hombre Occidental. Algunos podrán encontrar que esta tarea no sea nada valiosa o, al menos, la encontrarán tediosa y no muy práctica a primera vista. Pero, aparte de la necesidad intrínseca de valorar todo lo que los hombres hacen en términos de Cristo quien un día traerá a juicio todas las obras de los hombres, en tanto que la historia continúe, nosotros, especialmente como Cristianos, debemos buscar entender qué es lo que está en juego en la frase, *Cristo, el significado, propósito y objetivo de la historia*.

Parte I •
El Hombre Antiguo

"El Primer Ilustramiento"

1 • Homero

El Ideal Heroico

El nombre *Civilización Occidental* es más que un término de geografía. Se refiere a una idea cultural – un proyecto de civilización total por el cual una porción de la humanidad se ha esforzado en el curso de los siglos a construir una filosofía viable de vida y existencia, y de ese modo gradualmente plantear un concepto adecuado de orden racional, social y ético. Fue *Occidental* por causa del lugar donde brotó y por las naciones que primero abrazaron sus ideales, pero no era una visión de la vida y de la realidad que estuviese territorialmente limitada. Con el tiempo vino a ser considerada, por lo menos por aquellos que se encontraban circunscritos a ella, como la mejor que los hombres en cualquier lugar fueran capaces de realizar. La civilización Occidental le ofrecía al hombre un concepto ordenado de la vida que le capacitaba de manera única para realizar su más grande potencial y así dar el significado positivo más alto a su humanidad esencial. Por lo tanto, es apenas sorprendente que la civilización Occidental haya ganado tal influencia dominante en todo el mundo y haya alcanzado un beneficio tan amplio para gran número de personas en todas partes.

En contraste, en casi todas las civilizaciones no-Occidentales, pasadas y presentes,

la principal característica ha sido, y sigue siendo, que son culturas diseñadas para las elites gobernantes y limitadas en su utilidad. En términos generales unas pocas personas poderosas trazan el curso y disfrutan de los beneficios de la cultura y la civilización, y casi siempre a expensas de los muchos débiles y pasivos. En estas culturas el conocimiento, ese suministro esencial de las ideas de una civilización acerca de sí misma y del mundo, ha sido controlado por y restringido a una camarilla de *aristócratas* quienes lo ven como una manera de promocionarse a sí mismos y dominar a otros. A menudo su meta ha sido preservar la ignorancia y la subordinación del pueblo por medio de las supersticiones de carácter *noble* y la superioridad de virtud heredada de los gobernantes. Tales civilizaciones necesariamente insisten en una aguda distinción entre los pocos especiales que tienen acceso a los *dioses* y los muchos no ilustrados quienes deben someterse a la sabiduría superior y al entendimiento de los privilegiados. Esta mentalidad cultural mantiene la ficción de que solamente estas personas especialmente educadas son plenamente humanas por la razón de que son por naturaleza y educación más parecidos a los dioses en sus capacidades y habilidades. Las culturas como éstas son, y siempre han sido, estancadas y moribundas,

ni desarrollando ni progresando en ninguna forma benéfica para el pueblo como un todo. Las elites que las dominan tienen un fuerte interés en mantener el status quo. Con su superioridad en el esquema social, siendo, en sus mentes, una necesidad por naturaleza y no meramente la adulación de la costumbre, resistirán tenazmente todas las formas de cambio, sin consideración de si mejoran o no la condición moral y material de sus alegados inferiores. Las culturas y las civilizaciones como éstas, firmemente dominadas desde la cima, tienden a languidecer bajo el peso opresivo de condiciones semi-barbáricas, no importa cuán estables o atractivos pudieran parecer al observador externo. Ellas comprimen el espíritu humano y obstruyen los talentos naturales e intereses del hombre para que sean plenamente realizados.

Comparada con estas características culturales no Occidentales, la civilización Occidental llegó eventualmente a personificar la creencia que ningún hombre es innatamente superior a otros. Aunque algunos poseen habilidades y talentos destacados y pueden, por esa razón, contribuir más al edificio cultural, esto no les hace inherentemente más humanos, ni son otros, menos dotados, personas incapaces de adecuar la cultura o de contribuir a su desarrollo progresivo en la historia. Esto, en medida no pequeña, es atribuible a la influencia del Cristianismo quien miró en el hombre una reflexión en miniatura de su Hacedor y por lo tanto una criatura sobre quien su Creador

poseía un derecho preeminente. Era la labor del hombre desarrollar su naturaleza interior incluyendo sus talentos y habilidades y así reflejar al Dios que le dio vida y además todas las cosas. Bajo Dios todos los hombres aparecían en igual posición sin importar su lugar en la sociedad. Esto estimuló un respeto por la vida humana y su realización en una amplia escala, y ayudó a reducir la profunda impresión de la superioridad elitista y la auto-exaltación aristocrática. Su efecto fue el abrir la cultura a una participación más amplia que solamente para aquellos que ocupaban el peldaño superior de la escalera social y moral.

Lo que es más, solamente en el Occidente la noción de historia, como el registro del avance o regresión de una civilización, moldeó auto-conscientemente la forma en que un pueblo se miraba a si mismo y a sus logros. El hombre Occidental, en la mayor parte, no ha pensado acerca de su cultura como un producto terminado, sino como una empresa en avance en la cual los logros presentes, aunque edificados sobre los hechos acumulados de generaciones pasadas, no hacen sino preparar las oportunidades para mayores beneficios en el porvenir. La cultura Occidental no era un ideal estático, sino una visión dinámica y creciente para futuras generaciones. En este sentido, la cultura Occidental es todavía un ideal por ser alcanzado, todavía en proceso de formación.

No obstante, a medida que llegamos al fin del siglo veinte, personas atentas por todas partes generalmente reconocen que la civilización Occidental parece estar enredada en una profunda crisis de identidad. La creencia apreciada de que la cultura Occidental se yergue superior a otras formas de cultura ha venido a estar bajo sostenido y malintencionado ataque. Sus paredes de fortaleza están crujiendo bajo ataques intensificados, y, más seriamente, no tanto de aquellos en el exterior, ¡sino de aquellos en su interior! La fe en la cultura Occidental ha sido erosionada en las mentes de las nuevas generaciones cuyos ancestros fueron sus edificadores. Aquellos que dirigen este ataque tienen en mente no una modificación sino la sustitución; a menudo la suya es una creencia simplista de que *de alguna manera* a partir del torbellino de la destrucción algo mejor emergerá. Sin embargo, es notable de que lo que parecen ser las alternativas emergentes se asemejan sospechosamente a los tipos de cultura no Occidentales con cuyo presente e historia están repletas. El elitismo en nombre del Hombre está una vez más haciendo una propuesta viciosa por el control de la agenda cultural, no para avanzar un nuevo principio de civilización, sino en un abrupto impulso por el poder para obligar a las multitudes a someterse a las órdenes de los pocos quienes, auto-declaradamente, son poseedores de una visión moral y entendimiento superiores.

¿Ha triunfado Nietzsche? ¿Ha reemplazado la “voluntad por el poder” la creencia

en el orden basado en principios y la urbanidad? Estas cuestiones producen otras que requieren reflexión. ¿Ha estado alguna vez la civilización Occidental privada de nociones elitistas que le sean propias? ¿Ha sido enteramente libro de los tipos de actitudes que han encontrado expresión a lo largo de la historia en todas las culturas y civilizaciones no Occidentales?

Hay en el hombre un fuerte sentido que la vida significa más que mera existencia animal; que el hombre debiese moldear y desarrollar su vida como para alcanzar una calidad permanente, una que debiese resultar del esfuerzo sistemático y bien pensado. En la perspectiva Bíblica el hombre fue creado por Dios para “tener dominio” sobre la tierra y para servir a su Creador al construir un reino que llegaría a ser expresión de una cultura y civilización. Al erigir civilización el hombre se edificaría a sí mismo y traería a su plena realización la misma esencia de ser hombre bajo Dios. Al hacer esto cumpliría el propósito de Dios para él mismo y, al mismo tiempo, honraría y glorificaría en primer lugar al Dios quien le dio vida y cultura y toda cosa buena.

Una profunda sombra se inmiscuye en este retrato del propósito del hombre en el mundo de Dios. Si la Escritura habla del hombre como habiendo recibido una tarea cultural que desarrollar, ella también afirma que el hombre fue creado para ser el siervo obediente de Dios, que él había de introdu-

cirse en sus labores civilizacionales en sumisión *ética* a la voluntad de Dios. Debido a que el hombre se rebeló contra este requerimiento moral Dios maldijo al hombre con muerte y a sus empresas culturales con vanidad. Al actuar en desobediencia ética contra Dios el hombre perdió todos los derechos a cualesquiera que fueran los beneficios que Dios tuvo la intención que el hombre cosechara en el servicio orientado al reino hacia Él.

Dios trajo luz sobre esta oscuridad al establecer un nuevo fundamento sobre el cual los hombres podrían esperar una vez más realizar un propósito orientado al reino. Él proveería *salvación* para el hombre de su corrupción y desobediencia moral y de esta manera otorgar las bases de un nuevo esfuerzo en una cultura y civilización completas. Al mismo tiempo se hizo claro que la moralidad y la cultura estaban indivisiblemente entrelazadas, y que la primera sería siempre la base para la segunda. Dios creó al hombre para un propósito orientado al reino, y el hombre estará sujeto por este hecho. El hombre en rebelión insiste en que, en lugar de que la voluntad de Dios permanezca en el centro ético de su esfuerzo cultural, debiese ser la auto-interpretación moral del hombre la que debe prevalecer. Él tratará de ignorar o de redefinir la maldición de Dios sobre sus empresas con el propósito de justificarse. Allí es donde yace en el corazón del esfuerzo del hombre por edificar civilización un conflicto entre aquellos que reconocen la naturaleza

esencialmente pecaminosa del hombre tal y como es definida Bíblicamente y aquellos que no lo hacen, entre aquellos que reconocen que solamente los métodos de redención de Dios pueden aprovechar al hombre y a su cultura, y aquellos que persistentemente rechazan tener en cuenta a Dios y que resisten su plan de salvación en la vana creencia de que el hombre puede realizar su propio proyecto de *salvación*. Esta división ética de la humanidad inevitablemente afecta la cultura y la civilización, pues el hombre no puede cesar de ser una criatura orientada al reino.

Hoy la cultura Occidental permanece peligrosamente cerca del borde del colapso. Si deseásemos conocer las razones tendríamos que tener en cuenta la dicotomía ético-religiosa que yace en el centro del empeño del hombre Occidental. Es más, ha estado presente desde hace mucho tiempo en el núcleo de la cultura Occidental. Los términos que mejor describen estas perspectivas antitéticas han sido y permanecen siendo *Cristianismo* y *Humanismo*. No hay otros que expliquen adecuadamente el conflicto de perspectivas que yacen en la raíz de la civilización Occidental y que puedan explicar la fuerte polaridad entre lo que los hombres hoy han llegado a valorar o detestar en la civilización Occidental.

1> Las Raíces de Occidente

Es difícil decir exactamente cuándo comenzaron la cultura y la civilización Occidental. Puesto que el lado humanista de la cultura Occidental precedió por mucho tiempo al lado Cristiano, los eruditos y los estudiantes de la cultura Occidental en siglos recientes, especialmente en el siglo diecinueve, no hay vacilado en aseverar que la civilización Occidental comenzó con los Griegos. Sus razones pueden variar: algunos son impulsados por un deseo de justificar una fe *ilustradora* anti-Cristiana en el hombre y en el progreso humano inicialmente desplegado en las ideas Griegas; otros, por un anhelo romántico de un pasado cultural no influenciado por el industrialismo moderno y la impersonal sociedad de masas. Pero recientemente han aparecido en el Humanismo fisuras abiertas. Por los pasados tres siglos el Humanismo ha sido exitoso en eclipsar la dimensión Cristiana de la cultura Occidental. Pero mientras aún se encuentra con mucho control el Humanismo está ahora en proceso de dividirse en puntos de vista opuestos e irreconciliables. En lugar de constituir una agenda unificada el Humanismo ha degenerado en una batalla intestina que en el siglo veinte, comenzando primero en Europa – el centro geográfico de Occidente – pero expandiéndose a toda región del globo, ha dirigido a guerras, revoluciones y brutalidades en una escala no vista antes en la historia. La misma idea de civilización Occidental ha sido cuestionada, pues muchos han lle-

gado a creer que los apreciados ideales de la cultura Occidental, lejos de actuar como una barrera contra estos devastadores sacudimientos, son mayormente responsables por ellos. Como resultado, las elites humanistas, quienes se hicieron cargo de la cultura con el propósito de expulsar al Cristianismo y sustituirlo por un concepto totalmente humanista de orden, han perdido ellos mismos la fe en su propia agenda. De hecho, ya ni siquiera pueden definir lo que es esa agenda. Una fiera disputa ha surgido entre los más antiguos tradicionalistas que creen en la bondad de la cultura Occidental y los más recientes multiculturalistas quienes la injurian como malvada y opresiva. Mientras los primeros buscan rejuvenecer sus creencias medulares, los segundos quisiesen solamente destruirla. Por esta razón, aquellos que rinden homenaje a la historia de Occidente han hecho un esfuerzo por recordar y restablecer los ideales esenciales de la civilización Occidental y de recuperar la visión esencial de orden tal y como fue primero concebido y hecho avanzar en el mundo clásico de pensamiento Griego. Si la civilización Occidental ha de redescubrir sus valores prístinos, se alega, debemos retornar a la fuente en la antigua Grecia. No podemos ya más intentar meramente de parchar las roturas, debemos hacer a un lado los escombros hasta dejar al descubierto el primer terreno y comenzar de nuevo. Allí en la mente Griega descubriremos los fundamentos sólidos sobre los cuales los pisos más altos de la arquitectura de la cultura y la civilización Occidental han estado

alguna vez y cómo una vez más pueden ser contruidos laboriosa y dolorosamente.

Aquellos que apoyan este redescubrimiento del clasicismo son en la mayoría de los casos los más *conservadores* entre los humanistas quienes todavía retienen el respeto y la adherencia al Cristianismo en un sentido cultural. Sin embargo, ellos no se encuentran solos en la defensa de este avivamiento de lo clásico; a ellos también se les unen muchos Cristianos. Ambos están interesados en reconstruir un modelo clásico en la educación, puesto que esta ha sido el área de la cultura en la cual el derrumbe del Humanismo ha aparecido como el más devastador y donde el ataque violento anti-Occidental ha alcanzado sus más grandes victorias. Los Cristianos, especialmente, recuerdan afectuosamente aquellos siglos medievales cuando el *Cristianismo* dominaba la agenda cultural y cuando, mientras leían historia, la *fe* y la *razón* eran socios entusiastas y compatibles en una empresa común. Ellos señalan a esta era como un tiempo cuando el orden prevalecía y Dios y la Iglesia se combinaban para mantener bajo supervisión los impulsos degenerativos de las tendencias irracionales y *pecaminosas* del hombre. El orden cultural era visto como divinamente inspirado, y mientras que los hombres podrían todavía actuar aquí y allá con una cruda anarquía, sin embargo una concepción general del bien y del mal predominaba para controlar la avaricia bárbara del hombre y refrenar sus pasiones como para prevenir un derrocamiento de

la civilización. El Cristianismo no era un impedimento innecesario, todavía menos una afrenta, para la civilización, tal y como había llegado a ser visto por la mayoría de humanistas contemporáneos, sino una barrera moral necesaria al innato salvajismo y veleidosa naturaleza de los hombres para quienes la conquista, el saqueo, y el ruinoso derramamiento de sangre incluirían, de otra manera, los medios para alcanzar sus metas de avance temporal. Los humanistas conservadores, por otro lado, quisiesen retornar a los modelos de la antigua Grecia solamente para redescubrir las ideas básicas que dieron origen a la Ilustración moderna cuando, tal y como ellos lo ven, el hombre organizó su mundo sobre los principios de la razón imparcial y la ley natural, y la ciencia, la democracia, y la racionalidad económica fueron el resultado. La cultura y la civilización que brotaron a partir de allí, habiendo perdido su atracción en tiempos recientes, deben ser revividas. El Cristianismo podría ayudar en tanto que estimule esos ideales los cuales algunos humanistas ven como necesarios para el avivamiento de la civilización racional: métodos y procedimientos abiertos tanto intelectuales como científicos, supresión de tenencias fanáticas, y el impulso de maneras y gustos considerados como inseparables de la conducta y el discurso civilizado, e.d., el código del caballero.

El problema con esta rama más conservadora de pensamiento, especialmente en los círculos Cristianos, es su falla en entender

que el Cristianismo puede haber adquirido en el pasado un tenue dominio en cuestiones de conducta ética este estuvo apenas ligado a una agenda cultural distintivamente Bíblica. De hecho, los Cristianos empaparon muchas de sus ideas sobre cultura y civilización con el pensamiento clásico de Grecia y Roma. Así pues, la idea de cultura probó ser un híbrido de Cristianismo y Humanismo. El Cristianismo fue visto como simplemente supliendo lo que estaba faltando en la perspectiva humanista, a decir, una visión del verdadero Dios y fe en Su salvación. Sin embargo la salvación, en esta concepción, fue reducida a una salvación de escape, una negación efectiva de un ideal de reino total. A los hombres no se les enseñó que la Escritura provee una agenda cultural propia y, si los hombres han de vivir una vez más apropiadamente en términos del propósito de *dominio* de Dios para el hombre lo deben aprender incontaminado a partir de esa fuente. Muchos en ese tiempo no podían ver que el antiguo pensamiento clásico era un producto de la rebelión *pactal* del hombre y servía para impulsar un programa total anti-Dios a favor del hombre. Como resultado, el genuino Cristianismo Bíblico fue comprometido y no podía sustentar su dominio en el Occidente una vez que los hombres, atraídos al Humanismo, gradualmente se dieran cuenta que podían moldear la agenda cultural totalmente sobre fundamentos Humanistas y no aceptaran someterse a lo que, para ellos, era una perspectiva ético-religiosa extraña y culturalmente irrelevante.

Hoy se puede ver que la fe confiada del Humanismo es una clara falsa ilusión. El control del Humanismo de la agenda cultural está provocando la muerte de la cultura y la civilización. El Hombre Occidental se encuentra moralmente sin timón en un vasto océano que está siendo sacudido por fieros vendavales, y la rajada embarcación que constituye su civilización muestra alarmantes signos de estarse partiendo a pedazos. Todo esto mientras se desarrolla una batalla entre los ocupantes sobre quién es el mejor equipado para pilotear la nave lo mismo que adónde debiera ser esta dirigida para el bien de todos. ¿Debiesen prestar atención a quienes sugieren que los ideales del hombre clásico necesitan ser recobrados con el propósito de revivir la visión perdida de la cultura que hizo a Occidente lo que es, en primer lugar? ¿Debiésemos aceptar el argumento de aquellos que quisiesen restaurar los ideales desplazados representados por la síntesis medieval entre Cristianismo y Humanismo? ¿Puede tener éxito tal operación de salvamento? ¿Será posible rehacer la civilización Occidental sobre la misma base de la cual surgió primero? Si es así, ¿por qué debiese uno aceptar que resultará mejor la segunda vez?

Es esencial repensar el proyecto entero de la civilización Occidental, no porque la cultura Occidental se encuentre irremediamente perdida y debiese ser reemplazada por algo más. El hombre simplemente no puede inventar culturas y civili-

zaciones a su antojo, pues estas se desarrollan como productos de la historia la cual, en el análisis final, es soberanamente determinada por Dios. Sin embargo, el hombre es responsable por el uso de los materiales que le han sido dados para dar forma a la cultura y por la escogencia de los ideales apropiados que debiesen guiar su esfuerzo. ¿Cómo ha desarrollado cultura el hombre Occidental? ¿Sobre qué estándar ha buscado erigirla? No hay sino dos opciones disponibles: aquella que viene de Dios en su Palabra revelada, o aquella que surge de la imaginación del hombre oscurecida por el pecado. En ningún momento es posible ninguna mezcla o confusión. Todos los intentos de síntesis por parte del hombre le han dirigido inevitablemente a rechazar la *primera* opción por causa exclusiva de la *segunda*. Al principio estas eran, admitimos con facilidad, ideales de los antiguos pensamientos Griegos. Así que, con el propósito de reexaminar los principales ideales que han contribuido a hacer de la cultura Occidental lo que es y que han ayudado a contribuir a su estado presente de declinación, es necesario comenzar con los Griegos.

2> *El Legado de Grecia*

En el mundo de la erudición, ciertamente desde el Renacimiento pero más especialmente en los dos siglos pasados, que se ha vuelto al estudio de la cultura y la civilización Griegas en busca de las raíces de nuestro propio pasado y cultura, se ha vuelto

común hablar de algo llamado “el carácter distintivo de la mente Griega...”¹ En otras palabras, en algún momento del pasado Griego seremos presentados con un conjunto de nociones comunes acerca de la vida, el mundo y los que constituye el lugar del hombre en él que formaban la base sobre la cual un pueblo único pasó de un estado migratorio primitivo a un estilo de vida establecido y permanente. Era “Griego” porque difería de otros ideales culturales, y era “mente” porque resultó de la auto-conciencia reflexiva. Los Griegos, supuestamente, fueron los primeros en pensar acerca de la cultura y la civilización como productos del pensamiento, más que meros accidentes, el resultado del ingenio racional. Los Griegos, se nos dice, llegaron a verse a sí mismos como poseyendo la capacidad de hacer cultura siguiendo el esquema de las ideas – ideas que, debido a que supuestamente representaban la naturaleza de las cosas, poseían inmutabilidad y autoridad. Esta capacidad para la auto-reflexión mental, se argumenta, ha posibilitado a los Griegos a convertirse en los fundadores de la civilización Europea, u Occidental. Bruno Snell, por ejemplo, afirmó que “El pensamiento Europeo comienza con los Griegos. Ellos lo han hecho lo que es: nuestra única forma de pensamiento; su autoridad, en el mundo Occidental, es indiscutible... usamos este pensamiento... para enfocarnos en... la verdad... con su ayuda

1. W.K.C. Guthrie, *Los Griegos y Sus Dioses*, (Boston: Beacon Press, 1955), p. xii.

esperamos asir los principios incambiables de esta vida.”²

Es sin duda verdad que los ideales Griegos aparecen ante nosotros como una auto-conciente identidad cultural y civilizacional. En general y a través de la historia Griega podemos reconocer una sociedad común que comparte los mismos valores y perspectiva de la vida. Este auto-reconocimiento y adherencia cultural Griegas alcanzaron su más alta articulación con la formación de la filosofía. En consecuencia, cuando pensamos acerca de los ideales Griegos, pensamos sobre Platón y Aristóteles. Hubieron otros, pero estos dos hombres los excedieron en mucho en notoriedad e influencia. Si la filosofía forma el pináculo de la auto-reflexión cultural Griega entonces Platón y Aristóteles son las mentes principal en la formación de la filosofía. Otros pensadores son siempre juzgados por los cánones de pensamiento definidos por estos dos sobresalientes genios.

La razón para el predominio de la filosofía en el mundo de los ideales Griegos puede encontrarse en la principal característica de la filosofía Griega, la creencia de que un verdadero orden social y civilizacional era concebible como una lógica “científica” para todos los hombres.³ El hombre podía cons-

truir una cultura total que reflejaba una racionalidad inherente en su mente. La mente Griega creía apasionadamente en la capacidad innata del hombre de comprender la naturaleza total de la realidad, incluyendo tanto su forma como los procesos que la animan. Tal entendimiento abarcador de la realidad era necesario para expresar completamente la vida total del hombre dentro del marco de esa realidad, para moldear la vida según un programa civilizacional ordenado. Fue en el desarrollo de la filosofía que esta fe Griega en la habilidad de la mente del hombre de conseguir tal “entendimiento abarcador” hubo alcanzado su más grande foco intelectual. En la civilización Occidental, hasta este día, la creencia en una cultura y en una sociedad totalmente construidas científicamente ha permanecido como un artículo cardinal de fe.

Aún así, aunque es fácilmente argumentable que los ideales Griegos adquirieron su formas conceptuales y verbales más sistemáticamente inteligibles con la llegada de la filosofía, está lejos de la verdad decir que esos ideales se encontraban sin expresión fuera propiamente de la filosofía. Ellos han de ser encontrados en la poesía, el drama, la escultura y también la arquitectura. Cualquier manera en la que el pensamiento Griego pudiese tomar forma sea de forma verbal o

2. Bruno Snell, *El Descubrimiento de la Mente y la Filosofía y Literatura Griegas*, (New York: Dover Publications, Inc., 1982), p. vi.

3. Eric Voegelin, *El Mundo de la Polis: Orden e Historia*, vol. II, (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986), p. 28.

de composición visual puede ser vista como un vehículo apto para los ideales Griegos. Toda área contribuía a su propia manera de sustentar la visión Griega de la vida. Cada rasgo cultural emergía a partir de valores generalmente aceptados y servía para impulsar una agenda total común. En todo sentido la mente Griega buscaba dar expresión a un ideal civilizacional y cultural distintivamente Griego. Es en esta noción de una "*paideia*" total que los Griegos, como Werner Jaeger lo caracterizó, "constituyen un avance fundamental para los grandes pueblos de Oriente, un nuevo período en el desarrollo de la sociedad."⁴ Al decir esto quería decir que los Griegos, a diferencia de la antigua Babilonia o Egipto, miraba la cultura como el producto de un esfuerzo deliberado por el hombre mismo en lugar de verla como una creación de los dioses que requería de los hombres aceptación y sumisión incuestionables. Aquí llegamos al centro religioso y ético de los ideales Griegos que han significado tanto para los pensadores Occidentales, esto es, el surgimiento de un hombre autónomo, liberado de la superstición y a cargo de su propio destino. Es una visión del hombre quien busca conocer la razón de las cosas y para quien las fuerzas y poderes irracionales, los oscuros diseños de la naturaleza y las abstractas e inaccesibles deidades poco a poco retroceden empujadas por la luz del auto-

propósito humano y sus energías creativas. Para los Griegos la cultura y la civilización no son cosas que han de tomarse basados en la autoridad, sino que debiesen ser los resultados finales del proceso de pensamiento humano concientemente aplicado. Solo entonces, asumían, puede el hombre estar confiado de que la cultura y la civilización le pertenecen y elevan su humanidad esencial por encima de un servilismo naciente y una humillación degradante, elevándole así, en verdad, ¡al nivel mismo de deidad!

La esencia, entonces, de lo que consideramos como "el legado Griego" ha de encontrarse en este ideal cultural centrado en el hombre y originado en el hombre. Este punto central de partida *religioso* es el vínculo conectivo entre todas las expresiones de la cultura Griega. En la épica o la lírica poética, el drama trágico o cómico, con los filósofos desde los Presocráticos hasta Plotino, o en la construcción de ciudades, su arte y templos, somos confrontados con el empeño del hombre por definirse a sí mismo y a su mundo a partir de las profundidades de sus propios recursos psicológicos. Aunque la apariencia externa en cada uno de estos aspectos de su cultura parecen sugerir que los Griegos estaban simplemente consintiendo una tendencia natural humana por entender la naturaleza de la realidad o de encontrar placer en la creación artística, de hecho, estaban apasionadamente motivados por un intenso deseo de articular el significado del hombre y de justificar su existencia,

4. Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, vol. I, trad. por Gilbert Highet, (New York: Oxford University Press, 1945), p. xiv.

limitada como se encuentra por la finitud y la muerte, en un mundo en el que la vida humana es una batalla contra un Destino inescrutable y en última instancia inexplicable. Para ellos parecía que precisamente porque debía vivir su vida contra el trasfondo de un Destino último, solo el hombre puede y debe proveer una definición de sí mismo y de sus esfuerzos, pues ninguna otra fuente de propósito y significado estaba disponible sino lo que él mismo, a partir de sus propios recursos internos, determinaba. Los Griegos no aceptaban que el hombre fuese creado por un Ser sobrenatural o Dios y derivara así la justificación de su existencia a partir de la Deidad. En consecuencia, el hombre era dejado a sí mismo, y los Griegos estaban confiados en que habían descubierto el verdadero ideal del hombre.

Ahora, el estudiante conocedor de la historia y la cultura Griega expresará en este punto, sin duda, una objeción. Insistirá, entendiblemente, en que los antiguos Griegos eran, como sus vecinos del Este, profundamente ligados a todo un mundo de dioses y diosas, y que los Griegos, por todas partes, en el claro registro de sus ruinas arquitectónicas (templos, estatuas, alfarería), demostraban una devoción dispuesta y ávida hacia divinidades cuyo control de sus vidas y sustentos parecía no tener la más mínima conexión, cualquiera que fuera, a alguna cosa racional. Encontrará en los lugares recónditos más oscuros de la conciencia Griega una adhesión a poderes ultraterrenos

cuya presencia ellos imaginaban que yacía escondida en cada acontecimiento de la naturaleza y que se requería su apaciguamiento para garantizar la prosperidad regular de las cosechas, rebaños y manadas. Para muchos Griegos, ignorantes de las fuerzas y leyes de la naturaleza como son entendidas por la ciencia moderna, su experiencia para estar activada por misteriosos seres espirituales a quienes el hombre debía dar apropiada satisfacción si es que esperaba ganar el favor de su poder y benevolencia. ¿Cómo, se preguntará, puede decirse que los Griegos sintieron algún sentido de libertad y auto-determinación en contra de la necesidad de comportarse servilmente ante lo que claramente sabemos eran nada más que supersticiones crédulas y fantasías primitivas?

Uno no puede suponer que tal objeción esté fuera de lugar. No sugerimos que los ideales Griegos “brotaron como una explosión de la cabeza de Zeus”, es decir, que estuviesen siempre presentes en su forma madura. Tampoco aseveramos que ciertos Griegos, cuyo esfuerzo en moldear los ideales en una manera auto-conciente, no hayan tenido que luchar contra las nociones religiosas populares del pueblo en general. En verdad que los Griegos eran un pueblo profundamente religioso y estaban tan llenos de error en el objeto y contenido de sus expresiones religiosas como lo estaba cualquiera de los pueblos en el mundo antiguo. No obstante, los Griegos estaban más profundamente preocupados en hacer aún esta área

más vulnerable de su perspectiva tan sujeta a una total visión cultural como fuese posible; el lugar de los dioses era reconocido, pero el hombre era elevado y puesto a la par de ellos. Esta es la razón por la cual la mente Griega inventó la religión del Olimpo. Fue desarrollada precisamente con el propósito de colocar el encuentro del hombre con los poderes mayores de la vida y la naturaleza en un marco de orden racional y así justificar el lugar del hombre en el esquema de las cosas. El Destino (la Fortuna) podría continuar teniendo la última palabra, pero el hombre no necesita sentir que su propia existencia limitada fuese en alguna manera la menos importante por el hecho de que debe morir que aquella de los dioses que no conocían muerte y quienes presumiblemente trataban al hombre, como en el Oriente, como un mero objeto de absoluta indiferencia o condescendiente arbitrariedad. Pues los dioses del Olimpo eran concebidos como estando en necesidad del hombre en tanto que el hombre estuviese dependiente de ellos. El ideal Griego de cultura era traer a los dioses y a los hombres a una relación más cercana con el propósito de, finalmente, producir de ambos una fusión.

La mente Griega se distingue por una búsqueda del orden total cósmico. Tal visión del orden era necesaria para la concepción Griega de la cultura y la civilización, pues no imaginaban, como lo hace nuestra edad moderna, que la vida humana pudiese tener sentido teniendo como trasfondo una falta de

significado última y aleatoria. Al mismo tiempo, los Griegos no estaban satisfechos meramente con asumir la existencia del orden; el de ellos era un deseo apasionado por comprenderlo conceptualmente, y de ese modo traerlo dentro del dominio del control intelectual del hombre. Hacer esto significaba establecer al hombre mismo en el centro de ese orden cósmico, como aquel para quien, en último análisis, ese orden existía.

La mente Griega contrastaba en dos maneras significativas con las perspectivas modernas. Primero, los Griegos tenían un profundo temor al caos, de una naturaleza circundante que era amenazante y se encontraba fuera de control. A diferencia el hombre moderno quien ve el caos como un poder generativo en y por sí mismo, los Griegos miraban al caos solamente como degenerativo y destructivo. Segundo, mientras los Griegos buscaban obtener una comprensión racional del orden, las causas y la naturaleza del orden no eran, como piensan los pensadores modernos, una creación absoluta de la razón humana. El orden era mayormente un producto dado por las fuerzas y factores fuera del completo control humano. El hombre, para los Griegos, se encontraba dependiente de un orden que no era del todo producto de su propia fabricación. Los Griegos, al menos inicialmente, no pensaban acerca de la naturaleza del orden como impersonal, sino como personal, una obra de los dioses, quienes no eran concebidos como los creadores del orden, sino meramente

considerados como necesarios para su existencia continua. Los dioses no se levantaban por encima, sino que pertenecían junto con los hombres dentro del mismo orden cósmico, dentro de la misma concepción de cultura y civilización. Recurrir a los dioses era necesario cuando el hombre se sentía no totalmente capaz de pensar y actuar por sí solo. Es más, aún los dioses no se encontraban totalmente por encima de la amenaza del caos, pues ellos también exhibían pasiones oscuras que a menudo les colocaban los unos contra los otros en una lucha de voluntades. Esto debió haberle recordado a los Griegos cuán frágil era la naturaleza del orden que ellos desesperadamente esperaban que sirviera a los intereses del hombre.

Los ideales Griegos, igual a otros que aparecen en la historia humana, siguen el patrón de surgimiento histórico, maduración y decadencia. Estos ideales no simplemente se desenvuelven según un principio uniforme de desarrollo. Hay una batalla interna entre diferentes puntos de vista en busca del dominio de la herencia cultural. Sin embargo, aunque hay discontinuidades significativas, es posible resaltar los temas esenciales en su desarrollo de tal forma como para dejar al descubierto sus interconexiones. Comenzamos con Homero y la contribución Homérica a los ideales Griegos. Este no es un punto de partida arbitrario, sino el que fue reconocido por los mismos Griegos.

3> Homero, el Teólogo

Homero, el nombre que permanece como el del autor de aquellas grandes obras de poesía épica, la *Iliada* y la *Odisea*, es universalmente considerado como el padre fundador de los ideales culturales Griegos. Esto era porque los ideales culturales Griegos eran, más que cualquier otra cosa, el producto de la mente. Ser Griego significaba no tanto pertenecer a un grupo étnico particular sino haber sido educado en términos de un conjunto de ideas dadas y racionalmente construidas. Una cultura que se ve a sí misma como el resultado del pensamiento y el aprendizaje necesariamente coloca un gran énfasis en la educación literaria como el medio principal por el cual esa cultura es transmitida a sus miembros. Para los Griegos Homero era la base de su literatura y por ende de su educación. Esto no era simplemente porque Homero fuese la literatura más antigua existente en el sistema Griego de aprendizaje, sino porque los poemas Homéricos eran el canon de la ortodoxia para todo Griego educado. H. I. Marrou señaló: "A lo largo de toda su historia la educación literaria Griega mantuvo a Homero como su texto básico, el foco de todos sus estudios."⁵ R. R. Bolgar no ha sostenido menos que eso al afirmar que "a lo largo de la historia Griega, pero en particular durante la época dorada

5. H. I. Marrou, *Una Historia de la Educación en la Antigüedad*, trad. por George Lamb, (New York: A Mentor Book, 1964), p. 29.

de Atenas, ellos [los poemas Homéricos] jugaron el mismo rol que la Versión Autorizada [de la Biblia] jugó posteriormente en Inglaterra.”⁶ Así de simple, Homero era la *Biblia* de la educación Griega. Él proveía la *palabra* autoritativa para la cultura Griega como un todo, y no simplemente al comienzo o como una parte de los ideales Griegos. “Homero dominaba la educación Griega mucho más absolutamente de lo que Shakespeare dominaba la educación Inglesa o Dante la Italiana.”⁷ Generaciones de Griegos refinados no podían imaginarse que uno pudiera ser educado – ¡y por lo tanto aún ser Griego! – sin una meticulosa formación básica en Homero. Tampoco asumían que Homero era útil simplemente por un período de tiempo de estudios formales, sino que lo consideraban como una palabra *viviente*, para ser continuamente consultado además de meditado. “Hay muchos testimonios del hecho de que cada Griego refinado tenía una copia de las obras de Homero a su lado...”⁸ Claramente, para los Griegos, Homero no era una moda pasajera, ni un pasado intelectual muerto. Él permanecía en el corazón de lo que los Griegos pensaban y creían. Si Homero representaba para los Griegos el fundamento de su pensamiento entonces él

debe constituir el punto de partida en cualquier estudio acerca de sus ideales.

Sin embargo sería un error pensar que el valor de Homero en la idea Griega de educación reside en la cualidad estética de sus construcciones poéticas. Nosotros los modernos colocaríamos a Homero en nuestra categoría de *literatura*. Así que, la *Ilíada* y la *Odisea* nos interesarían principalmente como piezas características de talento literario. Las examinaríamos por su forma poética e ingenio artístico. La elegante simplicidad del ritmo verbal y la cadencia, el juego de palabras, las metáforas y los recursos estilísticos son el tipo de cosas que llamarían nuestra atención. Visto de otra manera Homero no es sino un ejemplo más de relato mitológico primitivo.

Sin embargo, si vamos a entender las nociones fundamentales de los ideales culturales y civilizacionales Griegos debemos ver a Homero como “algo más que una figura en el desfile de la historia literaria.”⁹ El largo favor del que disfrutó en el mundo antiguo clásico fue mucho más que literario y estético. El valor era inherente al contenido. “No era primariamente como una pieza maestra de literatura,” – comenta Marrou, “que la épica era estudiada, sino porque su contenido era ético, un tratado acerca de lo ideal.”¹⁰ La importancia de Homero para los

6. R. R. Bolgar, *La Herencia Clásica y Sus Comienzos*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1954), p. 17.

7. H. I. Marrou, *Una Historia de la Educación en la Antigüedad*, p. 29.

8. Marrou, p. 29.

9. Jaeger, *Paideia*, p. 36.

10. Marrou, *Una Historia de la Educación en la Antigüedad*, p. 30.

Griegos reside en el hecho de que él era “el creador y moldeador más grande de la vida Griega y del carácter Griego.” Era un intento por parte de un hombre sin el verdadero conocimiento de Dios de dar forma a una verdadera explicación del hombre. Entonces, a este respecto, “La épica de Homero contiene el germen de toda la filosofía Griega. En ella podemos ver claramente la tendencia antropocéntrica del pensamiento Griego, la tendencia que contrasta tan fuertemente con la filosofía teomórfica de Oriente quien mira a Dios como el actor exclusivo y al hombre como el instrumento meramente u objeto de aquella divina actividad.”¹¹ Lo que Homero enseñaba, no cómo lo enseñaba, era el interés principal de los Griegos.

El rol de Homero como educador de los Griegos puede ser descrito mejor como el de un *teólogo*. Aunque los ideales Griegos iban a poseer una “tendencia antropocéntrica”, no obstante, emergieron como el producto de un punto de vista teológico. Los Griegos, como era verdad con respecto a todos los hombres en las culturas antiguas, no podían pensar del hombre sin referencia al mundo de lo divino. La mente moderna atribuye condescendentemente esto al primitivo período del hombre antiguo en el proceso evolutivo. Así pues, se dice que “el hombre Homérico aún no ha despertado al hecho de que él posee en su propia alma la fuente de sus poderes... los recibe como una

donación natural y conveniente de parte de los dioses.”¹² La ilustración moderna del secularismo afirma que “el hombre primitivo siente que está íntimamente unido a los dioses; todavía no se ha levantado a sí mismo a una conciencia de su propia libertad.”¹³ Pero, poner el asunto de esta manera distorsiona el pensamiento de Homero. Aunque es verdad que en la épica las acciones de los hombre se encuentran regularmente mezcladas con las acciones de los dioses, no es simplemente porque a Homero le faltaba lo que el hombre moderno piensa que es la esencia del hombre, a decir, la *libertad*. Lo que el hombre antiguo buscaba – Homero y los Griegos especialmente – era una explicación de la existencia humana que le elevara a un status similar al de los dioses. La libertad, como una cualidad abstracta, no era lo que importaba, sino un ideal ordenado de vida que integrara al hombre en una armonía cósmica total. Simplemente era inconcebible librarse de los dioses, pero imaginar un mundo de dioses y hombres organizados juntos en dependencia mutua era de máxima importancia. Y para los Griegos Homero es quien, más que ningún otro, satisfizo este anhelo.

Aunque los dioses figuran prominentemente en Homero, el énfasis principal en su poesía es sobre las acciones de los hombres. En esto él (y los Griegos) difieren de las culturas teomórficas del Este donde todas las

11. Jaeger, pp. 36 & 53.

12. Snell, *El Descubrimiento de la Mente*, p. 21.

13. Snell, p. 31.

historias hablan de los dioses y casi nada más que los dioses. Homero está interesado en acentuar la importancia del hombre en el esquema de las cosas, pero no *el hombre en general*; el mundo de Homero estaba lleno de grandes hombres, con guerreros y héroes. Homero no era igualitario. Su principal interés no es la igualdad del hombre, sino la gloria del hombre. Él vivía en un mundo aristocrático, un mundo caracterizado por un rey y su séquito. Naturalmente, su idea del hombre se centraba en la noción de que algunos hombres son por naturaleza y habilidad – por no mencionar la necesidad social – simplemente superiores a otros hombres. La característica primaria de este mundo no era la de la mente y la contemplación, sino una centrada en la actividad, y especialmente la actividad competitiva. El ideal de hombre que Homero concebía era alcanzado por la destreza, la valentía, y el triunfo físico en combate o en los juegos. Era también un mundo regido por un código noble de honor y auto-glorificación. Dos aspectos de este ideal caballeresco parecen ser: el hombre ideal debe sobrepasar a todos en las grandes contiendas de guerra, y también debe exhibir grandes cualidades de estrategia y oratoria. Debe poseer la habilidad de inspirar confianza en sus compañeros guerreros con palabras y por medio del discurso. No hay necesidad de decir que era un mundo para quien la juventud y el vigor representaban la mejor que la vida tenía para ofrecer.

Sin embargo, no debiésemos imaginar que los héroes de Homero simplemente se conforman a lo que en nuestro entendimiento sería descrito como un cuento romántico de aventuras. Los héroes de Homero no son figuras románticas en una aventura de galanterías. Cuando Homero, especialmente en la *Iliada*, escoge como su tema un episodio de guerra él hace esto con la intención de colocar la vida del hombre dentro de un contexto interesantísimo de agonizante sufrimiento y cruel dificultad que le expone a los terrores de la muerte dolorosa y violenta. Es una descripción de la vida del hombre teniendo como fondo el caos total y el desorden en el que el fracaso en honrar a los hombres y a los dioses es presentado como la raíz esencial del problema en el cosmos. Aquí sería añadido que fue principalmente la *Iliada* la que atrajo la atención de los antiguos hacia Homero, y no tanto la *Odisea*. Pues fue aquí en donde el interés de Homero por definir el problema del desorden – más bien, en qué medida el orden y el desorden se interpenetran el uno al otro – un problema que inquietaba tan profundamente a la mente Griega en general, iba a ser expresado con tan aguda ansiedad. ¿Cuál es la fuente del mal? ¿Es el mal más fundamental que el bien? Estas son las cuestiones subyacentes que los héroes de Homero están intensamente deseosos de resolver.

Así pues, descubrir en Homero la clave del desorden es encontrar la solución hacia el orden. Quizás la palabra “solución”

es una palabra demasiado fuerte, pues cualquier resolución al problema del hombre – en realidad, a la conmoción básica en el cosmos – no es finalmente resuelta en Homero. En el mejor de los casos Homero busca para el hombre un *modus vivendi* en medio de una existencia que se tambalea sobre un precario borde. Pues si el honor y la auto-gloria constituyen los ideales éticos esenciales de dioses y hombres y son los únicos motivos a partir de los cuales sus acciones pueden aspirar a algún significado productivo, entonces los dioses y los hombres igualmente estarán prestos a ofenderse cada vez que sientan la menor pizca de desaire en asuntos de tanto peso. Cuando eso ocurre la guerra y sus consecuencias acompañantes son el resultado inevitable. Irónicamente, al mismo tiempo, Homero considera la experiencia de la miseria y la crueldad de la guerra precisamente necesarias para ofrecer el medio por el cual se les puede dar oportunidad a las acciones heroicas de triunfar sobre los poderes destructores del caos y el desorden. La guerra es una metáfora para la vida del hombre como un todo, pues la vida del hombre es necesariamente una de privaciones, sufrimiento, y todos llegan a la vejez y a la muerte. Si el hombre ha de alcanzar un valor duradero para sí mismo debe confrontar como un héroe su experiencia y dejar un nombre y un ejemplo a seguir. Debe cobrar ánimo, fuerza, y sin temor decidir y no mostrar debilidad o timidez, lo cual sería deshonesto además de cobardía vergonzosa. Le debe negar a la muerte su verdadero significado como la

maldición de Dios por el pecado y la rebelión y verla con desafío y menosprecio.

Desde el punto de vista teológico en Homero no es un asunto simple como decir que el orden reside en las deidades del Olimpo y que el desorden reside en el hombre. Ambos por igual son confrontados con el factor destructor del desorden y el caos. Sin embargo, los poderes mayores de los dioses les dan una ventaja mayor en el mantenimiento del orden total ante la amenazante confrontación del desorden cósmico. Al no ser amenazados por la muerte o la vejez están menos obligados a considerar el problema como lo está el hombre. Es esta certeza de la muerte lo que eleva tan intensamente el problema del orden para el hombre. ¿Qué propósito posee la vida si esta debe terminar o si el hombre debe experimentar durante su breve existencia tal intensidad de sufrimiento y aflicción? La solución de Homero a este problema es el *héroe*. En el héroe se puede ver emerger una cualidad más que ordinaria y proveer una guía y modelo al ir en pos del sentido de significado para la vida del hombre. Como comenta Voegelin, “el héroe en el sentido Homérico puede ser definido como el hombre en cuyas acciones se pone de manifiesto un orden de ser más que humano.”¹⁴ El hombre debe aprender a vivir en términos de un ideal de hombre que el hombre ha de alcanzar por sí mismo. Los dioses pueden prestar ayuda,

14. Voegelin, *El Mundo de la Polis*, p. 104.

pero no pueden reemplazar la necesidad del hombre de actuar en su propio beneficio.

4> *Un Mundo Apto para los Héroes*

Para Homero, como para los Griegos en general, el desorden, el sufrimiento, y finalmente la muerte eran los problemas fundamentales que confrontaban al hombre en el cosmos. Si el hombre quisiese encontrar la clave al orden él debía encontrarla en las causas del desorden. Para Homero se ha de encontrar una explicación que implique al hombre en las causas del desorden, pero solo de tal manera que deje al hombre libre de completa responsabilidad. Es más, las causas del orden deben ser tales que el hombre pueda ser considerado como teniendo los recursos y habilidad, tanto como cualquier dios, en su realización última. El hombre debe ser visto como necesario tanto para el desmoronamiento como para el restablecimiento del verdadero orden. De esta manera el hombre será visto siendo tan esencial para su propio bienestar en el cosmos como son los dioses, pues sus poderes creativos y auto-definición moral son tan indispensables como las de ellos.

En Homero, el problema del desorden es definido en tres niveles: primero, tal y como este surge entre hombres y dioses; segundo, cómo confronta al hombre en el nivel social; y, por último, cómo se origina entre individuos. En la *Ilíada* aparecen todos los tres aspectos del problema. Lo que es

más, todos ellos son vistos como interrelacionados; el problema en un nivel hace emerger el problema en los otros dos niveles. La guerra evidencia la existencia del problema, pues la guerra resulta del desmoronamiento del orden. Si no hubiese alteración en el orden cósmico la guerra no hubiera surgido. Sin embargo, lo que parece interesar más a Homero es que la guerra en sí misma, la conducta que ella misma propicia, ocasiona la más seria dimensión del problema. Pues en la *Ilíada*, como Havelock menciona, “una gran riña, una lucha sin tregua... ha de proveer el tema que da control a toda su historia...” Es el propósito de Homero hablar de “un conflicto entre dos hombres de poder, en cuyas pasiones y decisiones la fortuna de todo el grupo se halla involucrada... Sus acciones y pensamientos alteran la conducta y afectan la fortuna de la sociedad en la cual se mueven.”¹⁵ La *Ilíada* trata de la discordia entre dos héroes, sus respectivos reclamos de honor que ellos creen que se merecen y el deshonor que cada uno ha hecho al otro. Este fracaso en brindar el honor apropiado ha dirigido al desastre y es la causa por la cual han ido a la guerra, y la guerra que a su vez era también un asunto de honor, se encuentra a sí misma en peligro de pérdida total. A menos que el igual honor debido a ambos pueda ser apropiadamente restaurado el desorden y la destrucción amenazan con cubrir toda la sociedad.

15. Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, (Cambridge: Harvard University Press, 1963), pp. 65 & 66.

Aquí, Homero es capaz de decir, se encuentra un problema humano de proporciones divinas, pero uno en el que la única solución disponible se ha de encontrar de alguna manera solo en el hombre. Es una historia diseñada para señalar una moraleja: el fracaso en dar el honor apropiado al hombre se encuentra tanto en la raíz del problema del hombre como el de deshonrar a los dioses. Los dioses no son los únicos seres que tienen derecho a ser honrados. En la mente de Homero el hombre tiene igual derecho. La estima del hombre es de ese modo levantada al nivel de la divinidad en tanto que algún aspecto ético de realidad esté involucrado, pues deshonrar a los hombres no es menos ofensa que deshonrar a los dioses. Y si la indignidad a los hombres es el equivalente moral de la indignidad a los dioses entonces el hombre es al menos el igual ético de los dioses. Tal moral imperativo se encuentra fundamentado en la estructura de la existencia que abarca tanto a dioses como a hombres. Los dioses no tienen derecho a reclamar ya sea prioridad o superioridad sobre los hombres en términos éticos.

Ha sido necesario enfatizar este punto pues la mayoría de nosotros hemos aprendido a pensar sobre la historia de la *Ilíada* como relacionada simplemente con una pelea por una mujer, Helena, a quien Paris, un príncipe de Troya, ha *robado* (con la complicidad dispuesta de Helena) de su esposo Menelao, un noble Aqueo. Aunque se alude a este aspecto de la historia en la

Ilíada, el interés de Homero con esta dimensión del problema es incidental. Lo que es más, la supuesta “prueba de Paris”, en la que tres diosas, Hera, Atenea y Afrodita, le presionan a que escoja cuál de ellas es la más deseable, si bien se alude a ello en la *Ilíada*, nunca es realmente mencionada. El principal asunto de la épica es la colisión de honor entre Aquiles y Agamenón. Otros incidentes tienen importancia solamente en la medida en que le permiten a Homero colocar lo que él cree es el problema central en un contexto moral mayor.

Sin embargo, a pesar de no ser mencionado, la “prueba de Paris” representa el trascendente dilema moral en el que el hombre simbólicamente aparece en el escenario trasero de la historia como una víctima. En la prueba Paris es confrontado con una escogencia de bienes. Cada bien es representado por una divinidad. Cada bien particular se conformaba a lo que en la mente de la mayoría de los hombres sería considerado como una posesión digna del hombre. Cuando Paris es abordado por las divinidades se nos da a entender que, en un nivel simbólico, el hombre se encuentra necesariamente en la obligación de escoger entre bienes últimos, que él no puede no escoger, y que, finalmente, cualquiera que sea la escogencia que él haga inevitablemente le envolverá en consecuencias negativas. Pues la escogencia de un bien traerá sobre él la ira de los otros. Puesto simplemente “Paris tuvo que escoger entre la disciplina férrea, una vida dedicada

al amor, o una vida con poder e influencia; la primera era el don de Atenea, la última era el don de Hera.” Cada una de las diosas ofreció un don específico: “Atenea victoria y heroísmo, Hera imperio sobre Asia y Europa, Afrodita la posesión de Helena, hija de Zeus.”¹⁶ El don que recibiera dependía de cuál diosa él juzgaba ser la más bella. En términos prosaicos ellas le ofrecieron superioridad cultural (Atenea), poder y dominación política (Hera), o una vida de placer, ocio y satisfacción material (Afrodita).

En la estimación ética Griega tal escogencia de bienes estaba destinada a dirigir al conflicto puesto que ninguno podía poseer todos los tres tipos de bienes a la vez. Es más, no tendría ningún sentido afirmar que una jerarquía de valores emerge de esta escogencia pues no hay una razón intrínseca por la cual un bien debiese ser visto como superior a otro. Paris no podía haber evitado el conflicto al escoger un bien diferente, puesto que la ira de los otros dos siempre se levantaría contra él. El mundo de las divinidades era inevitablemente una fuente de problemas para el hombre porque el celo por la prerrogativa estaba incrustado en el mismo tejido del cosmos. Los dioses, los seres superiores, no se encontraban menos en oposición los unos contra los otros que la que se experimentaba entre los hombres. Las fuerzas oscuras del caos son necesariamente dejadas a sus

anchas sobre el hombre sin importar cuál decisión ética él haga. Esto es simplemente para decir que la *Iliada* de Homero presenta una tragedia. Los hombres entran en conflicto con los hombres porque los hombres entran en conflicto con los dioses (el símbolo del hombre para los bienes últimos). La guerra, o el caos, no es meramente no es un derrumbe de la comunidad o la cordialidad en un nivel puramente humano; es una parte inevitable de la experiencia *cósmica*. Paris escogió el don de Afrodita. Enfureció a Hera y Atenea. Esto produjo el siguiente nivel del problema, la confrontación entre Aqueos y Troyanos.

La recompensa de Paris por escoger a Afrodita fue Helena. Pero Helena ya pertenecía a otro. Para que ella pueda volverse posesión de Paris ella debió ser tomada de alguien más. El simbolismo moral es aparente. No solamente deben los hombres escoger entre bienes *divinos* últimos, sino que la posesión de esos bienes en términos terrenales estaba destinada a producir conflicto entre los hombres, puesto que en la economía Homérica (y Griega) el que uno posea un bien último significaba privar a otro de él al mismo tiempo. El hecho de que Helena fuera ya la posesión de otro hombre enfatiza el punto de que el valor ofrecido por Afrodita no era de un orden inferior que aquellos ofrecidos por las otras diosas. Esto subraya el dilema moral, a decir, que los hombres se encuentran necesariamente confinados al conflicto los unos con los otros

16. C. Kerenyi, *Los Héroes de los Griegos*, (Thames & Hudson, 1981), pp. 316 & 317.

acerca del tema de los bienes últimos. Para que uno pueda poseer un bien particular, otro debe ser privado del mismo. Pero los hombres, no menos que los dioses, no asumen amablemente la privación. Ellos, también, lo verán como un asunto de honor y de la misma manera demandarán venganza.

Así que, lo que aparece como un asunto trivial – una guerra por una mujer – lleva a engaño a menos que captemos la lección moral que el episodio tiene la intención de simbolizar. Para Homero esa lección es que el hombre está impelido a vivir en un mundo en el cual el honor, el requerimiento moral más alto, ineludiblemente dirige a los hombres a la confrontación los unos con los otros. Pero no es enteramente la falta del hombre; los dioses, aquellos representantes de los bienes que el hombre requiere para vivir la mejor vida posible, le fuerzan a hacer una elección. Cualquiera que sea el *dios* que él escoja producirá la ira de aquellos que rechace. El desorden es el resultado inevitable. La vida es completamente una gran tragedia, la necesaria representación de contradicciones en un nivel cósmico.

Este, entonces, es el trasfondo a los verdaderos intereses de Homero en su narrativa: el desmoronamiento del orden y el creciente desastre que se cierne dentro de las filas de los Aqueos (los ganadores preferidos de Homero) cuando en un asunto de honor sus dos hombres más grandes han llegado a la confrontación el uno contra el otro. Es una

colisión que se deriva del hecho del problema más amplio, la guerra misma, pues emerge en el contexto de la división apropiada del botín de guerra. Aquí, una vez más, se levanta una disputa acerca de las posesiones que dirige a una difícil situación moral.

El problema comienza cuando Agamenón, el *rey* del contingente Aqueo, reclama como premio de guerra a una mujer tomada en la captura exitosa de una ciudad controlada por los Troyanos. Ella es una hija de un venerado sacerdote del santuario de Apolo, quien en su pena se aventura a solicitarle a Agamenón que su única hija le sea devuelta previo pago de un rescate. Agamenón, con furiosa indignación, se rehúsa y, cuando el sacerdote persiste en su solicitud le amenaza con aplicarle un digno castigo. El sacerdote lleva su caso a Apolo con una oración pidiendo venganza sobre el líder Aqueo. Se le contesta con ira divina sobre los Aqueos en forma de una enfermedad mortal arrasa con el ejército. Puesto que tal desastre promete deshacer las victorias de la guerra y quizás aún desembocar en una derrota, alguien debe persuadir a Agamenón, aunque él sea el rey, a reconsiderar su tonta decisión de insultar al dios al tratar a su sacerdote con desprecio. Pero como los reyes gobiernan por la autoridad del Altísimo Zeus es un asunto riesgoso decirles que van caminando por el sendero equivocado. El intrépido Aquiles, el más grande guerrero Aqueo, da un paso al frente y denuncia las acciones de Agamenón en su cara en presencia de los otros nobles. Aga-

menón inmediatamente siente que están en juego su honor como rey y su posición de ser el primero en escoger las recompensas de la batalla. Con amarga ira conviene en soltar a la chica, pero a cambio de otra que a su vez se ha vuelto el premio de otro hombre. Y puesto que Aquiles le ha insultado demanda que Aquiles sea quien le dé su más grande premio, una preciosa chica que le había sido otorgada en una ocasión previa. Esto agrava el problema, pues ahora Aquiles siente que él ha sido defraudado en su honor, y se marcha de la pelea y es más, rehúsa tomar parte en ella. Con la pérdida de su más grande guerrero los Aqueos comienzan a perder la guerra. En batalla tras batalla en las planicies al frente de la ciudad de Troya, los Troyanos, bajo el liderazgo de Héctor, fuerzan a los Aqueos a retroceder a sus naves. A menos que Aquiles pueda ser persuadido a reunirse con sus compañías estas están amenazadas con la derrota a manos de los Troyanos. Aquiles permanece inflexible, su ira es implacable. Hasta induce a su madre, la diosa Tetis, a persuadir a Zeus a traer derrota sobre los Aqueos hasta que ellos aparten el deshonor que Agamenón ha traído sobre él. Agamenón, en su orgullo, rehúsa sucumbir ante él hasta que Aquiles reconozca que la autoridad y el privilegio de los reyes, quienes reciben sus cetros de manos de Zeus, no son negociables. Él prefiere llevar adelante la guerra sin Aquiles, pero pronto aprende que su decisión es fatal. La guerra, en lo que a los Aqueos concierne, toma un rumbo para lo peor.

Homero no ofrece una resolución real a este problema excepto, quizás, decir que las fuerzas oscuras del caos y de la ira deben simplemente consumirse a sí mismas antes de que el orden pueda ser restaurado. Pues el problema del desorden no es meramente un asunto concerniente al ámbito exterior, sino que abarca por entero la misma naturaleza del hombre. Parece erguirse desde las mismas profundidades de su ser. Es más, se encuentra en la naturaleza del imperativo moral, la demanda de honor, requerir venganza de todos aquellos que violen su código. Pero la venganza, no encontrándose fundamentada en ningún principio más que el del honor *per se*, fácil y rápidamente asume una naturaleza incontrolable por mérito propio. ¡Hierve como una *ira* insaciable! Nada existe para asegurar que tal ira se encuentra en concordancia con algún estándar de justicia, de manera que cada vez que una injusticia ha sido justificada la ira ya no tenga más ninguna razón justa para forzar la conducta de los hombres. En el mundo de Homero los hombres pueden vivir con cualquier disparidad o limitación excepto el deshonor. El honor es el supremo deber para con los dioses y los hombres por igual.

Homero no tenía la intención de decir que cuando la ira es desencadenada la iniquidad del hombre ha de tenerse como responsable. La conducta del hombre airado no es caracterizada como culpa sino como insensatez, que proviene de los dioses. Homero lo llama *ate*, y al dios que lo trae lo llama con el

término “Insensato.” En un sentido, las acciones del hombre le pertenecen. Así pues, cuando el viejo sabio Néstor reprende a Agamenón al decirle que le dio pié a su orgullo y, en consecuencia, deshonró a un gran príncipe (IX. 116f) Agamenón replica que en verdad perdió la cabeza y cedió ante la ira negra (IX. 130).¹⁷ Pero Agamenón también tiene su auto-justificación – “No me voy a echar la culpa. Zeus, la Fortuna y la pesadilla de la Furia la tienen, por poner salvaje Insensatez [*ate*] en mi mente en la asamblea aquel día, cuando le arrebaté el premio de guerra de a Aquiles.” (XIX. 89-93). Aún así, la ira desencadenada no es fácilmente recordada, especialmente cuando el honor está en juego. El problema consiste en cómo alcanzar lo último y al mismo tiempo vencer lo primero. Tampoco es el problema solo de Agamenón; Aquiles, también, tiene su *ate* – él es orgulloso, contencioso, obstinado, dado a la arrogancia y muestra una actitud contumaz hacia la autoridad establecida y a sus compañeros nobles. La acción de Aquiles al alejarse de la batalla tiene la intención de probar a los Aqueos que no pueden ganar sin él, que a menos que tenga su honor restaurado no les ayudará. Sin embargo, su ira pronto comprueba ser una fuerza más allá de su control pues dirige a la situación que destruye a su apreciado amigo, Patroclo. Esto solamente sirve para avivar su ira con una llama más

caliente. Es movido a la guerra en furia cósmica total contra toda fuerza cósmica que se le oponga. Lejos de condenar tal acción Homero la mira como el epítome de la conducta similar a la de un dios y de ambición heroica. Es la única manera en que Homero dice que el hombre puede, a pesar de la abrumadora amenaza del caos, elevarse a sí mismo a su lugar correcto en el orden de la realidad.

He aquí la dificultad para los héroes, hombres llenos con grandes pasiones por la gloria y el logro, anhelando ser superiores a todos los otros y haciendo que esa superioridad sea públicamente reconocida. Por un lado, “ser despojado de un premio es ser deshonrado”, y por otro, “tener grandes posesiones es tener lo que un rey debe tener para ser un rey.”¹⁸ Un mundo adecuado a los héroes debe de alguna manera reconciliar estas disparidades, y aún así, de acuerdo a Homero, es precisamente cuando éstas ocurren que las oportunidades deseadas para realizar acciones heroicas son posibles. Los hombres necesitan orden, pero igualmente los hombres necesitan el caos para obligarles a utilizar sus poderes para alcanzar la grandeza y “dejar un nombre.” (Gén. 11:4)

Mucho del problema yace en la definición de Homero del carácter del hombre y la razón para su conducta. En Homero el

17. Todas las referencias a la *Iliada* son de la traducción de Robert Fitzgerald, (New York: Doubleday & Company, Inc., 1974).

18. Jasper Griffin, *Homero Sobre la Vida y la Muerte*, (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 27.

hombre funciona en términos de cualidades esencialmente no racionales: *thumos*; *phrene*; *kradie* (deseo/ira; instinto con agallas/sabiduría; corazón/ambición). Ningún orden moral racional estaba disponible para el hombre con el fin de clarificar la conducta correcta o errónea. Tampoco los dioses poseían tal orden. Si el hombre busca su propia gloria, en sus propios términos, es solo porque está obligado a hacerlo. Es el único orden moral que él puede verdaderamente conocer en un cosmos donde el desorden es la única alternativa. Y aunque el desorden ganara en última instancia, es posible por medio de hechos gloriosos adquirir fama imperecedera, y así, en algún sentido, triunfar a pesar de todo. Un mundo adecuado para los héroes es un mundo que ellos se han hecho para sí mismos.

5> *Hombres como dioses y dioses como hombres.*

Con Homero el hombre lucha por emerger como más que meramente un peón en un marco cósmico mayor. Aunque las fuerzas del cosmos, incluyendo las oscuras profundidades de su propia naturaleza interna, parecieran abrumarle y destruirle, no obstante, de acuerdo a la visión moral de Homero, él no necesita sufrir vergonzosa o pasivamente. Él cree que el hombre posee la habilidad requerida para confrontar su experiencia y, aunque sea mortal, lograr una gloria permanente para sí mismo. Con el ejemplo de acciones heroicas como las que

son exhibidas en la *Ilíada* de Homero el hombre es estimulado a mirar que, a pesar de cuán totalmente amenazante el poder del caos pueda parecer, él puede alcanzar dentro de sí mismo aquellas cualidades morales que le permitirán moldear una cultura y una civilización que tienen importancia duradera para el propósito humano. Aún si la existencia humana es una máxima tragedia, hay en el hombre un *poder* para trascender sus limitaciones y mostrar que la auto-determinación humana puede adquirir dignidad similar a la de un dios. Jasper Griffin ha sintetizado hábilmente la contribución Homérica:

Los poemas Homéricos no nos relatan que el mundo fue hecho para el hombre, o que nuestro estado natural en él es uno de felicidad. Ellos sí dicen que puede ser comprendido en términos humanos, y que la vida humana puede ser más que una insignificante o innoble batalla en la oscuridad. El alma humana puede elevarse a la altura de los desafíos y el sufrimiento que son la suerte de toda la humanidad. Ese espíritu, escarmentado pero no desesperado, que mira al mundo sin ilusión y lo confronta sin auto-lástima o evasión, fue el don de Grecia para el mundo, y es el elemento más profundo en el pensamiento de Homero.¹⁹

19. Jasper Griffin, *Homero*, (New York: Hill and Wang, 1980), p. 78.

Sin embargo, como ya hemos indicado, el pensamiento del mundo de Homero se encontraba lleno de deidades. ¿Cómo podría el hombre ser tan necesariamente independiente en un mundo en el que los caprichos e interferencias de los dioses era una característica tan común? Una vez más, la respuesta de Homero ha de encontrarse en su concepto del héroe. En el héroe hombres y dioses encuentran su punto de contacto. La vida discreta y deplorable del hombre es elevada al nivel divino por medio de la mediación del héroe cuyas extraordinarias cualidades son manifestaciones de poderes y atributos semejantes a los de los dioses. Ciertos individuos elegidos, no los hombres en general, porque poseen grandeza recibida de los poderes superiores y favores de los dioses, deben ser vistos como los líderes naturales en la lucha por la existencia ordenada sobre la tierra. Es a través de ellos que el orden divino en el cosmos se extiende a la vida del hombre. El orden Olímpico de Zeus es un orden cultural y la base de la civilización. A menos que él pueda persuadirnos que dioses y hombres están unidos en una compleja sociedad y que existe un medio por el cual el hombre puede sacar provecho de los mayores poderes sobrenaturales que son los únicos capaces de controlar las fuerzas destructivas del caos hacia el cual tienden todas las cosas, Homero habrá fallado en su intento de mostrar que la existencia humana puede elevarse por encima de la mortalidad predestinada y alcanzar una gloria eterna. Las *virtudes* heroicas son la prueba de la presen-

cia de un poder ordenador divino entre los hombres.

Pero en el pensamiento del mundo de Homero no es tanto que el hombre se eleva hacia los dioses sino que los dioses se extienden hacia él. Los héroes legendarios de Homero vivieron en una época cuando “los dioses intervenían abiertamente en los asuntos humanos, y es su interés ferviente y participación personal lo que marca a los eventos heroicos como poseyendo trascendencia.”²⁰ A diferencia de las culturas teomórficas de Oriente donde los dioses son distantes y, en la mayor parte, desinteresados en un insignificante hombre excepto para ser servidos por él en auto-humillación similar a la esclavitud, Homero imagina un cosmos en el que los hombres son de gran y directo interés para los dioses. Lejos de ser ajenos a los acontecimientos humanos, ellos son descritos como aquellos que “observan” las endeble acciones del hombre. Más especialmente, los hombres, en la perspectiva de Homero, son “amados” por los dioses. Pero no aman a los hombres en general, sólo a los grandes hombres, hombres de cualidad heroica. Esa es la razón por la cual en la mitología Griega los dioses se acercan a los humanos y tienen relaciones íntimas con ellos. Los dioses se aparean con los mortales y producen descendencia que se dicen ser “nacidos de los dioses” y “nutridos por los dioses.” De allí que

20. Griffin, *Homero Sobre la Vida y la Muerte*, p. 81.

los dioses sean vistos como 'la fuente de dones específicos para ciertos individuos... buena apariencia... gracia en el lenguaje... estatura, fuerza... buen instinto... poder profético... habilidades técnicas... la inspiración del poeta...', etc...²¹ Por medio de este extenderse al hombre, el hombre es dotado con extraordinarias cualidades que, a su vez, le elevan y le capacitan para confrontar el siniestro poder del destino y la muerte. Su existencia mortal es cubierta con aquellas características que son la dotación de parte de los inmortales. Así pues, "a través de sus poemas Homero hace que sus dioses aparezcan en tal manera que no doblegan por la fuerza al hombre hasta el polvo; por el contrario, cuando un Dios se asocia con un hombre, le eleva, y le hace libre, fuerte, intrépido, seguro de sí mismo."²²

Para Homero los poderes del Más Allá eran esenciales para la realización de los propósitos humanos, pero solo en la medida en que capacitaban al hombre para pensar de sí mismo como en posesión de los medios necesarios para dirigirse a sí mismo. En el ideal del héroe aparecieron las cualidades similares a las de un Dios necesarias para imbuir las metas humanas con valor eterno. Aunque el hombre debe eventualmente morir, sus creaciones culturales alcanzarán

gloria imperecedera. Por medio de la lucha heroica con las fuerzas del caos el hombre puede realizar una vida ordenada para el bien del hombre. El hombre, en Homero, comienza a pensar de sí mismo y de sus hechos como productos de lo divino dentro de sí mismo, y aunque Homero todavía pensaba de esas características similares a las de un Dios como llegando al hombre desde el exterior, sin embargo las consideraba como innatamente humanas. Como resultado, una visión humanista de la vida fue abierta a los Griegos la cual, a medida que sus ideales culturales comenzaron a asumir un carácter más racional (e.d., filosofía), llevó cada vez más a una definición de la vida y del propósito centrada en el hombre. Con el tiempo Platón buscará reemplazar al héroe con el filósofo. Este último, aunque juega el mismo rol del héroe, como el líder cultural, hará esto con menos necesidad de pensar acerca de sus poderes como el producto de una fuente divina exterior. Los dioses retrocederán más y más hacia el fondo del escenario, si no es que llegarán a desaparecer del todo, y el hombre emergerá para pensar y actuar en concordancia con *ideas* abstractas e impersonales. La razón en el hombre asumirá el rol de lo divino en el hombre y se convertirá en el poder necesario para ordenar su vida y su mundo. De esta manera comienza el surgimiento del "legado Griego" y con él el aspecto humanista de la civilización Occidental.

21. Mark W. Edwards, *Homero: Poeta de la Ilíada*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990), p. 129.

22. Snell, *El Descubrimiento de la Mente*, p. 32.

2 • Platón

El Ideal Filosófico

1> Platón vs. Homero

La influencia de Homero en los ideales formativos culturales Griegos y su subsiguiente desarrollo apenas puede ser exagerado. Dejó su marca, comenzando muy temprano en la historia Griega, sobre cada generación de Griegos hasta el florecimiento final de la cultura Griega en el período Helenístico. La confesión de Platón en su *República* (595 c), “He tenido una especie de fascinante admiración por Homero desde que era yo muy joven”, es un sentimiento que sin duda era cierto con respecto a todos los Griegos, no solamente en los días de Platón sino a lo largo de la historia antigua Griega.¹ Posiblemente ningún Griego que tuviera un meridiano sentido de su propia identidad cultural podía sentir que Homero fuese alguien extraño para él. ¡Homero era la fuente de todo lo que él creía! Los poemas épicos de Homero eran las herramientas principales en la educación de la juventud, como testifica Platón. Los Griegos en todas partes, y en todas las épocas, no podían pensar con respecto a sí mismos como Griegos sin Homero.

Por lo tanto, puede parecer sorprendente que, a pesar de su singular importancia y enorme popularidad, Homero, y la poesía en general, llegaron a estar bajo ataque sostenido

y letal desde el interior mismo de la cultura. Específicamente el ataque provino de aquel sector del pensamiento Griego representado por la filosofía y, además, el hombre clave en el asalto no fue otro sino Platón. ¿Por qué es esto así? El asunto no descansa en las perspectivas personales de Platón acerca de la poesía en general o los poemas épicos de Homero en particular. Es mucho más que una disputa con Homero sobre la estética de su estilo poético. Para Platón, el asunto giraba en torno a la diferencia entre la sustancia o contenido de la poesía, la de Homero en particular, y la sustancia de la filosofía.

De acuerdo con los pensadores más modernos la diferencia entre Platón y Homero es la diferencia entre la ciencia y la religión, la razón y la fantasía, la verdad y la ficción; en una palabra, entre la filosofía y el mito. El mundo de Homero era un mundo fantástico en el que el hombre primitivo explicaba la vida como arbitrariamente invadida por agentes sobrenaturales imaginarios quienes caprichosamente determinaban todo lo que le afectaba. Debido a que carecían de un verdadero entendimiento de las causas de los eventos el hombre en los días de Homero ignorantemente suponía que los incidentes que le afectaban eran debidos, en parte, a poderes divinos invisibles en los que ingenuamente creían. Platón, así reza la explicación, quebró con estas creencias supersticiosas y buscó trazar las causas de los acontecimientos en el mundo del hombre a

1. Todas las referencias de la *República* de Platón [en la versión en Inglés] son tomadas de la Edición de Robin Waterfield, (New York: Oxford University Press, 1993).

incidencias puramente *naturales* que tienen su base en explicaciones enteramente *racionales*. De ese modo Platón liberó la mente de la credulidad y la ignorancia, de creer en el disparate de seres sobrenaturales. Se alega que la ciencia y la tecnología Occidental tuvieron sus inicios a partir de esta liberación.

Aunque esta explicación moderna contiene una pizca de verdad, todavía el conflicto entre la filosofía y la poesía fue mucho más que una contienda entre ciencia y religión, o la razón y el mito. Fue una disputa entre dos diferentes *religiones*, dos diferentes *mitos*, dentro de la misma perspectiva de pensamiento cultural. Platón y Homero, debido a que pertenecían al mismo mundo humanista de ideales Griegos, compartían la misma visión de la realidad. La perspectiva de Homero centrada en el hombre no era algo contra lo cual Platón se opusiera. La idea de que el hombre pudiera levantarse como un héroe y redimir su existencia no estaba en duda para Platón. Que el orden pudiese de alguna manera triunfar sobre el desorden era una visión que él igualmente compartía con Homero. ¿Cómo entonces debemos explicar el virulento ataque de Platón contra la poesía y contra Homero? La respuesta estriba en la batalla entre dos diferentes puntos de vista *humanistas*. En la mente de Platón Homero no desarrolló una explicación completamente *humanista* del hombre y de la sociedad, y de la naturaleza del orden y el desorden. ¡Homero hizo la

vida demasiado dependiente de los dioses! es decir, de factores externos o no humanos que en última instancia estaban más allá del control del hombre. Puesto que Platón quería al hombre totalmente en control de sí mismo y de su sociedad, creía que debía refinar el humanismo heredado de la cultura Homérica en la cual el hombre vive por un orden que es mayormente el producto de agentes invisibles desconocidos *externos* a uno en el cual el orden sea claramente visto solamente como el resultado del empeño humano. Este no es ningún cambio de la religión a la ciencia. Es el intento por establecer la religión del humanismo sobre un fundamento más seguro.

El ataque de Platón, lejos de ser un ataque contra el estilo poético, fue un ataque contra el mismo Homero como el portavoz universalmente aceptado de los ideales humanistas Griegos. Platón sabía que Homero era reconocido como más que un gran artista; él era considerado como “el educador de los Griegos”. La cosmovisión humanista Griega fue formulada por Homero, quien era la fuente de la *revelación* que integraba la visión cultural Griega. Como Havelock señala, Homero “controlaba la cultura en la cual vivía por la simple razón de que su poesía se había convertido y permanecía siendo la única versión autorizada de opinión importante.”² Es al *control* de la cultura ejercido por Homero al que Platón se ha pro-

2. Havelock, *Prefacio a Platón*, p. 145.

puesto desafiar. Su autoridad en la formación de cultura ha de ser derrocada, y su rol como educador de los Griegos ha de ser transferido a Platón. Platón, es decir, la *filosofía*, debe volverse la nueva “versión autorizada de opinión importante”. Platón creía que la educación Homérica no enfatizaba suficientemente la “facultad racional en la cual solamente reside la esperanza de la salvación personal y también de la seguridad científica.”³

El comentario de Havelock, aunque útil, requiere un poco más de aclaración. Primero, el uso de la expresión “facultad racional” es un prejuicio de la psicología moderna. Platón no simplemente luchaba contra una *facultad* de la mente contra otra. Para él, el punto era el concepto de la mente *como tal*, y el rol central que ésta debe jugar en la batalla fundamental por el orden en contra del caos. Segundo, esta es la razón por la cual, como Havelock correctamente señaló, el reemplazar la poesía con la filosofía era, para Platón, un asunto de “salvación personal”. La idea de Homero de *salvación* por medio de los dioses no era salvación del todo. Platón hacía al hombre dependiente solamente de sí mismo y ya no más de algo o alguien externo a él. Para Platón el orden establecido por los dioses no es uno que pueda garantizar absoluta certeza para el hombre, es decir, que le pueda proveer “seguridad científica”. En tanto que el hombre permanezca dependiente de los dioses se

encuentra a merced de fuerzas que, debido a que son desconocidas, no pueden ser controladas o no se puede confiar en ellas. El orden del Olimpo debe ser reemplazado por un orden auto-generado, que surja de las profundidades del propio ser del hombre. La fuente de ese orden debe hallarse en la mente o en el alma, es decir, en la *razón* y en ninguna otra parte.

La pregunta fundamental para los Griegos, recordamos en el capítulo anterior, era “¿cuál es la explicación del orden?” Y relacionada con esta pregunta había una segunda, “¿cuáles son las causas del desorden?” El deseo de resolver estas cuestiones, lejos de ser abstracto o académico en su naturaleza, estaba vinculado a la creencia de que al conocer las respuestas de ellas el hombre estaría entonces en posición de tomar control de su vida y ser capaz de edificar una cultura y una civilización que promovería y aseguraría la mejor vida posible para el hombre. La necesidad de hacer esto no podría ser un asunto de indiferencia o negligencia. Identificar el fundamento del orden era visto con la más grande urgencia, pues la *salvación* del hombre del caos y la barbarie dependían de esto. Sin la clave para el orden el hombre vive constantemente bajo la amenaza del desorden.

Desde una perspectiva Cristiana el deseo en el hombre, sea pasado o presente, de conocer las causas del orden y el desorden no es algo que el hombre inventara por

3. Havelock, p. 26.

sí mismo. Estaba en la naturaleza del hombre, como fue primero creado, poseer una inclinación interna por conocer el orden del mundo en el cual vivía. El hombre estaba profunda e inextirpablemente dotado por su Creador con la necesidad de entender la verdad acerca de sí mismo y de su entorno externo. Pero también se le hacía muy claro que podría conocer la verdad en cuanto a esto solamente en tanto que actuara en obediencia a su Creador. Si desobedecía sería castigado y su conocimiento le sería retirado. El hombre, de hecho, desobedeció. Y su desobediencia provino de haber escuchado (e.d., *obedecido*) a otra voz diferente de la de Dios, la voz de un aspirante a dios, cuyas explicaciones eran falsas, en realidad, mentiras. Debido a que el hombre escogió escuchar a esa otra voz su castigo lleva la marca de la esclavitud a esa otra voz y sus mentiras. Al mismo tiempo esa otra voz proclamaba que el hombre podía ser su propia autoridad en lo relacionado a todas las explicaciones concernientes a sí mismo y a su vida en el mundo. Bajo su influencia el hombre ha llegado a creer que la fuente de la verdad yace dentro de sí mismo.

El hombre cayó en el engaño y su vida y su mundo fueron maldecidos. La Escritura habla del hombre como un ser que ha caído en el pecado y con respecto a su mundo afirma que fue reducido, como resultado de la caída, al desorden. Por esto solo el hombre es responsable. Lo que es más, el hombre no está en posición de corregir el

problema por sí mismo. El hombre se ha tornado confundido, no entiende más la verdadera explicación del orden, ni tampoco admite que las causas del desorden residen en su rebelión ética contra el único Dios verdadero. Pero, porque permanece siendo hombre, creado a la imagen de su Hacedor, no puede escapar a la necesidad de conocer la verdad acerca del orden y el desorden. Los antiguos Griegos son un testimonio del deseo innato del hombre caído por resolver este problema, pero su deseo de conocer la verdad en este respecto es una manifestación de la confianza del hombre caído de que él puede descubrirlo por sus propios medios y así proclamar sus propios esfuerzos como la solución.

La principal contribución de Homero a esta ambición *humanista* puede encontrarse en su intento por explicar las “causas del desorden” lo mismo que las bases del orden, como solamente posible “bajo los dioses.”⁴ En una forma esto es lo que debe esperarse de hombres que estaban bastante al inicio de la historia de la raza, pues en estas fechas tempranas el sentido de dependencia con el cual el hombre había sido creado para vivir bajo la autoridad de Dios no iba a ser fácilmente eclipsado de su conciencia. Mientras que el hombre deseaba ser el punto de la verdad en todas las cuestiones que fueran pertinentes a su vida y el mundo, mucho, sin embargo, eludía su intento de comprensión y

4. Voegelin, *El Mundo de la Polis*, p. 71.

la experiencia del desorden parecía demasiado grande para que el hombre la controlara por sus propios medios. Si existía algún orden parecía como algo que llegaba a él desde el exterior. Algún poder o poderes más grandes que el hombre debían ser responsables. Sin embargo, el orden no llegaba totalmente hecho de los dioses. También sus acciones eran a veces las causas del desorden. De alguna forma el hombre y los dioses deben operar juntos para dar forma al orden. Homero nunca afirmó o quiso decir que el orden viniera de los dioses mientras que el desorden venía del hombre. Sus dioses no eran absolutos. En algún sentido también el hombre debe ser la fuente del orden, aún cuando en un sentido él era responsable por el desorden. Pero Homero no se podía imaginar que cualquier hombre pudiese realizar tarea tan exaltada; su mundo de pensamiento requería que grandes hombres, *héroes* dotados con atributos *divinos*, fueran los líderes naturales en la batalla por salvar al hombre del abismo del caos. En el desarrollo intelectual Griego posterior la noción de Homero del rol de los heroicos agentes humanos continuaría para inspirar el pensamiento, pero su conexión a un mundo invisible de divinidades llegaría a estar bajo severo ataque. Para completar este ataque la naturaleza de la acción heroica tendría que ser transformada. Esto, no el impulso de la *ciencia*, inspiró el ascenso de la filosofía. O, más bien, la filosofía y la ciencia Griegas estaban saturadas con un profundo motivo religioso.

Así, mientras Homero hablaba del orden como algo que involucraba a los *dioses* en su establecimiento, también estaba ocupado en mostrar que el hombre también era necesario. Este componente *humanista*, históricamente una parte de los tempranos ideales Griegos, no satisfizo a los pensadores Griegos posteriores quienes comenzaron a depurar todas las rasgos de su visión del mundo que no dejara los asuntos exclusivamente bajo el control del hombre. Todos los Griegos creían que el orden debía ser *divino*, pero el orden divino tal y como fue explicado por Homero era insuficiente en sí mismo para revelar aquel orden al hombre quien debía él mismo *interiormente* comprender y reconstruir ese orden, haciendo de esta manera al *alma* la verdadera fuente del orden. Es más, Homero no explicó las causas del desorden de manera que el hombre pudiera conocer sus principios. Sin un apropiado entendimiento del desorden sería imposible presentar la explicación del orden en contraste con éste. Ningún *evangelio* de salvación podría ser proclamado contra el caos y la degeneración si uno no sabía sus causas exactas. Con Homero el pensamiento humano aún no había alcanzado *autonomía*, es decir, no había aún alcanzado la etapa de independencia hasta dejar solamente los motivos auto-justificantes. El pensamiento humano todavía no era la única fuente de toda verdad acerca de sí mismo y su mundo. Si vamos a entender cualquier cosa con respecto a la filosofía Griega, especialmente a Platón, debemos reconocer que, fundamental

a la *salvación* del hombre y la sociedad es la creencia de que la “restauración del orden podía solamente provenir del alma que se hubiese *ordenado ella misma* al estar en armonía con el estándar divino.”⁵

Se ha dicho que “el hombre Homérico no ha despertado al hecho de que posee en su propia alma la fuente de sus propios poderes [sino que, en lugar de ello] recibe estos poderes como una ... donación de los dioses.”⁶ Homero no captó el rol del *logos*, la razón, que, de acuerdo a la filosofía, es la naturaleza esencial del alma. Él miró solamente las *pasiones* tanto de dioses como de hombres, que ninguna podría ser explicada de acuerdo a algunos estándares de conducta racional. El único motivo controlador era, como antes mencionamos, la necesidad de recibir honores. Pero esto no era algo parecido a una verdad absoluta en Homero, o un principio inviolable de conducta. Ambos, hombres y dioses están poseídos por esta ambición, pero no representa un estándar universal de conducta justa. En consecuencia, ningún poder interno o mental actúa ya sea en el hombre o en los dioses para capacitarles para ver o adherirse a un invariable orden de cosas. Siendo esto así, la filosofía estaba obligada a preguntarse, ¿por qué debían los hombres ver hacia los dioses como una ayuda *superior* para obtener orden para sus

vidas? Si el hombre no tiene el poder en su propio ser interior para construir orden, justicia y una común vida social para el hombre, y los dioses también carecen de ello, ¿por qué debiese esperar alguna ayuda de los dioses? Y si el hombre tiene el poder, como la filosofía llegó a creer, ¿por qué serían necesarios los dioses? En ningún punto los dioses constituyen un orden *trascendente*, y por ende, en una regla definitiva para el propósito y la acción humanas. Pero si el hombre necesita algún estándar de acción, ¿dónde debe ser encontrado? Si no proviene de los dioses, solo puede venir del hombre. El concepto de Homero del héroe produjo el primer estándar en los ideales Griegos. A partir de su gran auto-estima y deseo por alcanzar la gloria ellos proveen un modelo con el cual el hombre puede relacionarse e imitar. Pero los héroes de Homero, carentes del *logos*, no entienden que el orden debe primero ser comprendido por la mente antes de que pueda ser alcanzado por medio de la voluntad para actuar. Esto es lo que la filosofía busca clarificar.

Platón realizó su ataque sobre Homero principalmente en los Libros III & X de su *República*. Al principio de esa obra Platón hace que Sócrates, su portavoz, se empeñe en definir cuál se considera que es la pregunta más importante relacionada con el orden, la cuestión de qué es la justicia. A menos que pueda contestarse esta pregunta con completa satisfacción, todos los intentos por crear un mundo en el que el hombre

5. Voegelin, *El Mundo de la Polis*, p. 43. (énfasis del autor).

6. Snell, *El Descubrimiento de la Mente*, p. 21.

viva, cree él, están condenados de antemano al fracaso. Sócrates propone que la mejor manera de descubrir la respuesta a esta pregunta debe residir en un intento por edificar una comunidad social, pues solamente entonces será posible ver lo que la justicia es verdaderamente. La justicia, el apropiado ordenamiento de la vida, puede existir en la sociedad humana, pero no solo en cualquier sociedad, solo cuando sea concebida la mejor clase de sociedad. Ese tipo de sociedad se hace posible cuando se muestra una clara y necesaria distinción entre gobernantes y gobernados. La justicia, en el pensamiento Platónico, es más un asunto de organización y planificación social que de ley o principio. Entonces, todo depende completamente de fomentar la relación adecuada entre aquellos que debiesen ser los amos naturales y aquellos que debiesen ser los esclavos naturales. Algunos hombres, de acuerdo con Platón, son por naturaleza los hombres adecuados para dar órdenes, mientras que otros, por la misma razón, son más idóneos para obedecer. La justicia será encontrada cuando los mejores y los más sabios sean puestos a cargo de todos los demás.

Sin embargo, Platón creía que era más que un asunto de colocar a los hombres correctos por naturaleza a cargo de la comunidad, pues este tipo de hombres no aparecen de la nada. Más bien, se necesitaba la filosofía para asegurarse de que lo que la naturaleza produjera fuera propiamente cultivado para la tarea de gobernar. En conse-

cuencia, estos hombres, a quienes llamó la clase guardiana, deben también someterse a una rigurosa educación, de manera que gobiernen por la razón de una perspicacia superior para ver el bien en el todo y no solamente por la razón de la fuerza bruta. En otras palabras, su gobierno debe estar de acuerdo con el conocimiento, no meramente de acuerdo con la amenaza de la violencia. Presumiblemente tampoco debe redundar en su propio engrandecimiento, más bien debe ser ejercido para el bien de la sociedad. Es decir, deben regir a favor del estado y no de intereses privados. Entonces, la pregunta es, ¿cómo deben ser educados? ¿Qué modelos deben seguir para moldear sus acciones? En este punto el núcleo del asunto entre Platón y Homero toma la primera fila. Homero y los poetas habían sido aceptados desde hacía mucho como los *educadores* de los gobernantes. En la *República*, que es el tratado de Platón sobre la educación de los gobernantes, tiene la intención de mostrarles que han fallado en educar a los gobernantes para desempeñar su rol apropiadamente alegando que los modelos tradicionales que usaron no dirigían a un correcto entendimiento del estado ni inspiraba a los gobernantes a amar el estado y su bien por encima de todo bien privado incluyendo el suyo propio. Fueron incapaces de hacer esto porque, de hecho, ellos enseñaron que el honor y la gloria *personal* eran los motivos más elevados por los cuales tanto dioses como hombres podrían posiblemente actuar. Vivir por tales ideales *egoístas* era ofrecernos gobernantes que no

eran mejores que los gobernados cuyo único interés era satisfacer sus sentidos y apetitos. Tal conducta con el tiempo dirige al conflicto y al desmoronamiento del orden. Los gobernantes deben ser educados para vivir y actuar de acuerdo con aquello que yace más allá de lo material y por lo tanto no sujeto al cambio ni la descomposición. Ellos deben vivir y gobernar de acuerdo con las cosas que son percibidas solamente por la mente, es decir, las *Ideas*, o como las llamaba Platón, las *Formas*.

Platón creía que la justicia, es decir, el orden, sería encontrada allí donde los gobernantes fueran apropiadamente educados, por lo tanto no creía necesario educar al pueblo. El estado bien organizado es posible solo cuando el correcto tipo de gobernantes está a cargo. Es irrelevante, aún peligroso, permitir al pueblo cualquier responsabilidad en lo concerniente al estado. Debido a que están mayormente interesados en su propio bienestar material privado no se puede esperar de ellos que adopten una visión desinteresada del bien del estado. Solamente los hombres (y las mujeres) que hayan sido cuidadosamente seleccionados y apropiadamente entrenados para la labor de gobernar sabrán como actuar por el bien del todo, pues ellos habrán sido purgados de todos los motivos subjetivos en el decidir y el actuar, y gobernarán de acuerdo con el conocimiento superior de las Formas.

Para educar a los gobernantes ellos necesitarán “ser ejercitados en el cuerpo y en estudios culturales para la mente.” (*La República*, 376e) Los ejercicios físicos eran secundarios, o así querría Platón que creyésemos. De hecho, solamente los gobernantes estarían en buenas condiciones físicas. Deben ser fuertes y capaces de asumir acciones militares planificadas contra cualquier amenaza. Presumiblemente esa amenaza era exterior. Pero Platón también creía que debía ser usada contra el pueblo mismo de ser necesario. La gente común debe permanecer sin armas y no entrenada para el combate en caso que fueran a rebelarse contra los gobernantes.

También la educación había de ser literaria, es decir, por medio de historias. Platón afirmaba que habían dos clases de historias: las del tipo verdadero y las no verdaderas. (377a) A los gobernantes se les deben enseñar solamente las verdaderas. Homero y todos los poetas han enseñado las del tipo no verdadero. El cargo más serio presentado por Platón es que ellos han provisto “una imagen distorsionada de la naturaleza de los dioses y de los héroes...” (377e) Así que, Platón ataca a Homero por presentar *mentiras* con respecto a aquellos que eran responsables por el mantenimiento del orden y la cultura. Platón deploraba el hecho de que las historias acerca de los dioses les presentaban como inmorales e irracionales, “luchando y en intrigas y batallando los unos contra los otros...” (378c) ¿Cómo podrían

ellos ser modelos de cultura si sus conductas indicaban que también ellos estaban sujetos a las fuerzas del caos y la corrupción? Mostraban que los dioses eran ellos mismos sujetos de *cambio y variabilidad*. Lejos de encontrarse por encima de la temporalidad ellos eran, como los hombres, movidos por los *impulsos más bajos* del cuerpo y las emociones. En Homero, y en todos los poetas, el tiempo y la marcha del mismo tomaban precedencia sobre el reposo y la eternidad. En consecuencia, los dioses no representan estándares permanentes. Los héroes que los imitan son movidos más por intereses *egoístas* que por normas universales, lo que significa que el hombre no está verdaderamente en control de sí mismo o de su mundo. Los hombres serán fácilmente dirigidos por motivos que conducen al conflicto y a las disputas. Por consiguiente, a los gobernantes se les debe enseñar que *Dios* es siempre bueno, es decir, que él nunca cambia y que es siempre lo que él es, es decir, perfecto. (379a & 381b)

Sería fácil concluir que esta disputa entre Platón y Homero era simplemente un asunto de decir las cosas correctas acerca de los dioses como si ambos estuvieran de acuerdo en lo que querían decir con la palabra *dioses*. Pero eso está lejos de ser el caso. Cuando Platón dice que *Dios* debe “ser descrito como él realmente es” (379a), él quiere decir redefinir la naturaleza de la divinidad mientras se continúa usando la palabra tradicional. Pero él no acepta a los dioses, él cree en Dios, es decir, en un mundo invisible de

cosas permanentes que son accesibles solamente a la mente. Dios, en su perspectiva, no cambia y, por lo tanto, es siempre bueno. Es más, no se debe entender que Él sea el responsable por todo, sino solamente de una pequeña porción de las cosas. Como Platón declara, “él y sólo él debe ser tenido como responsable por las cosas buenas ... [y] se debe buscar la responsabilidad del mal en cualquier otro lugar.” (379c) Lo que Platón quiere decir es que el mundo de las Formas, las buenas cosas, no es la razón para la existencia del otro lado de las cosas, es decir, la materia que nos afecta adversamente. Las Formas son permanentes, lo que es decir, eternas, mientras que la materia y la realidad física (las malas cosas) están constantemente sujetas al cambio. Solo el mundo de la mente es bueno, el reino de la materia es siempre malo. Sin embargo, es por medio de las cosas buenas (las Formas) que la materia es traída bajo control y sujetadas al orden y al propósito, por medio de las cosas permanentes que la mente comprende es que el reino cambiante de la materia es sujetado. Los gobernantes, por lo tanto, deben ser educados en las buenas cosas de la mente y aprender a rehuir las cosas del cuerpo y de la realidad material. Entonces aprenderán la manera correcta para edificar y gobernar un mundo perfecto, pues habrán configurado su pensamiento en concordancia con el *Dios* perfecto e incambiable.

Homero explicaba los dioses como si fuesen personas similares a los hombres,

dando de ese modo un atributo personal a todo lo que ocurría en el ámbito de los fenómenos externos.⁷ Platón se deshizo del carácter personal de los dioses y los transformó en un *Dios* impersonal. La batalla por el control de la agenda humanista de los ideales culturales Griegos requería que el único ser *personal* fuera el hombre mismo. Todo lo demás debe ser impersonal para que así el hombre pueda imprimir su personalidad en ello. Platón tenía la intención de ofrecer un nuevo programa educacional para entrenar a los gobernantes, uno que les requiriera actuar en términos de ideas impersonales como el “estándar divino”. Una vez que armonizaran sus almas a esa medida por medio de un riguroso procedimiento dialéctico, intelectualmente se fusionarían con el mundo de las Formas y se volverían uno, y de allí harían realidad por medio de sí mismos a los únicos *dioses* que los hombres necesitarán por siempre.

El ataque de Platón contra Homero y la poesía es la culminación de una larga batalla de la filosofía por tomar el control de la formación de la cultura humanista del mundo antiguo. Lejos de iniciar el conflicto, Platón mismo declara que la oposición entre filosofía y poesía es “una antigua disputa.” (607b) No es una disputa académica, pues los pre-

juicios de las masas están profundamente involucrados. Sus mentes han sido deformadas por las falsas explicaciones de aquellos que, como Homero, los han alimentado con *representaciones* de las imágenes de la realidad pero no con la verdad, no con la realidad misma. La gente escucha a los poetas y creen en lo que ellos dicen porque apelan a lo que es básico y gratificante a sus sentidos y sentimientos, lo que Platón llama “su lado irracional.” (605b) Al hacer esto el poeta destruye la parte racional. Enseñan que el hombre es esencialmente un manejo de respuestas emocionales al mundo alrededor de él y presentan la verdad del hombre y su relación con el mundo como “alejadas de la inteligencia.” (603a, b) La gente es fácilmente engañada por los poetas porque ellos son especialmente hábiles en “hacernos sentir de manera particular sentimientos fuertes.” (605d) Lejos de enseñar a los hombre a elevarse por encima de sus pasiones y sentimientos subjetivos, los cuales se deben a nuestra sensual corporal, los poetas refuerzan los prejuicios de la gente al apelar a sus apetitos y deseos. En consecuencia, los poetas atizan los motivos erróneos, incitando a los hombres a extremos en lugar de enseñarles a estar en control de sí mismos y de su mundo. “Cuando la parte de nosotros que es inherentemente buena ha sido inadecuadamente entrenada en los hábitos prescritos por la razón, relaja su guardia en contra de esta otra parte, la parte que siente...” (606a) En la perspectiva de Platón, “la representación poética... irriga y cultiva estas cosas cuando

7. W. C. K. Guthrie, *Una Historia de la Filosofía Griega*, Vol. I, *Los Presocráticos Tempranos y los Pitagóricos*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 26.

debiesen ser dejadas para que se marchiten, y las hacen nuestros gobernantes cuando debiesen ser nuestros súbditos, porque de otra manera no viviremos vidas mejores y más felices, sino todo lo contrario.” (606d) Reemplazar la poesía con la filosofía es un asunto urgente, pues el fundamento del orden, y el bien de la vida del hombre, dependen de ello.

2> Hesíodo y los Comienzos de la Especulación

Antes de que podamos discutir el crecimiento de la filosofía en el período anterior a Platón, aquel de los así llamados Presocráticos, debemos notar que la mente Griega, aún en el apogeo de los poetas, había siempre buscado entender el mundo siguiendo alguna especie de línea racional. Mientras el mundo estaba lleno de dioses, nunca se pensó que la verdad acerca de los dioses, y por lo tanto acerca del orden social humano, fuese un asunto de revelación por parte de los dioses. Por decir lo menos, el poeta se consideraba a sí mismo como poseyendo dentro de sí mismo el poder explicatorio necesario para articular los asuntos como él viera adecuado. Los Griegos, más que cualquier otro pueblo en el mundo antiguo, creían firmemente que la habilidad del hombre para especular sobre la naturaleza de la realidad era esencial a la formación de la verdad y el orden. Aunque la mente Griega era intensamente religiosa su interés más profundo era descubrir la llave a la naturaleza

del cosmos como producto de la introspección racional. Todo en el mundo del hombre, incluyendo los dioses, se debe conformar a la interpretación del hombre. Esto es quizás en ningún otro lugar más aparente que en las obras del otro gran poeta de la antigüedad, Hesíodo.

Aunque no hemos mencionado a Hesíodo, su importancia para los antiguos Griegos (y Romanos) era casi tan grande como la de Homero. Cicerón, por ejemplo, en la *Disputa Toscana*, cuando discute la comparación entre los poetas Romanos y Griegos, y porqué los segundos eran superiores por mucho a los primeros, menciona a Homero y Hesíodo juntos como si fueran iguales en la formación de la poesía Griega, como si, en otras palabras, como Rómulo y Remo, fuesen vistos como cofundadores. Y Platón, quien menciona repetidamente a Homero por nombre, no menciona a otros poetas específicamente excepto a Hesíodo. Lo que es más, Hesíodo es mencionado junto con Homero como si, una vez más, representaran un dúo. Claramente también Hesíodo merece crédito por ayudar a conformar los ideales Griegos.

Aunque Hesíodo también miraba al mundo y al hombre a través del *mito*, es decir, a través de los dioses, hacía esto solo en tanto el mito mismo había sido sistemática y racionalmente organizado. Hesíodo presentaba el mundo de los dioses, no tanto como actores en los asuntos de los hombres, sino

como una especie ordenada de seres vivientes. Los clasificó de acuerdo a sus órdenes colectivas como un biólogo moderno busca clasificar los organismos vivientes. Es más, Hesíodo proveyó algo acerca de lo cual Homero no estaba tan claro, es decir, una explicación del *origen* de los dioses y porqué el orden Olímpico es necesariamente bueno para los hombres. En esto Hesíodo muestra la primera inclinación, en el humanismo que viene evolucionando, de la necesidad no solamente de entender la naturaleza del orden, sino de la creencia de que la solución al problema del orden–desorden depende de que la mente del hombre conozca absolutamente el origen o principio de todas las cosas. No fueron los pensadores Presocráticos quienes primero pretendieron explicar los orígenes; fue Hesíodo. Lo que Hesíodo mostró fue que el hombre podía conocer la verdad de las cosas solamente con los recursos de su propio intelecto. Con Hesíodo comienza la tradición humanista de la creencia en la mente del hombre como capaz de especular en las cuestiones últimas y de saber con confianza los secretos del universo.

Así que Hesíodo, aunque poeta, representa el primer paso en dirección de la filosofía en su intento de discutir el rol de los dioses en una manera abstracta y sistemática. En su *Teogonía* “el mito es sometido a una operación intelectual consciente, con el propósito de remodelar sus símbolos de tal manera que emerja una ‘verdad’ acerca del orden con validez universal.”⁸ En otras pala-

bras, Hesíodo no está simplemente interesado en relatar otra vez los hechos de los dioses y los héroes, más bien da un paso atrás, y por los poderes de su propio intelecto establece la explicación de la verdad última en una fórmula propicia a la razón del hombre y de acuerdo con sus necesidades. Puede entenderse cuán importante es esto a partir del interés personal de Hesíodo en la victoria del orden Olímpico de los dioses sobre las divinidades antiguas de la naturaleza, un triunfo de la *dike* (justicia) y del orden ético sobre el salvajismo y la crueldad demoníaca representadas por los Titanes. El orden final del mundo, ganado en la guerra por Zeus y sus seguidores, representa un cosmos y es una retribución contra las fuerzas del caos y la oscuridad sea que se levanten de los dioses o de los hombres. En consecuencia, Hesíodo puede con confianza usar la amenaza de la venganza trascendente contra su hermano que le ha estafado su propiedad.

Este primer paso en dirección de la filosofía no fue una cuestión de torre de marfil, sino que derivó de un urgente deseo por establecer un mundo en el que el hombre fue capaz de encontrar la llave al orden ético y social, y ofrecer una garantía contra las fuerzas del caos ejemplificadas por las injusticias y desaciertos que los hombres experimentaban por parte de otros hombres. La importancia de Hesíodo yace en haber facul-

8. Voegelin, *El Mundo de la Polis*, p. 126.

tado el intelecto del hombre como el medio principal por el cual la naturaleza del orden y el desorden podía ser interpretada, y así elevó al hombre por encima de la necesidad de recurrir a la fortuna y le colocó en posición de definir por sí mismo la realidad que solo él podía consentir y a la que se sometería. Después del *orden de los dioses* Hesíodo estableció *el orden de la mente*. Se volvería la tarea de los pensadores de Mileto continuar esta línea de desarrollo.

3> *Los Presocráticos: Re-ubicando lo Divino*

En los orígenes del pensamiento especulativo Occidental, aún cuando tentativo, puede ser trazado hasta los poetas Griegos, Hesíodo especialmente, sin embargo no fue sino hasta el surgimiento de la temprana filosofía Griega, se nos dice, que sus verdaderas dimensiones comenzaron a aparecer. Los Presocráticos, aquellos así llamados primeros naturalistas Griegos, fueron los primeros en explicar los misterios del mundo completamente en términos racionales. Se dice que descubrieron los principios de la razón que nos han capacitado para conocer con seguridad la uniformidad de la naturaleza y las causas de los eventos, en lugar de, como sus ancestros supersticiosos, atribuirlos a las voluntades caprichosas de agentes sobrenaturales. Ya no aceptarían más una explicación de la razón para el orden que no fuera otra que lo observable a la percepción de los sentidos y explicable por el intelecto del hombre. Ellos hablaban del reino de la

naturaleza como un reino autónomo. Es decir, “la naturaleza iba a ser explicada en términos de la naturaleza misma, y en términos impersonales en lugar de usar medios como dioses y diosas personales.”⁹ Es más, “Es el reconocimiento de que los fenómenos naturales no son el producto de influencias fortuitas o arbitrarias, sino regulares y gobernados por secuencias determinables de causa y efecto.”¹⁰

Esta explicación del surgimiento de la filosofía es ahora la explicación estándar. El reemplazo de los dioses hechos por el hombre con un mundo que tiene algunas bases en la lógica, gobernado por principios que la mente puede conocer con precisión y exactitud, es universalmente aceptado como el primer paso en dirección del conocimiento y la ciencia Occidental, y el fundamento de su cultura intelectual. Por todas partes se coincide que el pensamiento Griego temprano se derivó del deseo de liberar al entendimiento de las garras de las fábulas y leyendas religiosas, las causas básicas del temor irracional y la credulidad opresiva, la ruina de la humanidad. Los primeros pensadores Griegos, impulsados por una aspiración recientemente

9. Richard Tarnas, *La Pasión de la Mente Occidental: Entendiendo las Ideas que han Conformado Nuestra Cosmovisión*, (New York: Ballantine Books, 1991), p. 20.

10. G. E. R. Lloyd, *Ciencia Temprana Griega: de Tales a Aristóteles*, (New York: W. W. Norton & Company, 1970), p. 8.

despertada por conocer las obras del mundo como una faceta intrínseca del interés humano, colocaron al hombre Occidental en el curso del progreso y la civilización, del cual nosotros hoy somos los herederos y beneficiarios.

Esta explicación del surgimiento de la filosofía Griega, aunque posee un ápice de verdad, no debiese ser vista como producto de la curiosidad normal del hombre por entender el porqué las cosas son como son u operan en la forma en que lo hacen. Por otra parte, fue más que una simple batalla entre la ciencia y la religión. Su interés era transferir el punto del *poder que causa orden* de los dioses a la mente del hombre, de manera que la mente del hombre se vuelva la fuente del orden y sea capaz de gobernar la realidad según los principios innatos que se encuentran solo en el poder de razonamiento del hombre. Ningún orden puede verdaderamente existir, enseñaban ellos, hasta que el poder de la lógica humana descubre ese orden ante la mirada escrutadora del hombre. Claro, el pensador Griego a menudo imagina que deriva sus principios de una fuente *externa* a la mente del hombre, de cosas tales como las que Platón llamó posteriormente las *Formas* o *Ideas*. Se alegaba que estas entidades inmatriciales existían en realidad y no solamente en la mente. Pero permanecieron por mucho tiempo ocultas de la vista, detrás del exterior material y del fenómeno sensible, hasta que el filósofo penetró su esencia interna y mostró que eran la conclusión de su

razón. El control del hombre sobre su mundo dependía de una comprensión teórica de estas *ideas*, pues se pensaba que ningún *poder* sobre la naturaleza era posible sin la total comprensión de la esencia invisible de todo lo que existe. En la superficie, el orden parecería estar en el mundo, pero ningún orden tiene alguna utilidad a menos y hasta que sea hecho correlativo a la razón del hombre. Los Presocráticos transfirieron la *divinidad* de los dioses al hombre, pero no simplemente al hombre en general, ¡sino más bien al hombre intelectual y filosófico! La ciencia no significaba libertad de la religión, sino una nueva religión del hombre intelectual quién reemplaza a los dioses y ordena la realidad según su razón.

Los precursores de Platón (y Aristóteles), los fundadores del pensamiento humanista Occidental, habitaron las márgenes oriental y occidental del antiguo mundo Griego. Los Griegos, quienes vivían cerca del mar, eran un pueblo audaz y colonizador. La historia registra que a menudo fueron restringidos por el espacio y de esta forma compelidos a dispersarse en el extranjero para encontrar más espacio habitable. Se movilaron tanto en dirección oriental como occidental y fundaron nuevas ciudades en riberas distantes. Sin embargo, continuaron manteniendo contacto con la patria y retuvieron su identidad Griega. En estas riberas opuestas la civilización Griega primero se estableció y luego floreció. También, fue aquí que el amor de los Griegos por *nuevas ideas* tam-

bién comenzó a despertar. Comenzando con los Jonios (Este), pero pronto seguidos en lo sucesivo por confiados innovadores en el sur de Italia (Oeste), la filosofía eventualmente reemplazó a los dioses como la fuente del orden en el mundo.

En Jonia, en las riberas de Asia Menor, los pensadores de Mileto fueron los primeros en procurar una explicación del mundo como debido enteramente a causas naturales.¹¹ Sus nombres son Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Todos se conocían entre sí, pues cada uno fue el maestro del siguiente. Tenemos entonces en estos pensadores de Mileto algo como una escuela de pensamiento. En sus días Mileto era una metrópolis próspera y acaudalada, la ciudad líder de su día, seguida por Efeso. Tenía amplios contactos, extendiéndose desde Mesopotamia y Egipto al Sur de Italia y más allá. Como un centro de comercio tenía fácil acceso a bienes y recursos materiales del interior del país los que embarcaba al extranjero. Su magnífico puerto la había transformado en el más grande punto de exportación – importación en la costa de Asia Menor. Pero era también una ciudad líder en el área de la manufactura cuyos productos terminados eran la envidia de las naciones.

Igual que en todas las ciudades Griegas de su época, sus ciudadanos dirigentes

eran aristócratas. Sin embargo, en lugar de vivir el ideal caballeroso tipificado por la audiencia de Homero, la aristocracia de Mileto se había enamorado del lujo y las comodidades materiales. Aunque continuaron dominando los asuntos públicos una creciente ciudadanía burguesa, cuya riqueza les daba una voz más grande en el gobierno, ayudó a quebrantar la mentalidad tribal de los primeros siglos y a aflojar el asidero de poder y prestigio que estuvo por largo tiempo asociado con las rígidas divisiones de clases. Estas transformaciones políticas y sociales a su vez impulsaron cambios en el nivel de las costumbres y creencias tradicionales, dando lugar a una nueva mentalidad más abierta y a un escepticismo con respecto a los dogmas oficiales de la religión de la ciudad. Para muchos la riqueza visible de la ciudad y el alto estándar de vida eran vistos como el resultado de la iniciativa y la energía humana. En este contexto, no es de sorprenderse, la religión tradicional declinó y una prevaleció actitud más mundana y materialista. Cuando llegó el tiempo para los nuevos pensadores, hombres provenientes originalmente de las clases aristocráticas, de analizar la situación naturalmente tendieron a reflexionar menos en el rol de los dioses y más en el mundo de la naturaleza que obviamente había cedido su riqueza y secretos a la labor e ingenio humanos. Al mismo tiempo la nueva riqueza suplía la oportunidad para el ocio y así pensar y reflexionar en la naturaleza de las cosas y en el hombre quien ha

11. Las ideas de los pensadores de Mileto se deben encontrar en la *Metafísica* de Aristóteles, Libro A.

ejercitado su propia habilidad y ha producido tal riqueza.

“La filosofía y la ciencia” declara Guthrie, “comienzan con la vívida confesión de fe que ningún capricho sino un *orden* inherente subyace en los fenómenos... la explicación de la naturaleza se ha de buscar dentro de la naturaleza misma.”¹² Este comentario, aunque perniciosamente moderno, sin embargo resume hábilmente la nueva actitud que los humanistas Griegos, comenzando con Tales, estaban habituados a proclamar. En esta perspectiva uno puede observar que a cambio de la *fe* en los dioses como la fuente del orden ha sido sustituida por una nueva fe en un orden *inherente*, uno que no necesita personalidades extra-humanas para ser posible. Es orden que es no-personal y totalmente desconectado de las decisiones o voluntades de una mente ordenadora, al menos de cualquier mente que no sea la del hombre. La naturaleza, en esta perspectiva, obtiene su orden de la naturaleza y de ninguna otra parte más. Esta es la parte que al hombre moderno le gusta enfatizar más en los Presocráticos, la naturaleza como auto-ordenante. Es más, el orden natural es inherentemente inteligible, lo que capacitó a la naturaleza a ser vista como un orden que podía ser racionalmente penetrado por la mente del hombre. Los filósofos Griegos podían continuar hablando del

orden como *divino*, pero divinidad en este sentido era una fórmula teórica y completamente abstracta. Divino significaba la naturaleza en tanto que un orden permanente, incambiable, eterna y completamente racional en y por sí mismo. Aún así, el orden de la naturaleza, aunque innato a la naturaleza misma, parecía requerir alguna explicación de su principio ordenador. ¿Cómo es que la naturaleza actuaba como la causa de la naturaleza? Aún si la naturaleza fuera un orden inherente la mente Griega no podía reposar contenta con la mera declaración. Ellos querían especialmente conocer y explicar su causa.

La proposición de Tales de que el agua debiese ser la fuente del orden natural, la causa de todas las cosas, usualmente ha sido recibida con una sonrisa. Su estudiante, Anaximandro, fue quizás algo menos enigmático con su declaración de que un “infinito” o “ilimitado” (*apeiron*) fue el *arche* o primer principio del cual todo lo demás ha descendido. Luego vino Anaxímenes, su contemporáneo más joven, quien dijo que el aire constituía el principio creativo de todas las cosas, y una vez más pensamos “cuán extraño” y rápidamente siguieron las cosas. Sin embargo, dada la noción de que la naturaleza es la razón de la naturaleza, el pensador debe buscar algo innato en la naturaleza para explicar la causa de su existencia. Por todas las apariencias la naturaleza es física y material. Por tanto, la causa de su existencia también debe ser material. Y esa causa debe

12. Guthrie, *Los Primeros Presocráticos*, p. 44.

ser una especie de *una* cosa, pues la naturaleza es una, una unidad. Eso es lo que la define como un orden, todo se acopla en un conjunto. Así que solamente un principio ordenador puede ser la causa de la naturaleza, y debe provenir de la naturaleza. Además, muchos *dioses* serían causa de desorden. En consecuencia, cada uno dio su explicación sobre una cosa en la naturaleza que parecía más adecuada para cumplir el rol de lo primero o principio ordenador.

En verdad estos primeros pensadores de Mileto necesitaban explicar el origen de la vida, específicamente de la vida del hombre. Esto explica las escogencias peculiares seleccionadas para actuar como causas últimas. El agua es necesaria para las cosas vivientes, un sustentador de la vida, separadas de ella las cosas vivientes mueren. El agua rebosa de vida y es una fuente abundante de vida para el hombre. De las cosas naturales que eran indispensables para la vida del hombre y de los animales ninguna parecía más imprescindible que el agua. Esto sería especialmente así para los Griegos quienes tenían la inclinación de ser un pueblo dependiente del comercio marítimo. ¿No sería natural poner la fe en el agua como la última causa del orden natural y de la vida? Mucho de lo mismo podía decirse del aire. El aire estaba asociado con la *respiración* que las cosas vivientes superiores necesitan y poseen. Con Anaxímenes parecería que liberar el pensamiento de una divinidad enteramente personal (vivir y respirar) no era fácil, especialmente cuando

llegó a explicar la existencia de otros seres vivientes. La vida debe al menos ser la causa de la vida. Y como la vida está asociada con el alma y el alma es similar al aire, entonces el aire debe ser la última causa tanto de los seres vivientes como no vivientes.

¿Pero qué debiésemos hacer con el “ilimitado” de Anaximandro? Debe decirse que mientras él junto con los otros dos deseaba fuertemente una explicación de la naturaleza que derivara de la naturaleza misma, todavía no podía convencerse a sí mismo de que el orden que experimentaba *en* la naturaleza fuera del todo causado *por* la naturaleza. Pues, ¿cómo podría aquello que es causado (el orden natural) ser al mismo tiempo la causa? En tanto que causada la naturaleza estaba *restringida* o *limitada* a lo que es. Pero el principio de todo lo que es causado debe en sí mismo ser sin causa, es decir, *ilimitado*. Debe también encontrarse más allá de la percepción física del hombre, pues lo que es causado es material y la materia no puede ser al mismo tiempo tanto la causa como lo que es causado. Aún así el hombre debe ser capaz de captarlo con la razón, de otra forma el hombre es dejado con lo desconocido e impredecible, es decir, está de regreso con los dioses. En consecuencia, Anaximandro inteligentemente inventó una explicación que parecería satisfacer la mente del hombre de que la vida y el orden tienen una causa, pero al mismo tiempo la colocó más allá de la posibilidad del descubrimiento por medio de los sentidos del hombre, libe-

rándole de esta forma de la necesidad de inventar extrañas explicaciones materiales como el agua o el aire. También exaltaba al hombre de la razón, pues solamente él entendería el concepto de un “ilimitado” y porqué era necesario para el ordenamiento de la naturaleza.

Para los pensadores de Mileto la formación del cosmos era la clave para explicar el orden que el hombre necesitaba para vivir en el mundo. No querían ningún orden que estuviese a merced de agentes sobrenaturales testarudos y arbitrarios. Solamente creían en el orden que la naturaleza se había dado a sí misma. La naturaleza tenía poderes auto-productores. Para descubrir el orden de la naturaleza era solamente necesario estudiar la naturaleza y ella revelaría sus secretos a la investigación del hombre. El hombre vería que la autogeneración de la naturaleza no requería pausas o intrusiones no naturales en la naturaleza. En lugar de ello la naturaleza se revelaba a sí misma como un orden que se ajusta con precisión a la razón del hombre. La naturaleza era lógica. Cuando se llegaba al punto del origen de la naturaleza los pensadores de Mileto fueron los primeros en una larga línea de pensadores Occidentales humanistas en insistir que “las causas operando en el principio han de ser consideradas como del mismo tipo de aquellas que vemos operando hoy.”¹³ De otra forma el orden

natural se resistiría al control racional, y eso era lo que se demandaba desesperadamente.

Aún así, descansar en un concepto de la naturaleza como un orden autogenerador dejaba abierta la idea de que la naturaleza opera sin ningún propósito o designio, algo que, a pesar de caprichoso, podría al menos ser atribuido a los dioses. Toda explicación de la formación y operación del orden natural fue reducida a la causalidad abstracta desprovista de propósito intrínseco. La causalidad puramente mecánica deja en duda las bases del orden moral. ¿Cómo podría el hombre edificar civilización sin un orden moral? ¿Cómo pudo lo impersonal producir lo personal? ¿En qué punto se acoplan la moralidad y la sociedad con esta perspectiva? La vida se reduce a un asunto del fuerte oprimiendo al débil, al parecer un acontecimiento *natural*. Los primeros pensadores de Mileto habían libertado al hombre de los dioses pero habían fracasado en encontrar las bases para una civilización construida solamente por y para el hombre, un orden en el que la justicia triunfara sobre la injusticia. Quizás fue por esta razón que la tierna filosofía Griega tomó una dirección decididamente diferente con el surgimiento y la expansión del Pitagorismo.

Pitágoras vivía en el extremo opuesto del mundo Griego, en el Sur de Italia (la Magna Grecia), un hombre quien, de ser mencionado, es recordado por sus extraordinarios descubrimientos en el campo de las

13. Guthrie, *Los Primeros Presocráticos*, p. 140.

matemáticas y la música. Después de todo, ¿Quién no ha aprendido el “teorema de Pitágoras” en el estudio de los triángulos? Así que, la mayoría ha querido verle meramente como un inventor en el área de las matemáticas racionales y teoremas armónicos y nada más. Sin embargo, su interés en los números y las magnitudes no tenía ningún propósito *científico* tal y como esto es entendido por el hombre moderno. Como Guthrie correctamente señaló, “No hay campo para separar la religión del lado filosófico o científico en un sistema como el Pitagórico. En contraste con la tradición de Mileto, el sistema Pitagórico emprendió investigaciones filosóficas con el propósito consciente de hacerles servir como una base para la religión.”¹⁴ Pitágoras, en otras palabras, usaba la filosofía como una herramienta para enseñarle al hombre cómo vivir.

En el corazón de las investigaciones y enseñanzas Pitagóricas estaba la creencia de que la filosofía era nada más y nada menos acerca de descubrir y vivir la mejor vida posible. Alejó a la filosofía de las cuestiones especulativas concerniente a los orígenes, o el orden de la naturaleza por sí misma, a un interés exclusivo en el hombre y en el bienestar del hombre. Sin embargo, no era un simple místico, miró la filosofía como necesaria en el proceso de indagación racional. Pero la utilidad de la filosofía yace en lo que

enseñaba acerca del hombre, en particular, lo que enseñaba sobre la naturaleza del alma y su rol en el cosmos. La filosofía era vista como un medio para enseñar la verdad acerca del hombre como nada menos que la *salvación* del hombre, pues la filosofía mostraba que el orden de la verdad en realidad era, al mismo tiempo, un orden de verdad en el alma del hombre. Al descubrir uno el hombre podía estar seguro de descubrir también el otro. La filosofía era el medio para cultivar el alma de manera que se volviera una con la verdad de la realidad, y al hacer esto alcanzar una vida *superior* en un plano eternal.

Para Pitágoras era el alma, la naturaleza interna del hombre, lo que tenía importancia central. ¿Cómo podía el alma encontrar la llave al triunfo de la vida sobre la disolución de la muerte? El alma era el espíritu en el hombre, pero además era mucho más. Su naturaleza como un *poder* ordenador por medio de la penetración racional del orden de la realidad le daba precedencia sobre todo lo demás en la vida del hombre. De hecho, fue Pitágoras quien insistió primero que toda la realidad material, incluyendo el cuerpo del hombre, no era de ningún valor para la mejor vida posible. Solamente el alma, debido a que era inmaterial, importaba. Es más, la materia era una causa de *impureza* (ignorancia) en el alma. Se necesitaba la filosofía para purificar el alma del estigma de la materia. La meta de la vida filosófica debe ser escapar del mundo de la materia y re-conectarse con el mundo-alma, una existencia en la

14. Guthrie, *Los Primeros Presocráticos*, p. 152.

cual la mente armoniosa se encuentra con una racionalidad total y con una coherencia lógica y se torna incapaz de perecer o de errar.

Con el propósito de cultivar el alma era necesario buscar un entendimiento de las estructuras gobernantes del cosmos divino. Uno debe ocupar el intelecto en un estudio de los campos relevantes que se correspondan con el ámbito del orden en el cosmos: teoría del número, geometría, música y astronomía. Pero el conocimiento sobre estas materias no era simple curiosidad. Más bien el alma, por haber adquirido tal conocimiento, pasaría por una transformación, capacitándole a conseguir conformidad con lo *divino*. La filosofía (ciencia), en la visión de Pitágoras, es el medio para la divinización del hombre. Cuando el alma, por medio de mucho trabajo, haya por fin mirado la armonía y el orden del cosmos divino, se volverá ella misma armoniosa y ordenada, una creencia que resurgirá al principio del mundo moderno con el Renacimiento.

Pitágoras no promovió sus ideas como si no tuviesen conexión con la vida del hombre aquí y ahora. En verdad él creía que aquellos que cultivaran sus almas también debiesen ser puestos a cargo de los asuntos humanos, especialmente el estado. Como comenta Eduard Zeller, “Los Pitagóricos se sentían ellos mismos llamados a la orientación espiritual de sus compatriotas – e.d., para gobernar.”¹⁵ Pitágoras mismo había sido

una vez el líder innegable de Crotón, su ciudad adoptiva. Y los Pitagóricos continuaron introduciéndose subrepticamente en posiciones de dirigencia en otras ciudades. En muchos sentidos ellos formaron una sociedad secreta, como los Francmasones de hoy día, con ambiciones de tomar el control de la sociedad humana y construirla según su peculiar visión del orden racional perfecto. No fue suficiente que ellos aspiraran a una salvación individual, se sentían compelidos también a salvar la sociedad. Ninguno de los primeros pensadores Presocráticos dejará una impresión más duradera sobre el propio pensamiento de Platón que Pitágoras. Pitágoras fue el primero en hablar de las elites intelectuales siendo colocadas a cargo de moldear la sociedad de acuerdo con un plan racional que ellos han ingeniado por su propia cuenta. Su legado al Occidente ha sido profundo.

Ninguna discusión de los inicios de la filosofía Griega puede fallar en mencionar a Heráclito y a Parménides. Quizás otros podrían ser considerados, pero estos deben ser incluidos. Pues ellos, más que la mayoría, ayudaron a dar forma al propio pensamiento de Platón y, por lo tanto, jugaron un rol mayor en la formación del intelectualismo humanista Occidental en general. De los dos, Heráclito fue primero. Sin embargo, la solución de Parménides a los problemas introdu-

15. Eduard Séller, *Bosquejos de la Historia de la Filosofía Griega*, (New York: Dover Publications, Inc., 1980), p. 32.

cidos por Heráclito fue aún más significativa en la inspiración de la agenda filosófica distintiva de Platón, que era, a saber, encontrar permanencia y orden en medio del cambio continuo y la degeneración. Por lo tanto, comenzamos con Parménides.

Parménides descendía de una familia próspera y noble de Elea en el Sur de Italia. Su perspectiva de la vida fue moldeada por su trasfondo de clase, pero también por Jenófanes bajo quien estudió y por las ideas de los Pitagóricos. Jenófanes se hizo famoso por su denuncia de Homero y Hesíodo de sus representaciones antropomórficas de los dioses. Indudablemente fue él quien convenció a Parménides que los dioses tradicionales eran principalmente la invención de la imaginación popular, y que uno no podía verdaderamente creer que la vida del hombre dependiera de tales fábulas poco fiables. El camino de la verdad debe encontrarse en la filosofía, es decir, en la habilidad del hombre de contemplar la naturaleza de las cosas con su mente libre de supersticiones o preocupado con asuntos mundanos. Jenófanes enseñó que la naturaleza y la Deidad son intercambiables e inseparables. La Divinidad es idéntica con el *ser* de todas las cosas que solamente la mente *iluminada* puede ver sin prejuicio.¹⁶ Parménides también aprendió la filosofía como la sabiduría de la vida superior de la clase selecta de su amigo Ameinias, el

Pitagórico, quien enseñó que al adquirir conocimiento del orden numérico y de las *formas* armónicas de las cosas Parménides estaría mejor equipado no solamente para ordenar bien su propia vida, sino también la sociedad. El conocimiento era la llave para el poder y el gobierno.

Parménides es probablemente el primer filósofo real en el mundo antiguo puesto que él es el primero de liberar el pensamiento de todo lo que no es enseñado, a saber, por la percepción sensorial. Él es el primero, en otras palabras, en mirar la realidad como el producto de la reflexión teórica, como una abstracción intelectual. Para Parménides el orden del mundo es un orden del Ser que existe solamente cuando y en tanto que la mente del hombre piense en ello. El Ser es lo que *es* y no puede ser observado por la experiencia sensual ordinaria de todos los días la cual se encuentra demasiado influenciada por las *cosas* empíricas. El Ser aparece solamente a la mente en reflexión cuando el hombre cercena su pensamiento de toda experiencia sensual, pues los sentidos perciben muchas cosas que van y vienen y estas no *existen* verdaderamente. El Ser, sin embargo, no cambia o va y viene, sino que permanece siendo lo que es. Solo él es real, porque no está sujeto a principio o fin, llegando a existir o expirando. El Ser no es esto o aquello, sino que es simplemente existencia en general. Todas las cosas tienen parte en el Ser porque son productos del Ser. Aquí estaba la respuesta de Parménides al intento

16. Véase, p.ej., Guthrie, *Los Primeros Presocráticos*, pp. 373- 383.

de los pensadores de Mileto por explicar el origen de todas las cosas. Él proclamó al Ser como la fuente de lo que es pero él mismo es “no creado e imperecedero.”¹⁷

Puesto que el Ser es conocido solamente por medio de una reflexión teológica entonces *es* en tanto que sea *concebido*.¹⁸ Es decir, el Ser es correlativo a la *nous* o mente del hombre. El Ser es lo que el pensamiento percibe cuando todo el proceso de pensamiento ha sido purificado de todas las influencias no intelectuales, es decir, cuando la percepción de los sentidos no es ni requerida ni está presente. Debido a que lo que es sentido parece venir al hombre desde algo externo a él, o al menos es causado por cosas externas, en ese sentido es que es algo en lo cual no se ha de confiar. El hombre no puede estar seguro de cualquier cosa que no provenga completamente de sí mismo. Sin embargo, la *nous* o mente pertenece a él, y su reflexión sobre el Ser de las cosas no se inicia desde una fuente externa sino que surge en su razón y por lo tanto sólo ella es confiable. Cualquier cosa que no sea absolutamente cierta a la mente del hombre es una fuente de todo lo que no es verdadero o erróneo. La Verdad, entonces, se encuentra en la mente del filósofo quien es el sólo capaz de *ver* el Ser. Parménides estaba estableciendo el fundamento para lo que en

Occidente tomaría posteriormente el aura de la autonomía y la infalibilidad en la ciencia. En otras palabras, la especulación crítica es el único medio legítimo para el descubrimiento de la Verdad y la mente no necesita someterse a nada sino a sus propios procesos lógicos.¹⁹ Podríamos decir que Parménides era un Cartesiano antes de Descartes.

El Ser, entonces, no tiene predicados que pudieran describirlo, pues entonces sería visto igual que las cosas materiales. Los posteriores principio y final, cambio y muerte, pueden ser divididos o volverse lo que no son. Los hombres que viven en término de las cosas cambiables son fácilmente engañados y extraviados. Sin embargo, el Ser es inamovible, incambiable; no puede ser otra cosa que lo que es. Es eterno y más allá del tiempo, es decir, “es sin principio ni final.”²⁰ El pensamiento que comprende también se halla más allá del tiempo y el error. En la *nous* o *logos* (razón) del hombre reside la posibilidad de alcanzar un estado eterno, uno que es libre de toda temporalidad y extinción, y también de la ignorancia y el engaño. El Ser para Parménides era el *ens realissimum* (suprema realidad): nada reside más allá del Ser. Puesto que el pensamiento es correlativo al Ser, el pensamiento también participa en su realidad suprema e incambiable. “El Pensamiento no es diferente del Ser;

17. Véase, p.ej., G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (Cambridge: En la University Press, 1975), p. 273.

18. Kirk & Raven, p. 277.

19. Véase, p.ej., Voegelin, *El Mundo de la Polis*, pp. 207- 214.

20. Kirk & Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, p. 276.

pues es solamente pensamiento sobre el Ser.”²¹ Por razón de la *nous* (mente) o *logos* (razón) el hombre se vuelve divino. Ahora él quien es divino es quien *ordena* el cosmos.

Voegelin escribe, “En medio de la especulación la filosofía reproduce el Ser mismo; la amplia esfera del Ser se vuelve la amplia esfera del orden especulativo. La especulación filosófica es una encarnación de la Verdad del Ser.”²² Sin embargo, no cualquier hombre adquiere el status de *ordenador* del cosmos, solamente el filósofo (científico). Confirmado en esta creencia Parménides estableció una dicotomía entre la verdad del Ser tal y como es comprendida por la *razón* del filósofo y la anti-verdad o mentira de lo que llamó la *doxai* (opinión o creencia) de las masas, una distinción que sería ratificada más fundamentalmente por Platón. Aquellos que ven la Verdad por medio de la mente no concluyen erróneamente que el orden es un producto de generación por parte del no-orden. El reino del Ser no es ni material ni físico y por lo tanto no sujeto al cambio ni a la corrupción, sino que precede a las cosas materiales y es la fuente de la existencia de éstas. Tampoco tiene el Ser alguna de las distorsiones de las pasiones o deseos de las criaturas con sentidos. El Ser, como realidad última, es eterno y sin la posibilidad de volverse otra cosa que lo que es. Debido a que el orden del Ser es al

mismo tiempo la “esfera del orden especulativo” del filósofo, entonces el filósofo no yerra en su pensamiento, sino que entiende la verdad de la realidad perfectamente y puede reproducir esa realidad en su pensamiento. Solo él está en una posición de ser capaz de ordenar la vida del hombre, porque él con su razón permanece en la luz mientras otros están siempre en la oscuridad y no miran correctamente. Puesto que el orden de la realidad es el orden de la mente del filósofo y de ningún otro sino del filósofo, otros deben estar en sujeción a su autoridad y poder por su propio bien.

Con Heráclito retornamos al Este, pues él era un descendiente de los gobernantes reales y sacerdotales de Efeso, una ciudad cuya preeminencia reemplazó la de Mileto después de que los Persas la destruyeron. Como miembro de una familia noble de gran historial Heráclito fue criado para verse a sí mismo como distinto y moralmente superior a aquellos por debajo de su posición social, una perspectiva que aparentemente adoptó sin poner reparos. A decir de todos era de una naturaleza altiva y parece haberse propasado en su forma de exhibir su desprecio no solamente por los órdenes sociales más bajos sino también por la marcha general de la humanidad. El hecho de que era dotado intelectualmente solo sirvió para estimular su arrogancia y condescendencia hacia otros y alentar su desdén por la gente que a él le parecían ser como idiotas. Especialmente odiaba las nuevas ideas democráticas que se

21. Zeller, *Bosquejos*, p. 50.

22. Voegelin, *El Mundo de la Polis*, p. 213.

estaban diseminando entre los Griegos de su día, y consideraba al pueblo estúpido e incapaz de dirigir los asuntos del gobierno. Heráclito se retiró de la sociedad a un mundo de puramente intereses intelectuales. Dejó poco material escrito, y lo que tenemos no es probable que estimule su estudio, pues Heráclito tenía una reputación por la complejidad y lo oscuro. “Se deleitaba en la paradoja y los aforismos aislados, expresados en términos metafóricos o simbólicos.”²³ Era un excéntrico, por decir lo menos.

Sin embargo, aunque miraba a la mayoría de los que habían alrededor de él con cordial desdén y no tomó interés activo en los asuntos civiles, Heráclito no era ningún ermitaño o un desapasionado proponente de ideas para su propia causa. Era nada más y nada menos que un *predicador* de la verdad, quien escribía y hablaba como un profeta, como uno que había él mismo viajado a la luz del día y por lo tanto se consideraba a sí mismo especialmente escogido para iluminar a sus congéneres. Heráclito creía serenamente en la filosofía como el verdadero sendero de salvación para el hombre y la sociedad.

Heráclito, en oposición a Parménides, miró al cambio como último, que todas las cosas vienen a la existencia y casi con igual rapidez pasan y que este proceso continuo

era la ley central de la realidad. Sin embargo, el propósito principal de Heráclito era dejar al descubierto el conocimiento de esta ley general del cosmos que produce cambio como la principal verdad de todas las cosas. ¿Qué principio ordenador mantiene el cosmos en medio del aparente caos y el incesante cambio? En particular, ¿Cómo el hombre, quien nace y muere, encaja en la razón de las cosas? ¿Tiene el mundo un propósito y juega el hombre un rol central en él?

Heráclito, junto con Parménides, creía que habían dos clases de hombres: aquellos que alcanzan entendimiento al reconocer y vivir en términos de una sabiduría superior, y a aquellos que viven solamente por lo que experimentan y perciben momento a momento. Para Heráclito el asunto crucial de la verdad se centró en el tema del significado del hombre y de cómo podría alcanzar el status del primer tipo de hombre. El hombre solo se vuelve verdadero hombre cuando ha *ascendido* de las múltiples apariencias de las cosas visibles y tangibles a la esencia invisible e intangible del todo o Uno. Para comprender el proceso del mundo se debe elevar más allá de las meras sensaciones a un nuevo principio de orden – el *logos*.²⁴ El principio interno de realidad última, que existe más allá del flujo constante del cambio externo, y que gobierna la naturaleza de todas las cosas de acuerdo con una agenda oculta, se debe

23. Guthrie, *Los Primeros Presocráticos*, p. 410.

24. Kirk & Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, pp. 187, 188.

encontrar en algo llamado “*mundo-orden*.”²⁵ El mundo-orden (orden del mundo) es el principio conductor del cambio, el “fuego” divino (e.d., “eterno”), a partir del cual y a por medio de pelea y confrontación el orden o cosmos del mundo es repetidamente alcanzado y garantizado. El hombre es un participante en este proceso porque posee en sí mismo la naturaleza del alma o razón como chispa del mundo-orden. Cuando por medio de gran esfuerzo intelectual haya hecho a un lado todas las superfluidades del cuerpo y la materia y haya ascendido al Uno entonces será capaz de vivir en términos de la realidad superior de la vida ordenada, esto a pesar de la transitoriedad de todas las cosas materiales.²⁶ Heráclito enseñó que la vida que merece ser vivida es solo la vida en la cual el hombre ha *cultivado* el yo y de ese modo se haya vuelto una parte del poder ordenador de la Razón. Ese hombre entonces estará en una posición de retornar al mundo de los asuntos prosaicos para organizar todo de acuerdo con su perspicacia superior.

Voegelin indica lo que esto significará para Platón: “En Heráclito la idea de un orden del alma comienza a formar lo que Platón desarrolla como el principio perenne de la ciencia política, a saber, que el orden correcto del alma por medio de la filosofía suministra los estándares para el orden correcto de la sociedad humana.”²⁷ Pero lo

que fue cierto de Heráclito fue igualmente cierto de todos los Presocráticos hasta llegar a Platón. La idea de una estándar de verdad el cual el alma capta por medio de una poder intelectual innato y autónomo se tornó la base fundamental sobre la cual un nuevo orden humanista sería posible. El mediador de aquella verdad para con la sociedad no iba a ser otro que el filósofo quien ha penetrado con su pensamiento el misterio de la naturaleza y descubierto el *logos* o razón de toda realidad. No habría otra *verdad* disponible para la humanidad sino aquella descubierta y expuesta por el filósofo. El hombre había alcanzado el lugar principal en el cosmos.

4> *La Agenda de Platón*

Como era dicho que todos los caminos en el mundo antiguo dirigen a Roma, así también, en el ámbito del pensamiento Griego todas las avenidas dirigen a Platón. Platón no es un mero contribuidor al edificio de las ideas Griegas; él es la culminación del pensamiento Griego, la suma de todos aquellos que le han precedido. Todas las varias hebras de ideas anteriores están tejidas juntas en su pensamiento; sin embargo, al mismo tiempo, son transformadas por Platón en un tapiz que representa una maduración final de sus puntos de vista y una indicación más clara del humanismo interior que los pensadores Griegos estaban esforzándose por

25. Kirk & Raven, p. 199.

26. Kirk & Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, p. 207.

27. Voegelin, *El Mundo de la Polis*, p. 227.

alcanzar. El *Platonismo* es el producto lógico del ideal filosófico.

Platón, por ejemplo, estaba completamente en acuerdo con el *naturalismo* de la escuela de Mileto con respecto a la formación del cosmos. El mundo, también creía él, era un orden natural que tenía las bases de su existencia y estructura en sí mismo. Si se apartó de ellos a causa de su crudo *materia-lismo* fue solamente porque llegó a creer, de otras fuentes, que la naturaleza como un sistema ordenado era algo más que mera materia. Era primariamente *idea*, un producto de la mente o del intelecto. No que lo visible pudiera ser contado como naturaleza, sino solamente aquello que era invisible y comprensible a la razón podía ser llamado naturaleza, pues el orden no se derivaba de la materia pero debía encontrarse en la *forma* de las cosas materiales. Esto lo aprendió Platón de los Pitagóricos y de Parménides quien habló de la realidad última como residiendo más allá de la apariencia de las cosas, una realidad descubierta solamente al abstraerse del mundo de la materia. Solo la mente o la razón era capaz de penetrar a la naturaleza real que yace oscurecida detrás de la imagen física externa percibida por los sentidos. Toda verdad debía encontrarse allí y en ningún otro lugar. Solamente aquellos que han ido en pos del camino de la filosofía habrían de llegar a conocer la verdadera realidad de todas las cosas.

Por lo tanto, la preeminencia del conocimiento filosófico sobre otros tipos de conocimiento también llevó a la creencia de que los filósofos eran superiores a otros hombres y debiesen ser responsables por regir sobre ellos para su propio bien y el bien de la sociedad. Mientras algunos pensadores parecían alejarse de los asuntos terrenales para ocuparse en reflexión sin distracciones, casi todos ellos no tenían nada sino desprecio por las masas quienes pasaban su vida a la caza de comodidades materiales y placeres, siendo incitados solamente por sus pasiones y deseos lo cual llevaba a continuas disputas. Eran constantemente motivados a formar facciones, intrigas, guerras y rivalidades por celos. En lugar de estar en control de sí mismos y vivir en armonía y paz en sus comunidades, estaban siempre en reyertas y pleitos. ¿Cómo podían ellos gobernarse a sí mismos careciendo como carecen de un verdadero conocimiento de la naturaleza de todas las cosas? Puesto que solamente los filósofos poseían tal conocimiento, era simplemente natural que ellos debiesen estar a cargo de los asuntos civiles y sociales. Platón adquirió esta noción de que los filósofos debiesen gobernar en la sociedad principalmente de Pitágoras quien también sostenía que los filósofos no debían rendir cuentas a los gobernados. Su incuestionable comprensión de la verdad era suficiente, pues el verdadero conocimiento estaba necesariamente oculto para algunos excepto para los filósofos, siendo éste demasiado recóndito para la gente ordinaria.

Finalmente, Heráclito enseñó que la realidad era el producto de la lucha constante, y que, desde el punto de vista material, el mundo y la experiencia del hombre eran un flujo, aleatorio y sin significado, un proceso de descomposición y degeneración perpetuo. Fue siempre un pensamiento preocupante para los antiguos Griegos contemplar la idea del triunfo del caos sobre el orden. El hecho de que todo alrededor de nosotros se encuentra en constante cambio, que el hombre, en particular, nace, se hace viejo, y muere pareciera indicar que el caos era al menos igual, si no superior, al orden. Sin embargo, Heráclito creía que el orden se yergue prominente sobre el aparente flujo de todas las cosas por la razón de que todo cambio es determinado por una ley o principio que obliga a que el cambio ocurra de tal forma que el orden constante y eternamente procede de él. Hay un principio de orden gobernando el flujo. Lo que es más, el filósofo puede descubrir esa ley y emplearla como un principio ordenador para los asuntos humanos. Inspirado por esto Platón creía con confianza que, aún cuando la sociedad en su día fuera mala o podrida, sin embargo sería posible encontrar la llave para la salvación de la sociedad siguiendo líneas que estuvieran más a tono con la ley de la realidad última y por ende con la verdad perfecta. En otras palabras, Platón creía posible detener el cambio que para él significaba solamente corrupción y a partir de allí realizar la sociedad humana perfecta²⁸ (e.d., incambiable e incorruptible).

Platón estaba claramente imbuido de las ideas de los primeros pensadores Griegos. Otro pensador que tradicionalmente se piensa haber sido la más importante de las influencias que moldearon la agenda de Platón fue Sócrates. Sócrates representa una corriente diferente de pensamiento, a saber, la de la reforma moral. El asunto estaba lejos de ser meramente académico, pues Sócrates y Platón, su contemporáneo más joven, vivieron en tiempos tumultuosos. El período vio a las ciudades-estado Griegas hundidas en guerras intestinas – la Guerra del Peloponeso. Platón especialmente se encontraba profundamente turbado por la agitación social y la inestabilidad política que miraba en su nativa Atenas como resultado de esta condición. Él necesitaba, como Homero, ser capaz de diagnosticar las causas del desorden y, si fuese posible, descubrir una cura para la enfermedad moral que él creía era la razón del trastorno que afligía la sociedad en la cual vivía. Para Platón la filosofía asumió una importancia más allá del deseo de entender el mundo como una especie de curiosidad intelectual. Más bien, la filosofía era la llave, el único medio posible, para armar el desorden social y moralmente fragmentado una vez más. Como Platón lo expresó en su *República*, “a menos que el poder político y la filosofía coincidan... no puede haber fin de los problemas políticos... o aún de los problemas

28. Karl Popper, *La Sociedad Abierta y Sus Enemigos*, Vol. I, *El Período de Platón*, (Princeton: Princeton University Press, 1971), pp. 18- 56.

humanos en general... no hay otro camino para un individuo o una comunidad para alcanzar la felicidad.” (473d,e) La filosofía tenía consecuencias prácticas inmediatas y una tarea urgente que desempeñar. Platón miró la empresa filosófica como viéndoselas con la restauración del orden político, como un mensaje de salvación, por medio de un bien regulado “amor por la sabiduría.”²⁹⁹ Este programa de filosofía Platón lo recibió, en parte, de Sócrates.

Es difícil, sino imposible, entender a Sócrates y su auto-asignada misión Socrática a menos que sepamos algo de los tiempos en los que vivió y la condición de la sociedad (especialmente en su nativa Atenas) de la cual él era parte. Sin embargo, una explicación adecuada está más allá del ámbito de esta obra. Suficiente decir que Sócrates vivió en un tiempo cuando, como dijimos, la sociedad Ateniense estaba experimentando confusión. La política de la ciudad estaba controlada por la *demos*, al parecer un cuerpo electo de ciudadanos que eran responsables por todas las decisiones del gobierno y la política. En lugar de estar bajo la absoluta autoridad de un hombre, o grupo de hombres, las mismas gentes, por medios democráticos, decidían sobre todo lo que concernía a la vida y bien de la *polis*. Aunque este ideal democrático permitía al pueblo expresarse en el gobierno, al mismo tiempo

abría la puerta a intensas rivalidades políticas entre varios individuos ambiciosos que querían influenciar la dirección del estado y persuadir al pueblo que ellos podían dirigirles mejor para su propio bien. Tales rivalidades dieron lugar a facciones que, para alcanzar sus propósitos, a menudo recurrirían a casi cualquier medio disponible con poca consideración de las consecuencias morales. De más está decir que las consecuencias fueron lo que podríamos esperar, un quebrantamiento del orden y una lucha por el poder. En la mente de aquellos que, como Sócrates, miraron la corrupción moral a la cual la *democracia* parecía dirigir, esto levantó serios cuestionamientos sobre si era posible alguna clase de reforma con el propósito de *salvar* la sociedad. ¿Sería posible descubrir un conjunto de principios que actuaran como un estándar de lo correcto y lo erróneo? ¿Principios que estuviesen fundamentados en la naturaleza de las cosas y que no fueran el producto de la convención humana y social? O, ¿era la verdad moral meramente un asunto de costumbre como los Sofistas habían declarado y, por lo tanto, sujeta a las necesidades del momento, no siendo ni absoluta ni permanente? En otras palabras, ¿no tenían los hombres estándares por los cuales vivir más que el estándar de la auto-indulgencia; y, si es así, entonces cómo es posible escapar a la degeneración del orden social y el colapso del caos? ¿Cómo podrían los hombres verdaderamente alcanzar el bien para sí mismos si no había acuerdo sobre qué constituía el bien, o si el bien era meramente lo que cada

29. Eric Voegelin, *Orden e Historia*, Vol. 3, *Platón y Aristóteles*, (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1983), p. 5.

uno decidiera por sí mismo? ¿Se volvería la sociedad simplemente una batalla por parte de un grupo para imponer su voluntad sobre los otros por la fuerza? Estos eran los grandes dilemas morales que enfrentaba Sócrates quien se creía el mismo especialmente llamado para inquietar la complacencia de sus compañeros Atenenses y exponer su peligro si fallaran ellos en resolver el problema del relativismo moral que estaba minando la estructura social.

Sócrates mantenía que el problema de la conducta moral era un problema intelectual. Él creía que los hombres no cometían actos inmorales porque quisieran, o porque esté en su naturaleza o algo así. Más bien ellos actúan estrictamente a partir de la *ignorancia* de lo que es verdaderamente para su propio bien. Todos los hombres, también creía él, actúan para alcanzar un propósito de algún bien que esperan ganar al actuar de esa forma. El problema es que lo que los hombres usualmente piensan que es para su propio bien en realidad resulta ser para mal. Esto es especialmente cierto con respecto a las injusticias que sus acciones producen en la sociedad. Si las acciones de los hombres promueven las injusticias, es porque no saben claramente lo que es un acto justo. Para mucha gente la justicia significaba obtener cualquier cosa que quisieras sin considerar las consecuencias. La injusticia, entonces, es ser privado de lo que tú crees que te mereces. En consecuencia, la justicia no es acerca de motivos o carácter, sino solamente

acerca de obtener lo que uno quiere. Pero Sócrates enseñaba que la justicia no se trata del cumplimiento de los deseos momentáneos, sino que tiene que ver principalmente con lo que somos por naturaleza. Si a los hombres se les enseña apropiadamente la justicia tal y como es prescrita por el orden natural, se volverán justos en sus naturalezas, y, en consecuencia, nunca cometerán actos injustos. Para Sócrates el asunto era claro como el agua; ser justo es hacer lo que es justo. La solución a los males de la sociedad dependía de que todos los hombres adquirieran conocimiento del bien moral, pues aquellos que conocen el bien harían siempre el bien. Sócrates era un gran optimista en el tema de la reforma moral. La educación, una premisa básica que heredó de sus predecesores, era la gran solución a la regeneración de los hombres y las sociedades afligidas por la corrupción moral.

Aquí encontramos algo llamado el “problema Socrático.” Sócrates creía que la iluminación moral era el único medio a la reforma moral de la sociedad. Sócrates también creía que todo hombre poseía en su propia alma racional la fuente singular del poder instructivo. “Todo hombre ha de vivir una vida racionalmente ordenada, deliberar y decidir y actuar de acuerdo a los dictados de sus decisiones.”³⁰ Ninguno podría obligar a otro a aceptar lo que no era del todo acepta-

30. George Klosko, *El Desarrollo de la Teoría Política de Platón*, (London: Methuen & Co. Ltd), p. 31

ble a su propia racionalidad autónoma. Por lo tanto, para alcanzar esta meta era necesario usar una clase especial de persuasión, llamada *elencos*, el arte de la refutación. Sócrates entraría en un diálogo o argumento verbal con cualquiera que mostrara disposición para poner a prueba sus convicciones sobre cualquier asunto ético. Sócrates tenía poca duda de que su método de discusión y análisis de todos los tipos de pensamiento actuaría necesariamente como un medio efectivo de enseñar a la gente a pensar por ellos mismos. Cuando aprendan a hacer esto indudablemente actuarán de acuerdo con su verdadero bien antes que con su falso bien por el cual usualmente se comportaban antes de que hubiesen, con la asistencia de Sócrates, pasado por un proceso de instrucción. Todo dependía en hacer que la gente se volviese a su racionalidad innata y, por medio de esta luz interior, adquirir el conocimiento moral que entonces producirá buenas acciones morales. Sócrates creía que el adquirir iluminación no solamente era posible sino necesario para *todos* los hombres, pues todos los hombres tienen la misma naturaleza racional.

Sócrates creía que su tarea era capacitar a sus compañeros Atenienses “a despertar ... a la importancia de tomar cuidado por sus almas, un cuidado para la virtud.”³¹ Cada individuo debe reconocer la necesidad de dedicarse a un proceso de auto-crítica como

el único medio por el cual descubrir aquellos principios morales que gobernarán sus vidas, y harían esto solamente bajo la guianza de uno cuya propia alma hubiese sido ya *noblemente* formada, es decir, por Sócrates mismo. Sócrates actuaría como una comadrona para aquellos que poseyeran la chispa de la verdad en sus propias almas, pero que estaba apagada por los prejuicios de la *demos*, el pueblo. Él procedería por medio de un programa de uno-a-uno, pues Sócrates no cree posible persuadir a la gente *en masse*. Así pues, él ni se dirige al pueblo como un todo ni expresa la creencia de que la reforma moral pueda ser alcanzada por reformar primero a la sociedad, en otras palabras, por la promulgación de programas políticos para obligar a la gente a vivir de acuerdo con la buena moral. Esta es principalmente la razón por la cual Platón presenta a Sócrates en formato de diálogo; él quería mostrar como Sócrates creía que la filosofía debía ser inculcada en almas nobles. Un alma noble, por medio del formato de diálogo, guiaría a la siguiente a un entendimiento de la verdad filosófica. Se requiere una conversión a la vez, pues el descubrimiento del conocimiento moral no era ni simple ni fácilmente obtenido.

¿Sería posible llevar a cabo tarea tal dados los fuertes prejuicios del pueblo? ¿Es concebible que todo individuo pudiese ser liberado de las falsas opiniones que moldeaban a las masas como un todo dada la noción de que la gente era incapaz de conocer lo

31. Klosko, p. 166.

que era verdaderamente bueno para ellos mismos? ¿Era Sócrates, quizás, un poco demasiado optimista de que podría alcanzar su meta dirigiéndose a cada persona individualmente? Platón, desde luego, no compararía el optimismo de Sócrates cuando se trataba del tema de convertir a *toda* la gente. Claro, él creía junto con Sócrates de que la razón podría alcanzar la regla dominante en el hombre y así capacitarle para controlar sus apetitos. Pero era demasiado esperar que todos y cada uno lo alcanzaran. Es más, Platón era demasiado consciente en lo que respecta a las clases para creer que cada individuo poseía una chispa igual de verdadero conocimiento dentro de su propia alma. Más bien, él creía que “las verdades más exaltadas están accesibles al hombre, pero solamente a los pocos altamente privilegiados. Puesto que solamente el filósofo puede alcanzar tales alturas, los muchos debían ser esclavizados a los pocos si es que iban a participar en absoluto de la divina inteligencia.”³² El ideal Socrático de que cada individuo debía cuidar de su propia alma debe ser descartado. En su lugar Platón erige un sistema estatal en el cual unos pocos cuidadosamente instruidos y con almas nutridas serán puestos a cargo de todo lo que concierne a las relaciones del hombre con sus congéneres. Como explica Klosko:

32. Klosko, *El Desarrollo de la Teoría Política de Platón*, p. 166.

Mientras que Sócrates visionaba una colectividad de almas libres y autónomas, con cada individuo buscando para sí mismo el conocimiento que es virtud, Platón mira una ciudad de gente rigurosamente controlada teniendo virtud impuesta sobre ellos desde el exterior. En el estado ideal solamente los filósofos poseen autonomía moral, y aún en sus casos esto es posible solamente porque ellos están sujetos a riguroso condicionamiento desde sus días de juventud.³³

La agenda de Platón conllevaba la creencia en la filosofía como la herramienta intelectual por la cual unos pocos de la elite serán entrenados para gobernar absolutamente sobre los muchos ignorantes para el supuesto bien del orden social. Los gobernantes-filósofos tendrán conocimiento moral correcto porque ellos, y solo ellos, verán su “naturaleza permanente e invariable.” (479e) “Puesto que los filósofos son aquellos que son capaces de aprehender aquello que es permanente e invariable, mientras que aquellos que no pueden, aquellos que deambulan erráticamente en medio de la pluralidad y la variedad, no son amantes del conocimiento, ¿cuál conjunto de entre el pueblo debiesen ser los gobernantes de una comunidad?” (484b) Para Platón la única respuesta era demasiado obvia. Los filósofos deben gober-

33. Klosko, *El Desarrollo de la Teoría Política de Platón*, p. 129.

nar, y la gente debe ser gobernada. Algún veces Platón va tan lejos como llamar a los últimos *esclavos* de los filósofos-gobernantes. A menos que los filósofos gobiernen no habrá fin a las dificultades, a la corrupción y al desorden. Solo la filosofía puede asegurar la *salvación* del hombre y la sociedad. La razón de aquellos que son apropiadamente educados y les ha sido enseñado el conocimiento *científico* del *todo* de la realidad (475b) estarán en una mejor posición para erigir orden y prevenir el caos.

Con Platón “el legado Griego” por fin apareció en toda su gloria. Platón rompió los últimos vínculos para con los *dioses*, esto es, de cualquier otra fuente de orden para el hombre y la sociedad que no fueran los poderes racionales inherentes del hombre. Al mismo tiempo, colocó al hombre y a la sociedad en sometimiento a nuevos dioses, a saber, a las elites científica y filosóficamente entrenadas quienes, debido a que poseían verdadero conocimiento de la realidad última, esto es, la *idea* o *forma* que yace oculta detrás de todo lo que se aparece, deben ser puestas a cargo de crear las condiciones utópicas que ningún caos o corrupción puedan destruir. Presumiblemente Platón tenía gran fe de que sus filósofos-gobernantes, quienes comprenden la verdad invariable, impondrían entonces esa *verdad* sobre el mundo y el hombre con un interés en el Bien por causa propia y no por razones de ganancia personal. Es, sin embargo, un optimismo no menos desubicado de aquel de

Sócrates, aún así este ideal de la regla de la razón por medio de agentes especialmente escogidos y cultivados echaría raíces profundas en la conciencia del hombre Occidental. Para muchos en la historia Occidental la *razón como poder* volvería vez tras vez para inspirar confianza y moldear los procesos de la cultura.

Incuestionablemente, algunos objetarán vigorosamente la noción de que la culminación del legado Griego es alcanzado con Platón. Después de todo, ¿qué de Aristóteles? Lo que es más, ¿quién podría ignorar los posteriores desarrollos del Estoicismo, el Epicureanismo, y finalmente, el Neoplatonismo? Hay efectivamente más del legado Griego que Platón. Sin embargo, aunque surgen grandes diferencias en detalles filosóficos entre Platón y, especialmente, Aristóteles, no es posible aseverar que exista una distinción fundamental en el ideal filosófico en sí. Aristóteles, es cierto, estaba insatisfecho con problemas en el pensamiento de Platón, pero no difiere con él en la premisa básica de que la filosofía o la ciencia debiese ser la fuente del orden para el hombre y su mundo. Aristóteles con el tiempo distinguiría entre el teórico y el político, el pensador y el actor, pero no cuestionaría la necesidad de que el segundo fuera gobernado por las ideas del primero. Para ambos, Platón y Aristóteles, el mundo debe ser construido por el intelecto del hombre si este va a llegar a ser adecuado para la vida del hombre. Otras *divinidades* son relegadas al mundo de la necesidad conceptual.

Es decir, cualquier *dios*, si existe, simplemente provee un punto teórico de partida en el esquema de los orígenes causales del orden natural. Pero tal dios es un mero concepto limitante, necesitado solamente para explicar el necesario punto de partida. Después de todo, sin embargo, el intelecto del hombre asume e interpreta la realidad inteligible por el poder de las ideas abstractas. Para todos los pensadores Griegos el orden especulativo era el orden de la realidad y viceversa, un hecho que probaría ser de no pocas consecuencias para el posterior desenvolvimiento de la civilización Occidental.

Parte II •
El Hombre Medieval

"La Gran Síntesis"

3 • *El Retiro Monástico* *El Ideal Ascético*

En un estudio de los principales ideales de la civilización Occidental el factor simple más importante digno de ser observado en la Tardía Antigüedad es “el surgimiento del Cristianismo”¹ Uno podría aún argumentar que la civilización Occidental no emerge en un sentido verdadero hasta que el triunfo del Cristianismo sobre los rivales paganos fuese completo. Este capítulo examina la naturaleza del Cristianismo que se desarrolló y que llegó, en un lapso de tiempo notablemente corto, a dominar los *ethos* de la sociedad Occidental, desde el Emperador hasta el esclavo. No fue sino hasta el Renacimiento en el siglo XIV que un nuevo *ethos* humanista emergió y batalló para usurpar el dominio del Cristianismo como la religión prevaleciente del hombre Occidental.

Al nacer el Cristianismo fue introducido en una sociedad y una cultura que se encontraba totalmente sumergida en los ideales del Hombre Clásico. Si consideramos el registro dado en Hechos 1:15 de los creyentes reunidos con los discípulos poco después

de la Ascensión nos sorprendemos de averiguar que a partir de un número esencial de 120 discípulos aproximadamente, amontonados por temor de las autoridades Judías, la Iglesia creciera con tal rapidez, no solamente en número sino también en influencia social, que para el siglo cuarto una sucesión de Emperadores Romanos (con la excepción de Julián el Apóstata, 361 – 363 DC) apareciera declarando ser Cristianos, por lo menos nominalmente. Aunque es necesario comenzar con la narrativa del Nuevo Testamento para entender los orígenes de la Iglesia y la primera diseminación del Cristianismo, no tenemos un cuadro claro del tipo de Cristianismo que llegó a dominar el Occidente por alrededor de un milenio hasta que emerge la evidencia del segundo siglo DC en el registro histórico. Este registro puede ser descubierto y armado en piezas como si fuera un rompecabezas principalmente a partir de la literatura sub-apostólica lo mismo que de las obras de ciertos autores notables, p.e., Policarpo, Ignacio, Justino e Ireneo, y especialmente los dos Alejandrinos, Clemente y Orígenes. El propósito de sus escritos era defender al Cristianismo en contra de los ataques de los Judíos y los paganos y proveer al fiel con argumentos útiles de cara a lo que probaba ser una amenaza más grande al Cristianismo que la misma persecución opositora

1. El registro más extenso en idioma Inglés puede encontrarse en W. H. C. Frend, *El Surgimiento del Cristianismo*, (Filadelfia: Fortress Press, 1984). Una versión más corta, pero no menos valiosa, es su *La Iglesia Primitiva*, (Phil.: Fortress Press, 1982).

de Judíos o Romanos, es decir, las múltiples herejías del Gnosticismo.¹ Se nota claramente que el Cristianismo no alcanzó el éxito fácilmente, sin una batalla contra los intentos por eliminarlo desde afuera y de corromperlo desde adentro. El Cristianismo no emergió meramente como una religión del hombre en un mundo sumergido en movimientos religiosos e impregnado de una variedad de ataduras cúllicas. Llegó como una doctrina, como la certeza de la Verdad – una certeza fundamentada en la Divina revelación y la autoridad de la Escritura – en lo que concernía a Dios, el hombre, el mundo, el pecado y la redención. Necesariamente se opuso a toda creencia y estilo de vida concomitante en la medida en que se encontraran influenciadas por las supersticiones del hombre antiguo y fuesen practicadas en cualquier lugar por los paganos. Por definición, una religión de la Verdad no busca acuerdos donde estos no son posibles. Es intransigente. No puede tolerar diferentes puntos de vista religiosos. La verdad es una e indivisible, y aquellos que están convencidos deben persuadir también a otros. El Cristianismo estaba destinado al conflicto con aquellos que, en sus términos, eran falsas religiones y creencias.

1. En el segundo siglo DC el Gnosticismo, como lo ha mencionado Kurt Rudolph, estaba ya produciendo una vasta literatura y ganando adherentes sobre amplias áreas del Imperio Romano Oriental. Kurt Rudolph, *Gnosis: La Naturaleza & Historia del Gnosticismo*, trad. y edición de Robert McLachlan Wilson, (Harper: San Francisco, 1987), p. 25.

Al mismo tiempo, es de suma importancia reconocer que el eventual triunfo del Cristianismo sobre el antiguo mundo pagano fue trágicamente socavado por un desarrollo opuesto, la incursión en la vida del Cristianismo de un punto de vista profundamente enraizado en el paganismo y que se estableció como una fortaleza llamado Monasticismo. Lejos de ser un movimiento marginal anexo al terreno Cristiano el Monasticismo se levantó como la principal expresión de la cultura Cristiana y rigió su agenda civilizacional a lo largo de todo el período de su predominio en el Occidente. En este respecto un falso Cristianismo apareció a la par del verdadero Cristianismo, siendo los dos virtualmente indistinguibles por siglos. No fue sino hasta la Reforma del siglo XVI que un Cristianismo genuinamente Bíblico comenzó a emerger a partir de la siniestra influencia de una corrupción profundamente asentada en su propia naturaleza.

Es posible enumerar lo que el Monasticismo representaba; sin embargo, el porqué triunfó sobre el Cristianismo al mismo tiempo que el Cristianismo ganaba la victoria sobre el paganismo antiguo es difícil, sino imposible, de explicar. Pero si esperamos entender lo que vino a tener un significado decisivo para la civilización Occidental no podemos dejar el Monasticismo *Cristiano* sin ser considerado o fallar en proveer alguna posible explicación de su ascenso. Comenzamos por traer a la memoria la visión esencial de la herencia Clásica, pues, como hemos dicho, el

Cristianismo entró en el mundo en el momento cuando esa herencia había alcanzado su cúspide.

1> El Cristianismo y el Mundo de la Antigüedad Tardía

Edward Gibbon, ese gran conocedor de la prolijidad y el estilo, dijo con entusiasmo:

“Si un hombre fuera a fijar el período de la historia en el mundo durante el cual la condición de la raza humana fuera la más feliz y próspera, nombraría, sin vacilación, aquella que transcurrió desde la muerte de Domiciano (96 DC) hasta la ascensión de Commodus (180 DC). La vasta extensión del imperio Romano fue gobernado con poder absoluto, bajo la guía de la virtud y la sabiduría”¹

Él creía que el Imperio Romano en ese momento de su historia había alcanzado la culminación de su grandeza, que es obvio al menos para nosotros los hombres modernos racionalmente iluminados que ninguna condición mayor de bienestar y beneficencia humanas se encontrarían en la historia de la humanidad que en aquel tiempo del clímax de Roma. Si eso fuera verdad, tendríamos

que meditar sobre qué enormes transformaciones ocurrieron en Roma y en el fundamento de razonamiento sobre el cual se basaban sus instituciones, luego de este siglo climático, edificadas como lo habían sido en la herencia Clásica, que dos siglos después (a fines del verano del 390) un obispo Cristiano, Ambrosio, podía demandar de un Emperador, Teodosio, que se arrepintiera públicamente según los preceptos morales Cristianos por hechos malévolos los cuales él, como poder supremo y única autoridad, había ordenado que se llevaran a cabo. Es claro que un cambio significativo había ocurrido en la sociedad Occidental y en el concepto de Roma que aún permanecía en el corazón de su visión, no tanto en la naturaleza externa de las cosas, sino más bien en el reino de los ideales y los valores. Como señala Frend, “Un principio vital de la sociedad Occidental había... sido establecido. Un orden moral Cristiano se erigió por encima de la voluntad del gobernante o de cualquier razón del estado”² En lo sucesivo una autoridad más alta que la voluntad del emperador ordenaba sumisión y obediencia. La elevación de una nueva autoridad Divina sobre *todo* poder terrenal removió los últimos vestigios de *divinidad* asociados con el César. La idea de *Princeps legibus solutus est*, de que el gobernante se encuentra por encima de la ley, fue confrontada aunque no por última vez. Quizás el Cristianismo no hizo una con-

1. Edward Gibbon, *La Historia de la Decadencia y Caída del Imperio Romano*, Vol. I, ed. J.B. Bury, (New York: The Heritage Press, 1946) p. 61.

2. W.H.C. Frend, *El Surgimiento del Cristianismo*, p. 625.

tribución mayor a la transformación del mundo Clásico antiguo que esta.

Pero en el segundo siglo DC Roma era aún vista como la esperanza del mundo, y aún la vasta mayoría de sus súbditos creían que ella era la salvación para el hombre del caos y el desorden. Sus emperadores eran venerados como los que habían traído la paz social y la prosperidad económica, los protectores contra los bárbaros sub-humanos que acechaban con salvajes designios más allá de las fronteras. La Roma Divina era el orgullo y el anhelo de miles en España y Siria, desde las Galias hasta el África. En el segundo siglo, “No había ningún descontento generalizado en el imperio que dirigiera al cuestionamiento de los beneficios derivados de los dioses y maneras de vida tradicionales”¹ La evaluación de Gibbon de este siglo, pareciera, no fue del todo extravagante. Pero los cambios históricos estaban pronto por alterar la tranquilidad de la *Roma Aeterna* y dejar fracturado el ideal que yacía en su raíz.

El Cristianismo entró en el mundo precisamente en aquel momento cuando Augusto había establecido y asegurado el principio del “Cesarismo”². El Cesarismo fue el cumplimiento de la herencia Clásica en

vestimenta Romana, que se derivó de los Griegos. Como Cochrane apuntara, “por siglos... asociaciones únicas iban a adherirse al reinado de Augusto como la afirmación de una nueva y mejor época para la humanidad”³ Augusto había triunfado sobre las fuerzas del desorden social y civil; había restablecido a Roma sobre el principio del poder público sobre los poderes divisivos privados de partidos y facciones que fueran las principales fuentes de origen de las Guerras Civiles del primer siglo AC. El poder de las previamente dominantes *gens* (familia / clan) abrieron el camino al poder de la monarquía. En verdad, el poder de un partido destruyó todos los partidos que competían por el control de la *auctoritas* pública. Fue el partido del César, o el partido del *pueblo*, que quebró el poder de los aristócratas.⁴

Toda revolución demanda legitimación, requiere una base sobre la cual pueda ser justificada. Puesto que el orden era definido religiosamente en el mundo antiguo cualquier cambio en el orden debía ser vindicado por una apelación a la religión. El nuevo Cesarismo buscó explicarse a sí mismo como la consecuencia necesaria de los principios religiosos y filosóficos inherentes a los ideales Greco-Romanos. Ese sistema de pen-

1. Frend, p. 167.

2. No hay mejor discusión disponible sobre este tema que en *El Cristianismo y la Cultura Clásica* de Charles Norris Cochrane, (New York: Oxford University Press, 1957). El tema del “Cesarismo” es tratado en los primeros tres capítulos.

3. Cochrane, p. 27.

4. El mejor registro se encuentra en Ronald Syme, *La Revolución Romana*, (Oxford: Oxford University Press, 1960). Véase también Lily Ross Taylor, *Partidos Políticos en la Era del César*, (Berkeley: University of California Press, 1961).

samiento concebía el orden como el descenso y asociación de los dioses con el hombre a través de alguna agencia humana particular. En verdad, los antiguos habían anhelado por siempre la aparición de un dios en forma humana. “Pues”, como explicó Stauffer, “donde la deidad se mueve como un hombre entre los hombres se cumple el sueño de las edades, el dolor del mundo es dispersado, y existe el cielo sobre la tierra”¹ Así que, era natural ver en el Cesarismo el principio de la divinidad en acción en el mundo como la esperanza final para la humanidad.

Lo que el Cesarismo heredó del mundo Clásico de las ideas fue la creencia en la salvación por medio de la política, que el estado correctamente ordenado ofrecía la personificación de la derrota de las fuerzas del caos y la permanente realización del orden y la prosperidad. Era la forma más alta de salvación concebida por el hombre antiguo, pues más allá de esta vida no permanecía nada excepto la oscuridad eterna de la desesperanza Stygiana. Además también esta vida estaba suficientemente amenazada por la disolución y las fuerzas de la anarquía. El Clasicismo, como producto de la influencia de siglos de pensamiento Griego pasado a Roma, fue un esfuerzo digno de Hércules “para rescatar a la humanidad de la vida y mentalidad de la jungla, y para asegurarle la

posibilidad de la buena vida... fue concebida como una batalla por la civilización contra el barbarismo y la superstición”² Para los Griegos esta concepción estaba primero asociada con la polis, la ciudad-estado. Sin embargo, cuando se le asestó un severo golpe en la crisis de la Guerra del Peloponeso y fue finalmente demolida cuando el poder del reino de Macedonia sometió a las independientes ciudades-estado de Grecia bajo su poder absoluto, pereció el concepto por lo menos en esta forma. No obstante, la creencia en el triunfo de la civilización tal y como fue concebida por los Griegos persistió y, con el tiempo, fue transferida al concepto emergente de la *res publica* de Roma. Aquí, finalmente, estaba la esperanza de la salvación política.

Así que, el Cesarismo buscó justificación en la antigua concepción religiosa de la *Roma Aeterna*, un concepto de justicia social, paz y armonía. Su ideal religioso era “aquel de un orden que profesaba satisfacer los requerimientos esenciales y permanentes de la naturaleza humana...”³ Claro, asumía que era posible obtener una correcta idea de los “requerimientos esenciales de la naturaleza humana”. El Cesarismo no estaba a favor del poder puro, sino de un poder orientado al servicio del orden, la justicia y el vivir correcto. El Cesarismo pretendía usar el poder para aplicar la sabiduría superior

1. Ethelbert Stauffer, *Cristo y los Césares*, trad. por K. y R. Gregor Smith, (Philadelphia: Westminster Press, 1955), p. 36.

2. Cochrane, *El Cristianismo y la Cultura Clásica*, p. 160.

3. Cochrane, p. 74.

divina a un proyecto civilizacional total. Se pensaba que el César representaba la posesión de tal conocimiento y capacidad. Y como la *Roma Aeterna* representaba la personificación divina de la ley y el orden, así, comenzando con Augusto, “la ley iba a ser considerada el don de los Césares para con el mundo”.¹

La idea de la *Roma Aeterna* estaba profundamente en deuda con la “visión de Hellas”, una creencia en “la excelencia del hombre como hombre”.² Esta idea afirmaba la posibilidad de la realización de la buena vida en virtud de las capacidades intrínsecas a la naturaleza humana. La naturaleza humana era vista como estando totalmente en concordancia con un principio cósmico de orden y bondad, y necesitaba solamente ser racionalmente interiorizada a fin de que el hombre viviera bien. Descubrir la *Razón* o *Mente* de ese orden era el compromiso esencial del espíritu Griego de investigación. Platón y, en una medida un poco menor, Aristóteles creían con toda seguridad que la más alta aplicación de ese principio era posible en asociación cívica. El hombre era un *animal político*, y podía solamente esperar realizar la esencia de lo que significaba ser humano en una sociedad política. Sólo la *ciudad* mantenía viva la esperanza de escapar de las fuerzas oscuras del caos y la fluctuación.

Sin embargo, había una dimensión perturbadora para el Clasicismo que tendía a trastocar la plácida confianza que tenía en la muy estimada capacidad de la *virtud* cultivada del hombre. Era el problema de la Fortuna o el Destino.³ He aquí un poder en el cosmos al cual aún los dioses estaban sujetos. Podía, y a menudo lo hacía, nulificar la virtud y reducir el orden al caos, la guerra, la revolución y el trastorno social. Podía, a veces, apoyar la causa de la virtud, pero igualmente podía contrarrestarla y reducirla a nada. Los hombres algunas veces se sentían impotentes y vulnerables frente a los abrumadores desastres de la naturaleza, y en los asuntos civiles, en lugar de sentirse como hombres cercanos a los dioses que se sentaban en sus tronos, la Fortuna o el Destino podían arrojar al hombre a una condición en que sentía más como un demonio. El poner la esperanza en salvadores humanos, tal y como vino a representarse el Cesarismo, podía fácilmente dirigir a la decepción. Y los Césares mismos, aún si eran relativamente benignos, podían fácilmente dirigir al pueblo a esperar resultados que, debido a que la Fortuna intervenía, no podían cumplir. Si se mantenía firmemente la creencia de que el Cesarismo podía derrotar al poder oculto de la Fortuna en el cosmos, entonces la cura podría algunas veces ser peor que la enfermedad. Lo que llegó a significar el Cesarismo fue la tiranía del orden *político* sobre el todo de la vida. Todo estaba

1. Cochrane, p. 23.

2. Cochrane, p. 75.

3. Tiene aquí el sentido de *suerte*, *azar* (N. del T).

sujeto directamente al César quien poseía el poder último para conferir o retener beneficios como él quisiera. Al final esto dirigió a lo que Cochrane ha descrito como “la tragedia de los Césares”. “Fue, en una palabra, la tragedia de los hombres a quienes se les requirió que jugaran a ser dioses y descendieron al nivel de las bestias”¹ Cuando la *virtud* falla o es estorbada todo lo que queda es el poder en bruto. Grandes cantidades de personas, al mismo tiempo que tenazmente se adherían al ideal de Roma, cada vez más buscaban un refugio de las sombrías realidades de las consecuencias de esos ideales en la historia. Para encontrar ese escape se tornaron a las religiones de misterio y al orientalismo.

Los cultos de misterio no eran nada nuevo en el contexto Clásico. Habían existido por siglos. Virtualmente todos eran derivados de un tipo u otro de la antigua religión del ciclo de la vida y de la muerte, y de la fertilidad.² La religión del Olimpo asociada con el concepto de la *polis* y del ordenamiento racional de la vida según el *nomos* no eliminó completamente la poderosa atracción de estas religiones tempranas accesorias. Una significativa expansión de su influencia ocurrió después de las conquistas de Alejandro el Grande (334 – 323 AC) que tuvieron como consecuencia el derrumbamiento de las ciu-

dades-estado y que anunciaron la llegada de los reinos Helenísticos. El movimiento de los Griegos hacia el este durante este período trajo un contacto más cercano con influencias orientales y de allí un mayor avivamiento de los cultos de misterio.

Las religiones de misterio ofrecían una nueva forma de devoción personal y un inmediato sentido de lo divino que ayudó a satisfacer un fuerte anhelo de propósito y destino en un mundo que, para muchos, no podía ser alcanzado por mera salvación *política*. Por eso, comenzando en el tiempo de los reinos Helenos, pero sin alcanzar la cima hasta las vastas conquistas de Roma, las religiones de misterio vinieron a significar una rebelión de amplia base contra la salvación por medio del poder y el orden político. Con lo que contribuyó el oriente a esta creciente contra cultura fue con un dualismo antropológico y cósmico por medio del cual una retirada del reino total de lo material con todas sus asociaciones y una completa absorción en el dominio del espíritu tomaba apoyo como el único medio para escapar de lo que era considerado un confinamiento en un mundo de maldad y de miseria.³ Pero toda contracultura se ofrece a sí misma como una cultura y se presenta con una justificación filosófica. El término que describe mejor este desarrollo es *gnosis* o lo que hemos aprendido a conocer como Gnosticismo. Lejos de aparecer como un idealismo más entre

1. Cochrane, *El Cristianismo y la Cultura Clásica*, p. 129.

2. Véase p.ej., Walter Burkert, *Antiguos Cultos de Misterio*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987).

3. Kurt Rudolph, *Gnosis*, p. 283.

muchos el Gnosticismo se desarrolló como una subcultura, y con el tiempo lo suficientemente extensivo como para desafiar, si no es que eventualmente desplazar, la cultura política Greco-Romana. Para vastas cantidades de gentes en el oriente esto era el mismo aire que respiraban. Fue en este mundo cultural en el que el Cristianismo hizo primero su aparición. ¡Y este mundo cultural también se filtró en el Cristianismo! Esta influencia necesita ser tenida en mente mientras procedemos a examinar la naturaleza del Monasticismo en la Iglesia primitiva, pues el Monasticismo estaba profundamente infectado con la ideología dualista tan penetrante culturalmente en los siglos de su surgimiento y crecimiento. Un cáncer cultural en el organismo del mundo Clásico proveyó la base del Monasticismo.

2> *El Monasticismo Primitivo*

Aunque se han escrito historias acerca del Monasticismo y las personalidades que impulsaron su avance, en realidad no hay una sola causa o un solo inventor del Monasticismo. Es uno de esos desarrollos oscuros que parecen repentinamente aparecer después de un período previo, mayormente oculto, de gestación. Es una actitud ya existente esperando que algún personaje particular le provea de notoriedad. Ese personaje parecería ser Antonio, un Egipcio que convirtió el nombre de *ermitaño* en un distintivo Cristiano de honor.

Antonio (251 – 356 DC), un Cristiano Copto, quien nació en una familia acomodada de granjeros Cristianos en el alto Egipto, no lejos de Menfis, ha sido llamado el primero de los *Padres del Desierto*. Parece que ambos padres murieron alrededor del año 270, dejando a Antonio como el heredero de una próspera propiedad. Al escuchar un sermón un domingo sobre el texto de Mateo 19:21 – “Le dijo Jesús: Si quieres ser perfecto, anda, vende tus bienes y dalo a los pobres; y tendrás tesoro en el cielo. Y ven; sígueme” – Antonio obedeció inmediatamente. Vendió la propiedad, colocó a su hermana en una especie de convento, y se dirigió derecho al inhóspito desierto para practicar hasta el día de su muerte el más abstemio ascetismo imaginable. Apenas podemos conjeturar porqué Antonio pensó que era necesario, para poder de *seguir* el mandato del Señor, vivir en solitario confinamiento y privar a su cuerpo del menor confort posible, a menos que nos demos cuenta que una actitud total acerca del ámbito de la materia y la carne había sido, desde hacía mucho, afirmada por la Iglesia. Como Peter Brown ha observado: “Antonio y los monjes del siglo cuarto heredaron una revolución; ellos no iniciaron una”.¹

La Iglesia había estado estimulando la noción de que el cuerpo y cualquier cosa asociado con él era malo y un obstáculo a la

1. Peter Brown, *El Cuerpo y la Sociedad: Hombres, Mujeres y la Renuncia Sexual en la Cristiandad Temprana*, (New York: Columbia University Press, 1988), p. 208.

perfección *realizada* (no simplemente perfección *posicional* en Cristo) sin la cual era imposible entrar al cielo. Este hecho es más fácilmente entendido cuando consideramos que Antonio fue solamente el primero en lo que se iba a volver un virtual diluvio de seguidores. A lo largo de los próximos pocos siglos miles se volvieron al severo ascetismo del Monasticismo con el propósito de escapar de cada aspecto de la vida en sociedad y para retirarse a una auto-absorción de heroica privación y negación. Como la vasta mayoría de este ejército de ermitaños y monjes eran de circunstancias sociales similares a las de Antonio es impreciso ver en este movimiento una protesta de los pobres y marginados, la hez de la sociedad, contra un sistema social que les había oprimido o excluido.”¹ Fue un estilo de vida libremente escogido. La mayoría venían de circunstancias pudientes y se volvieron, con rechazo deliberado, de cualquier cosa que tuviera que ver con la vida en este mundo. Lo que Antonio y aquellos que emularon su estilo de vida iniciaron puede ser llamado el primer movimiento de *liberación* en la Cristiandad. “Entrar al desierto” como comenta Robert Markus, “era afirmar la libertad de uno para librarse de las sofocantes ataduras de aquella sociedad, de las demandas de relaciones de propiedad,

del poder y la dominación, del matrimonio y la familia, y re-crear una vida de libertad original, ya fuera en aislamiento o en un grupo social alternativo libremente escogido”²⁰ Lejos de ser una actitud Bíblica este era un evangelio humanista de salvación por logros meritorios y la afirmación de una religión de auto-voluntad en oposición a la gracia de Dios. Al mismo tiempo evidenciaba una ingratitud perversa hacia el Creador y Señor de toda la vida, incluyendo al cuerpo físico.

La versión de Antonio de ascetismo *hermético* entraba en conflicto con la idea de la Iglesia como una comunidad, un pueblo reunido para formar la base de una nueva humanidad. Esta contradicción no engendró desconfianzas acerca del Monasticismo *per se*; otros simplemente lo concebían en términos de grupos sociales organizados. Un segundo tipo de Monasticismo Egipcio, al estilo *cenobítico*, emergió bajo la influencia de un Pachomius (290 – 345 DC). Con él “podemos discernir los inicios de un ascetismo comunitario más ordenado que iba a extender su influencia a lo largo y ancho de todo el mundo Griego, y finalmente proveería un modelo para los monasterios en Occidente”³ Los monasterios de Pachomius brotaron a lo largo de Egipto y en Palestina y atrajeron a miles de devotos. El ideal continuó siendo uno de aislamiento de la vida en sociedad,

1. “... los fundadores del movimiento monástico y sus novicios no eran campesinos oprimidos” Peter Brown, *El Mundo de la Antigüedad Tardía*, (New York, W. W. Norton & Co., 1971), p. 101.

2. Robert Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), p. 165.

3. Frensdorff, *La Iglesia Primitiva*, p. 192.

pero ahora para formar una sociedad aparte basada en la disciplina de hierro y en la reglamentación organizada. Había al menos algo de reconocimiento de que los Cristianos tenían una razón para su existencia más allá de la mera auto-flagelación. En estas comunidades se requerían algunas obligaciones en forma de trabajo. Pero el Monasticismo, por su misma naturaleza, concebía el trabajo como una distracción que lo apartaba a uno de un llamado *mayor*. No sería la última vez en la historia que el trabajo sería visto como un obstáculo a la piedad y a la realización interior. El único *trabajo* del cual la mayoría de estos monjes disfrutaban eran las horas pasadas en oración, la memorización de las Escrituras, y días y noches de rígidos ayunos tanto de alimento como de sueño.

Completamente independiente del Monasticismo Egipcio brotó en Siria y sus inmediaciones la más virulenta rama de ascetismo Monástico. En Siria, cruce de caminos del este y el oeste, la temple dualista alcanzó una cima de expresión. En Siria también se iban a encontrar los peores excesos de rebelión anárquica contra todas las instituciones terrenales y formas sociales, en los que los individuos llegaron a puntos extremos para mostrar su absoluto desprecio de la normalidad. Fue Siria la que produciría a los semejantes de Simeón el Stylita, hombres con una afición por la exhibición y los actos teatrales estudiados. Pero precisamente a que el Monasticismo Sirio había alcanzado proporciones tan extravagantes fue tomado aún con

mayor seriedad por muchos en la sociedad. Pues, ¿cómo podrían tales personas no poseer grandes poderes para beneficio del hombre si poseían tales poderes sobre sí mismos? Hombres capaces de tales proezas como sentarse en pilares por décadas debían, en verdad, estar en contacto con poderes celestiales. ¿No podría uno suplicarles que intercedieran con tales fuerzas a favor de humanos más de esta tierra? En Siria el Monasticismo produjo el concepto del *hombre santo*, un hombre a quien se le debía considerar, un hombre capaz de traer sobre las comunidades aledañas, y sobre las grandes ciudades, bendiciones o maldiciones. La superstición y la adivinación continuaron siendo practicadas en nombre del Cristianismo. Brown resume estas: “Siria era la gran provincia de las estrellas ascetas... Egipto era la cuna del Monasticismo... los hombres santos que acuñaron el ideal del santo en la sociedad vinieron de Siria y, más tarde, del Asia Menor y de Palestina – no de Egipto... el hombre santo de Egipto no influyó sobre la sociedad alrededor de él en la misma forma en que influyó en otras provincias.”¹

Una tercera forma de Monasticismo ha sido asociada con Asia Menor y el nombre de Basileo el Grande (c. 330 – 379 DC). A menudo se ha dicho que fue Basileo, su hermano Gregorio de Nyssa y su cercano amigo Gregorio de Nazianzus – los Padres Capado-

1. Peter Brown, *La Sociedad y lo Santo en la Antigüedad Tardía*, (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 109.

cios – quienes fueron los responsables por establecer los fundamentos del Cristianismo Bizantino o la Ortodoxia Oriental. Ciertamente fueron estos tres quienes, debido a que todos estaban empapados en la cultura Clásica (graduados, podríamos decir, ¿de la universidad de Atenas!), ayudaron a producir esa combinación de cultura clásica y Cristianismo que supuestamente combinaba la piedad con el rigor intelectual para promover ese ideal que llegó a ser conocido como la vida *contemplativa*. Claro, no fueron ellos los primeros en estimular esta clase de desarrollo – los Alejandrinos, Clemente y Orígenes, ya habían mostrado el camino. Pero bajo la influencia de Basileo esta noción de Cristianismo *filosófico* fue introducido al contexto Monástico. Pues, como Frend ha observado, con Basileo, “el ideal del ermitaño fue reemplazado por aquel de la hermandad espiritual Cristiano-Platonista.”¹ Su propósito, aparentemente, era combinar el ascetismo con la reflexión filosófica y constituir comunidades Monásticas siguiendo tales líneas. Por otra parte, Basileo estuvo entre los primeros en traer orden, método y propósito al Monasticismo; fue ante todo su legado el que fue traído a Occidente. Basileo, un Benedictino mucho tiempo antes que Benedicto, organizó la vida Monástica siguiendo líneas sociales de acuerdo con un reglamento. Aquellos que entraban debían someterse a las normas y vivir como ellas lo dictaban. Los momentos

del día estaban planificados para distintas actividades, algunos para el trabajo, algunos para la oración, algunos para el estudio de las Escrituras, pero también para los autores Clásicos. Por otra parte los monjes Basileanos no debían estar tan auto-absorbidos y retirados que no llegaran a estar involucrados en alguna forma de servicio a la comunidad. Para prevenir esto Basileo estableció monasterios en pueblos y ciudades, lo mismo que en el campo. Sus monjes no habían de despreciar la Iglesia institucional, sino promoverla y ofrecer servicio dedicado a aquellos que estaban obligados a vivir en la sociedad ordinaria.

El sistema de Basileo parecería ser un mejoramiento considerable en relación con las mórbidas ramas del Monasticismo asociadas con Egipto y Siria. De hecho, la combinación de la cultura Clásica con el Cristianismo tuvo el efecto de subordinar el Cristianismo a la cultura Clásica, de hacer del Cristianismo meramente el apéndice de la *fe* para con la *razón* de las cosas determinada por el hombre no-Cristiano. Aún más, el establecimiento o la institucionalización del Monasticismo de acuerdo con normas concebidas por el hombre y con la intención de producir santidad, cuando fue combinado con el clericalismo y el jerarquismo eclesiástico, eventualmente destruyó la autoridad de la *Sola Scriptura* y redujo la fe genuina a las costumbres y mandamientos de agentes humanos y prescripciones institucionales.

1. Frend, *El Surgimiento del Cristianismo*, p. 631.

No tenemos idea de cuán extensamente fue practicado el Monasticismo; ciertamente que no fue el todo del Cristianismo durante los primeros pocos siglos. Pero fue insuperable en influencia como el ideal de la vida Cristiana. Mientras que otras tradiciones Monásticas iban a evolucionar en el curso de la historia Occidental, el núcleo de su concepto y práctica fue ya completamente determinado en el siglo cuarto.

3> Rasgos y Características Esenciales del Monasticismo

En el desarrollo del concepto Monástico tres características destacan con peculiar prominencia: (a) El Monasticismo como martirio ético; (b) el culto de la virginidad; y (c) el culto al hombre santo con poder para realizar milagros.

Entre las contribuciones esenciales del Monasticismo al Cristianismo tal y como se desarrolló en Occidente lo mismo que en otros contextos y que es todavía influyente en nuestro día presente, fue la noción antibíblica de dos tipos de fe y ética Cristianas: una para los Cristianos *más elevados*, y una para los Cristianos *promedios*. Claro, el Monasticismo representaba el sendero más estricto hacia la santidad *superior*, mientras que los Cristianos *ordinarios*, aquellos que no tenían la fe para renunciar a todas las asociaciones mundanas de familia, trabajo, relaciones de propiedad y asuntos mundanos en general, debían contentarse con vivir en términos de

una santidad *menor*. Este concepto total se desarrolló en el despertamiento de la legitimación del Cristianismo bajo Constantino en el 313 DC. Una Iglesia a la que se le había conferido una relativa paz con el mundo pagano de oposición persecutoria anhelaba los buenos días antiguos de los mártires cuando la absorción forzada en el ideal de la *Militia Christi* promovía una devoción más pura a la vida celestial y una disposición para hacer a un lado los bienes de este mundo. “Con el fin de la era de la persecución”, como señala Markus, “el Monasticismo vino a absorber el ideal del mártir. Igual que el mártir el monje se liberaba a sí mismo del mundo para rendirse a Dios y encontraba la plenitud de la libertad en su muerte.”¹ No sería la última vez que la Iglesia orientaría su visión por la mano muerta del pasado en lugar de marchar hacia adelante con una agenda Bíblica para el futuro. Pero entonces, la Iglesia bajo la influencia del Monasticismo fue incapaz de deshacerse de las concepciones paganas que la dominaban. Al igual que el hombre Clásico el Monasticismo compartía una añoranza por una era dorada de héroes, pues, como Markus también señala, “la era de los mártires retuvo algo del sabor de la edad heroica...”² El concepto del héroe fácilmente apoyaba el ideal de perfección que el Monasticismo buscaba alcanzar. Así que, “el mártir era la imagen humana de perfección, un modelo a seguir. Ser perseguido por

1. Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, p. 71.

2. Markus, p. 24.

causa del Señor era el sello distintivo del verdadero Cristiano.”¹ El cumplimiento de grandes hazañas de auto-inmolación fue el ideal central de la santidad. A los ojos de Cristianos posteriores “los mártires fueron idealizados como atletas y como gente que luchaba por un premio en un combate sobrenatural.”² ¡En verdad que he aquí los súper santos! ¡Qué clase de campeones de la guerra espiritual contra este mundo y todas sus asociaciones malévolas! “Se creía que las recompensas del mártir excedían aquellas de cualquier otro Cristiano que también se esforzara. Su muerte borraba todo pecado que se hubiere cometido después del bautismo; puro y sin mancha se dirigía derecho al cielo.”³ El problema para el Monasticismo era cómo emular esta conducta y así alcanzar el mismo resultado. Esto sería cumplido por esfuerzos similares, aunque sin derramamiento de sangre – el martirio *ético*. “Las energías emocionales previamente absorbidas por la tarea de levantarse a la altura de las demandas hechas a una Iglesia perseguida fueron mayormente re-dirigidas hacia el vivir ascético disciplinado.”⁴ El manto del mártir fue tomado por el monje – el santo como héroe.

Practicar el *martirio ético* requería un intenso compromiso de privar al cuerpo de

todas y cada una de las formas de gratificación sexual y negarle los apremios que insistentemente éste demandaba fuera que estos fuesen concebidos o no como legítimos. Naturalmente, las pasiones del cuerpo más persistentes y vehementes iban a ser encontradas en la dimensión de la sexualidad. He aquí un impulso de la carne que debía ser vencido a cualquier costo. La batalla entre el espíritu y la materia alcanzó su quintaesencia precisamente en este punto. Para el buscador que iba en pos de la santidad *superior* nada representaba al enemigo del cuerpo más inequívocamente que el impulso sexual. El culto a la virginidad le dio añadido ímpetu al culto del mártir-héroe.

El pensamiento Monástico no podía concebir un lugar en el propósito de Dios para el cuerpo, excepto verlo como una forma de castigo por el pecado del hombre. El verdadero destino del hombre era el cielo, para vivir allá como lo hacen los ángeles en completa perfección en una existencia incorpórea. Aquí en la tierra su llamado era ser salvo del cuerpo y todas sus asociaciones. Ser salvado del pecado significaba lo mismo que ser salvado del cuerpo. Si alguna cosa daba prominencia al cuerpo, si alguna parte del hombre distrajese su atención de su verdadero destino, nada lo hacía con mayor tenacidad que el impulso sexual. El ideal Monástico llamaba a resistir al sexo como un deseo innoble y vulgar y a suprimir este aspecto normal de la naturaleza humana.

1. Markus, p. 92.

2. Robin Lane Fox, *Paganos y Cristianos*, (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986), p. 436.

3. Fox, p. 435.

4. Markus, p. 70.

Claro, el sexo es un deseo humano que, como cualquier otro, es susceptible de abuso moral y de perversión. La visión Bíblica era, y es, que Dios creó al hombre, varón y hembra (Gén. 1:27), que al hombre le fue dada una naturaleza sexual desde el mismo principio. Por otra parte, para satisfacer apropiadamente el deseo que acompañaba a esa naturaleza Dios instituyó el matrimonio (Gén. 2:20-25), la vinculación pactal del hombre y su esposa. Todo esto es mencionado en la Escritura como habiendo sido hecho *antes* de que el pecado entrara en la experiencia humana. Es solo cuando el pecado entró en el mundo que el impulso sexual tomó la característica de una *lujuria* que el hombre satisfaría como bien le placiera y en cualquier circunstancia que considerara apropiada. En lugar de defender y promover una visión Bíblica, el Monasticismo simplemente se quedó simplemente asido de una concepción profundamente pagana que insistía en un agudo dualismo entre materia y espíritu; como la materia era la fuente del mal, escapar al reino del espíritu significaba verdadera salvación.

El concepto de la virginidad como un ideal superior tanto espiritual como ético no es fácil de trazar históricamente. A principios del período post-apostólico no se pensaba que el matrimonio fuese extraño a la vida Cristiana, sino decente, honorable y aceptable. Había sido el propósito de la Iglesia primitiva insistir en el decoro y el orden en la conducta de la vida del hombre aquí en la

tierra, a contener sus pasiones y lascivias como es propio de la piedad y la santidad. El estado del matrimonio asumió la dimensión añadida de traer aquella pasión rebelde al control y sujeción a la voluntad de Dios. Verdaderamente el matrimonio era el único conducto de escape legítimo para el apremio sexual y no sólo para la procreación o la producción de hijos. Sin embargo, muy rápidamente se desarrolló la idea de que el sexo aún dentro del matrimonio era considerado “como la opción segunda mejor a no tener sexo del todo.”¹ El estado del matrimonio llegó a ser visto como una santidad de segunda clase. A las parejas se les instó, y numerosos cónyuges siguieron esta práctica, a practicar la abstinencia sexual dentro del matrimonio. En el segundo siglo un consenso muy diseminado se levantó que hablaba clamorosamente contra el matrimonio e idealizaba el estado virginal. Aún se sugirió que las parejas casadas podían, al abandonar el sexo dentro del matrimonio, retornar a la pureza de la virginidad. En este tiempo la Iglesia también comenzó a enseñar que las segundas nupcias, después de la muerte de alguno de los cónyuges, no debiesen celebrarse. Estaban definitivamente prohibidos para el clero (y pronto también lo estuvieron los primeros matrimonios). Esto tuvo el efecto de crear un gran número de viudas quienes, a menos que fuesen adineradas, se volvían dependientes de la Iglesia. Si eran acaudaladas se tornaban el objeto de solicitudes por

1. Fox, *Paganos y Cristianos*, p. 355.

parte de obispos y clérigos quienes esperaban sumar esa riqueza a la Iglesia. “Al idealizar la virginidad y mostrar disgusto por las segundas nupcias la Iglesia se iba a convertir en una fuerza sin igual en la carrera por la herencia.”¹ La familia, así lo parecería, como una institución pactal en el propósito de Dios tenía poco espacio en el pensamiento de muchos en la Iglesia, y tampoco la promoción de esta institución de acuerdo con las directivas Bíblicas era vista como una característica de santidad genuina.

Para el final del segundo siglo había poca preocupación por distinguir entre promiscuidad sexual y el sexo conyugal apropiado. Para aquellos que adoptaron el Monasticismo uno no era más aceptable que el otro. Orígenes (186 – 253/4 DC), claramente la mente especulativa más grande cuya teología había de dominar el pensamiento de la Iglesia por los siguientes dos siglos, simplemente miraba la naturaleza sexual de los hombres y las mujeres como si no tuviera consecuencias sobre la personalidad humana, como si en el presente simplemente no importara y por lo tanto era algo de lo cual podía prescindirse. Se acobardó del mero concepto de género en el hombre. Sin embargo, para Orígenes, rechazar la sexualidad significaba mucho más que simplemente suprimir la naturaleza sexual. Más bien significaba la reafirmación de una libertad original tan básica como para disolver

todas las distinciones de la existencia corporal. Aparentemente no había nada normal en el sexo bajo cualquier circunstancia, ni siquiera la procreación. El género del cuerpo representaba una intrusión de una esfera extraña. Las experiencias sensuales de este tipo, o de cualquier tipo en realidad, eran destructivas de la verdadera personalidad humana cuyos deleites y placeres existen en otro mundo. Solo la virginidad podía reunir al hombre con su verdadera personalidad, era el vínculo original entre el cielo y la tierra.² El legado de Orígenes al Monasticismo es profundo.

La tercera característica esencial de la cultura del Monasticismo que dejó su marca profundamente grabada en el Cristianismo Occidental fue aquella del monje como *hombre santo*. Aunque ya hemos tocado esto se añaden aquí unos pocos comentarios para repasar las principales características de este aspecto del ideal Monástico.

Como se mencionó la idea del monje como hombre santo se originó principalmente en el contexto de Siria, pero eventualmente se expandió más allá de las manifestaciones puramente locales. Básicamente la idea surgió concurrentemente, es decir, que el monje además de haber adquirido una excepcional libertad de las contaminaciones del ámbito de la materia y teniendo

1. Fox, p. 130.

2. Brown, *El Cuerpo y la Sociedad*, pp. 171-175.

las características de alguien que realiza esfuerzos ascéticos sobrehumanos, al mismo tiempo, llegó a estar en posesión de poderes misteriosos. Tales poderes implicaban más que la infatigable energía para suprimir los propios apetitos del cuerpo y hacer a un lado todos los intereses mundanos; estos poderes llegaron a ser vistos como la habilidad de operar milagros y maravillas. El hombre santo se volvió más que solo de estricta piedad y resolución disciplinada; era un auténtico agente de gran poder para operar maravillas a favor de la comunidad. Aquí estaba el mundo pagano antiguo de “oráculos y adivinación” reajustados para consumo Cristiano. “El surgimiento del hombre santo como el portador de la objetividad en la sociedad” como una vez más comenta Brown, “la representación final de la larga historia de oráculos y adivinación en el mundo antiguo. El ermitaño ‘portador de Dios’ usurpó la posición del oráculo y fue conocido por haber hecho esto.”¹

La cosmovisión antigua era poseedora de la noción de que lo que afecta esta vida, ya sea para bien o para mal, tenía su fuente en lo que había ocurrido en el mundo invisible donde una plétora de espíritus y *daemones* era responsable por todo lo que ocurría. Especialmente en una sociedad agrícola donde la prosperidad o la adversidad de la vida era un asunto tan aventurado, y

donde la vida a menudo se columpiaba al borde de la ruina, la pobreza, la enfermedad y la hambruna, la gente era ávida para asegurarse ayuda y asistencia contra los poderes demoníacos cuyo control de los elementos de la naturaleza era incuestionable. ¿Quién mejor para auxiliarles que el hombre santo local cuya habilidad para intervenir con el poder del Cielo no estaba en duda? En consecuencia, “La idea del hombre santo manteniendo a raya a los demonios e inclinando la voluntad de Dios por sus oraciones vino a dominar la sociedad de la Antigüedad Tardía... colocó a un hombre, un ‘hombre de poder’, en el centro de la imaginación del pueblo...”² El hombre santo posado en su columna allá en el desierto se volvió el objeto de visitas por parte de una regular procesión de multitudes, desde labriegos hasta oficiales de la corte y representantes imperiales, ansiosos de solicitar su apoyo para toda exigencia concebible, sea que fueran concernientes a las cosechas o a asuntos de estado. El hombre santo adquirió el status de un árbitro o mediador entre el Cielo y la tierra. Al hacer esto añadió nuevo significado a la idea Romana del *patronus*, un hombre de prominencia en la comunidad de cuyo auxilio en todo dependían grandes cantidades de personas desde sanidad hasta consejo en asuntos legales. El hombre santo proveyó el trasfondo histórico a lo que emergería después como el concepto del *santo patrono*, un

1. *La Sociedad y lo Santo en la Antigüedad Tardía*, p. 134.

2. Brown, *El Mundo de la Antigüedad Tardía*, p. 145.

rol que virtualmente socavó a Cristo como el único mediador entre Dios y el hombre.

4> Fuentes Paganas de Influencia

Como ya hemos indicado el Monasticismo derivó primariamente de fuentes y actitudes no-Cristianas. ¿Cuáles eran las características distintivas y fundamentales de estas influencias significativas?

Como se mencionó la influencia más penetrante vino de la cosmovisión de a lo que hoy nos referimos como Gnosticismo. El Gnosticismo en la Antigüedad Tardía era más una perspectiva religioso-cultural de pensamiento que una escuela particular de pensamiento o movimiento. Descubrir sus orígenes ha sido para los eruditos una tarea casi imposible. La cosa casi más cierta que uno puede decir es que era el producto de aquella mezcolanza especial llamada sincretismo Helenista, una combinación de especulaciones Griegas, Iraníes y Judías. Y como la mayoría de las aventuras compuestas se ofrecía a sí misma en una variedad de formas con énfasis peculiares. No había una cosa llamada *Gnosticismo*, más de lo que hoy hay una cosa llamada *Racionalismo*. Y sin embargo hay un marco mental común que puede ser trazado a lo largo de todos y cada uno de los tipos específicos. Es esta perspectiva compartida lo que le da una apariencia cultural única, al igual que mucho del *secularismo* hoy, que aunque formado de interminables características, sin embargo exhibe creencias generales

distintivas. Estamos interesados sólo con estas últimas.

Sobre todo el Gnosticismo se aferra a una cosmovisión profundamente dualista. “En la base de la Gnosis” explica Kurt Rudolph “se encuentra una visión dualista del mundo la cual determina todas sus declaraciones en un nivel cosmológico y antropológico...”¹ Hay dos lados de la realidad, a saber, una de la materia y la otra del espíritu. Es más, estas dos dimensiones de las cosas son profunda y completamente extrañas la una a la otra. Son tan opuestas la una a la otra como el bien y el mal. No es que la materia se ha vuelto mala; es más bien que la materia *per se es mala*, y su misma existencia es debida a un Ser malvado que la trajo a la existencia. La trascendencia de esta doctrina es importante en tanto concierne al hombre, pues el hombre es un ser espiritual que vive en un cuerpo material extraño. Este hecho solo explica la causa del mal en el hombre y en el mundo y lleva a la conclusión de que en tanto el hombre habite en el cuerpo está inevitablemente contaminado con un mal que es antitético a su verdadera naturaleza espiritual. Entonces, el gran problema es descubrir la forma que liberará al hombre de la materia y le lanzará a la realización de su verdadera existencia *espiritual*.

El principal interés del Gnosticismo, entonces, era ofrecer un evangelio de reden-

1. Rudolph, *Gnosis*, p. 57.

ción del ámbito de la materia. Para hacerlo tenía que explicar el origen de la materia y del espíritu como derivándose a partir de dos fuentes divinas separadas, un buen Dios y un mal Dios. Así, no solamente está el hombre como ser espiritual opuesto a su existencia material, sino que el verdadero y buen Dios está igualmente opuesto al reino de la materia. De hecho, en la mayoría de los sistemas Gnósticos el espíritu como tal es Dios y, puesto que el hombre mismo es espíritu encerrado en materia, participa de la sustancia divina. Si él parece no darse cuenta de esto es por causa de una ignorancia original que le separó bastante lejos de su verdadera naturaleza *divina*. Es a través de la *Gnosis*, o *conocimiento* que el hombre puede recobrar su verdadero ser y retornar a su auténtico hogar en el mundo de la luz y la armonía. En consecuencia, escribe Hans Jonas, “Equipado con su *gnosis* el alma después de la muerte viaja en forma ascendente, dejando atrás en cada esfera la ‘vestimenta’ física que se corresponde con ellas: de esta forma el espíritu liberado de los aditamentos foráneos alcanza al Dios más allá del mundo y se reúne con la sustancia divina.”¹

El Gnosticismo representaba una revuelta contra la condición de criatura. Odiaba la idea de que el hombre fuese finito y mortal. No quería reconocer que el hombre era responsable por el mal que rodeaba su

vida en el mundo. Su Dios no poseía personalidad; él simplemente se plantaba en la posibilidad de liberación de la finitud y de la condición de criatura. El concepto Gnóstico de redención era uno de liberación de la materia y el tiempo, no restauración del todo de la existencia del pecado y de la culpa. Bajo la influencia del Gnosticismo Cristo vino a jugar el rol de uno que libera al hombre al mostrarle el camino. Cristo era un modelo de cómo podía hacerse, un ejemplo perfecto de triunfo sobre este mundo. La muerte, no la resurrección, era el medio preeminente de liberación y escape de los confines del cuerpo. Mucho de esto explica porqué el Monasticismo apoyaba una Cristología docetista. Un Cristo que meramente *aparecía* en forma corporal era más favorable a un punto de vista profundamente hostil al cuerpo que un Cristo que en realidad se volvió hombre en términos *carneales* reales.

El impacto directo del Gnosticismo sobre el Cristianismo vino por medio del Judaísmo, pues, sin lugar a dudas, “la mayoría de los sistemas Gnósticos llegaron a existir en los bordes del Judaísmo.”² Esto explica el porqué las escrituras Gnósticas están tan impregnadas con temas e ideas Bíblicas. Y si tenemos en mente que la Iglesia primitiva, la Iglesia en el tiempo de los apóstoles, era predominantemente Judía en estructura, entonces podemos entender mucho de lo que los escritores del Nuevo Testamento quisieron

1. Hans Jonas, *La Religión Gnóstica*, (Boston: Beacon Press, edición revisada, 1963), p. 45.

2. Rudolph, *Gnosis*, p. 277.

decir cuando hablaron tan fuertemente contra las herejías que ya entonces estaban causando gran confusión entre las varias iglesias. Así, en I Cor. 15:12 Pablo escribe, “Pero si se predica que Cristo resucitó de los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos?” Es esta última frase la que destaca. “No resurrección” significaba para muchos no resurrección *literal*, pues Cristo fue simplemente levantado *en espíritu*, pues él nunca poseyó verdadera existencia corporal, con toda certeza esto era la sugerencia de ideas Gnósticas. Pablo tuvo que combatir esta falsa doctrina de la resurrección que los Judíos Cristianos estaban obteniendo del exterior, de fuentes Judías. Otra vez, Pablo tuvo que combatir una “filosofía engañosa”, que aparentemente estaba seduciendo a los Cristianos Colosenses, con la fuerte aseveración de que “en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad” (2:9) y de que no debían ser engañados “con palabras persuasivas.” (2:4). Es más, Pablo reprendió a aquellos que hacían gran causa y muestra de piedad con su “humildad y duro trato del cuerpo” el cual era sin “valor alguno contra los apetitos de la carne” (2:23). Pablo le dice a Timoteo que mandara “a algunos que no enseñen diferente doctrina ni presten atención a fábulas y genealogías interminables” (I Tim. 1:3,4). El Gnosticismo estaba plagado de este tipo de cosas. Con respecto a falsas doctrinas que serán el producto de “espíritus engañadores”, Pablo dice que “Estos prohibirán casarse y mandarán abstenerse de alimentos que Dios creó” (I

Tim. 4:3). También esto era cierto de la enseñanza Gnóstica y, como vimos, se volvió una figura central del estilo de vida Monástico. Se podrían proveer otros ejemplos, pero con estos podemos al menos discernir algo de la influencia que una presencia Gnóstica-Judía tuvo sobre la Iglesia del primer siglo. Indiscutiblemente, para el segundo siglo, con los comienzos del Monasticismo, esta religión pagana estaba comenzando a acurrucarse profundo en la conciencia de la Iglesia.

El ascetismo, que principalmente se derivó a partir de la cultura Oriental del dualismo Gnóstico, se mostró firmemente opuesto al concepto clásico de virtud como la afirmación de la excelencia del hombre en y a través del mundo. Para el hombre clásico el mundo no era un lugar enteramente extraño, sino el producto de un orden racional, y el hombre estaba equipado con la habilidad de descubrir la razón de aquel orden y así vivir en armonía con la naturaleza. Esto era especialmente cierto de la mente Estoica, la cima y desenlace de la cultura Clásica. Por supuesto, el hombre clásico, comenzando con Platón, hacía una marcada distinción entre el espíritu y la materia, pero el hombre clásico no pensaba que la última, aunque recalcitrante, fuese necesariamente extraña al más alto ideal espiritual de la vida. El hombre era capaz de hacer que lo material se sometiera al poder del espíritu o la mente. Las pasiones podían ser colocadas bajo el control de la razón y obligadas a obedecer al hombre *interior* en su búsqueda de *Paideia*

o cultura ordenada. Esto no era así para el Gnosticismo. El ámbito de la materia era visto con total hostilidad. La única opción disponible era ser rescatado de ella por medio de una fiera resolución interior para suprimir su empeño en todas las áreas de la vida. Esta aguda contradicción entre ideales culturales radicalmente opuestos parecería excluir la posibilidad de alguna síntesis entre ellas. Podríamos sorprendernos, entonces, que un tipo de *Cristianismo* Monástico se desarrolló que, de hecho, buscó combinar aspectos de ambos ideales e iba a dejar su legado en el desarrollo de la cultura Cristiana en el Occidente, especialmente en la Edad Media, como la fase final del Monasticismo. Con el surgimiento al final del segundo e inicios del tercer siglo de la escuela de teología Alejandrina encontramos por primera vez el surgimiento de un clasicismo ascético en la forma de un Cristiano que permanecería como la esencia de su ideal hasta los tiempos modernos. Podemos asegurar, fue una alianza que no fue fácilmente mantenida, ni en todos los tiempos, pero, en general, continuó afirmándose a sí misma contra todos los intentos de disolverla completamente. Solo cuando el Renacimiento y la Reforma hicieron su aparición finalmente colapsó como un ideal cultural predominante.

El ideal clásico concebía la vida de la mente, del intelecto y la razón, como la forma más alta de actividad humana. Contemplar la *forma* de las cosas, captar la lógica de las relaciones, trascender la mera sensa-

ción y el sentimiento hacia ese ámbito superior de la Verdad, Bondad y Belleza no era meramente la más grande realización de lo que significa ser hombre, sino que era elevarse al nivel de una conducta similar a la de un dios. Conectada con esta actividad estaba la idea del poder total sobre uno mismo y la formación interna del alma o el carácter como la esencia de lo que significa ser humano y vivir la vida feliz. Aquel que alcanzaba estos resultados era considerado como sabio y era tratado como *filósofo*. Alcanzar esta meta requería una renuncia del mundo de las preocupaciones ordinarias y un escape de los asuntos mundanos. Toda preocupación con asuntos prácticos y con cosas que concernían las necesidades del cuerpo debían ser reducidas al mínimo. ¡Cuán natural fue entonces para el Monasticismo apreciar este aspecto del pensamiento del mundo Clásico! En primer lugar adoptó la negación esencial del cuerpo y el reino de la materia en general a partir del Gnosticismo. Pero la mera negación no era suficiente; algún tipo de actividad debía tomar lugar, se requería algún tipo de vida en el mundo. ¿Qué cualidad positiva debe uno ver, especialmente, en la vida Cristiana? Fue Clemente (c. 150 – c. 215) y Orígenes, los teólogos Alejandrinos, quienes, en segundo lugar, infundieron en el ideal Monástico el concepto Clásico de la vida contemplativa de la mente. Aquí estaban los inicios de la *Christianae vitae otium*, el concepto de la vida Cristiana como una vida caracterizada por el ocio intelectual y la contemplación ininterrumpida.

Clemente, como el mayor de los dos, y habiendo sido el maestro de Orígenes, puede ser responsable por impulsar en primer lugar este desarrollo. Él fue el primero en combinar los énfasis de la *Gnosis* de las escuelas Gnósticas con la idea Estoica de la contemplación y el cultivo de la mente. Le gustaba la idea de un entendimiento *más profundo*, pero desdeñaba la noción de que este entendimiento fuera conceptualizado como no-intelectual. No vaciló en considerar al Cristianismo en el lenguaje de una *iluminación* superior. Para él el Cristianismo era el verdadero Gnosis. La meta del creyente verdadero era elevarse por encima de la mera fe a las regiones *más puras* del conocimiento y la contemplación directa de Dios. La fe era una mera parada en el camino que llevaba a una mayor certeza y comprensión del misterio de las cosas. Sin embargo, como el hombre Clásico, Clemente pensó con respecto a esta tarea en términos elitistas. Solo unos pocos especiales podrían esperar alguna vez alcanzar tal estado exaltado en esta vida. De aquí fue nutrido el concepto del teólogo experto para quien el creyente *simple* u ordinario debe someterse con el propósito de resolver los enigmas y misterios de Dios, el hombre y el mundo. Esto fue especialmente así cuando se llegaba al tema del entendimiento de las Escrituras. La escritura era vista como poseyendo verdades metafísicas y éticas que el creyente ordinario no podía esperar comprender. Solo aquellos que hubiesen adquirido Gnosis, que hubiesen penetrado su

recóndito mensaje estaban iluminados con respecto a su verdadero significado.

Si Clemente inició esta orientación, fue Orígenes quien la desarrolló como una forma de arte. En la mente de Orígenes el Cristianismo significaba conversión “de la ignorancia ... a la iluminación.”¹ El significado real de la Escritura era como una fuente de significados más profundos y escondidos disponibles por un proceso de interpretación que llevaba más allá de los niveles literal y moral hacia el significado *espiritual* el cual era de un orden de conocimiento más alto y diferente. Orígenes comenzó con la noción de que “toda palabra de la Escritura significaba algo, de otra manera no habría sido escrita...”² Pero lo que significara no era su significado redentor-histórico, ni tampoco estaba interesado en trazar el re-establecimiento de la autoridad de Dios sobre el hombre, un mensaje sobre el pecado, la redención y la renovación del pacto. Su significado yacía bajo la superficie de su lenguaje en una búsqueda misteriosa del proceso de purificación del alma de la ignorancia e el irracionalismo. Su mensaje era acerca de un Cristo cuya principal responsabilidad era educar a la raza humana en la manera apropiada para elevarse por encima del mundo y entrar en la sublime unidad con Dios. El hombre era libre para seguir el liderazgo de Cristo, la encarnación del Logos, y así ele-

1. Frend, *La Iglesia Primitiva*, p. 90.

2. Idem, p. 92.

vase por encima de su existencia primitiva hacia una cultura más alta de la mente, para meditar allí en Dios en un éxtasis espiritual sin ningún tipo de impedimentos. El Cristianismo Bíblico fue reemplazado por el Cristianismo Platónico. El resultado fue la incalculable devastación de una genuina cultura Bíblica en la formación del Occidente.

5> *Quid sit Christianum ese?*

Agustín – El Casi Reformador

Aurelius Augustinus (354 – 430 DC), conocido en la historia como San Agustín, obispo de Hipona en el Norte de África, es sin lugar a dudas, el más grande teólogo y clérigo Cristiano de la Antigüedad Tardía. Sin embargo, su grandeza reside no tanto en su elevado intelecto que queda demostrado en su habilidad fascinadora de sus voluminosos escritos, pero, mucho más importante, en que logró identificar de una manera Bíblica más clara la falsedad del ideal Monástico y por lo tanto, de la verdad concerniente a Dios, el hombre y el mundo. Con Agustín fue inaugurada una tradición teológica, designada apropiadamente como la *tradición Agustiniiana*, que se afincó en el Occidente y proveyó una contracorriente al fuerte Cristianismo falso que había virtualmente absorbido a la iglesia y amenazaba ahogarla en las profundidades de un punto de vista erróneo y pagano. Solamente podemos conjeturar cuál hubiera sido el resultado para el Cristianismo Occidental separado de la influencia que esta tradición hizo posible a través de la devoción

cuidadosa de este hombre a la Escritura como la fuente de la fe y la vida Cristiana. Las amplias diferencias que llegaron a separar al Cristianismo Católico del Cristianismo Bizantino proveen un ejemplo del enorme legado que el *Agustinianismo* dejó atrás. Otro legado es el hecho de que la Reforma, que rompió de una vez y para siempre con la predominante cultura Monástica, lo mismo que con el mortecino jerarquismo humanista que floreció junto con ella, fue posible sobre el fundamento de un Agustinianismo revivido y purificado. Claramente el pensamiento de este hombre ha dejado una marca sumamente significativa para el Occidente.

Nuestro interés no es con los detalles de su vida y pensamiento, sino con la laboriosa re-consideración por parte de Agustín de *lo que significa ser Cristiano*. Esa reevaluación se encontraba lejos del Monasticismo y en la dirección de un entendimiento más fiel a la Escritura. Esta re-orientación de pensamiento, debido a que tenía proporciones sísmicas, no debiese ser subestimada. Y, sin embargo, debemos añadir una palabra de precaución. Aunque Agustín redefinió la naturaleza del Cristianismo, no es una decepción pequeña el considerar que falló en romper con el ideal Monástico en su propia vida y acciones. Al final, él solamente verificó sus excesos; no atacó su idea esencial, y así el Monasticismo continuó plagando la iglesia a través de la Edad Media. Puede haber sido así en cualquier caso: pero es igualmente posible que si él hubiera hecho un claro rom-

pimiento y renunciado totalmente al Monasticismo podría haber iniciado una *reforma* tan temprano como el siglo quinto. ¡Pero, Oh destino! Agustín se retuvo de dar ese paso tan decisivo. Como resultado nos deja el legado de un hombre cuyo lugar en la Iglesia fue aquel de un *casi Reformador*.

La mayoría de estudiosos de la historia de la Iglesia y de la doctrina están familiarizados con el peregrinaje personal de Agustín a la fe. La historia de su crianza bajo una madre piadosa cuyo ardiente interés por la salvación de su hijo iba a encontrarse con un joven auto-determinado y lleno por su parte de mundanalidad *carnal* es bien conocida. Después de una larga digresión en la herencia Clásica con el objetivo de encontrar respuestas para su alma intranquila al fin sucumbió a los deseos de su madre de que se uniera a la Iglesia y se volviera Cristiano. Claro, al mirar hacia atrás Agustín podía correctamente decir que no fue por causa de su madre, aunque sus oraciones y lágrimas fueron ciertamente significativas en su conversión, sino que fue debido a la misteriosa acción de la gracia que Dios fue complacido a través de las súplicas de su madre para efectuar en él una transformación del corazón. Una vez que hubo hecho su decisión en este respecto él nunca regresó atrás, y su vida y pensamiento son un testimonio de un hombre que avanzó continuamente en la dirección de traer todo pensamiento a la sumisión de su Señor y de Su Palabra.

Sin embargo, es bueno recordarnos a nosotros mismos que al principio las nociones de Agustín estaban profundamente coloreadas con las concepciones centrales del tipo de Cristianismo que para su día eran universalmente aceptadas. La influencia del pensamiento Platónico y de los conceptos del Gnosticismo tal y como Agustín los encontró en los Maniqueos, quienes estaban presentes por todas partes especialmente en el Norte de África, moldearían su mente y conducta en los años por venir. En verdad, aunque él progresó más allá de ellos hacia nociones Bíblicamente más puras, la amplia idea del Monasticismo como la esencia de lo que significa ser Cristiano, por lo menos para aquellos llamados a una perfección superior, nunca le dejó totalmente. Fue el Cristianismo que primero llegó a conocer, y nada en ninguna parte representaba una alternativa. ¿De qué otra forma iba a concebirlo? Y sin embargo, con el tiempo, por medio del contacto más cercano con la Escritura, maduró en su entendimiento hasta el punto donde casi se quita de encima totalmente sus falsas concepciones. El catalizador en este cambio de su pensamiento fue cierto monje, Pelagio, un hombre cuyo nombre vino a representar la herejía más grande en la doctrina Cristiana hasta que fue reemplazada por aquella otra de Arminio.

Para el tiempo en que Agustín se convirtió al Cristianismo ya estaba persuadido de que la síntesis ascética – clásica expresaba mejor la verdad en tanto a lo que concernía

al bien del hombre. Aceptó la noción de que lo mejor para el hombre consistía en una vida que tuviera como objetivo el liberar la mente y la razón de la esclavitud a la sensualidad y de los grilletes de la sujeción a los apetitos del cuerpo y los intereses materiales. Influenciado por ideas Platónicas Agustín creía que era posible practicar una moralidad del desinterés y experimentar una libertad interna del cuerpo y sus deseos por medio de un poder racional innato en el hombre. Cuando se volvió Cristiano comenzó a reconocer lo erróneo de su posición, pues tal poder racional no existe en el hombre para dirigirle a la verdad y a la conducta correcta. Agustín había aprendido la verdad con respecto al *pecado*. El alcance del bien por parte del hombre por medio de meros recursos racionales no fue más la esencia de su fe. En su lugar Agustín llegó a entender que el hombre necesitaba la gracia e iniciativa de Dios en la salvación del todo del hombre, pues el poder del pecado era demasiado para que el hombre fuese capaz de vencer sus devastadores efectos sobre la vida toda. Agustín vea el pecado, una perversión profundamente asentada en el hombre interior, como la *fons et origo* de la corrupción en la vida del hombre contra el cual no había ninguna solución disponible pero la cual Dios mismo había provisto por medio de Cristo. Solo por la fe en Dios y en lo que Él ha hecho llegó Agustín a conocer la liberación del pecado y su efecto corrosivo.

Fue Pelagio a quien se le puede atribuir el crédito por incentivar a Agustín a redefinir el Cristianismo más en términos de esta enseñanza Bíblica central concerniente a la prioridad de la gracia de Dios para la restauración de la salud moral al hombre. El principal interés de Pelagio era enseñar la reforma de lo moral para alcanzar el beneficio de una sociedad reformada. Pero Pelagio no consideraba que los problemas de la sociedad yacieran en alguna corrupción humana llamada pecado; más bien el problema del hombre eran los malos hábitos que podían ser corregidos por medio de una resolución interna de ser virtuosos. Una vez que el hombre hubiese decidido resueltamente ir en pos de este curso Dios entonces le *asistiría* con gracia y favor. Pelagio creía que el cuerpo del hombre era como un peso sobre su espíritu interior siendo este fundamentalmente bueno. Pero también estaba confiado de que el espíritu del hombre era capaz – tenía el *poder* – de obligar al cuerpo a ser recto moralmente, de hecho, *perfecto*. Agustín creía que Pelagio, y junto con él todo el mundo de pensamiento Monástico – Clásico, estaba equivocado en su optimismo con respecto al hombre. Se vio forzado a reevaluar su punto de vista entero a la luz de la Escritura. Lo que encontró allí fue un alejamiento importante de lo que había mantenido al Cristianismo, hasta ese tiempo, sumido en un fuerte error.

La gran contribución de Agustín al Cristianismo Occidental yace en un mejor

entendimiento con respecto a la creación, incluyendo todo el ámbito material y el lugar del cuerpo, y de la causa del mal en el mundo y de los medios para ser salvo de él. Negó el prevaleciente dualismo entre el cuerpo y el espíritu que miraba al cuerpo como maligno *per se* y consideraba el escape de él como la solución al problema del hombre. También cuestionó la noción ascética de la búsqueda de la *perfección* por medio de un severo trato del cuerpo como la esencia del vivir santo.

Agustín se dio cuenta en la Escritura que todo el mundo, incluyendo la materia y el cuerpo, eran productos de la creación de Dios. La materia y el cuerpo no eran algo maligno en sí mismos, ni provocaban al hombre a hacer el mal. Dios tenía un propósito para el hombre en la manera en que le hizo y por lo tanto era falso tratar al cuerpo como si fuese un intruso. Como Agustín escribió en *La Ciudad de Dios*: “El cuerpo del hombre no es un mero adorno o una conveniencia externa; pertenece a su misma naturaleza de ser hombre.”¹ Más que esto, el cuerpo, definido en cuanto al género, era también normal totalmente. “Para Agustín la sexualidad era, sin lugar a dudas, parte de la naturaleza creada del hombre. La sexualidad era parte de lo que significaba ser humano.”² La visión Bíblica de que *hombre y mujer* era lo que

Dios tenía como propósito, y es más, que el vínculo del matrimonio era básico en Su propósito para con el hombre desde el principio resurgió como un punto básico a la cultura Cristiana.

Por supuesto, hay una alteración en el centro de la vida y el mundo, pero este no es causado por los deseos del cuerpo como tal. Más bien, los mismos apetitos del cuerpo son afectados por esta alteración que Agustín reconoció como el resultado de una perversión en el alma del hombre heredada de la desobediencia original de Adán en el paraíso. El pecado ha entrado en la experiencia del hombre por lo cual solo el hombre es responsable. Por un acto de la voluntad trajo sobre sí mismo la maldición de la desobediencia. El cuerpo se encuentra manchado con la contaminación del alma y se ha colocado bajo el poder de la *lascivia*. Agustín aseveraría que “la corrupción del cuerpo, que oprime al alma, no es la causa del primer pecado, sino su castigo. Y no fue la carne corruptible lo que hizo pecaminosa al alma; fue el alma pecaminosa que hizo corruptible a la carne.” (Libro XIV, Cap. 3, p. 551) El espíritu, como se había siempre aseverado, no era contaminado por el cuerpo; más bien el espíritu mismo era la razón de la contaminación del hombre completo, cuerpo y alma. No se iba a encontrar ninguna solución en

1. Henry Bettenson, trad., *Agustín, Con Respecto a la Ciudad de Dios en contra de los Paganos*, (New York: Penguin Books, 1972), Libro I, Cap. 13, p. 22.

2. Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, p. 60.

los intentos por negarle al cuerpo su lugar apropiado en la creación de Dios.

Agustín entendió que el problema residía en la *voluntad* de la criatura. Lo que Agustín quería decir por *voluntad* es lo que hoy llamaríamos el *corazón*. Una rebelión interna contra Dios, una desobediencia en el *corazón*, es la razón para la perversión moral del hombre. Lo que es más, el hombre no posee recursos en sí mismo para rectificar esta situación. Su *voluntad* está esclavizada a las lascivias de la carne, y todos los intentos de liberarse por medio de prácticas ascéticas o auto-control racional son completamente infructuosos. Agustín reconoció la absoluta necesidad de un poder que era inasequible para el hombre dentro de su propia experiencia. Solo el poder de la gracia de Dios podía restaurar al hombre a la salud moral. Recibimos esta gracia por fe y no por mérito. Es más, no simplemente la necesitamos como asistencia, sino como completa necesidad. Tampoco es la fe meramente para los novicios quienes luego la dejan atrás para ir busca de una *Gnosis superior*. Ningún Cristiano en ningún tiempo se encuentra sin la necesidad de caminar por fe y descansar solo en la gracia y el poder de Dios para mantenerle en el sendero correcto.

Las consecuencias de este pensamiento para el Monasticismo fueron significativas. La base para una distinción entre una vida de renunciación para *súper* santos y una piedad ordinaria para los Cristianos promedio

se volvió insostenible. “En último caso Agustín podía admitir solamente una división, aquella entre los destinados a la salvación y los reprobados... La mediocridad y la perfección ya no fueron más lados opuestos de una gran división que cortó a lo largo a la comunidad Cristiana, creando así una Iglesia de dos niveles.”¹ Así como todos eran salvos por gracia, no había más razón para afirmar cualquier valor superior en las prácticas ascéticas de aquellos que buscaban la perfección como una marca distintiva para el Cristiano. Para Agustín la perfección de la fe era una meta que *todos* los Cristianos debemos seguir, pero que nunca debiésemos esperar alcanzar en esta vida. Puesto que nadie puede ser perfecto en esta vida, no hay razón para alegar algo especial de los monjes, ni debiese uno creer que ellos son capaces de lograr aquello que las personas laicas no eran capaces. Ningún grupo especial tenía el monopolio sobre la fe o la gracia de Dios. La meta de la redención es restaurar al hombre a una correcta obediencia en la vida, no buscar liberación de la vida misma. Cualquier cosa que fuera parte de la vida del hombre en la creación permanecía como tal en la redención. Negarle al cuerpo su correcto lugar en los propósitos de Dios, tanto en la creación como en la redención, no hacía santo a un hombre. En lugar de eso, la santidad era algo que una persona debía primero recibir como un don de gracia inmerecido.

1. Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, p. 65.

Solo por medio de esto el hombre podía comenzar una vez más a hacer algún progreso en la fe y en la obediencia a la voluntad de Dios en todas las áreas de la vida del hombre. Agustín había removido la base sobre la cual el ideal Monástico había buscado plantarse firmemente.

El Agustinianismo, en contraposición al ascetismo hosco, estimulaba una manifiesta afirmación de la vida. Sin embargo, Agustín rehusó renunciar completamente a la idea del Monasticismo por una visión más rica del Reino para el Cristianismo. Él no podía imaginar que la Escritura ofrecía, en realidad prescribía, un programa civilizacional comprensivo, que lo abarca todo, un proyecto cultural total para el hombre. No podía concebir que tal panorama fuese básico *al evangelio* de la Escritura. Para Agustín esta vida era buena y debía ser recibida con acción de gracias. Pero todavía creía que aquellos que la dejaban para ir en pos de la vida del monasterio y la Iglesia en general habían escogido un llamado *mejor* que aquellos que permanecían *en el mundo*. El matrimonio estaba bien, pero era esencialmente para hermanos *más débiles*. La vida en el mundo en general, como el comercio, el trabajo, las responsabilidades civiles, etc., eran aceptables, pero eran básicamente males necesarios. Si uno podía, es decir, si uno poseía la fe, uno debiese abandonar estas cosas para irse a la vida monacal y a la búsqueda de “la comunidad de la Ciudad Celestial.”¹ Agustín reconocía que no todos

poseían tal fe y entonces debían vivir vidas ordinarias en el mundo.

Así, Agustín continuó adherido al ideal Monástico, pero despojado de sus excesos ascéticos. Era una vida que todavía requería una renuncia a la propiedad, la práctica del celibato estricto, y algunas obligaciones de ayuno pero no como para causarse daño a sí mismo. Miró esto en el contexto del *Christianaevitae otium* – la vida comunitaria en prosecución de la sabiduría. El Monasticismo existió para incentivar el *compañerismo* en una comunidad de buscadores de Dios. No es fácil contestarse cómo es que el concepto de comunidad fue visto por Agustín como posible solamente sobre la base Monástica. No podía concebir una sociedad Cristiana posible sobre cualquier otra base. Agustín no podía encontrar en la Escritura la clave para la formación y la estructura social. Como todos sus contemporáneos que derivaban sus ideas con respecto a la sociedad de la filosofía pagana Agustín básicamente adoptó el ideal Estoico de la amistad como la forma de sociedad más adecuada en la que los Cristianos fervorosos pudieran vivir.² La concepción Estoica se centraba en un retiro del mundo de los intereses materiales con el propósito de vivir con compañeros que pensarán igual que uno en una vida de desinterés ocioso y simplicidad de devoción para aprender y entrenarse en la

1. Markus, p. 79.

2. Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, p. 80.

sabiduría y la virtud. Debido a que Agustín rehusó renunciar completamente al Monasticismo fracasó en abrir paso al concepto de *una Iglesia dentro de la Iglesia*. No pudo captar la verdad de *una Iglesia dentro del Reino de Dios*.

4 • *El Crecimiento de la Jerarquía* *El Ideal de la Iglesia Institucional*

El Monasticismo, que gobernó mucho de la fe y práctica del Cristianismo por casi un milenio y medio, fue una influencia importante dándole forma a la civilización Occidental. Habiendo comenzado en el segundo siglo de nuestra era, permaneció presente a lo largo de la Edad Media, el período cuando la predominancia Cristiana en Occidente fue incuestionable. Aunque apareció primero en el Oriente Griego, su visión peculiar de la vida Cristiana pronto se diseminó rápidamente hacia el Occidente Latino y eventualmente se asentó con consumado éxito en las tierras Franco-Germanas del Nor-occidente de Europa. Para el tiempo de la Alta Edad Media (1050 – 1300), cientos de casas Monásticas salpicaban el paisaje de Europa, y miles habían renunciado a todo para refugiarse en sus paredes y practicar el riguroso ascetismo demandado por el ideal Monástico. La historia de la influencia del Cristianismo en el Occidente no puede ser apropiadamente entendida sin apreciar cómo el Monasticismo moldeó su vida y credo.

Pero a pesar del difundido éxito del Monasticismo éste no fue el único sello cultural del Cristianismo en dejar su marca en la formación de la sociedad Occidental. El desarrollo de la iglesia *institucional* tuvo un impacto tan grande como el del retiro Monás-

tico, pues en el Occidente la iglesia se desarrolló como más que solamente una institución *en* la sociedad. Cuando el Cristianismo hubo logrado dominación religiosa, la iglesia, como su marco de referencia organizacional, emergió con el propósito de determinar la forma de todos los aspectos de la sociedad.

Sin embargo, sería un error mirar la historia del Cristianismo en el Occidente como indistinguible de la historia de la manera institucional en la cual buscó expresarse a sí mismo. La formación y crecimiento de la iglesia no necesariamente fluyó ni respetó los contenidos esenciales de la fe Cristiana, sino que muy a menudo se desvió de ellos. Muchos Cristianos estaban frecuentemente enemistados con la iglesia organizada que se manifestaba como remota y formal, y llegó a ser burocrática y tiránica. Estas acusaciones surgieron principalmente porque la idea de *iglesia* en la civilización Occidental a menudo ha tenido poco que ver con lo enseñado en la Escritura pero ha tenido mucho que ver con nociones paganas de organización social tal y como fueron concebidas por hombres cuyas aspiraciones e ideales se derivaban de la antigua Roma imperial. Si el desarrollo del Monasticismo puede ser trazado hasta las influencias dualistas paganas

que se derivaban de la *contra cultura* Gnóstica del mundo antiguo, las ideas que dieron forma a la iglesia institucional fueron tomadas del otro extremo del espectro, de los ideales dominantes imperiales y aristocráticos del orden institucional que fueron la piedra angular social de la civilización Romana. La iglesia adoptó, sin mucha discrepancia, los métodos gobernantes que eran el sello distintivo del sistema *político* del imperio Romano y, al hacerlo así, abrazó la idea aristocrática y jerárquica de gobierno que había sido el soporte ideológico del control social Romano a lo largo de su historia. Fue cuando el Cristianismo se volvió una religión legalmente permitida en el Impero con la *conversión* de Constantino en la primera parte del siglo cuarto, y más tarde ganó influencia indisputable como la única religión legítima al final de ese siglo durante el reinado de Teodosio, que emprendió pasos importantes en esta dirección. Con el tiempo, la iglesia llegó a ser vista como la Nueva Roma, con todas las ambiciones de la Antigua Roma, una elite gobernante – la *Universitas Christianorum*.¹ Y como la Antigua Roma, una elite gobernante – el clérigo, especialmente los obispos – se miraría a sí misma como poseyendo las prerrogativas naturales del liderazgo.

Un imperio necesita un emperador. Puesto que la capital de un imperio determina donde reside el emperador, y puesto

que la misma Roma era la venerable capital de un imperio antiguo, ahora tomada por la Cristiandad, entonces por tal razonamiento el obispo de Roma debería ser visto como la más alta autoridad sobre la Cristiandad. La iglesia en el Occidente, bajo la influencia de Roma, manifestaría su poder y prestigio en el crecimiento de una “monarquía papal.”²

Sin embargo, antes de ir adelante con esta afirmación, se deben admitir dos calificaciones: Primero, aunque la iglesia buscó moldearse a sí misma institucionalmente siguiendo la imagen de la Roma imperial, hizo esto en un tiempo cuando una antigua Roma, en el sentido secular tradicional, todavía existía. Y aunque más tarde los emperadores pudiesen verse a sí mismos, al menos aparentemente, como *Cristianos*, también se vieron a sí mismos siéndolo no tanto *en* la iglesia sino *sobre* la iglesia. La autoridad gobernante pertenecía al orden *secular*, no al orden *espiritual*. El emperador era la cabeza y todo el clero eran sus sirvientes. No quedaba lugar para un emperador *clerical* o papa. Para muchos, este sentimiento permaneció fuerte hasta entrada la Edad Media. Por consiguiente, cuando la iglesia procuró con esfuerzo erigir una *monarquía papal*, una tensa batalla sobrevino entre los dos lados – espiritual y secular – con respecto a quién o qué iba a ser el más alto poder gobernante sobre el todo de la sociedad. Como resul-

1. El término se encuentra en Paul Jonson, *Una Historia del Cristianismo*, (New York: Atheneum, 1976).

2. Colin Morris, *La Monarquía Papal: La Iglesia Occidental desde 1050 – 1250*, (Oxford: Clarendon Press, 1991).

tado, la idea de una sociedad total gobernada por la iglesia, es decir, por el clero-obispado a la cabeza del cual estaba el papa en Roma, nunca alcanzó de manera total la meta como era la intención. Con todo, el ideal permaneció como un artículo de fe y se buscó ejercer ferozmente hasta el fin de la Edad Media.

Segundo, la idea de la iglesia como una sociedad total gobernada por una elite clerical aristocrática, hasta el punto en que se alcanzó del todo, fue solamente gradualmente realizada a lo largo de siglos. Fue principalmente a partir del tiempo de la *revolución Carolingia* – comenzada a mediados del siglo octavo con la *unción* de Pepino como rey por el papa Esteban II, pero alcanzando sus más reales proporciones solamente con la coronación de Carlomagno como emperador el día de Navidad, en el año 800 – que somos capaces de observar el difundido establecimiento de una clase clerical, sobre vastos estados feudales, a la que le fue adjudicado un status señorial con sus acompañantes labores administrativas, judiciales y *políticas*, y los honores y riquezas asociadas que armonizaban con ellas. Sin embargo, las semillas de este desarrollo ya pueden encontrarse germinando casi tan atrás como al principio de la iglesia. Desde sus primeros años, muchos, y ciertamente sus ungidos portavoces, concibieron la iglesia como una agencia de *gobierno* y consideraron la obediencia universal *a la iglesia* como el más alto ideal al cual todo verdadero Cristiano debía someterse.

Esta historia es demasiado compleja y enmarañada para relatar en un espacio tan corto como un solo capítulo. Sin embargo, algún intento por explicar el porqué la iglesia se volvió tan poderosa políticamente y buscó dominar el todo de la sociedad por tantos siglos debe ser incluido en cualquier análisis de la cultura y la historia Occidental. Buscamos obtener algún sentido de la historia temprana de este desarrollo y cómo fue expresado en las mentes de aquellas personalidades que actuaron, o buscaron actuar, en términos de la iglesia como una agencia de gobierno.

Habiendo dicho esto, sin embargo, debemos tener en mente que la historia sola no es suficiente para explicar la visión de la iglesia en las mentes de sus elites gobernantes. Es también necesario considerar que estamos tratando con una *ideología*. Las ideologías raramente son el producto de la historia como tal, más bien ellas son más los intentos de dar forma a la historia de acuerdo a alguna imagen mental construida por adelantado, como algo según lo cual las acciones de los hombres y los tiempos son conformados como a un plan prediseñado. Pues “Ideología”, como Georges Duby perceptivamente señala, “no es un reflejo de la vida real, sino un proyecto para actuar basado en ella.” Y cuando, como también comenta, concierne a la iglesia el lenguaje que moldeó su proyecto fue nada menos que “la retórica del poder.”³

1> *Ecclesia Universalis*

Antes de trazar los orígenes de la iglesia como un ideal de sociedad total que tomó forma en Occidente, necesitaremos primero considerar la *ideología* de sociedad tal y como había alcanzado su pleno desarrollo en la Alta Edad Media; pues esa ideología, lejos de hacer una aparición repentina, no fue sino el resultado final de un tipo de pensamiento que se había tomado siglos en llevarse a cabo. Al observar su formulación madura podemos entender mejor la dirección que el desarrollo del concepto tomó desde el principio.

A partir de la confrontación en la Alta Edad Media entre los poderes *espirituales* y los *temporales* con respecto a quién debía poseer la más alta autoridad sobre toda la sociedad, el tema de la iglesia se volvió un intenso foco de reflexión teórica. Aunque sin duda puede ser presentada como una disputa de igual interés para ambos bandos, el conflicto real mismo fue provocado principalmente por aquellos de la clase clerical (incluyendo las elites Monásticas) quienes vieron su interés de defender la primacía del

papado contra aquella del así llamado emperador *secular*. Entonces, una batalla fue fieramente realizada entre el papa y el emperador acerca de quién tenía la autoridad final para *gobernar* la sociedad Cristiana total. A menudo se ha hecho aparecer este asunto como una batalla entre la iglesia y el estado. Tal pensamiento, sin embargo, es anacrónico. La dicotomía de iglesia y estado pertenece a un período posterior de la historia. Está fuera de lugar en la perspectiva medieval de las cosas. En lugar de ello, la disputa era acerca de a cuál *lado* – el clerical o el laical – de la *Ecclesia Universalis* se le había asignado el Divino derecho, legalmente, moralmente y aún políticamente, para reglamentar la vida y conducta de todos y cada uno de sus miembros, y de decidir sobre el uso de todos los arreglos institucionales de esa sociedad. La ideología que emergió de esta competencia, dominada como lo era intelectualmente por los clérigos, fue diseñada primariamente para servir a sus intereses como grupo y finalmente al papa, el clérigo principal y el más alto poder y autoridad en toda la Cristiandad.

Puesto que fue la clase clerical quien había poseído por siglos el monopolio del aprendizaje, no debiésemos sorprendernos de encontrar que fueron ellos quienes primero concibieron la iglesia como un ideal de autoridad y poder que favorecía sus intereses como una orden gobernante. Al mismo tiempo, las cualidades básicas de ese aprendizaje vinieron del mundo clásico el cual, desde los días de Orígenes y Clemente en la

3. Georges Duby, *Los Tres Órdenes: La Sociedad Feudal Visualizada*, trad. Arthur Goldhammer, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), pp. 8 & 9, 92. Ningún entendimiento del ideal que moldeó la naturaleza de la iglesia en la Edad Media podría estar completo sin una cuidadosa lectura de esta obra indispensable.

parte final del segundo siglo y principios del tercero, había continuado moldeando el pensamiento de aquellos que alcanzaban el liderazgo en las iglesias. Con mucho, la mente pagana más influyente era Platón, pero principalmente como éste había sido interpretado a través de los lentes del Neoplatonismo.⁴ Al principio de la Edad Media e incluyendo la Alta Edad Media fue el Neoplatonismo el que influyó la manera como los hombres pensaban de la iglesia junto con las graduaciones de autoridad y poder que se visualizaba que existían dentro de ella. Aunque mucho provenía de la Escritura cuando los hombres hablaban formalmente en lo concerniente a la iglesia, el pensamiento sustantivo ya estaba moldeado en su mayor parte por una visión cósmica de orden pensada sobre una base Neoplatónica. Así que, el concepto de la iglesia no se derivaba mucho de la Escritura sino de una filosofía pagana que buscaba definir la naturaleza total de toda la existencia y la relación de los seres superiores para con los inferiores en un orden descendente de disposición. Junto con estas premisas metafísicas se postuló una idea de autoridad que se conformaba a la misma estructura jerárquica

4. Véase, David Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*; segunda edición, ed. D. E. Luscombe y C. N. L. Brooke, (Londres: Longman, 1991), pp. 18, 27, 28. No es realmente sino hasta el décimo tercer siglo que Platón fue reemplazado por Aristóteles como la mente pagana dominante en el pensamiento del hombre medieval, y solamente después de que una considerable oposición “oficial” fuese finalmente vencida.

esencial. Por cierto que, bajo la influencia Cristiana, el lenguaje de esta perspectiva filosófica pasó por una transformación, adaptándose de ese modo a ciertos principios Escriturales. Sin embargo, la idea filosófica básica permaneció. Podemos observar los rasgos característicos en esta perspectiva a partir de varias declaraciones en uno de los estudios más importantes sobre este período – la obra de Otto Gierke *Teorías Políticas de la Edad Media*.

Gierke señaló que todo pensamiento acerca de la naturaleza de la sociedad, y sobre la iglesia en particular, comenzó a partir de una reflexión sobre el Todo y descendía hasta la Parte la cual era concebida como una derivación del Todo. Todo asunto era moldeado dentro del marco de un “Universo divinamente ordenado” a partir del cual seguía la noción “de una Armonía divinamente instituida que se extiende por el Todo Universal y a partir de aquí a cada parte. A cada Ser le es asignado su lugar en aquel Todo, y a cada vínculo entre Seres le corresponde un decreto divino.”⁵ Tal pensamiento filosófico está destinado a enfatizar la Unicidad de todas las cosas. De allí que, comenta Gierke, “Ahora el Principio Constitutivo del Universo es en primer lugar la Unidad.” Entonces, la Unidad era el tema dominante, unidad no meramente en la mente, sino unidad de organización, en la ley, en el

5. Otto Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, trad. F. W. Maitland, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) p. 8.

gobierno, en realidad en cada departamento de la vida social. Tal unidad determinaba la naturaleza de la Ecclesia Universalis sin consideración de la parte particular jugada por cada individuo y por cada tipo de comunidad. La unidad en cada aspecto era el ideal predominante de la iglesia. Todo debía estar subordinado “a la finalidad y objeto de... el Principio de Unidad.” Cualquier cosa que amenazara la unidad era vista como el peor de los males. Puesto que Dios es Uno, entonces el mundo, como un reflejo perfecto de la Unicidad del ser de Dios, debe ser Uno. El microcosmos del mundo refleja el macrocosmos de Dios quien lo creó, y cada parte del mundo es un microcosmos añadido al macrocosmos del mundo mismo. Toda pluralidad debía reflejar la armonía de la Divina Razón que impregna el Universo.⁶

Claro, el mundo, especialmente el de la vida del hombre, tiene muchos lados y es diverso. En particular, muchas órdenes o clases de hombres existen en la sociedad y cada una tiene su propia función especial para desarrollar. Entonces, además de la unidad existe también pluralidad. Pero en la perspectiva filosófica Cristiana-Platónica la unidad toma prioridad sobre la pluralidad. “En todo lugar lo Uno viene antes de los Muchos.” Más al grano, “todo Orden consiste en la subordinación de la Pluralidad a la Unidad (*ordinatio ad unum*), y nunca y en nin-

gún lugar puede un propósito que es común a Muchos ser efectivo a menos que el Uno gobierne sobre los Muchos y dirija a los Muchos hacia la meta.”⁷

Estas nociones gemelas de Unidad y Subordinación subyacen en el concepto de la iglesia como una sociedad total en la mente medieval. En ninguna parte fue esto más cierto que en la organización social de la humanidad. Cada particular debe encontrar su meta y norma en el servicio que proporcione a la unidad gobernante. Esta unidad es la iglesia. Para alcanzar su meta debe ésta poseer una autoridad gobernante. Pero es precisamente en este punto que el asunto se vuelve complicado, pues administrar este doble principio de unidad y subordinación es una dualidad aún más penetrante. Esto también afectaría la manera en que el hombre medieval miraba la naturaleza organizacional de su sociedad lo mismo que el *locus* del gobierno o poder para regir que se aseguraba que la unidad tomara prioridad sobre la pluralidad. Y afectó en particular la manera como la clase clerical entendía su propio lugar en la jerarquía imaginada.

Esta dualidad prevaleciente era aquella entre Cielo y Tierra. En el pensamiento medieval esto conllevaba la distinción entre el ámbito sobre el cual Dios gobierna y el reino sobre el cual el hombre rige. Por cierto, el hombre medieval, debido a que su pensa-

6. Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, p. 9.

7. Gierke, p. 9.

miento estaba influenciado por la Escritura, pensaba con respecto a Dios como el gobernante sobre *todas* las cosas, lo mismo del cielo como de la tierra. Dios era el monarca universal sobre el todo de la creación. Una vez más, Gierke declara, “La Edad Media considera al Universo mismo como un reino singular y a Dios como su Monarca. Por lo tanto Dios es el verdadero Monarca, la única Cabeza y principio de motivación de la sociedad eclesiástica y política que comprende a toda la Humanidad.”⁸ Pero la idea de cómo Dios gobierna estaba adherida a conceptos tomados de la antigüedad pagana. No es a través de Su Palabra y Su Espíritu que Dios gobierna, sino a través de instituciones análogas en el ámbito terrenal. Dios gobierna al conferir gobierno a un monarca análogo *humano*. Tal gobernante terrenal permanece en lugar de Dios y ejerce Su autoridad sobre el todo de la sociedad en una analogía del gobierno de Dios sobre el todo de la creación. Aquí tenemos lo que Walter Ullmann denominó la “tesis descendente del gobierno.”⁹ Era una teoría teocrática en la cual todo el poder y la autoridad habían sido otorgadas directamente a un oficial particular quien era responsable sólo ante Dios y todos los otros eran colocados en incuestionable sujeción a su autoridad.

Así que, mientras Dios regía sobre todo, Su gobierno sobre el orden inferior del mundo era indirecto. Aquí Él concedía Su gobierno sobre un individuo particular quien actuaba en Su lugar sobre los asuntos de los hombres. En consecuencia, “había”, dice Gierke, “una tendencia a exaltar la persona del Gobernante. En su propia persona se pensaba de él como el que empuñaba una autoridad que venía a él desde afuera y desde arriba. Era establecido sobre y contra el cuerpo de donde el liderazgo le había sido confiado. Era elevado por encima y más allá de la Comunidad.”¹⁰ El monarca terrenal permanecía en lugar de Dios y no era responsable ante nadie sino solo ante Dios. Es más, cualquier cosa que decidiera o decretara debía ser obedecida con incuestionable devoción como si uno estuviese obedeciendo a Dios directamente. En otras palabras, existía una cadena de comando y el pensamiento de que el hombre debía obedecer a Dios al creer y obedecer Su Palabra no jugaba casi ningún rol en la teoría medieval de gobierno. El hombre era obediente si se sometía a las organizaciones institucionales de la sociedad y a las personas o persona que ocuparan las posiciones de poder en lo más alto.

En tal esquema podía haber solamente *una* persona quien ocupaba el poder supremo para gobernar la “sociedad total” en lugar de Dios. Como había un monarca en el

8. Gierke, p. 30.

9. Walter Ullmann, *Una Historia del Pensamiento Político: La Edad Media*, (Baltimore, Penguin Books, 1965), p. 13.

10. Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, pp. 33 & 34.

cielo, así no debía haber sino un monarca, como la *encarnación* del poder Divino y autoridad sobre la tierra.

Es en este punto que surge un serio problema. Pues, ¿a quién, o a cuál institución, le fue otorgado tal gobierno absoluto? Podemos apreciar la dificultad envuelta en esto solamente cuando consideramos un poco más la naturaleza con dos lados de la existencia del hombre en el mundo. Pues, “junto con esta idea de una Comunidad simple y que abarcaba toda la Humanidad, la idea de la ruptura de esta Comunidad entre dos Órdenes de Vida organizadas, la *espiritual* y la *temporal*, también es aceptada por la Edad Media como un consejo eterno de Dios.”¹¹ Aquí encontramos las distinciones, tan penetrantes en el pensamiento medieval, entre lo sagrado y lo secular, el clero y el laicado, el sacerdote y el rey, *sacerdotium* y *regnum*, el orden interno y el orden externo. Ambos son aspectos de la *Ecclesia Universalis*. Juntas forman el orden total de la sociedad. Había un tercer orden, el campesinado, pero ellos no contaban tanto. Ciertamente ellos no jugaban ningún rol en la concepción de *gobierno*.¹² Eso era solamente una prerrogativa de los otros dos órdenes (los campesinos ni siquiera eran considerados parte del laicado o del orden secular). Pero el mero hecho de estos dos órdenes creaba un problema para el ideal de unidad, pues ¿sobre cuál orden era

conferido el gobierno *superior*? ¿De cuál orden provenía el *monarca* para ser el plenipotenciario de Dios en la tierra? Solamente podría provenir de uno. En consecuencia, una orden o la otra recibieron la primacía sobre la sociedad Cristiana total. En la mente medieval todos los otros asuntos y problemas sociales giraban en torno a esta cuestión más crucial.

Aunque la clase clerical aceptaba la firme distinción entre los dos órdenes, la lógica de la jerarquía insistía en que el orden espiritual fuese establecido sobre el orden temporal, y que la cabeza del orden espiritual, el papa, permaneciera como el monarca terrenal de Dios. A partir de Dios, por medio del papa, a través de la iglesia-espiritual, a través de la iglesia-temporal, sería trazada apropiadamente la línea de descenso de la autoridad y el poder. De esta manera la unidad estaba asegurada. Este era el arreglo eterno de Dios, se sostenía, para la vida social del hombre.

11. Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, p. 10.

12. Duby, *Los Tres Órdenes*. “... primero, estaban aquellos en posesión de ‘autoridad’, responsables de llevar adelante la guerra espiritual; segundo, la posesión de ‘poder’, responsables de llevar adelante la guerra temporal; y tercero, todos aquellos que no cargaban la espada, el emblema del poder, que ni aún oraban, cuyo único derecho era guardar silencio y cuya única obligación era obedecer, pasivos y vergonzantes: los ‘siervos’ o ‘esclavos’ – *servi*.” (p. 80)

Así que, tal era la ideología de la iglesia que llegó a moldear la civilización Occidental. Era concebida como un *imperium* o un orden de gobierno total, una sociedad arreglada desde arriba hacia abajo. Sólo un penetrante sentido de moralidad y caridad Cristiana evitaron que se ejercieran de manera completa poderes totalitarios. Es más, el surgimiento del feudalismo como un sistema de obligaciones y derechos mutuos funcionó como un control efectivo contra la centralización total del poder. La realidad a menudo no se parecía a la teoría. El poder temporal, representado por la idea del emperador, que tomó sus orígenes en el oeste medieval a partir de la coronación de Carlomagno, pero que iba aún más atrás hasta Constantino, siempre actuó como un freno, una contra-ideología, a la noción de la prioridad del orden espiritual sobre el orden temporal. Con el tiempo muchos aún invertirían su relación y afirmarían la supremacía de la autoridad secular sobre la sociedad total. A esa afirmación se le daría un giro siniestro cuando el aspecto humanista de razonamiento en el pensamiento medieval rompió su síntesis con el Cristianismo y comenzó a seguir el curso del Renacimiento y, eventualmente, de la Ilustración. Aún más, por siglos la idea de iglesia estuvo enraizada en el intento de establecer una organización institucional en la cual la autoridad clerical fuese la fuente del orden, y la obediencia a la iglesia significaba sumisión a los obispos, especialmente a Roma y al papa.

2> *La Iglesia a Constantino, 2^{do} y 3^{er} siglos.*

La formación de la idea de iglesia no puede ser estudiada como otros asuntos doctrinales que enfrentó el Cristianismo en los primeros siglos de su existencia. Por ejemplo, a diferencia de las grandes controversias que rodearon la doctrina de la Trinidad o las dos naturalezas de Cristo, no se pelearon batallas de vida o muerte acerca de la doctrina de la iglesia en términos de su organización institucional. En consecuencia, no llegó a existir ningún cuerpo significativo de escritos acerca de la iglesia en ningún sentido específico como un registro permanente del pensamiento de los primeros siglos sobre la naturaleza de su idea institucional. En el mejor de los casos podemos juntar, como si fueran piezas, una noción de la iglesia principalmente a partir de aquellos que ocuparon posiciones prominentes en ella y quienes buscaron dar expresión a un principio de autoridad que se pensaba era inseparable a ella.

Una cosa es cierta: El Cristianismo, dondequiera que se diseminaba en los primeros años de su existencia, puede ser visto como habiendo tomado forma en algún tipo de comunidad de iglesia manifestando un principio de liderazgo y autoridad, con formas organizadas y regularizadas de asamblea y adoración. Mucho de lo que se conoce en este respecto se deriva de los años posteriores a Constantino y emerge de aquellas iglesias de las grandes ciudades que estaban muy

involucradas con los asuntos doctrinales y morales de su día, iglesias como Alejandría, Antioquia, Cartago, Roma y eventualmente Constantinopla. Otras aparecen en escena de tiempo en tiempo, pero con menos frecuencia y menos significado histórico general. Aún así, lo que pensaban los hombres de estos primeros siglos acerca de la idea de iglesia puede ser entendido no tanto a partir de alguna enseñanza específica o escrito sobre el tema, sino por observar qué procedimientos seguían y cuáles prácticas administrativas aplicaban. El concepto de la iglesia, el cual se solidificó ideológicamente en las mentes de los hombres cuando el Cristianismo se volvió la religión dominante del Imperio Romano, era más el producto de cómo la iglesia en realidad funcionaba que de un proceso de derivación a partir de un estudio del punto de vista doctrinal (e.d., Escritural) cuidadoso.

Aunque mucho de lo que se conoce de la estructura y organización de la iglesia es post-Constantino, sin embargo se puede decir que no faltan del todo trazos muy tempranos de la formación de la iglesia. Esto es aparente a partir de más o menos mediados del segundo siglo cuando la información acerca de la iglesia y sus actividades, posterior al período apostólico, emerge primero a la luz de la historia. Casi tan pronto como podemos estudiar cualquier cosa con algo de profundidad, la iglesia ya aparece como permanecerá por algunos de los próximos siglos. Esto es, la estructura institucional de la

iglesia, dondequiera que nos la encontremos, parece ser un asunto establecido y, con la excepción de contra-iglesias heréticas, especialmente aquellas de la persuasión Marcionita, casi no se escucha ninguna objeción con respecto a si la iglesia está siguiendo adecuadamente o no una dirección Bíblica. Por todas partes se asume que la Iglesia está siguiendo adecuadamente esa dirección. El único problema que la iglesia estaba confrontando era la cuestión de la *verdadera* iglesia versus la *falsa* iglesia como se afirmaba que existían allí donde la ortodoxia y la apropiada autoridad episcopal eran mantenidas o subvertidas por la herejía.

En el segundo y tercer siglos la iglesia enfrentó el problema de la persecución de parte del mundo Romano pagano, particularmente de sus elites gobernantes, y como resultado experimentó una difícil crisis en mantenerse a sí misma, de cualquier forma, en alguna vestimenta institucional. Sin duda la experiencia de persecución ayudó a contribuir a una idea de la iglesia. La presión de estos eventos habría convencido a muchos de que para sobrevivir era necesario asociarse y reunirse alrededor de algún líder que pudiese defender la sustancia de la fe ante los hostiles poderes gobernantes. Cuando las iglesias finalmente emergieron de esta experiencia la autoridad del obispo como el líder organizado fue considerablemente realzada.

Sin embargo, el control del obispo no fue el producto solo de esta experiencia. Ya

se había levantado como la principal forma de gobierno en las iglesias que miraban al ejemplo de la idea secular de autoridad en el mundo antiguo de Roma en general. Ya en el segundo siglo, antes de que la persecución se convirtiera en una respuesta oficial a la diseminación del Cristianismo, la iglesia en todo lugar había comenzado a organizarse a sí misma según el ejemplo administrativo de Roma y su práctica preponderante. En palabras de A. H. M. Jones, eminente erudito de la antigüedad posterior Romana, “La organización básica de la iglesia se había formado mucho antes de la Gran Persecución. Cada comunidad Cristiana, o iglesia en el sentido más estrecho, era gobernada por un obispo cuyos poderes eran autocráticos”. Es más, como veremos, “La iglesia en la organización eclesiástica normalmente se correspondía a la ciudad en el esquema secular administrativo.”¹³ Las semillas de una formación jerárquica de la iglesia fueron plantadas muy temprano. Sin embargo, el explicar las causas, plantea dificultades no pequeñas.

Es claro a partir de las páginas del Nuevo Testamento que la obra evangelística de los apóstoles a mediados del primer siglo estaba dirigida a la fundación de iglesias en varias localidades. Las iglesias eran a menudo descritas por el nombre de la ciudad donde fueron comenzadas: Corinto, Efeso, Roma. Pero, ¿no siempre! Por ejemplo, es difícil

saber exactamente dónde las iglesias de Galacia estaban localizadas. Y escritores como Santiago o Juan (I, II, III) son aún menos claros acerca de a quién estaban dirigiéndose. Aún más, parece evidente que la meta de la diseminación del evangelio era plantar iglesias. Somos incluso dados a entender que tales iglesias habían de exhibir ciertas características de organización, incluyendo un principio de liderazgo, como para presentar un testimonio efectivo y asegurar una apropiada adoración e instrucción en la Escritura.

Una característica importante de la erudición moderna concerniente a este fenómeno ha sido afirmar que la primera iglesia era inicialmente un tipo de sinagoga Judía con supervisión por parte de un grupo de ancianos. Quizás sí. Sin embargo, no implica que la iglesia pensara que podía organizarse sobre cualquier fundamento. Los apóstoles estaban muy interesados en proveer dirección autoritativa en el tema de la institución de la iglesia. Sabían que su propio tiempo era limitado pero que la iglesia duraría hasta el fin de la historia. Estaban, bajo la guianza del Espíritu Santo, determinados en dejar una organización en existencia que, por la gracia de Dios, continuara multiplicándose y fuese transmitida a todas las futuras generaciones que Dios se había propuesto traer a la existencia. Que la iglesia asumió una forma permanente, institucional, solo como resultado de un cambio de expectativa por parte de los primitivos líderes en el retorno inmediato de

13. A. H. M. Jones, *El Imperio Romano Posterior*, 284-602, Vol. II, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 874 & 875.

Cristo y el fin escatológico del mundo, es una fantasía imaginativa de la crítica moderna.

Cuando dejamos la era del Nuevo Testamento encontramos una brecha de casi sesenta años con frecuencia designada como el período sub-apostólico. Se extiende desde el levantamiento Judío y la destrucción de Jerusalén en el año 70 DC a la segunda guerra Judía y la segunda destrucción de Jerusalén en el 135 DC.¹⁴ Cuando emergemos al otro lado comenzamos a discernir los lineamientos de un orden de iglesia que son esencialmente los que se desarrollarán durante los varios siglos próximos. Esto es, descubrimos la existencia de reuniones bien organizadas dirigidas por un orden clerical sobre el cual el *obispo*, como el líder principal, poseía vasto poder. Bajo los obispos uno encuentra a los *presbíteros* y a los *diáconos* como una sub-clase distintiva de un sistema clerical que estaba comenzando a parecerse a un grupo profesional separado del laicado como un todo. Es débil en comparación con aquello en lo cual se convertirá, pero un cambio inconfundible ha ocurrido.

Una de las principales razones para esta transformación fue un giro en la composición de los miembros de la iglesia de ser predominantemente Judío-Cristianos en carácter a casi exclusivamente Gentil-Cristianos. Esta alteración también señaló un cambio en los patrones culturales de pensamiento que influenciaron la visión de la naturaleza de la fe y especialmente el signifi-

cado de la Escritura como un mensaje pactal total. Pues con la transmisión del Cristianismo a una más grande porción del mundo Gentil allí también entró el pensamiento de muchos hombres de iglesia que reflejaban el antiguo entorno cultural pagano. Esto fue especialmente evidente en la clase de idea de iglesia que comenzó a emerger. La iglesia

14. Parece haber una singular excepción en este caso. Como lo indica Elaine Pagels, se le atribuye una carta a un cierto Clemente (Obispo de Roma, c. 90 – 100) quien, escribiendo a los Corintios, les denuncia por haber removido a ciertos de sus líderes del oficio. A los ojos de Clemente esto es una “rebelión e insiste que los depuestos líderes sean restaurados a su autoridad.” Para Clemente la rebelión contra los líderes en la iglesia es rebelión contra Dios. ¿Por qué es esto así? Pagels da la siguiente explicación: “Clemente argumenta que solo Dios... gobierna todas las cosas; él es el Señor y amo a quien todos han de obedecer... ¿Pero cómo es en realidad administrado el gobierno de Dios? ... Dios, dice él, delega su ‘autoridad para reinar’ a ‘gobernadores y líderes en la tierra’. ¿Quiénes son los gobernantes designados? Clemente responde que son obispos, sacerdotes y diáconos. Cualquiera que rehúse ‘doblar la cerviz’ y obedecer a los líderes de la iglesia es culpable de insubordinación contra el divino maestro mismo.” Ella continúa afirmando que en esta carta por primera vez “encontramos aquí un argumento para dividir la comunidad Cristiana entre ‘el clero’ y ‘el laicado.’ La Iglesia ha de estar organizada en términos de un orden estricto de superiores y subordinados.” Véase Elaine Pagels, *Los Evangelios Gnósticos*, (New York: Vintage Books, 1989), pp. 34, 35. Los segmentos incluyen referencias a Clemente Romano, *I Clemente 3.3*.

comenzó a asumir una forma organizacional que fue conformada según el tipo encontrado en el mundo secular Romano. Reflejaba la creencia en una aristocracia natural gobernante como un principio de arriba a abajo de mando y control. Gradualmente el obispo se volvió menos un pastor o ministro, un siervo de la iglesia, y más una burocrática voz de poder. Este desarrollo fue desigual y no se dio completamente sin algunas justificaciones de cara a ataques que provenían del exterior de la comunidad de fe. Sin embargo, no sería preciso afirmar que la iglesia desarrolló su sistema de gobierno únicamente en respuesta a la presión externa. En el área de organización ciertas ideas, aquellas que sostenían que los métodos de gobierno Romano eran los mejores dado su éxito en el imperio secular sobre el cual Roma gobernaba, estaban demasiado arraigadas y se las daba por sentado en la ausencia de un entendimiento convincente y claro de la Escritura.

Para apreciar mejor porqué la iglesia en las comunidades Gentiles se desarrolló como lo hizo necesitamos entender algo de la más amplia sociedad en la cual entró el Cristianismo. La sociedad Romana en el período de fines de la antigüedad (a partir del 200 DC y aún más temprano) era más y más una sociedad urbana. La vasta mayoría de la población vivía en centros de ciudades importantes que en este tiempo estaban creciendo en número. Un movimiento del campo a la ciudad había estado ocurriendo

por algún tiempo, pero en este período se incrementó sustancialmente.

Fue en este contexto urbano en que primero se afincó el Cristianismo y a partir del cual comenzó a diseminarse rápidamente. Fue especialmente entre los nuevos inmigrantes, quienes a menudo eran pobres y carentes de propiedades, donde inicialmente el Cristianismo hizo rápidos avances. Muchas de estas personas formaban parte de los segmentos desubicados y desplazados del orden social que estaba atravesando una tremenda agitación. Roma había sido siempre una sociedad dominada aristocráticamente. Continuó siendo de este modo hasta la antigüedad tardía. Sin embargo, desde la reorganización realizada bajo Augusto, la participación no solamente de la plebe sino también de los patricios en los asuntos del gobierno del imperio declinó y fue reemplazada principalmente por una burocracia permanente escogida por el emperador y únicamente responsable ante él. Al mismo tiempo que estaban ocurriendo cambios políticos, hubo también un amplio giro en las condiciones económicas. Como menos gente podía beneficiarse directamente de la herencia cultural de Roma, así también, para muchos, particularmente los pequeños y tradicionales dueños de tierras, los medios de subsistencia se volvieron imposibles de sostener. La riqueza se movía cada vez más en dirección de las grandes haciendas, y una brecha más amplia se abrió entre los pocos ricos y los muchos pobres. Este movimiento en masa hacia las

ciudades era para algunos un intento desesperado por encontrar una nueva vida en las nuevas y crecientes zonas empresariales comerciales y mercantiles del mundo que se estaban volviendo rápidamente en las principales características de los grandes centros urbanos.

El crecimiento de las ciudades produjo una gran clase inferior, una que era desarraigada y carente de un sentido de comunidad tradicional o de lazos de familia y amistad. Desde un estricto punto de vista sociológico el Cristianismo atrajo gran número de estas personas precisamente porque llenaba este vacío. Ofrecía un nuevo sentido de comunidad y adhesión. Sin embargo, sería impropio inferir que esta fue la única razón por la cual el Cristianismo ganó muchos conversos entre estas clases. A lo largo de la historia la humanidad ha manifestado un fuerte anhelo de certidumbre religiosa y algún tipo de salvación, y la fuerza del Cristianismo indudablemente reside en la verdad en contraste con las religiones paganas de la antigua Grecia y Roma. Al mismo tiempo contribuyó con una nueva idea de comunidad. Esta idea maduró especialmente en los centros urbanos como *iglesia*, pues fue en las ciudades donde las características del concepto de iglesia comenzó a tomar forma.

En varios lugares estas iglesias se hallaron a sí mismas siendo los objetos del odio y la sospecha, algunas veces de parte de grupos pagados por el pueblo, otras veces de

parte de oficiales públicos quienes consideraban que nueva fe estaba minando los valores tradicionales y la moral cívica. A menudo la iglesia en una ciudad era vista como una sociedad disidente contra la cual se necesitaba tomar acciones para detener su expansión e influencia peligrosa. La iglesia necesitaba aliviar la hostilidad que había contra ella. Necesitaba un vocero que pudiera tratar con las poco amistosas autoridades y quien pudiera articular la fe en términos concisos y claros. Naturalmente esa persona era casi siempre el obispo local. A partir de esta experiencia, una tradicional costumbre Romana que llegó hasta la comunidad de la iglesia adquirió nueva vida, la tradición de dependencia en un gran hombre – un *patronus* – quien pudiera intervenir con el gobierno para asegurar beneficios que un sujeto ordinario no podría esperar obtener por sus medios. A su vez, el patrón esperaba lealtad y devoción a su estatus y poder. Así que, como Judith Herrin escribe, “A partir de este humilde inicio como el nominado de una comunidad particular, la posición del obispo se desarrolló hacia una más exaltada, con rango especial en la jerarquía de la comunidad total de los Cristianos.”¹⁵

Así que, muy temprano se estableció una dirección. Con el tiempo el obispo asumió todavía mayor prominencia. Eventualmente, “La naturaleza comunal de los grupos

15. Judith Herrin, *La Formación de la Cristiandad*, (Princeton: Princeton University Press, 1989), p. 58.

Cristianos... fue reemplazada... por una sociedad con rangos... [con] varias etapas de oficio avanzando hacia el episcopado.” Al mismo tiempo la iglesia comenzó a organizarse a sí misma imitando al gobierno secular. Es decir, “este carácter urbano y episcopal crearon un gobierno eclesiástico paralelo con el gobierno secular...”¹⁶ Los obispos se encargaron de la ciudad y del territorio provincial el cual era de la misma extensión de aquel de las autoridades seculares. Llegaron a tener jurisdicción sobre una *diócesis* en la cual estaban establecidas muchas iglesias. Durante el curso de este desarrollo la naturaleza de la tarea del obispo cambió de pastor sobre una congregación particular a la de administrador de un distrito. Este idea del obispo como un administrador ofreció una apelación mayor a las clases aristocráticas y gobernantes del mundo Romano y de ese modo trajo más miembros de estas clases a la iglesia, junto con sus riquezas. Cuando esto ocurrió la iglesia comenzó, lenta pero inevitablemente, a adquirir propiedades en forma de tierras junto con los ingresos producidos por ellas. Esta tendencia trajo a la iglesia a mayor prominencia política, pues su clero entrenado estaba comenzando a parecer tan útil para mucho más que solo tareas pastorales. La iglesia comenzó a tomar interés en la preservación de antiguos patrones de organización social, pues ella misma reflejaba aquellos patrones.

16. Herrin, *La Formación de la Cristiandad*, p. 59.

Al principio la iglesia usaba su creciente riqueza para propósitos al parecer de caridad y bienestar. En este período temprano la iglesia no hubiera aceptado la necesidad de ricos adornos y espléndidas edificaciones para iglesias. Su riqueza debía ser usada para asistir al pobre, al sufriente, al desvalido. Su éxito en esta empresa fue otra razón mayor para su rápido incremento en números e influencia. Sin embargo, el método de organización que ganó influencia crecería para manifestar un propósito diferente de su meta original de diseminar el evangelio, convertir a los paganos y realizar obras de misericordia. Herrin señala, “Debido a su ambiente urbano y responsabilidades administrativas, la iglesia episcopal estaba destinada... a crecer alejándose más y más de la enseñanza Cristiana de la pobreza y la negación de bienes mundanos. Se volvió más como un brazo adicional de administración secular...”¹⁷ Mucho de esto se revela en el futuro, pero ya el segundo, y particularmente en el siglo tercero, vieron movimientos en esta dirección en una escala, quizás, más grande de lo que podríamos imaginar.

17. Herrin, *La Formación de la Cristiandad*, p. 59. Claro que debiésemos cuestionar si la “enseñanza Cristiana” sobre la “pobreza” y los “bienes mundanos” es Escrituralmente precisa o solamente refleja nociones ascéticas paganas. Mucho de lo que se hizo pasar por enseñanza Cristiana en este período estaba totalmente sumergida en influencias anti-Bíblicas.

Aunque un líder fuerte y un elocuente vocero, alrededor de quien los fieles podrían reunirse de cara a la oposición del mundo pagano, ayudaría a hacer posible un tipo de organización de iglesia que tendiera a concentrar el poder y la autoridad en la cima con el obispo, mientras los crecientes requerimientos administrativos de una iglesia, que comenzaba a adquirir propiedad en forma de tierras y a *gobernar* territorios en los cuales residían muchas pequeñas iglesias, también sirvió para elevar el estatus no solamente del obispo sino de una creciente clase profesional clerical, sin embargo otro factor contribuyente en el desarrollo de una iglesia jerárquica fue la amplia influencia del Gnosticismo.

Ya hemos tenido ocasión de hablar del Gnosticismo en el capítulo previo con respecto al surgimiento del Monasticismo. No menos importante es la influencia directa que el Gnosticismo tuvo sobre la naturaleza de la iglesia organizada a medida que se hizo necesario para las iglesias en varias áreas responder a la amenaza Gnóstica. El Gnosticismo era una herejía muy seductora. Aquellos no muy bien fundamentados en la Escritura podían fácilmente ser tentados a seguirla. Era hábil en su uso de la Escritura y ofrecía un tipo de redención para muchos que se encontraban a sí mismos separados de sus amarras tradicionales. Las comunidades Gnósticas a menudo competían con la iglesia por la lealtad y devoción de muchas personas afectadas por ellas. Dentro de la iglesia

competían contra los obispos por la lealtad de los miembros, hasta que fueron expulsados. Las iglesias se encontraban en un dilema en cuanto a cómo tratar con esta amenaza.

En lugar de combatir esta herejía desarrollando un argumento efectivo basado en la Escritura, las iglesias respondieron declarando que el problema era sobre el apropiado reconocimiento de la autoridad de la iglesia. Aquellos que se apartaban tras la herejía estaban dejando su obediencia a la verdadera iglesia. Pero la autoridad de la iglesia era la autoridad de su obispo local. Así que, los dos fueron igualados, y el obispo se volvió el foco de unidad en asuntos doctrinales. Entonces, el argumento era que con el propósito de combatir el falso pensamiento Gnóstico los Cristianos necesitaban mantener la *unidad* con el verdadero obispo y su autoridad en doctrina. Por tal razonamiento, la noción temprana de que el obispo era el representante de Dios sobre la tierra adquirió aún mayor peso. Su autoridad era la autoridad de Dios, y la sumisión a su debida autoridad era equivalente a sumisión a la verdad. Al impulsar esta idea también se impulsó otra noción. El obispo poseía su autoridad por razón de haberla heredado de los apóstoles. Él ascendía al lugar de autoridad en la ubicación donde ellos la habían fundado. Como los apóstoles habían recibido su autoridad originalmente de Cristo, así aquellos que les sucedían, que se sentaban en sus sillas, derivaban su autoridad de ellos. Solo por medio de mantener unidad con el obispo en su ofi-

cio heredado se le aseguraba a la iglesia el ser la verdadera iglesia.

El elemento importante en esta línea de razonamiento es que la noción de autoridad *heredada* toma su lugar a la par de la misma Escritura. Aquí fue introducido el concepto de *tradición* que emergió hasta igualarse con la Biblia como la autoridad para la iglesia. La tradición originalmente significaba sucesión a la autoridad apostólica. Esta autoridad era exactamente la misma como aquella de los apóstoles. En la descripción de Chadwick vemos algo de lo que esto implicaba: “El argumento de sucesión conllevaba la implicación que la enseñanza dada por el obispo contemporáneo, digamos de Roma o Antioquia, era en todos los aspectos idéntica con la de los apóstoles.”¹⁸ Los obispos de estas y otras iglesias estaban en posesión de la misma exacta autoridad que los apóstoles mismos poseyeron durante su tiempo sobre la tierra. Sus palabras tenían el mismo peso y requerían la misma obediencia como la de los apóstoles.

Primeramente, lo que proclamaban generalmente seguía a la Escritura, así que no hubo conflicto básico entre lo que los apóstoles dijeron y lo que un obispo decía por cuenta propia. ¡Pero no había nada en la teoría de sucesión que le impidiera añadir sus propias palabras doctrinales a aquellas de los

apóstoles cuando pareciese conveniente y luego afirmar que la obediencia a estas nuevas palabras eran la marca de la verdadera iglesia! Si la autoridad del obispo es tan directa de parte de Dios como lo era la de los apóstoles, la idea de un canon cerrado de Escritura es fácilmente debilitada en su pensamiento y en su hablar. En respuesta a la necesidad de contrarrestar la amplia influencia de las ideas Gnósticas se introdujo un concepto de autoridad en la iglesia que con el tiempo rivalizaría y aún reemplazaría la autoridad de la Escritura.

Un factor importante que contribuyó a este desarrollo, uno que también emergió del período sub-apostólico, fue la necesidad que la iglesia sintió de distinguirse y separarse del Judaísmo al cual aparecía asociado a los ojos de muchos. Como ambos estaban basados sobre una amplia porción de la misma Escritura, el Cristianismo era visto como una mera facción del pensamiento y la religión Judías. Como lo indica Pelikan, “Lo que era ofensivo acerca del Cristianismo a los ojos de los Gentiles era, en una medida considerable, lo que había heredado del Judaísmo.”¹⁹ Para las autoridades gobernantes Romanas la devoción Judía a la ley de Moisés era vista como una fuente de problemas políticos, la razón por su persistente rebelión contra el control imperial. Puesto

18. Henry Chadwick, *La Iglesia Primitiva*, (Penguin Books, 1990), p. 42.

19. Jaroslav Pelikan, *El Surgimiento de la Tradición Católica (100 – 600)*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), p. 14.

que el Cristianismo reverenciaba también estos escritos era visto con igual sospecha. Así que, los Cristianos estaban preocupados de no ser vistos como una secta Judía.

Aunque Cristianos y Judíos compartían una porción de la Escritura, sus respectivas aproximaciones a ella eran enteramente diferentes. Pues, además del Antiguo Testamento, los Cristianos tenían el Nuevo Testamento, el que fundamentalmente alteraba su entendimiento de las Escrituras del Antiguo Testamento. Ellos lo miraban como una gran profecía del advenimiento de Jesucristo, quien era el cumplimiento de todo lo que enseñaba, una perspectiva rechazada vehementemente por los Judíos piadosos. Puesto que los Cristianos representaban una amenaza a la fe Judía (y al nacionalismo Judío) con estas afirmaciones, y puesto que las autoridades Romanas sospechaban de ellos, las comunidades Judías por todas partes, pero especialmente en el Este, hicieron mucho por incitar problemas para la iglesia. Y puesto que los Judíos poseían tal aborrecimiento por las afirmaciones de Cristo y el Cristianismo, muchos creyentes Gentiles se llenaron con no poca repugnancia para con los Judíos. Muchos de los escritos de los primeros apologistas contienen críticas cáusticas de las ideas y creencias religiosas Judías.

Esta confrontación entre Judíos y Cristianos tuvo, al menos para los Cristianos, serias repercusiones para la autoridad de la Escritura, particularmente el Antiguo Testamento.

No deseando ser identificado con el Judaísmo, y pensando impulsar su asalto contra la incredulidad Judía y, al mismo tiempo, apelar más favorablemente a la mente pagana, los Cristianos llegaron a distancias considerables en negar la validez de la ley de Moisés en su totalidad. En lugar de ver cómo la autoridad de *Moisés* se extiende hasta la era del Nuevo Testamento que comenzó con los apóstoles, en vez de eso la iglesia originó una doctrina seriamente errónea, una que la ha afligido por casi dos mil años. Rechazó la validez y autoridad de la ley en la Escritura, negando en consecuencia que la Escritura tenga del todo cualquier sentido de ley. El efecto fue un debilitamiento de la autoridad de la Escritura en general. La iglesia tuvo que construir una total perspectiva de la vida solamente a partir del Nuevo Testamento, particularmente de los escritos de los apóstoles. Aunque la iglesia retenía una autoridad formal para el Antiguo Testamento, muy a menudo interpretaba su contenido esencialmente alegóricamente, o, menos seriamente, tipológicamente. Sin embargo, raramente miró su contenido pactalmente.

Cuando el problema de la autoridad comenzó a surgir en la iglesia durante el segundo y tercer siglos, muchos, no siendo capaces de descansar sobre la total autoridad de la Escritura como una palabra pactal auto-suficiente, dieron crédito a la noción de la *autoridad de la iglesia* en general, y pronto a la *autoridad del obispo* en particular. El camino fue abierto a una autoridad para la

iglesia diferente de la palabra de Dios. “Cada vez que el antinomianismo abunda en la historia,” como comenta Rushdoony, “el poder de la iglesia es inmensamente realzado.”²⁰ Aparejado con la adopción de conceptos filosóficos Griegos como medio para demostrar las verdades de la revelación y convencer a los paganos Gentiles de la superioridad del Cristianismo, se torna entendible porqué la iglesia perdió sus amarras Escriturales y se desarrolló en el Occidente como un ideal de sociedad total, internamente formada como una cultura Monástica pero externamente regida por una elite clerical. Con el tiempo la iglesia buscaría asumir la visión del antiguo imperio Romano de un control unificado orientado de arriba hacia abajo.

Aunque la iglesia de los primeros días hizo a un lado la validez de la ley con el propósito de distanciarse del Judaísmo, sí retuvo del Antiguo Testamento la idea del *sacerdocio*, que también permaneció como parte de la herencia Judía. En el Antiguo Testamento el sacerdocio Levítico era un oficio especial conferido a Aarón y a sus descendientes varones. A ellos solamente les era dado el privilegio de acercarse al santo santuario y ofrecer sacrificios. Ellos, y sus parientes Levitas, estaban a cargo de instruir al pueblo en los requerimientos legales para la vida y la adoración. El sacerdote ocupaba necesaria-

mente, por lo menos en el pensamiento posterior, tanto Judío como Cristiano, un status con rango, uno que no solamente era superior en el sentido social, sino que también era más alto en términos de la comunión directa con Dios. La gente no podía esperar alcanzar el mismo grado de intimidad y contacto. Como el sacerdocio en el Antiguo Testamento mediaba entre Dios y Su pueblo, así también el obispo, como el equivalente del Nuevo Testamento del sacerdocio Levita, debía mediar por el pueblo.

Este pensamiento entendió mal el lugar limitado y especial del sacerdocio Aarónico en la historia redentora. Estaba solamente para servir en una capacidad temporal hasta que el sacerdote final, Jesucristo, pudiera venir y perfectamente cumplir los propósitos de Dios para Su pueblo. Es más, el sacerdocio, aunque requería un oficio especial bajo el sistema Antiguo Testamentario de redención, no era en última instancia lo que Dios tenía como intención. Pues Moisés, al transcribir las propias palabras de Dios, le declara a Israel como un todo – “... me seréis un *reino de sacerdotes*, y una *nación santa*.” (Éxo. 19:6) Pero es la iglesia del Nuevo Testamento en particular para quienes el pacto sacerdotal (*nación santa*) se torna especialmente realizado. Como escribió Pedro, hablando de toda la iglesia, “vosotros también, como piedras vivas, sed edificados como casa espiritual y sacerdocio santo.” (I Ped. 2:5) Toda la iglesia es un sacerdocio, y cada miembro un sacerdote. No hay más un

20. Rousas John Rushdoony, *Ley y Sociedad*, Vol. II de los *Institutos de la Ley Bíblica*, (Vallecito: Ross House Books, 1982), p. 334.

oficio especial que deba ser designado con el término *sacerdote*. Por consiguiente, ya ningún rol mediador entre Dios y el pueblo pertenece a algún agente humano especial. El único mediador es Cristo en el cielo. Y solamente Su palabra y Su Espíritu gobiernan la vida y la fe del creyente.

Pero la iglesia de los primeros días adoptó la noción del sacerdocio Levita, en su más estricto sentido Antiguo Testamentario, con el propósito de dar mayor prominencia al lugar especial y a la autoridad del obispo. No hay mejor ejemplo de esta clase de pensamiento del que podría encontrarse en la iglesia anterior a los días de Constantino en los escritos de Cipriano, obispo de Cartago (ca. 248 – 258), quien fue uno de los primeros en hablar del clero Cristiano como si fuera un sacerdocio Levítico. El obispo estaba por encima del pueblo y a través de él Dios impartía Su gracia a la iglesia. No podía haber iglesia sin un obispo designado, y ninguna iglesia podía nombrar su propio obispo.²¹ Solamente otros obispos podían elegir a un obispo. Todo comenzó a girar en torno a la autenticidad del obispo. Como el obispo era el sacerdote *especial* de Dios, así ningún contacto real con Dios y con su salvación era posible aparte de la sumisión a Su sacerdote. Solo el obispo interpretaba las Escrituras; solo él podía administrar los sacramentos. En pocas palabras, “El obispo es en la iglesia, y la iglesia es en el obispo.” El propósito final del obispo es asegurar la unidad y garantizar la integridad institucional ecle-

siástica. El resultado de este desarrollo doctrinal fue exaltar a la institución iglesia y a su clero, “limitando las obras redentoras y santificadoras de Dios en la historia a la institución.”²² Todas las otras áreas de la vida – la familia, el estado, el trabajo, la tecnología, el aprendizaje – excepto cuando se encontraban bajo la supervisión de la institución de la iglesia y las necesidades de su clero, eran todas excluidas de cualquier implicación mayor para el pacto y el servicio de dominio bajo Dios.

Sin embargo, Cipriano no era un innovador. Su pensamiento era compartido por otros. Lo que es más, Cipriano, como sus congéneres obispos, mira la existencia de los obispos como una colectividad. Hasta ese

21. Cipriano escribe: “Así pues debieseis saber que el obispo es en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo, y que si alguien no está con el obispo ese no está en la Iglesia; y que esas gentes se están vanamente engañando a sí mismas quienes, no estando en paz con los sacerdotes de Dios, se deslizan subrepticamente, y confían por medios deshonestos entrar en comunión con ciertas personas; viendo que la Iglesia es católica y una, y que no puede ser fragmentada o dividida, sino que debiesen con toda seguridad ser mantenidos juntos y unidos por el pegamento que es la adherencia mutua al sacerdote.” Henry Bettenson, ed., *Los Padres Cristianos Primitivos: Una Selección de los Escritos de los Padres desde San Clemente de Roma hasta San Atanasio*, (New York: Oxford University Press, 1969), p. 266.

22. Rushdoony, *Ley y Sociedad*, pp. 340 & 342.

momento estaba ausente una *figura imperial* o *supremo sacerdote*. Sin embargo, en la línea de sucesión apostólica ya estaba siendo tallado un nicho especial para Roma. Pues la iglesia allí fue fundada por los más grandes de los apóstoles, Pedro y Pablo. En la medida en que ellos obtuvieron primacía sobre los otros apóstoles, esta particular iglesia adquirió una posición preeminente. Aunque esta noción ya había sido expresada en el segundo y tercer siglos es tratada más apropiadamente en el contexto posterior a Constantino.

3> *La Revolución de Constantino*

La ascensión de Constantino al poder como emperador (307 – 337) de Roma produjo un cambio dramático en el status del Cristianismo dentro del imperio. La naturaleza y profundidad de esta transformación es mucho más aparente para nosotros hoy que para aquellos que la vivieron, pues estamos en una mucho mejor posición para entender el impacto de la *legalización* del Cristianismo y lo que esto ha significado para el desarrollo de la civilización Occidental. Paul Johnson no exagera cuando asegura: “El así llamado ‘Edicto de Milán’, por el cual el Imperio Romano invirtió su política de hostilidad hacia el Cristianismo y le concedió pleno reconocimiento legal fue uno de los eventos decisivos en la historia del mundo.”²³

23. Johnson, *Una Historia del Cristianismo*, p. 67.

En ese tiempo todo lo que la iglesia entendió fue que ya no iba a ser oficialmente perseguida por la fe que practicaba. Pocos podían imaginar que Constantino se proponía no simplemente permitir a una secta religiosa más la misma libertad concedida a docenas de otras sectas, para practicar abiertamente su adoración en tanto que ésta permaneciera obediente a la autoridad de Roma, sino basar el imperio Romano sobre una religión totalmente nueva y vibrante. Los dioses paganos todos habían perdido su asidero sobre el mundo pagano, y la *visión de Roma* que era la principal característica de su devoción religiosa estaba perdiendo su soporte moral sobre las conciencias de su ciudadanía. Constantino quería con toda seriedad redefinir la idea de Roma en términos de una fe religiosa que estuviese viva y en movimiento, no muerta y decayendo. A sus ojos el Cristianismo era aquella religión. No era suficiente el meramente legalizarla; estaba determinado a identificarla como la política oficial del imperio y a fusionar la iglesia con el sistema imperial de gobierno, consigo mismo como su cabeza y monarca. El Cristianismo estaba a punto de convertirse en una religión estatal. Es este notable cambio en las circunstancias de la iglesia lo que le da al señalamiento de Johnson tal profundidad de sentimientos.

Sin embargo, aunque no se esperaba este cambio en el status – ciertamente no en el sentido que se le estaba dando al Cristianismo como la religión oficial de Roma –

pronto fue abrazado por muchos escritores Cristianos con un entusiasmo casi inmenso. Produjo un giro teológico importante en el pensamiento Cristiano con respecto a Roma y transformó la perspectiva teológica concierne a la sociedad de la cual ahora era parte. El Cristianismo había sido visto por la Roma oficial como una religión proscrita, si no es que forajida, y los Cristianos se habían percibido a sí mismos como en perpetua oposición a la Roma pagana, el producto de Satán y por lo tanto mala, la Bestia del libro de Apocalipsis. La Bestia buscaba solamente devorar la iglesia y destruir la fe. Persecución era todo lo que podían esperar los Cristianos en esta vida. Aún más, los Cristianos no podían ser parte del mundo Romano oficial, pues el servicio a Roma requería la asistencia a funciones públicas y la participación en ceremonias religiosas paganas que solamente profanaban la fe de la persona. Uno tenía que jurar devoción eterna a Roma. Tal juramento colocaría el compromiso de una persona para con Cristo en riesgo fatal, pues Roma era celosa de sus prerrogativas *divinas*. Cristo y Roma no podían ser ambos Señor y amo. No era concebible ningún arreglo. No habría mezcla del Cristianismo con Roma en ningún sentido más que esperar la paz de parte de la tiranía de sus opresoras autoridades y emperadores.

Sin embargo, cuando Constantino transformó fundamentalmente la relación entre el Cristianismo y Roma, al mismo tiempo provocó una remodelación de la idea

sobre Roma por parte del pensamiento Cristiano. Pues al pasar la persecución muchos rápidamente cambiaron su opinión con respecto a Roma. Aunque el Cristianismo no se volvió la religión oficial obligatoria, ni el paganismo fue declarado ilegal, hasta el fin del siglo durante el reinado de Teodosio, sin embargo un gran cambio de perspectiva había sido ya producido bajo Constantino. Ahora se le daba a Roma un lugar más favorable en la estimación de los Cristianos. La *pax Augusta* en particular era vista más positivamente como teniendo “un lugar importante en el plan divino de salvación.”²⁴ Ya no más fue el imperio simplemente la Bestia y por lo tanto meramente la obra de Satanás. En cambio, recibía una nueva definición teológica como perteneciendo a los propósitos de Dios para el mundo y para el Cristianismo especialmente. Emergió el pensamiento que Roma y la Iglesia no constituían enemigos implacables, sino que eran dos lados de la misma realidad y, por lo tanto, debían formar parte de la misma *organización política*. Una nueva visión de la Iglesia, combinada con el antiguo ideal imperial Romano como producto del plan divino para la historia, tomó lugar y dio ímpetu al concepto de la Iglesia como una sociedad total gobernante y la agencia pretendida por Dios para el dominio del mundo.

24. R. A. Markus, *Saeculum: Historia y Sociedad en la Teología de San Agustín*, (Cambridge: At The University Press, 1970), p. 50.

Los números de aquellos que estaban cautivados por este cambio en el panorama crecieron rápidamente. Se ofrecieron gracias exageradas no solamente por el abrupto cambio radical en las circunstancias de aquellos que profesaban la fe, pero más significativamente por un Cristianismo redefinido como la nueva religión imperial y una Roma *Cristianizada* como el instrumento de los propósitos salvadores de Dios. Quizás ninguno fue tan adulador en este respecto como el historiador eclesiástico, Eusebio de Cesarea. En su mente, no solamente Roma, sino Constantino en particular, adquirieron un lugar especial en el programa divino de la redención.²⁵ Constantino fue el instrumento de cambio de Dios y a quien se le ha conferido autoridad divina para gobernar los nuevos “tiempos Cristianos.”²⁶ La revolución de Constantino había de producir una combinación de la política con la iglesia, una transformación gradual de la iglesia en un nuevo instrumento de administración política. Una consecuencia fue elevar el oficio del obispo como una agencia de poder político y control burocrático.

Se ha vuelto evidente lo que este gran cambio significó para el surgimiento de la iglesia en Roma en particular. Sobre ninguna otra iglesia Constantino prodigó tal atención y buena voluntad como lo hizo con la iglesia

de Roma.²⁷ Constantino no fue responsable por la superioridad que el *obispo* de Roma comenzó a reclamar para sí mismo, pero sí se sometió a la creencia, ya aceptada en el siglo segundo, que Roma ocupaba un lugar especial entre las iglesias basada en la ficción de la sucesión apostólica, y la afirmación de poseer las *llaves de San Pedro*, el más grande privilegio en la Cristiandad. Para el tercer siglo, la sede de Roma había comenzado a adquirir propiedades y estaba comenzando a tener una reputación de encontrarse muy bien dotada. Con Constantino las asignaciones de generosidades hacia Roma fueron mucho más allá de lo que previamente había sido experimentado por la iglesia. Casi de la noche a la mañana la iglesia de Roma se convirtió en una de las más grandes, sino la más grande, terratenientes en Italia, y ciertamente de las inmediaciones de la misma Roma.

Esta prosperidad material iba a afectar el rol del clero, puesto que las necesidades provocadas por la administración de propiedades obligaban a una ampliación del significado de *clero*. El dirigir los crecientes problemas de administración demandaba la creación de toda una serie de órdenes menores. Bajo el obispo existían los rangos de presbíteros, diáconos, sub-diáconos, acólitos, exorcistas, lectores y conserjes. El clero se volvió un vasto servicio civil en el cual uno hacía su propio camino a través del fomento y la promoción. Al mismo tiempo el

25. Timothy D. Barnes, *Constantino y Eusebio*, (Cambridge: Harvard University Press, 1981), pp. 249 & 254.

26. Markus, *Saeculum*, passim.

27. Barnes, *Constantino y Eusebio*, p. 49

clero fue elevado por encima del pueblo y llegó a reflejar el antiguo ideal Romano de una aristocracia elitista con su actitud de condescendencia y dignidad auto-asegurada. Se esperaba que la gente tratara especialmente al obispo con temor y reverencia, a ponerse en pie cuando él entrara y saliera. La iglesia se tornó más absorta con la liturgia formal y un sistema de penitencia, siendo ambos celosamente guardados por el clero. Cipriano ya había hecho avanzar la noción de que los pecados de una persona laica solamente podían ser *absueltos* por una persona del clero superior. Uno debía buscar penitencia y perdón del clero. No había ya más acceso directo al Señor de la iglesia. La iglesia en Roma expandió este concepto con éxito consumado.

Constantino también le dio al clero, especialmente en Roma, una mayor parte en la jurisdicción secular como magistrados civiles. Las cortes de la iglesia adquirieron legítimo status judicial en asuntos civiles. Esto alentó a los jóvenes aspirantes a clérigos a buscar un entrenamiento que estuviese más de acuerdo con el conocimiento forense que con la Escritura y la teología. Estos, quienes poseyeran esta clase de entrenamiento, fueron buscados afanosamente para puestos clericales, y tales ocupaciones apelaron a las clases aristocráticas como carreras establecidas a las cuales sus hijos podrían aspirar motivados por razones que no eran exclusivamente religiosas.²⁸ Para muchos el oficio

eclesiástico se tornaría la meta del status mundano y la influencia social.

En el mundo antiguo las edificaciones y la arquitectura eran específicamente diseñadas y erigidas para simbolizar el poder y el prestigio de las naciones o imperios gobernantes. La gloria de la ciudad terrenal del hombre era exhibida externamente por medio de edificios impresionantemente construidos tales como templos, foros, monumentos o por otras obras públicas, fueran estas puramente simbólicas o más inmediatamente prácticas, tales como anfiteatros, carreteras y acueductos. Como la iglesia obtuvo estatura y prominencia mundana en las décadas posteriores a Constantino, ella también buscó reflejar su recién encontrado prestigio en forma simbólica. De esta manera comenzó la construcción de las estructuras basílicas. El *edificio* de la iglesia proveería evidencia sólida del nuevo y exaltado estatus institucional de la iglesia y una representación perdurable de su poder y autoridad. “La temprana arquitectura Cristiana” afirma Herrin, “estaba claramente diseñada para impresionar, y para este fin el uso de mármoles diferentemente coloreados, piedra, ladrillo, pinturas al fresco, mosaico y esculturas pintadas fueron juiciosamente combinadas.”²⁹ Este énfasis en la arquitectura de la iglesia pronto sustituiría a las palabras y hechos de la fe. La escala grandiosa sobre la cual eran erigidas estas edifica-

28. Chadwick, *La Iglesia Primitiva*, p. 174.

29. Herrin, *La Formación de la Cristiandad*, p. 114.

ciones sugiere que estaban lejos de tener una tarea que desempeñar meramente funcional. Estaban cuidadosamente planeadas para enfatizar a las masas la preeminencia de la iglesia y del clero que la gobernaba. Simbolizaban la fusión de la iglesia con Roma que el cambio Constantino había traído consigo.

En el cuarto y quinto siglos se pueden oír voces precisas exaltando el lugar especial y la importancia de la preeminencia Romana, el sonido de cuyas palabras es apenas distinguible de las alabanzas prodigadas al antiguo impero del mismo nombre por sus voceros paganos.

Dámaso (Papa, 366 – 384) fue quizás el primero en disfrutar de la majestad del esplendor papal que iluminaría las páginas de la historia en los siglos por venir.³⁰ Su sencilla meta, parecería, era presentar el Cristianismo como la verdadera religión imperial y declarar a Roma como la capital del imperio *Cristiano*. No solamente emprendió proyectos de grandes construcciones en la ciudad, también implementó un festival anual cívico en honor a Pedro y Pablo, quienes eran ahora considerados como los protectores de la Roma *Cristiana*. Esta imitación del pasado pagano (unos nuevos Rómulo y Remo) estaba diseñada para elevar a Roma, junto con su obispo, a la prominencia sobre toda la iglesia. Como papa Dámaso vivía en pompa personal y en lujos, y fue mayor-

mente con él que los papas en Roma comenzaron a vivir en el tipo de grandeza palaciega que se esperaba de un monarca. Dámaso se movía en la alta sociedad y tenía influencias con la aristocracia y los rangos patricios; consideraba su oficio de obispo como poseyendo status de nobleza digno de alto honor.

Fue para el tiempo cuando Dámaso era papa que los obispos en Roma comenzaron a vestir un atuendo episcopal que era un intento consciente de imitar la tradicional vestimenta senatorial. Bajo Dámaso la Eucaristía semanal adquirió un ritual exaltado y un ceremonial formal que llegó a dominar el servicio de adoración, pues como con la arquitectura y el ropaje, los símbolos externos del servicio de adoración estaban comenzando a tomar prioridad sobre la palabra de Dios. También es alrededor de este tiempo que uno comienza a ver “una espectacular explosión de color en los ornamentos y decoraciones, el uso de vasijas de oro y plata y pilas de mármol elaborado, toldos de plata sobre el altar, una multitud de velas de cera, y un elaborado incensario con incienso.”³¹ Y entonces comenzó la práctica de erigir un biombo de separación, o iconostasio, para ocultar todas las operaciones del altar del laicado y de ese modo enfatizar la separación entre clero y laicado.

30. Este registro es tomado principalmente de Paul Johnson, *Una Historia del Cristianismo*, pp. 99 – 102.

31. Johnson, *Una Historia del Cristianismo*, p. 102.

Dámaso es probablemente mejor recordado hoy por haber sido el papa quien, en 383, comisionó la traducción Latina de la Escritura conocida por nosotros como la Vulgata, y predominante en Occidente por siglos. Fue su secretario, Jerónimo, y posteriormente famoso *padre de la iglesia* y erudito en Hebreo, a quien específicamente confió esta responsabilidad. La Vulgata iba a incrementar la autoridad y el prestigio Romano en Occidente, pues traducir significa *interpretar*, y la estatura de Roma sería enormemente aumentada por la afirmación de haber provisto una Escritura cuyos recursos propios, dados por sus apóstoles fundadores, podrían haberla hecho posible. En consecuencia con Dámaso Roma comienza a intervenir con una base regular en los asuntos de otras iglesias Occidentales. Sus cartas “estaban escritas en el estilo de un tribunal superior imperial.”³² A partir de este tiempo Roma hablaba cada vez más con la voz de una autoridad superior, como la portavoz del apóstol Pedro a quien le habían sido dadas las *llaves* (autoridad) de toda la iglesia, una autoridad no solo sobre otras iglesias, sino aún sobre los concilios de la iglesia.

Quizás el más célebre de todos aquellos que ocuparon la sede de San Pedro en la antigüedad posterior fue Gregorio el Grande (Papa, 590 – 604). Algunos han visto en Gregorio al primero de los papas medievales,

pues tipificó mucho lo que fue característico del papado posterior. Gregorio era en cada aspecto un administrador. Más que cualquiera antes de él expandió la burocracia de la iglesia con el propósito de manejar los asuntos de las propiedades papales conocidas como el *patrimonio de San Pedro*. Como obispo, “le encontramos empleando sus considerables energías en asuntos tales como cría de caballos, el sacrificio de ganado, la administración de herencias, la exactitud de la contabilidad, el índice de las rentas y el precio de los contratos de arriendo. Tomó una parte directa en la administración de las propiedades diseminadas por toda Italia y en el Norte de África, Cerdeña y Sicilia.”³³ ¡Uno se pregunta si alguno vez halló el tiempo para predicar y enseñar!

Fue Gregorio quien organizó al clero en colegios (la base para el cardenalato) de acuerdo con grados y requirió el uso de vestuarios que fueran propios de cada rango. Expandió grandemente el negocio de tribunal superior papal y lo dotó de personal con amanuenses y secretarios, pues Gregorio pasaba el grueso de su tiempo intercambiando correspondencia con oficiales, obispos y abades, y hombres responsables por las vastas propiedades eclesiásticas. Como Gregorio era descendiente de una de las ilustres familias patricias Romanas parecería natural que uno de sus vástagos llevara sobre

32. W. H. C. Frend, *El Surgimiento del Cristianismo*, p. 628.

33. Johnson, *Una Historia del Cristianismo*, p. 133.

sus hombros el honor del nombre de la familia y la responsabilidad de su clase por la conducta de la *respublica*.

Es indiscutible que Gregorio estuvo entre las voces más influyentes tomadas como tradición autoritativa a lo largo tanto del período Carolingio (9^{no} y 10^{mo} siglos) y la posterior Alta Edad Media. Cercano a Agustín y al pseudo-Dionisio, Gregorio claramente merece una mención como el más leído y consultado de los *padres* de quien se buscó guianza en la construcción de los siglos *Cristianos*. Ciertamente es con Gregorio que la iglesia en Roma fue capaz de proveer el grado de liderazgo que se necesitaba para tratar con las naciones Germánicas, luego acometiendo la tarea de asentarse en el antiguo oeste Romano, y de organizar un programa para su conversión al Cristianismo ortodoxo. La esperanza era de que por tales medios se abriera el camino para extender la autoridad de la Roma *Cristiana* sobre aquella parte del imperio Romano que se había salido del control del emperador *secular* cuya residencia había estado, desde Constantino, en Constantinopla. El obispo de Roma era, en su día, la única autoridad Romana de estatura que quedaba en el occidente.

Gregorio compartía la visión de Eusebio de la fusión de Roma con el Cristianismo y todo lo que aquello significaba para la iglesia y su clero. Sin embargo, en un área importante, Gregorio se alejaba de la fórmula de Eusebio. No aceptaba ya más la idea del

emperador secular como la *única* cabeza de la iglesia. Dos siglos de desarrollo, particularmente desde que los emperadores en el este estaban o demasiado preocupados con problemas políticos o eran incapaces de proveer asistencia al oeste, habían dejado el liderazgo en el oeste cada vez más en las manos del obispo de Roma quien, en muchos aspectos, asumía la responsabilidad por altos asuntos de estado lo mismo que por dilucidar asuntos doctrinales en las iglesias. Naturalmente esto aumentó la confianza, y añadió también al argumento ideológico en su favor, en la primacía de Roma sobre los asuntos de la iglesia. Esto incluso proveyó apoyo para una idea alterada de autoridad sobre la sociedad total. Ya la *Ecclesia Universalis* no debía ser vista más como teniendo una cabeza, pero ahora el concepto de *dos* cabezas, o poderes, comenzó a tomar fuerza. Aún así una debe tener precedencia sobre la otra. La iglesia estaba comenzando a pensar en una autoridad *sacerdotal* como *la más alta* autoridad en la Cristiandad.

Casi un siglo antes de Gregorio, Gelasio (Papa, 492 – 96) había buscado articular lo que iba a volverse la famosa “doctrina de los dos poderes.” Por un lado estaba el poder *celestial* representado por el clero, especialmente el obispo de Roma; por otro lado estaba el poder *terrenal* o *temporal* que descansaba en el emperador secular y en los oficiales que le servían para proteger al imperio y a la iglesia de los enemigos externos e internos, especialmente los herejes. De esta

forma las actividades de aquellos que tengan altas posiciones en la iglesia serían apropiadamente delimitadas a su legítima jurisdicción. Sin embargo, Gelasio no tenía en mente algún dualismo irreconciliable – él pensaba en términos de *jerarquía*. Al afirmar una dualidad de esferas estaba de hecho intentando definir todo un nuevo sistema de gobierno para la *Ecclesia Universalis*, aquella de la primacía del orden sacerdotal sobre toda la sociedad, y la primacía del obispo de Roma, especialmente, como el verdadero monarca o emperador. En concordancia con esto escribió al emperador Anastasio lo siguiente:

... Hay dos autoridades, augusto emperador, por las cuales este mundo es principalmente gobernado, la autoridad sagrada del sacerdocio y el poder de la realeza. De estas la responsabilidad de los sacerdotes es de más peso en tanto que ellos mismos responderán por los reyes de los hombres en el juicio divino... quienes tienen responsabilidad en los asuntos divinos... Y si los corazones de los fieles debiesen someterse a todos los sacerdotes en general quienes administran correctamente las cosas divinas, cuánto más asentimiento debiese ser dado al obispo de aquella sede [Roma] la cual el Altísimo ha deseado que sea preeminente sobre todos los sacerdotes...³⁴

Continuó haciendo la afirmación que los dos poderes necesariamente concuerdan con dos ámbitos de cosas: el ámbito temporal, el cual es el interés del poder de la realeza, y aquel relacionado con los asuntos *divinos*, la prerrogativa de la clase sacerdotal. Ninguno debiera interferir en los asuntos del otro, excepto cuando sea necesario, claro, traer la divina autoridad superior para afectar la conducta de los príncipes por aquellos a quienes se les ha dado la principal responsabilidad en estos asuntos, a decir, los sacerdotes.

Por una parte los asuntos relacionados con la salvación y los que atañen al ámbito *espiritual* estaban siendo divorciados de este mundo temporal y de cualquier agenda Bíblica relacionada con el reino. Por otro lado, al afirmar que los asuntos divinos eran intereses espirituales, y por lo tanto temas para la clase sacerdotal, el camino estaba abierto para una autoridad divina que sería ejercida menos como una autoridad Bíblica y más como aquella que servía para impulsar los intereses del orden clerical y del papa. Un dualismo Maniqueísta distorsionó por largo tiempo el concepto de iglesia junto con el tipo de ideal de sociedad Cristiana que la acompañaba, y fue la causa principal de

34. Un segmento de la carta de Gelasio puede encontrarse en Brian Tierney, *La Crisis de la Iglesia & el Estado, 1050 – 1300*, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1964), pp. 13, 14.

una lucha de poder en el centro que impulsa el desarrollo civilizacional.

De hecho, esta teoría de Gelasio de los *dos poderes* se volvió la doctrina de la iglesia, una doctrina basada en la supuesta división de jurisdicciones sobre todo el mundo, e indicando a cuál clase de elites le era concedida la responsabilidad del gobierno. Más que esto, señalaba a aquella persona en particular quien tenía de parte de Dios suprema autoridad imperial y a aquel que tenía poder absoluto sobre la entera *Ecclesia Universalis*.

Sin embargo, con la teoría misma de Gelasio estaba presente una cierta ambigüedad. Pues la así llamada distinción entre los asuntos temporales de los cuales el poder real o secular era responsable y los asuntos divinos que pertenecían solamente al clero causaría inevitablemente confusión y confrontación. Después de todo, las distinciones mismas se derivaban de un orden señalado por Dios para el mundo. ¿No pertenecían *ambos* a los asuntos divinos? ¿No necesitaban ambos ser traídos juntos a algún nivel más alto con el propósito de mantener la *unidad* de la *Ecclesia* de Dios? La teoría necesitaba un camino para armonizar lo que claramente parecía irreconciliable.

En la mente de Gelasio, como en las de todos los obispos en Roma especialmente, había poca duda que a menos que un monarca gobernara sobre todos los aspectos

de la *Ecclesia Universalis* no podría evitarse entonces un conflicto entre los ámbitos sagrado y secular de la vida. Puesto que Dios gobierna sobre todo en los cielos, su monarca designado debía tener autoridad absoluta sobre ambas dimensiones en la tierra. Y puesto que lo sagrado es claramente de mayor dignidad que lo secular – porque las cosas sagradas pertenecen al ámbito *eterno*, mientras que los asuntos terrenales, aunque de alguna importancia aquí y ahora, deben eventualmente desaparecer – por lo tanto, el principal poder y autoridad bajo Dios sobre la tierra debe ser el obispo de Roma, la herencia de San Pedro a quien le fueron dadas las *llaves*. Entonces, el papa debía ser el supremo poder y autoridad sobre la tierra para todos los asuntos que atañen a la *Societas Christianae*. Solo él debía regir lo temporal lo mismo que el ámbito sagrado.

La historia de la iglesia hasta la Alta Edad Media fue una larga e intensa batalla por realizar la meta de esta visión de poder y autoridad papal y clerical. No fue fácil, pues todo lo que la iglesia (e.d., el orden clerical) tenía para pelear eran *palabras*, mientras que el brazo secular de la sociedad tenía armas *reales* y una elevada visión de sus propias prerrogativas en la sociedad Cristiana total como aquella de la clase sacerdotal. Pero las palabras del clero altamente entrenado y mucho mejor educado probaron ser extraordinariamente efectivas, particularmente cuando multitudes ignorantes y crédulas eran supersticiosamente persuadidas que tales

palabras, viniendo como venían de tales personajes divinamente elevados, poseían el poder ya sea para *echar en el infierno* o de *abrir las puertas de los cielos*. El clero había hecho una labor magistral de convencer a muchos que al clero, y solamente al clero, le había sido dada una divina dispensación para absolver pecados o de ejercer un juicio definitivo y final sobre ellos. Pronto convenció a muchos de que la única seguridad para sus almas yacía en la obediencia absoluta, incondicional e incuestionable al clero, y especialmente al papa.

La doctrina de Gelasio dirigió eventualmente, sobre un áspero y difícil terreno – pues no se esperaba que el traer el mundo secular de los reyes y emperadores a someterse a tal señorío papal ocurriera sin fiera resistencia – a la doctrina del siglo doce de la *plenitudo potestatis* – la *plenitud del poder* – el del papa. Esta doctrina afirmaba que solo en el papa residían toda ley y justicia las cuales venían a él, y a ningún otro, como el vicerregente de Dios sobre la tierra. Por lo tanto él “rige y dispone de todas las cosas, ordena y gobierna todo exclusivamente como a él le plazca... Puede privar a cualquier de su derecho, como le plazca... pues con él su voluntad es derecho y razón; cualquier cosa que le plazca tiene fuerza de ley.”³⁵ En ese punto los papas ya no pensaban sobre ellos mismos

como el *vicario de San Pedro*, ellos eran ahora el *vicario de Cristo*. Su autoridad en la tierra era total y directa. La Escritura era solamente útil por lo que podía proveer en forma de apoyo para esta ideología exaltada de poder.

35. Friederich Heer, *El Mundo Medieval: Europa 1100 – 1350*, trad. Janet Sondheimer, (Cleveland, The World Publishing Company, 1962), p. 275.

5 • *La Universidad y el Escolasticismo*

El Ideal de la “Razón”

Los hombres en la Edad Media estaban acostumbrados a mirar la vida en términos de categorías o clasificaciones claras. Parecía que todos y todo debía encajar en el lugar apropiado, caber en el rango adecuado, y comportarse de acuerdo con la función apropiada. Solamente cuando el mundo aparecía en sus arreglos correctos podía el hombre medieval estar confiado de que todo era como debía ser. Cada hombre tiene su lugar y propósito preordenado y la responsabilidad de no violar el diseño y el orden de Dios. Al mismo tiempo los hombres medievales anhelaban fervientemente ver la unidad de todas las cosas. Aunque la vida debía dividirse en muchos compartimentos ellos aceptaban que estas distinciones debían estar de alguna manera unidas en un nivel *superior*, donde los antagonismos tan aparentes en la política y la sociedad a lo largo de mucho de este período podían ser vencidos y podría realizarse una armonía más básica.

El conflicto más serio resultaba, como ya se ha indicado, de la partición en *Sacerdotium* por un lado y *Regnum* o *Imperium* por el otro; es decir, de la diferencia que se planteaba existía entre las cosas *espirituales* y las cosas *temporales*. En la Edad Media este impulso en dirección de la unidad de las categorías opuestas y separadas se dejó ver,

por causa de las diferencias, como una batalla sobre la autoridad. ¿A cuál *lado* de la *iglesia* se le ha otorgado la más alta autoridad, el poder para gobernar sobre la Sociedad Cristiana entera? Por el lado sagrado o espiritual se erguía la aristocracia clerical dirigida por el vicario de San Pedro, el papa en Roma; por el lado secular o temporal se encontraba la aristocracia laica, los caballeros y barones quienes, por lo menos teóricamente, estaban sujetos al rey o emperador como su autoridad suprema. Ideológicamente no era una pelea nivelada. Aunque reyes y emperadores podían reclamar el estatus de *ungidos* del Señor, porque no solamente eran coronados sino consagrados con santa unción, no estaban calificados para realizar tales ritos sobre sí mismos; debían recibir su *ordenación* para el oficio de manos más sagradas, más bendecidas, de lo que ellos podrían aspirar a estar alguna vez. Sólo el clero podía ungir a los gobernantes laicos. El papa en particular reclamaba esta prerrogativa, lo cual le elevaba por encima de todo poder sagrado o laico. Si el papa se encontraba más alto que el emperador, ¿no debiese entonces la unidad de la sociedad encontrarse centrada en el papa? ¿No debiésemos buscar la armonía entre el Sacerdotium y el Imperium en una relación jerárquica entre los dos? Esta era la teoría, si no es que era siempre la realidad.

Aunque la sociedad medieval Occidental se encontraba principalmente dominada por una batalla por obtener el control entre órdenes clericales y laicas, se volvió complicada por el surgimiento de un *tercer* orden – el *Studium*, al que se ha conocido con el término *universidad*.¹

Pudiera parecer extraño hablar de la universidad como un nuevo orden que llega a la existencia justo al lado de los dos órdenes previos, pues ¿no estaba la universidad conformada mayormente por clérigos? Aunque la universidad con el tiempo se convertiría en la incubadora de aquel nuevo oficial civil, el abogado entrenado, cuya responsabilidad principal iba a ser servir a las necesidades del nuevo estado *secular* que estaba también comenzando a emerger en la Edad Media tardía, ¿no permanecían siendo mayormente la universidad y el currículum de aprendizaje instrumentos de la iglesia? ¿No debiésemos pensar de ella como primariamente promovida por la iglesia con el propósito de proveer el aprendizaje necesario para que calificaran candidatos a los oficios superiores en el orden clerical?

Con la educación en la Edad Media limitada a un reducido currículum de estudio

cuando se le compara con el currículum de hoy, y con la teología como la asignatura dominante, parecería válido concluir que la universidad era un aspecto del mundo clerical, una sub-sección del Sacerdotium. Pero esto es sólo parcialmente verdad, pues el *Studium* vino a representar un orden enteramente nuevo, el centro de cuya visión intelectual trazaría el curso de la historia Occidental a partir de la Edad Media y en la dirección del Renacimiento y la Ilustración *humanistas*. Aunque estaba inicialmente en íntima relación asociada con el Cristianismo y la Iglesia, la universidad generó una mentalidad más y más hostil hacia la Iglesia y hacia el gobierno del Sacerdotium. Con el tiempo suplió el apoyo ideológico para un nuevo ideal secular – la *razón* como el orden superior del hombre.

La universidad, como existe hoy, es una invención medieval. “En su perfección final,” escribe David Knowles, “iba a ser una de las contribuciones originales más importantes que los siglos medievales harían a la vida civilizada de Europa, y ha comprobado ser uno de los legados de más valor dejado a los tiempos modernos por el pasado medieval. Pues la Universidad, en el sentido de esa palabra ahora corriente, fue completamente una creación medieval.”² Aunque algunos han pensado posible trazar los orígenes de la universidad tan atrás como la Academia de

1. “Las universidades llegaron a formar en efecto una tercera fuerza pública, quedándose al lado de las jerarquías eclesiásticas y seculares.” Alexander Murray, *Razón y Sociedad en la Edad Media*, (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 284.

2. David Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 159.

Platón o el Liceo de Aristóteles, había realmente muy poca similitud entre la universidad tal y como gradualmente tomó forma en la Edad Media y los métodos de aprendizaje empleados en la clásica Grecia del pasado. El mundo antiguo no conocía nada de un cuerpo organizado de maestros certificados y estudiantes quienes se embarcaban en un curso de instrucción que dirigía, por un largo e investigativo proceso de examen, hacia un grado que le introducía a uno hacia privilegios dentro de una corporación resguardada o que abría puertas hacia mayores oportunidades profesionales. Este fue el producto de la edad de los gremios – la Edad Media.

La universidad en la Edad Media reflejaba la pasión medieval del hombre por encarnar sus ideales en forma institucional. Por todas partes, en la industria o el comercio, las artes o la artesanía, en la tierra o en el claustro, los hombres estaban erigiendo estructuras para dar durabilidad y permanencia a sus esfuerzos culturales. Esto era, al menos en parte, un legado de la creencia Cristiana de que la civilización avanza por medio del esfuerzo organizado y la construcción cuidadosa. Pero brotó tanto a partir de un temor a la competencia como de un deseo de protección contra el abuso de otros. De acuerdo a la perspectiva prevaleciente el mundo era inevitablemente una amenaza para la vida y los bienes. Los hombres solían organizarse alrededor de algún interés común, formando una cofradía para prevenir a otros que quisieran cazar ilegalmente en

sus dominios. La mentalidad de cofradía es en el núcleo una mentalidad de cartel. El aprendizaje, el conocimiento y la educación – las propiedades de la mente – estaban por convertirse en una posesión muy bien guardada por parte de unos pocos de la elite.³ Cualquier cosa que la palabra *Studium* pudiese connotar en la cultura Medieval tardía, el ideal educacional que llegó a representar no tenía como propósito beneficiar a una población en expansión, sino sólo a un pequeño número privilegiado.

El surgimiento de la universidad fue, en un sentido, accidental. Brotó como un vástago de la revolución intelectual del siglo doce, una consecuencia de la nueva cultura escolástica en el ámbito del aprendizaje. Este desarrollo cultural representaba una nueva confianza en la mente del hombre para razonar acerca de todo en su experiencia, no sólo para entenderse a sí mismo y a su mundo sino a Dios también por medio del mero instrumento de su lógica. Era nada menos que la urgencia por explicar *todo* por medio de un *poder* intelectual inherente que proveería al hombre de una comprensión racional de

3. “Entre las metas de estas corporaciones se encontraban el auto- gobierno y el monopolio – qué cantidad controlar de la empresa de la enseñanza.” David C. Lindberg, *Los Comienzos de la Ciencia Occidental: La Tradición Científica Europea en el Contexto Filosófico, Religioso e Institucional, 600 A.C. a 1450 D.C.*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), p. 208.

todo lo que hay por conocer. El escolasticismo es una marca del principio del intento del hombre Occidental de tornarse de una excesiva contemplación mística de, y preocupación con, ese otro mundo *espiritual* hacia un interés inmediato mayor y de apreciación por este otro. En gran medida esto fue hecho bajo un impulso Cristiano dominante, pero porque los instrumentos empleados para este fin eran tomados del mundo de pensamiento no-Cristiano, de Aristóteles especialmente, eventualmente tendría el efecto de partir el mundo del hombre en ámbitos opuestos de naturaleza (conocimiento) y gracia (fe). Con el tiempo, aún la tradicional autoridad de la Escritura, en la medida que era vista como aplicable a la vida, retrocedería ante un nuevo ideal secular por el cual el hombre, a partir de los recursos de su sola razón, buscaría edificar su mundo. La razón independiente de la revelación llegaría a representar la nueva autoridad en el mundo moderno.

Sin embargo, es importante preguntar si la idea de aprendizaje y conocimiento en el Occidente Cristiano estuvo alguna vez totalmente fundamentado sobre una base exclusivamente Escritural. ¿No estaba contaminada con nociones no Cristianas desde el principio? Mucho de lo que se hacía pasar por aprendizaje en los siglos que siguieron después de los apóstoles y la primera iglesia era una combinación de Escritura y especulación filosófica Griega. El escolasticismo, que buscaba sintetizar la verdad Cristiana con la mente Griega pagana, estaba lejos de iniciar

el tipo de empeño intelectual que dominó su agenda. La contaminación del pensamiento Cristiano con presuposiciones no-Cristianas no fue algo que repentinamente afloró en la Alta Edad Media; puede ser vista en las nociones internas del aprendizaje mucho antes de este tiempo. El escolasticismo fue la larga consecuencia de estos puntos de vista dispares en un tiempo cuando los hombres habían reobtenido la confianza en la habilidad del hombre de producir orden en el mundo por el poder de la mente.

1> La Purga de la Mente – El Ascenso del Alma

Desde su principio el Cristianismo fue una religión *intelectual*, pues era supremamente una religión del Libro – las Escrituras. En lugar de una religión de escape místico o introspección semi-filosófica, se encontraba fundada sobre las palabras *escritas* de Dios. El conocimiento y entendimiento de la palabra escrita de Dios era un requerimiento indispensable para volverse un Cristiano y vivir de acuerdo a la fe lo que le colocaba a uno aparte de los otros puntos de vista religiosos. El Cristianismo no podía existir en un contexto de absoluta barbarie, donde la lectura o la escritura eran virtualmente inexistentes. Alguna medida de cultura letrada era una necesidad inevitable. Entonces, siempre el primer orden de ocupación, cada vez y doquiera los primeros misioneros Cristianos penetraran tierras paganas donde ningún conocimiento de las letras estaba disponible,

era la traducción de las Escrituras y la organización de métodos para enseñar a leer y escribir.

Puesto que cualquier libro de religión requiere la aplicación de la mente para el estudio de su contenido, con el tiempo se edifica un sistema de *doctrina*. La transmisión del Cristianismo a nuevas generaciones de conversos, o a hijos e hijas de antiguos conversos, les requeriría tener algún conocimiento no sólo del contenido esencial de la Escritura sino también de este sistema de doctrina. Creer el evangelio llegó a significar más que simplemente aceptar algunos hechos acerca de lo que Jesús dijo o hizo mientras estuvo en la tierra, involucraría también algo de conocimiento de quién es Jesús y la naturaleza de su relación con Dios. Es más, uno necesitaba entender cómo los hombres podían ser salvos por medio de este Jesús, esto es, cómo se apropiaba el hombre de la salvación, lo que involucraba como estilo de vida, y porqué la explicación del Cristianismo era única en estos aspectos. Estaba involucrado mucho más, pero el punto es que se necesitaba mucho por ser enseñado y aprendido, esfuerzos que requerirían la aplicación del intelecto.

El Cristianismo era una religión de la verdad; era también una religión que demandaba una nueva obediencia. No solo era necesario conocer el camino de la salvación, sino que el Cristianismo requería también una transformación moral. La conducta moral

que proclamaba estaba formulada en reglas y regulaciones que a los nuevos conversos se les requería aprender. Estas también, naturalmente, estarían registradas en forma literaria como para asegurarse el reconocimiento y la aceptación universal.

El Cristianismo estaba destinado a atraerse oponentes, algunas veces de otras perspectivas religiosas, pero también de aquellos que aceptaban algunos de sus distintivos pero pervertían sus doctrinas. Así pues, una apologética contra las falsas religiones y las herejías añadiría aún más contenido de pensamiento para ser aprendido. El Cristianismo se propagó en los primeros siglos no solo en un sentido espacial y geográfico, sino que también creció como un cuerpo de ideas y enseñanzas.

Debido a que el Cristianismo era una religión intelectual, el enseñar sus verdades hace surgir la cuestión de la necesidad de escuelas con el propósito de instruir a las futuras generaciones. A este respecto Marrou ha ofrecido una importante, aunque quizás algo debatible, observación: “Uno pudiese haber esperado que los primeros Cristianos, quienes eran inexorables en su determinación de romper con un mundo pagano al cual estaban constantemente reprendiendo por sus errores y defectos, desarrollaran sus propias escuelas de tipo religioso como algo totalmente separado de la escuela pagana clásica. Pero esto, sorprendentemente, fue lo que no hicieron...” Esto era principalmente

cierto del mundo cultural Greco-Latino en donde primero surgió el Cristianismo. Allí los Cristianos encontraron una fuerte tradición educacional ya larga en existencia que se comprobó difícil de suplantar o desacreditar. “Nunca a lo largo de toda la antigüedad,” Marrou continúa diciendo, “excepto por unos pocos casos particulares, los Cristianos erigieron sus propias escuelas especiales. Simplemente añadieron su propio tipo específicamente religioso de entrenamiento... a la enseñanza clásica que recibían junto con sus compañeros no-Cristianos en las escuelas establecidas.”⁴ Knowles hace una aseveración similar:

La Iglesia Cristiana en Occidente fue por mucho tiempo reclutada principalmente de los estratos inferiores y no desocupados de la sociedad. Cuando en el siglo cuarto comenzó a alcanzar a las clases educadas no hubo oposición o sistema rival a la antigua educación primaria Romana basada en la gramática y los clásicos. Los niños Cristianos asistían a las escuelas de maestros no-Cristianos, mientras que los maestros Cristianos enseñaban a todos los que llegaban de acuerdo al antiguo currículum.⁵

Así pues, cuando se llegaba a las nociones más importantes, tales como el cómo, o en términos del qué, la mente debiese ser educada, o cuáles presuposiciones debiesen controlar la visión del hombre de sí mismo y de su propósito en el mundo, muchos Cristianos parecían no haber sido especialmente perturbados por lo que las escuelas paganas establecidas enseñaban o de si socavaban o no las doctrinas del Cristianismo en aquellos aspectos. Ellos no captaron del todo que no era posible ninguna neutralidad entre paganos y Cristianos en las ideas fundamentales del hombre, el mundo, y el entendimiento de la verdad que la mente buscaba comprender.

Quizás esta indiferencia en la primera Iglesia pueda ser explicada por el hecho evidente, indicado por muchos, que se pensaba de la religión Cristiana primariamente como un asunto de salvación personal o interna, que significaba en términos generales una salvación del alma. Al mismo tiempo, su corolario era expresado en la meta de la salvación que no incluía tanto la renovación de la vida aquí y ahora sino la realización de la vida del más allá en el cielo. Tal concepto de la salvación naturalmente tuvo poca consecuencia para la vida del hombre en este mundo. Implicaba casi ninguna conexión con alguna idea cultural ni aplicación a la administración de la vida en esta tierra. Estos asuntos, si es que eran necesarios, aparentemente podían ser aprendidos con seguridad de los no-Cristianos. En mucho de la litera-

4. Marrou, *Una Historia de la Educación en la Antigüedad*, pp. 422 & 424.

5. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 59.

tura Cristiana poco fue dicho de la relación más amplia del hombre con Dios, que él fue creado para ser el siervo del dominio de Dios y que toda su cultura y civilización eran o productos de la sumisión a Dios o de la rebelión contra Dios. Que Dios debía ser Señor sobre el todo de la vida del hombre y que Su redención del hombre significaba restaurar Sus derechos como Señor del hombre en todas las áreas de su vida no fue ni total ni firmemente captado. De esta manera fue fácil para los Cristianos asumir que la cultura en la que vivían era legítima y normal para que los Cristianos la adoptaran, y aceptaron la categoría de “Humanismo Helenista como ‘natural’ y auto-evidente...”⁶ Este humanismo, se aceptaba, le enseñaba a uno cómo ser hombre, y se creía que uno debía primero conocer cómo ser un hombre antes de poder convertirse en un Cristiano. Como resultado, los Cristianos buscaron meramente injertar un acto sobrenatural de gracia a una naturaleza humana ya definida.⁷ Desde el principio un dualismo echó raíces en el pensamiento Cristiano.

En un enérgico comentario Knowles indica lo que este dualismo significó para el Cristianismo en su historia tanto en el período de la Tardía Antigüedad como en la Edad Media:

El Cristianismo, en sus orígenes y pre-historia, tuvo poca afinidad con Grecia, pero lo que llamamos Cristiandad, por más de mil años desde la conversión del emperador Constantino, fue casi exclusivamente una sociedad de pueblos que derivaban su disciplina intelectual y sus hábitos de razonamiento directa o indirectamente de la cultura Greco-Romana del mundo antiguo. En consecuencia no sería una exageración decir que la filosofía de la Cristiandad en esos siglos está tan profundamente impregnada con los métodos e ideas del pensamiento Griego, y con las doctrinas de los no-Cristianos y más particularmente de los filósofos pre-Cristianos, como para ser en un sentido muy real una extensión directa o prolongación de la filosofía antigua.⁸

Aquí nos aproximamos a la esencia del asunto. El Cristianismo se desarrolló sobre el fundamento de los “hábitos de razonamiento” y “los métodos e ideas del pensamiento Griego” los que le fueron suplidos por la cultura en la cual creció. Esto creó tensiones enormes, pues el Cristianismo y esta cultura pagana se encontraban en profunda disparidad, no simplemente debido al hecho que este mundo clásico de pensamiento era un producto del antiguo politeísmo y el Cris-

6. Marrou, *Una Historia de la Educación en la Antigüedad*, p. 425.

7. Marrou, pp. 425 & 426.

8. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 3.

tianismo era monoteísta, sino porque tenían explicaciones contradictorias sobre casi todo, más especialmente las aseveraciones de poseer soluciones al problema de la existencia humana.⁹ Para el hombre Helenista la solución al hombre debía encontrarse en tornarse culto y educado, triunfar sobre el barbarismo y la ignorancia. El cultivo de la mente y el alcance de la filosofía *sagrada* eran los medios para vencer la influencia debilitante de la materia y el cuerpo que eran los responsables de producir desorden personal y social. Los Griegos, como discutimos anteriormente, creían que el hombre – al menos ciertos hombres de la elite – podía levantarse verdaderamente al nivel de divinidad, que la mente, aunque obstaculizada de alguna forma por la materia, no era básicamente corrupta o pecaminosa como sostenían (o debían haber sostenido). Los problemas del hombre estaban dentro del rango de capacidad del hombre para su resolución, y su *razón* podía actuar como una guía confiable en su empeño de alcanzar verdadera humanidad en la cultura y la civilización. Nos podríamos preguntar, ¿cómo es que tantos en la iglesia primitiva fueron de esta manera atraídos hacia las ideas y enseñanzas Griegas?

Por un lado, como el Cristianismo sabía de sí mismo que era diferente de la cultura pagana y puesto que ninguna cultura

existía sino la pagana que lo rodeaba, y como el Cristianismo falló en darse cuenta que él tenía una cultura para ofrecerse a ellos mismos, fue fácil asumir la perspectiva de que la cultura como tal era mala, siendo la única alternativa real retirarse al Monasticismo como la negación *per se* de la cultura. Por otro lado un gran número de Cristianos mantenía contacto con el mundo, pero al hacer esto no preguntaron cómo o si era posible una idea de la cultura que fuera específicamente Cristiana. La mayoría aceptó la definición Griega tan lejos como esto era concebible sin lesionar del todo su conexión con el Cristianismo. Como resultado los Cristianos no removieron a sus hijos de las escuelas paganas ni insistieron en que la herencia clásica comprometía la naturaleza esencial de la religión Cristiana. Una crianza Cristiana fue meramente colocada sobre una educación humanista. Esto significaba que la fe intelectual del Cristianismo fue embebida muy temprano, además de muy completamente, con nociones no-Cristianas, y el significado de esta condición para el surgimiento del escolasticismo y la universidad pronto debieran percibirse.

A lo largo de la temprana Edad Media – ciertamente desde alrededor del año 600 hasta el *renacimiento* del siglo doce – la figura que más influenció la definición de conocimiento Cristiano fue Agustín. En palabras de R. W. Southern, “El programa más completo de estudios Cristianos que estaba disponible para los eruditos a fines del siglo décimo era

9. Marrou, *Una Historia de la Educación en la Antigüedad*, p. 426.

el plan bosquejado por San Agustín en su tratado de conocimiento Cristiano, *De Doctrina Christiana*.¹⁰ Otros dos que ayudaron a moldear el ideal educacional, aunque en una medida menor, fueron Orígenes, a quien ya hemos mencionado, y Boethius a quien mencionaremos brevemente más adelante. La marca de Agustín fue grabada más profundamente que cualquier otra, principalmente porque sus obras estaban disponibles con más facilidad, pero también porque Agustín, quien era un mayor pensador sistemático que cualquier otro, se empeñó en integrar la fe Cristiana con el mundo presente que pertenecía, creía esto correctamente, de alguna manera al Cristiano. Sin embargo, como también mencionamos, el legado de Agustín actuaría a la larga como puntal al ideal Monástico de cultura y de esta forma a un ideal de aprendizaje y conocimiento que significaba poco más que un enmarcado de especulaciones y abstracciones metafísicas cuya causa básica sería la contemplación piadosa y los ejercicios devocionales. Su concepción de aprendizaje de veras involucraba actividad intelectual genuina, pues Agustín entendía que ningún avance en la fe era verdaderamente posible sin un real entendimiento de su contenido. No obstante, intuitivamente Agustín se aferraba a la definición Griega de que el hombre era esencialmente racional en su naturaleza; usando este entendimiento como la imagen de Dios en el hombre entonces definiría el cultivo

del intelecto como la más noble de todas las tareas para los hombres Cristianos.

Para Agustín la meta primaria del aprendizaje Cristiano era conocer las Escrituras. No era un asunto simple, pues la fe requería un esfuerzo largo y doloroso para entender aquello que se profesaba como verdad y se creía ser el más alto bien del hombre. Más importante, Agustín no creía que el conocimiento de la Escritura era un fin en sí mismo, más bien era el medio para obtener un conocimiento el cual el corazón del hombre anhela profundamente, a decir, conocer a Dios la Trinidad como el autor y fundador del universo y como Aquel que cuida Sus criaturas por medio de la verdad.¹¹ Sin embargo, lo que es de interés para nosotros, y lo que influyó la idea de aprendizaje por mucho tiempo en la perspectiva del hombre medieval, es lo que, en la mente de Agustín, constituía el proceso por el cual el conocimiento de la verdad es adquirido lo mismo que lo que significaba concretamente para la actividad Cristiana en el mundo. En ambos aspectos Agustín se mostró a sí mismo vulnerable a las nociones no-Cristianas.

En primer lugar, Agustín caracterizó como un *viaje* o *travesía* ese proceso por el cual podíamos esperar llegar al conocimiento de la verdad. Específicamente, era un viaje

10. R. W. Southern, *La Formación de la Edad Media*, (New Haven: Yale University Press, 1953), pp. 170 & 171.

11. San Agustín, *De la Doctrina Cristiana*, trad. D. W. Robertson, Jr., (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1958), p. 13.

por el cual la mente es *limpiada* o *purgada* de cualquier cosa que impida al alma del hombre ver la luz inmutable de Dios. El hombre es descrito como vagando habiéndose alejado de Dios, una caracterización descrita por medio de una analogía geográfica llamada “el país natal” del hombre. Si supiésemos la verdad que es Dios y disfrutáramos la bendición de Él quien vive inmutablemente, el hombre debe dejar atrás su mundo cambiante y retornar a su tierra natal espiritual. Tal proceso era, si acaso, un tipo de *ascensión* del alma desde el presente material que dobla al hombre bajo su peso hacia aquel ámbito de contemplación eterna de Dios y Su verdad.

Agustín no vacilaba en decir acerca de las cosas *temporales* que son de tal tipo que deberíamos “pasar a través de ellas rápidamente de manera que podamos ser dignos de acercarnos y aproximarnos a Aquel que liberó nuestra naturaleza de las cosas temporales...”¹² Esta era la esencia del asunto para Agustín cuando se trataba de la idea del conocimiento Cristiano. La principal responsabilidad del Cristiano era pasar por un proceso intelectual de purgar su mente de las influencias de este mundo temporal de manera que pudiera ascender a Dios. Según Agustín esto se alcanzaba principalmente por medio del estudio de la Escritura lo que él entendía como superior a un mero retiro ascético. Aún así, parecería, aprender la Escritura no signifi-

caba que estábamos estudiando la agenda del reino de Dios para el hombre *en* este mundo, ni de que a partir de ella estuviésemos conociendo a Dios al conocer Su voluntad para todas las áreas de la vida. El estudio de la Escritura para Agustín y para los primeros hombres medievales tenía la intención más de borrar la conexión del hombre con este mundo y de enseñarle principalmente cómo alcanzar el próximo que enseñarle cómo vivir y servir a Dios en todos los aspectos de la vida en este mundo. Este programa de educación, por tanto, no tenía en mente una idea específicamente Cristiana de civilización que había de ser proclamada e inculcada. Estaba diseñada para la edificación puramente personal e interna del alma.

Hemos visto y mencionado repetidamente que el pensamiento Neoplatónico, el último intento del antiguo hombre pagano por retener el control de la cultura y la civilización, había saturado el pensamiento Cristiano. Continuó moldeando la perspectiva del Cristianismo a lo largo de la Edad Media, pues, como Knowles acertadamente señala, “El Neoplatonismo... aparece a lo largo de la tardía antigüedad y la Edad Media como el ingrediente principal del pensamiento filosófico Cristiano y la especulación teológica.”¹³ En el contexto de la educación invadió Occidente mayormente por medio de Agustín cuyo pensamiento había sido primero influenciado por

12. *De la Doctrina Cristiana*, p. 30

13. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 28.

muchas de sus nociones. En el Neoplatonismo, como vimos, el gran problema para el hombre era la materia, especialmente el cuerpo. El cuerpo era visto como un estorbo para el espíritu o alma y la causa del mal en el mundo. El principal propósito del hombre era liberarse a sí mismo de los embrollos y líos del cuerpo y del mundo material que le rodeaban. Debía ascender al hogar del espíritu en el gran Espíritu cósmico por encima de todo cambio y flujo. Esto se alcanzaba esencialmente por medio de gran disciplina intelectual y purificación de la mente de los pensamientos que distraen al hombre de contemplar las realidades eternas. Lo que hizo al Neoplatonismo atractivo fue su acento sobre la mente y la razón. Ofrecía la esperanza de una certeza filosófica y una satisfacción racional que no podría ser afectada ni contradicha por el movimiento del tiempo y las cosas.

Aunque Agustín redujo el descrédito del cuerpo como la fuente del mal, sin embargo apreciaba el concepto de aprendizaje como uno que esencialmente incluía el purgar la mente de las cosas temporales y del alma ascendiendo intelectualmente a Dios con el propósito de contemplar Su Ser y Verdad. Y aunque centró el alcance del conocimiento en el estudio de la Escritura, no captó suficientemente su propósito pactal para la vida entera del hombre en el mundo de Dios.

En segundo lugar, debido a que su programa era genuinamente intelectual Agustín estaba obligado a tener en cuenta a todo el

ámbito del aprendizaje con el propósito de explicar cómo los Cristianos debían adquirir las herramientas mentales que necesitaban aún para obtener la verdad de Dios. Pero aquel ámbito de aprendizaje estaba controlado por la conciencia pagana, pues el mundo clásico había definido los problemas a ser estudiados lo mismo que los métodos que debían de emplearse al pensar acerca de ellos. Ellos ya habían estipulado cuáles eran las *ciencias*. El asunto que debía ser resuelto era cómo absorber sus logros sin ser engañados por su agenda. Agustín tenía que batallar contra el postular una perspectiva dualista, porque para él la verdad debía ser una y unificada. No podía haber verdad tal y como era enseñada por los paganos y otra enseñada por la Escritura. Por tanto, era su indudable convicción que “todo verdadero y buen Cristiano debería entender que dondequiera que pueda encontrar la verdad, es verdad de su Señor.”¹⁴ Aún así, no puede decirse que Agustín tuvo éxito en vencer este dualismo problemático por la razón básica de que nunca encontró un punto de integración suficiente para el todo de la vida en la palabra de Dios.

De esta manera, mantuvo que entre las cosas de la vida algunas están allí para ser *disfrutadas*, mientras que otras existen meramente para ser *usadas*. “Aquellas cosas que han de ser usadas nos ayudan y nos sustentan mientras nos movemos hacia la bendición para que podamos obtener y adherirnos a

14. *De la Doctrina Cristiana*, p. 54.

aquellas cosas que nos hacen bendecidos.”¹⁵ ¿Sobre qué base Escritural introdujo estas distinciones? ¿Cómo define la Escritura lo que es *útil*? ¿Y por qué postular una diferencia entre cosas que han de ser meramente usadas y cosas que han de disfrutarse? ¿Y por qué debería la bendición yacer más allá de las cosas que son usadas o disfrutadas, aunque estas podrían ayudarle a uno a llegar a esa meta? No se puede decir que Agustín haya provisto alguna explicación Bíblica para su aseveración.

Una cosa es cierta: entre las cosas que Agustín consideraba como *útil* estaba todo el ámbito de las ciencias conocido por el mundo pagano. Su intención era encontrar su *uso* para un currículum Cristiano. La Escritura, después de todo, requería interpretación, y la tarea de interpretación no era un asunto simple, sino una empresa *científica*. Era una obra difícil el investigar los misterios de la fe; se necesitaba el mejor equipamiento. Agustín halló ese equipamiento disponible en el método pagano de entrenamiento intelectual. Él miró su uso como una preparación auxiliar para estudiar las verdades y doctrinas de la Escritura. Como declara Knowles, “él desea explicar e interpretar la naturaleza de Dios y del alma con todos los medios a su disposición, sea que encuentre ayuda en los filósofos del pasado, y en las Escrituras y enseñanzas de la Iglesia, o que presente los resultados de su propio razonamiento y experiencia reli-

giosa.”¹⁶ Esta ciencia y aprendizaje paganos, sin embargo, eran aceptables en tanto que permanecieran meramente en la categoría de *útiles*, y no pretendieran dirigir a la vida bendecida. Aún así, concedió que en su lugar apropiado su utilidad era indudable.

De esta manera, desde el comienzo siempre hubo una conexión suelta entre el aprendizaje *divino* y el *secular*. En tanto que el propósito religioso esencial del hombre fuera uno de escapar de este mundo, el mundo de pensamiento pagano como explicación aceptable del hombre y su mundo sería mantenido en subordinación al aprendizaje divino. Pero cuando el hombre se tornaba más diligente acerca de este mundo, como comenzó a ocurrir en la última parte del siglo once, eventualmente el mundo secular de pensamiento no estaría contento de jugar el rol de mero auxiliar o útil a aquello con lo cual no tenía conexión intrínseca. Si los Cristianos no podían integrar lo *útil* y lo *bendecido* sobre una base estrictamente Escritural, entonces cualquier intento de combinar lo *útil* no-Cristiano con lo *bendecido* Cristiano eventualmente mostraría a las Escrituras como carentes de poseer todo lo que el hombre necesitaba para que pudiera ser verdaderamente hombre y para que el mundo sea un ámbito legítimo para sus empresas. Estas cosas las encontraría más y más en el pensamiento no Cristiano, empujando a la

15. *De la Doctrina Cristiana*, p. 9

16. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 33.

Escritura y su agenda *espiritual* del centro a la periferia de la cultura y la civilización.

En el concepto de erudición que iba a tomar forma en la Edad Media la importancia de Orígenes es secundaria sólo en relación con la de Agustín. Su contribución primaria radica en el método de interpretar la Escritura y los *finés* por los cuales la Escritura debía ser estudiada. Beryl Smalley ofrece aquí un resumen apropiado: “La Escritura para él [Orígenes] era un espejo, que reflejaba la divinidad algunas veces oscuramente, otras brillantemente; tenía cuerpo, alma y espíritu, un sentido literal, moral y alegórico, los primeros dos para ‘creyentes simples’ quienes eran ‘incapaces de entender los significados más profundos’, el tercero para los iniciados, los Cristianos gnósticos, quienes eran capaces de investigar *la sabiduría en misterio, la sabiduría oculta de Dios.*”¹⁷ De esta manera el aprendizaje estaba determinado por la capacidad que uno tenía para penetrar en los misterios supra-racionales de Dios, una capacidad aparentemente limitada a unos pocos selectos. No sólo eso, sino que aquellos que podían beneficiarse de tales *discernimientos* no necesitan preocuparse de si debían o no buscar inculcar un entendimiento similar entre las masas de creyentes con el propósito de edificar una común empresa Cristiana, pues el creyente *promedio* no era capaz de recibir tal conocimiento limitado como era a aquellos quienes no sola-

mente tenían las inclinaciones para estudiarlos sino el entrenamiento requerido para apreciar su cualidad obviamente esotérica. El efecto fue promover un elitismo en el ámbito del conocimiento, un desarrollo que evitaría cualquier entendimiento pactal / civilizacional de la verdad. También ayudaría al crecimiento de la mera credulidad entre las masas en tanto que no se esperaba de ellos que entendieran la Escritura en ningún otro que no fuera un nivel simplista, por consiguiente haciéndoles presas fáciles de controlar por aquellos con poder, especialmente la aristocracia clerical en cuyas manos todo el aprendizaje se volvería una conserva guardada. Como con los Griegos, el aprendizaje Cristiano medieval impulsaría una actitud social distintiva, a decir, la noción de la cultura y la civilización como algo de lo cual solamente unos pocos privilegiados podrían o deberían posiblemente beneficiarse. “Los educados,” comenta Murray, “eran una elite, colocados por encima de la horda de hombres ordinarios.”¹⁸

2> La Edad de “la Fe”

Con el paso de la Antigüedad Tardía nos movemos hacia las primera y central Edad Media. Los historiadores han definido en algunas ocasiones estos siglos – desde aproximadamente el 600 al 1050 DC – como la Edad de la Fe. A menudo han pensado que esta fue el tiempo de la quintaesencia en la

17. Beryl Smalley, *El Estudio de la Biblia en la Edad Media*, (University of Notre Dame Press, 1964), pp. 8 & 9.

18. Murray, *Razón y Sociedad en la Edad Media*, p. 241.

historia cuando los hombres creían incuestionablemente en Dios, cuando la fe y el fenómeno religioso de todos los tipos eran las grandes preocupaciones del hombre Occidental. El término *edad de fe* separa una era de piadosa credulidad del tiempo presente cuando los hombres ya no dieron credibilidad a mitos y fábulas, cuando la ciencia y el conocimiento nos han liberado de la superstición y de la necesidad de buscar solaz en el retiro y en la contemplación del otro mundo. El acento sobre la palabra *fe* tal y como es descrita por los historiadores modernos tiende a recaer sobre el hombre interior, sobre su disposición subjetiva, y así son capaces de considerar el objeto de la fe del hombre medieval como algo indigno de consideración.

Aunque esta descripción es en alguna medida verdadera, no es completamente exacta. Pues el término *edad de la fe* no debería enfatizar el acto de creer como una experiencia interna tanto como la fe principalmente “en el sentido de aquello en lo cual se cree. Un sinónimo para tal ‘fe’ sería ‘doctrina’...”¹⁹ Así que, la Edad Media como una edad de fe fue una edad de doctrina como un cuerpo de pensamiento el que los hombres eran enseñados a creer y a no cuestionar. Fue especialmente un tiempo cuando la doctrina Cristiana fue establecida por la autoridad de la tradición

19. Jaroslav Pelikan, *El Desarrollo de la Teología Medieval (600 – 1300)*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), p. 4.

y fue sostenida por el consenso de los maestros ortodoxos de la iglesia. Lo que los hombres creían era la fe *católica*, puesto que era la iglesia una y universal o católica en la cual la verdadera doctrina había sido entregada una vez y para siempre y había sido transmitida por tradición apostólica.²⁰ La edad de la fe era sinónima con la edad de la iglesia, una edad cuando la lealtad a la verdad sería vista como indistinguible de la lealtad a la tradición apostólica tal y como era personificada en los concilios y padres de la iglesia. La iglesia, a través de sus oficiales clericales, especialmente pontificios, mantenía un control completo sobre las materias de estudio del aprendizaje y el conocimiento. Siendo esto así, todo el aprendizaje no solamente se volvió un asunto de jurisdicción eclesiástica, sino que fue sustentada solo en tanto servía a los intereses eclesiásticos.

Como ya se mencionó, el principal arquitecto de esta idea de erudición dominada por la iglesia, por lo menos inicialmente, fue Agustín. Él era considerado el padre de la doctrina de la iglesia *por excelencia*. Esto significaba que su idea de aprendizaje, la naturaleza del cual requería primero el completar un estudio preparatorio de la metodología clásica no Cristiana de pensamiento al aplicar su técnica al contenido de la Escritura, llegó a ser la práctica aceptada en la iglesia. Pero también significaba que la iglesia adoptó la idea de Orígenes de un tipo de conocimiento para las

20. Pelikan, p. 6.

elites y otro tipo para los creyentes simples. Una tercera persona dejó su legado sobre la educación controlada por la iglesia en la Edad Media, a decir, Boethius (c. 480 – 524) cuya importancia yace mayormente en su gran habilidad como traductor y preservador de mucho de la herencia clásica que poseía el mundo medieval. En particular, “Boethius fue el primero en aplicar métodos Aristotélicos a problemas teológicos y a la aclaración de declaraciones dogmáticas.”²¹ Entonces, muy rápidamente la aproximación silogística de Aristóteles se tornó principalmente responsable por la forma en que las preguntas y los problemas iban a ser formulados y resueltos.

Aunque fue Aristóteles quien primero fascinó a los hombres medievales con el poder de la razón, la metafísica, es decir, el contenido conceptual, provino esencialmente de Agustín. En tanto que esto fue así, la metodología racional de Aristóteles fue mantenida subordinada al control Cristiano de la cultura. Pero cuando en el siglo doce el cuerpo restante de enseñanza de Aristóteles fue introducido, incluyendo especialmente su metafísica, entonces la perspectiva Cristiana, la cual era en verdad una perspectiva de la iglesia, comenzó a derrumbarse. Los intelectuales y eruditos del siglo trece quienes abrazaron totalmente el sistema Aristotélico completo como la esencia de la verdad Cristiana no pudieron ser conscientes de cuán lejos habían

separado el pensamiento Cristiano de sus presuposiciones Agustinianas. Sin embargo, lo que hicieron al heredar todo el cuerpo de enseñanza de las ideas Aristotélicas fue “erigir un sistema de pensamiento que cubría el todo de la experiencia humana sin referencia a las verdades de la fe... [un] desarrollo... grandemente asistido por la tendencia contemporánea entre los teólogos de separar las esferas de la naturaleza y de la gracia, de la razón y la revelación.”²²

La lógica de Aristóteles, junto con el sistema de doctrina de los padres de la iglesia, particularmente Agustín, había sido el principal tema de desarrollo intelectual a lo largo de mucho de la primera parte y de la parte central de la Edad Media. Y como la mente de Agustín había sido influenciada por la metafísica del Neoplatonismo, el propósito primario del estudio medieval, usando categorías lógicas Aristotélicas, era dar a la *ascensión del alma* y a la *purga de la mente* un fundamento aparentemente científico o racional. En tanto que los hombres creyeron que el propósito de la vida Cristiana era escapar materialmente, el uso de la lógica Aristotélica solamente sirvió para darle a esa meta una base racional, y permanecería siempre en un rol servil y de alguna manera artificial. Pero cuando el pensamiento medieval comenzó a cambiar suavemente alejándose de su ideal Monástico, cuando se comenzó a dudar de la creencia en un fin de la vida exclusivamente

21. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 48.

22. Knowles, p. 81.

no material y no corpóreo, el método filosófico de Aristóteles se volvería de pronto en el medio para alcanzar independencia para el pensamiento humano el cual eventualmente reemplazaría el control del aprendizaje por parte de la iglesia por la autoridad de la razón autónoma.

El problema de la relación entre la lógica Aristotélica *secular* y la supuesta metafísica Cristiana Neoplatónica puede quizás ser explicada como el problema de intentar conectar una visión de la vida que tenía poco espacio para el mundo natural como un ámbito de actividad *Cristiana*, en realidad como un lugar del todo para el hombre, con un sistema de investigación racional que podía solamente ver el ámbito de la naturaleza como todo lo que estaba disponible para el hombre para realizar y perfeccionar su humanidad. En este período, en lo que al Cristianismo concernía, el mundo natural no tenía lugar intrínseco en el propósito de Dios para el hombre; era simplemente un medio para un fin *espiritual*. Como Jonathan Riley Smith ha comentado: “El mundo natural, en sí mismo milagroso puesto que procedía del acto de creación por parte de Dios, era importante solamente en tanto que daba a los hombres señales de lo que en realidad estaba ocurriendo detrás de él, revelándoles el significado de estos eventos sobrenaturales. La naturaleza tenía que ser interpretada, no explicada.”²³ Si el aprendizaje y el conocimiento tenían algún lugar en el ideal Cristiano cultural de este período tenía que ser capaz de *interpretar* la naturaleza y el

mundo natural, pero con alguna meta más alta de revelar su mensaje *espiritual*. Aristóteles era considerado como útil puesto que proveía un instrumento mental para lanzarse en esa empresa. Su lógica era empleada por causa de una interpretación *científica*. Pero el *explicar* la naturaleza de manera que los Cristianos pudieran ser capaces de ejercer *dominio* sobre ella bajo Dios y así laborar para Su reino sobre la tierra (e.d., el mundo *natural*) no era el propósito primario del aprendizaje y la educación. Sin embargo, al adoptar la lógica Aristotélica como la herramienta principal para los propósitos de *interpretación* religiosa, el mundo natural pronto comenzaría a imponerse, pero no sería un mundo natural edificado desde el principio sobre una perspectiva Escritural. Cuando la perspectiva medieval giró de una perspectiva de interpretación a una de explicación el proceso intelectual ya habría sido visto como habiéndose separado de la autoridad Escritural.

El punto clímax en la parte central de la Edad Media, en cuanto conciernen al desarrollo de la escuela Occidental y la idea de aprendizaje, fue el así llamado Renacimiento Carolingio. Comenzando con las *reformas* de Carlomagno en la primera parte del siglo noveno los próximos dos y medio siglos vieron el establecimiento y diseminación de escuelas y un currículum educacional fijo que

23. Jonathan Riley-Smith, *La Primera Cruzada y la Idea de las Cruzadas*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), p. 11.

con el tiempo se tornaría en la semilla de las universidades de la Alta Edad Media. Inicialmente fue en asociación con las casas monásticas y el movimiento de reforma Monástica que las escuelas emergieron. Debido a que por algún tiempo los monasterios fueron los principales asientos y agentes de educación es que se refieren a estos siglos generalmente como los siglos monásticos o Benedictinos.²⁴ Unos pocos de los más famosos centros monásticos fueron San Gall en Francia y Fulda y Reichenau en Alemania. Fue en estas localidades donde las grandes colecciones del pasado clásico fueron reunidas y copiadas. Fue también aquí donde la formación de un currículum suavemente tomó lugar basado principalmente en el estudio de las letras y la retórica. La meta del aprendizaje era adquirir las habilidades necesarias para leer, escribir y especialmente hablar, pues las necesidades de la iglesia estaban centradas en el conocimiento de la Escritura y de los Padres Latinos con la capacidad de enseñar y predicar de ellos. El currículum básico en este contexto llegó a ser conocido como el *Trivium*, pues incluía tres partes, gramática, retórica y dialéctica. La última, la porción relacionada con la dialéctica, era el estudio del Aristóteles de Boethius, pero en el contexto monástico era de valor limitado.

Un segundo tipo de escuela también hizo su aparición durante estos siglos – las

así llamadas escuelas catedralicias. Las escuelas catedralicias estaban localizadas en las ciudades de las grandes catedrales y estaban colocadas bajo la jurisdicción del obispo. Entre las más famosas estaban Chartres, Tours, Rheims, Laon, y, claro, París. Las escuelas aquí estaban establecidas por motivo de la educación de los escribientes. También aquí el principal curso de estudios era la Escritura y los Padres. Pero fue en las escuelas catedralicias donde también fueron estudiadas las grandes ideas teológicas y en consecuencia se sintió una mayor necesidad del desarrollo de los poderes del razonamiento con el propósito de ser capaces de comprender las complejidades y sutilezas de aquellas cuestiones acerca de Dios la Trinidad y la persona de Cristo que habían estado en las mentes de los Cristianos por siglos. Debido a que se colocó una mayor demanda en el entrenamiento de la facultad intelectual que en las casas monásticas donde el objetivo del aprendizaje fue colocado más en el contexto del retiro aislacionista, la contemplación y la *lectio divina*, o la recitación de la Escritura y los Padres, entonces naturalmente las herramientas para desarrollar la mente, tales como la dialéctica, asumieron una importancia mayor. A la par fueron añadidos estudios en aquellas áreas que también se pensaba eran necesarias para desarrollar las habilidades intelectuales de uno – música, aritmética, geometría y astronomía, los cursos medulares del *Quadrivium*, la segunda parte del currículum medieval. Puesto que la meta de este aprendizaje era volverse teológica-

24. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 70.

mente sagaz, el propósito de estos cursos no era nada más que un medio para ese fin. No obstante, requerían alguna comprensión de asuntos no primariamente de valor *espiritual*. Con el tiempo comenzarían a incitar las mentes de los hombres con ideas para su propia causa, no necesariamente para la causa de la iglesia o la fe. Ellos estimularían una nueva confianza en la facultad de la razón para investigar problemas y asuntos sin hacer referencia a la ortodoxia establecida o a la tradición aceptada de la iglesia.

Durante estos siglos, pero especialmente alrededor del fin del décimo y principios del undécimo siglo, el estudio de la dialéctica o lógica en las escuelas catedralicias ganó un interés enorme. Los estudiantes e intelectuales se volvieron más y más fascinados con lo que ellos creían era el instrumento más importante para la organización y disposición de la totalidad de la experiencia del hombre. Aquí estaba un *poder* en la mente del hombre para descubrir toda verdad, para rectificar todas las injusticias, para clarificar todos los problemas y resolver todos los dilemas de la existencia del hombre en el mundo, ¡lo mismo que su relación con Dios y la eternidad! La lógica era vista como un poder mental capaz de descubrir orden en lo que de otra manera parecía un mundo confuso. Una vez más, en las palabras de R. W. Southern, “El mundo de la naturaleza era caótico – el imperio de fuerzas sobrenaturales, demoníacas o de otro tipo, sobre las cuales la mente no tenía control. El mundo de la política era similar-

mente desordenado, intratable al pensamiento.” Sin embargo, el hombre se volvería a la lógica como el medio para confrontar este desorden, pues se creía apasionadamente que la “lógica... abrió una ventana hacia una visión ordenada y sistemática del mundo y de la mente del hombre.”²⁵ Los hombres estaban determinados a colocar todo en su clasificación apropiada – géneros, especies, diferencias, propiedad, accidente. Nada debía quedar que no fuera ajustado en su categoría lógica – cantidad, cualidad, relación, posición, lugar, tiempo, estado, acción y atributo. Se gastaron grandes cantidades de tiempo y de energía mental buscando explicar todo en términos de estos arreglos sistemáticos. La aparente beneficiaria de toda esta sistematización fue la teología, aquel ámbito intelectual que, primero, parecía la menos dispuesta al ordenamiento lógico. Aquí todo lo aceptado como ortodoxo se encontraba precisamente clasificado – siete pecados capitales, siete sacramentos, siete virtudes, siete dones del Espíritu Santo, sin mencionar la naturaleza exacta de la Trinidad, la relación precisa entre el cuerpo del Señor y la sangre en el pan y en el vino de la Eucaristía, y así por el estilo. Parecería que nada era examinado sin que fuese inmediatamente transformado en una “cadena de silogismos.”²⁶ Sin embargo, más y más el mundo de pensamiento Aristotélico desplazaría al de Agustín del centro de la idea Cristiana de aprendizaje y conocimiento en la Edad Media. Con ello

25. Southern, *La Formación de la Edad Media*, pp. 179 & 180.

26. Southern, p. 182.

emergería a lo que los eruditos en el presente se han referido como el *humanismo medieval*. Esto estaba destinado a ocurrir cuando el estudio de la lógica llevó al triunfo de la filosofía sobre el estudio de la Escritura y de los Padres de la iglesia.

3> *El Triunfo de la Filosofía*

En la segunda mitad del siglo doce cambios notables estaban comenzando a hacerse sentir en casi cada área de la vida y de la sociedad medieval. En primer lugar el período fue testigo de un considerable renacimiento literario. Vastas nuevas cantidades de materiales previamente inasequibles habían sido traídas a la luz, atizando así una avidez en el pensamiento de los hombres por absorber nuevas ideas y reevaluar las antiguas. Segundo, y más importante, aquello que contribuyó más a este avivamiento literario era el rápido cambio económico que estaba tomando lugar, estimulado por la renovada actividad comercial a gran escala y la creciente prosperidad producida por el crecimiento del comercio, especialmente con el este Islámico. La riqueza anteriormente inimaginable y la opulencia repentinamente hicieron su aparición en los centros urbanos que también eran la localización de las escuelas catedralicias. Una característica acompañante de esta nueva prosperidad era un crecimiento en la población, produciendo un incremento natural en el número de jóvenes ávidos de saturarse con el nuevo conocimiento. Pero quizás el cambio más

importante de todos tenía que ver con la nueva actitud que las mentes enseñadas estaban comenzando a abrigar con respecto a los poderes de la razón y de la lógica. Por todas partes se estaba expresando una nueva confianza, a decir, que “parecía no haber límites a los campos que la mente humana podía dominar, y todos los argumentos que no eran estrictamente lógicos y formales parecían sin valor.”²⁷ La razón, empleada bajo el encanto de la *nueva* lógica Aristotélica, se convirtió en la nueva señora y juez, adquiriendo una nueva autoridad.²⁸ Los hombres estaban comenzando a creer que nada yacía más allá de la capacidad del hombre de arreglar u ordenar por medio de una total racionalidad sistemática. A partir de este tipo de optimismo surgiría la *Summa*, el compendio completo de todo conocimiento en cualquier campo dado de pensamiento. Este deseo por una organización completa de conocimiento hizo de la institucionalización del estudio en un currículum universitario una necesidad creciente.

Junto con la lógica de Aristóteles un número de otros factores también contribuyó a dar surgimiento al *humanismo* medieval. Siguiendo a Southern podemos decir que el surgimiento del humanismo en la Edad Media fue el resultado de *tres* síntomas. (1) A

27. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 86.

28. La *nueva* lógica Aristotélica se derivaba del reciente descubrimiento de la *Metafísica* de Aristóteles.

partir de la concentración en los pensadores Clásicos un nuevo sentido de la dignidad de la naturaleza humana comenzó a aparecer – una nueva creencia en la *nobleza* del hombre a pesar de su estado caído. Fue acompañada por la creencia de que la naturaleza humana era capaz de desarrollarse en este mundo y que la razón del hombre era el instrumento principal para su mejoramiento. (2) Fue acompañada muy de cerca por un nuevo sentido de la dignidad de la naturaleza, una creencia de que “si el hombre es noble por naturaleza, el orden natural en sí mismo, del cual él forma parte, debía ser noble” también.²⁹ (3) Estas naturalmente llevaron a un nuevo sentido de la importancia de lo natural y lo físico contra lo meramente sobrenatural y espiritual. Los hombres medievales comenzaron a considerar el mundo aquí y ahora como inteligible y accesible a la razón y propósito humanos, que la naturaleza era ordenada y que favorece la empresa humana y no era simplemente el medio para un fin sobrenatural. Por primera vez, parecía, los hombres estaban comenzando a sentirse en casa en este mundo y ya no estaban contentos con escapar del ámbito de la materia y ver el cuerpo como una esfera extraña. Por mucho tiempo el vínculo del hombre con sólo el reino *celestial* proveyó orden y dignidad.

Debido a la pecaminosidad del hombre él era el menos dignificado de las criaturas. Solo a través de ejercicios *religiosos* (oraciones, peregrinajes, penitencias, contacto con reliquias) podía posiblemente tener la esperanza de alcanzar algún sentido de propósito o de orden. Aunque este vínculo no fue quebrado inmediatamente sí estaba comenzando a ser relegado a una mera parte de lo que significa ser humano. La naturaleza estaba comenzando a emerger como un ámbito independiente de la Gracia y la Salvación.

Irónicamente, la atmósfera monástica en sí misma hizo mucho para contribuir a la nueva perspectiva que sobre la naturaleza había emergido. Uno no necesita suponer que esto se refiere exclusivamente a los monasterios. Pues el Monasticismo fue mucho más que algo practicado por unos pocos, era la misma definición de Cristianismo, y todo el que buscara inclusión en su mundo hubiera considerado una medida de actividad monástica como necesaria a su vida y fe. En consecuencia, aún entre los clérigos de la iglesia, y en las escuelas catedralicias, es posible encontrar actitudes y tendencias similares.

Un factor crucial en el pensamiento y la conducta monástica había sido el concentrarse intensamente en el alma, buscar a Dios en el ser *interior*. Este foco sobre la *experiencia* de Dios y lo supernatural podía fácilmente llevar a la especulación sobre las obras internas de la conciencia y su relación con lo que

29. La discusión de estos temas es tomada de una colección de ensayos por R. W. Southern titulada, *Humanismo Medieval y Otros Estudios*, (Oxford: Basil Blackwell, 1970). La cita es de uno de los ensayos con ese título, p. 31.

le rodea. Por consiguiente, una de las influencias de esta psicología monástica de auto-absorción era que “parecía mostrar que los hombres podían encontrar nuevas verdades de la más grande importancia general simplemente por mirar dentro de sí mismos.”³⁰ Si el hombre podía encontrar a Dios en su alma, esto así se enseñaba, entonces el hombre era un punto de partida suficiente no solamente para la verdad *religiosa* sino para la verdad en general. Al mismo tiempo, el auto-conocimiento que se obtenía de este descubrimiento estaba destinado a producir un mayor sentido de auto-importancia o auto-dignidad. Finalmente, si la experiencia era un camino aceptable hacia Dios, entonces la experiencia no podría ser mala después de todo. Quizás la práctica del ascetismo no fuera todo lo normal para el hombre.

En ambas, las escuelas monástica y catedralicia, también tomó lugar un nuevo sentido de comunidad. En el contexto del aprendizaje a los hombres se les dio la oportunidad de discutir y debatir ideas y a comparar puntos de vista los unos con los otros. Se desplegó un espíritu crítico en un nuevo cuestionamiento del dogma tradicional y de la ortodoxia estándar de la iglesia. El conocimiento comenzó a ser visto no como algo depositado una vez para siempre, sino como una meta hacia la cual uno debería esforzarse cuidadosamente, como una demanda en pos

de la cual debía irse dondequiera que la razón dirigiera. El toma y dame de este nuevo contacto social e intelectual estimuló la creencia que el conocimiento disponible a partir de la experiencia era suficiente para convertirse en un estándar de verdad para intereses sociales más amplios. El conocimiento podría ser aplicado a los problemas de la sociedad y no necesitaba ser visto como una ruta personal al cielo. De hecho, el aprendizaje era en sí mismo una manera de tratar con los efectos del pecado en todos los aspectos de la vida del hombre, no simplemente una forma de escapar de este mundo. Sin embargo, el aprendizaje que inspiró esta creencia no fue la teología tradicional sino las nuevas artes liberales. Por cierto que la teología continuó siendo el principal campo de conocimiento y aprendizaje en la Edad Media, pero se estaba llegando a creer más y más de que era posible solo con la ayuda de una propedéutica, que uno primero necesitaba un cimiento en filosofía para avanzar en el conocimiento de la teología. Claro está que filosofía quería decir los Griegos, ¡especialmente Aristóteles!

Casi en este tiempo – parte final del siglo once y principios del doceavo – hizo su aparición un nuevo tipo de hombre en el panorama medieval. A menudo se han referido a él como un *Goliard*, “el clérigo errante”, quien, como un “escapista” del claustro y del mundo del estricto control eclesiástico, migró a las ciudades en busca de la nueva educación.³¹ La suya era una actitud más mundana,

30. Southern, *Humanismo Medieval y Otros Estudios*, p. 33.

representando un nuevo espíritu inquieto, insatisfecho con el mundo que conocía y que estaba llegando a despreciar. Deseaba romper definitivamente con el entumecido mundo medieval y miraba en la nueva educación una oportunidad para hacerlo. Le Goff le describe: “Aquellos pobres estudiantes que no tenían casa fija, que no tenían prebendas, ni estipendios, lanzados así en una aventura intelectual, siguiendo al maestro que les complaciera en el momento, apresurándose hacia al que estaba momentáneamente de moda, yendo de ciudad en ciudad para espigar las enseñanzas que se ofrecían en el momento.”³² Aparentemente esta clase de estudiantes se podía encontrar en cada vez mayor cantidad a medida que el siglo avanzaba. Fue por causa de estos espíritus inquietos y de su sed por aprendizaje que comenzaron a aparecer también en este tiempo escuelas independientes de las catedrales, escuelas donde los nuevos problemas intelectuales concernientes al alma y a su relación con el mundo de los universales eran estrictamente la materia de interés.

El Goliard era la figura anti-*status quo* de su día. Insatisfecho con un mundo impuesto por la iglesia y la tradición, tales hombres buscaron libertad en una nueva actitud libertina hacia las costumbres, los dogmas

y los estándares. Buscarían emancipación de su esclavitud por medio de una supuesta liberación *intelectual*. Muchos que estaban hastiados del mundo estéril de la teología y su vasto surtido de interrogantes esotéricas encontraron liberación a través de la poesía y la música – muchos eran músicos itinerantes, los *jongleur* o trovadores de la corte, quienes cantaban las melodías y atizaban las llamas de los ideales románticos de la caballería y el galanteo. A menudo en su música se atrevían a atacar a los representantes del orden establecido. Odiaban y despreciaban especialmente a aquella parte del Cristianismo que había, por mucho tiempo “rechazado la tierra, que adoptó la soledad, el ascetismo, la pobreza, el celibato, y que podía aún ser considerado una renuncia de los frutos de la mente.”³³ Exhibían todos los prejuicios habituales de la ciudad contra el campo que la advenediza juventud educada tendía a mostrar. Es decir, amaban la naturaleza, pero desdeñaban las ocupaciones rurales y estigmatizaban al campesinado. Exhibían el desdén habitual de los intelectuales por la labor física y exaltaban la mente como una cosa de nobleza. Querían ver en la mente y la razón una nueva y superior fuente de valores *naturales*. Miraban a la razón para producir un sistema general de morales libre de los dictados de la Iglesia y el Claustro.

31. Para los comentarios que aquí se expresan, y los siguientes, uno debiese mirar a Jacques Le Goff, *Intelectuales en la Edad Media*, trad. Teresa Lavender Fagan, (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993), pp. 24- 35.

32. Le Goff, p. 26.

Hemos mencionado estos personajes porque el surgimiento del escolasticismo y la

33. Le Goff, *Intelectuales en la Edad Media*, p. 32.

universidad apenas hubiesen sido posibles sin ellos. Sus actitudes y aspiraciones ayudaron a moldear una totalmente nueva visión del mundo y del lugar del hombre en él. Ellos inspiraron una independencia de los viejos cánones autocráticos de pensamiento y alentaron una nueva confianza en los poderes del intelecto humano para asomarse dentro de sí mismo, para descubrir allí los poderes intrínsecos necesarios para entender y erigir un mundo ya no más engrillado por la autoridad externa indiscriminada. Ellos aceptarían solamente un pensamiento acerca del mundo en el cual la mente, liberada de toda autoridad excepto de la suya propia, fuese capaz de organizar todo para su propia satisfacción. El surgimiento de la filosofía escolástica se debió no meramente a una recién despierta curiosidad intelectual en respuesta a una creciente conciencia de un cuerpo fresco de ideas previamente no escuchadas inundando el Occidente, sino a toda una nueva disposición mental y moral brotando de un anhelo por romper con el dogma impuesto por la iglesia y con la cultura Monástica que lo controlaba. En este respecto, autoridad quería decir *toda* autoridad que impidiera la búsqueda de la mente de la verdad y el conocimiento por sí misma. Así, aún la autoridad de la *revelación*, asociada con la iglesia y el Monasticismo, ya no sería suficiente para explicar al hombre y su mundo a menos que ella, también, fuera sujeta a las demandas de la lógica y el cuestionamiento. Los Griegos y Aristóteles habían enseñado que más y quizás *mejores*

verdades – ciertamente en el sentido que eran más satisfactorias intelectualmente – se encontraban disponibles. El Goliard era un hombre quien miraba en éstas los medios para desafiar, si no es que escapar, el mundo estático en el cual vivía.

El más famoso de estos sofistas intelectuales, el hombre que sería llamado el fundador de la metodología escolástica, fue Abelardo (d. 1142). La suya era una mente hábil, auto-confiada, que exhibía toda la habitual impaciencia hacia aquellos que no podían, o que no miraban, los problemas intelectuales en su nivel. Abelardo no era meramente un pensador brillante, sino un disputador intratable. Era un rasgo básico de su naturaleza siempre levantar peleas intelectuales. Mientras otros se embarcaban lejos en cruzadas geográficas, Abelardo gastaba sus energías en cruzadas intelectuales. Se miraba a sí mismo en la misión de fundar las bases de una nueva y liberada cultura de la mente, y apenas podía tolerar a cualquiera que se pusiera en su camino. El mundo de su día había erigido demasiados ídolos estúpidos y falsos los cuales él creía que era su responsabilidad demoler. Por mucho tiempo los poderes de razonamiento de la mente se habían quedado en las garras de los dogmas, las costumbres, los hábitos y el misticismo. Su intención era liberar el razonamiento de la servidumbre y sumisión a la teología, capacitarlo para remontarse a los dominios de la filosofía. Por esta razón Abelardo ha sido llamado “la primera gran figura intelectual moderna;”

su perspectiva estaba más cerca de la Ilustración moderna de lo que estaba del mundo medieval de pensamiento.³⁴

Lo que la fe de Abelardo en el humanismo llegó a significar para el surgimiento del escolasticismo fue mucho más profundo que el deseo de simplemente liberar el pensamiento del control institucional de la iglesia. Su humanismo planteaba la creencia de que a través de la razón el hombre adquiriría una nueva libertad de Dios. Su fe en el poder la lógica se extendió a la esfera moral donde llegó a representar al nuevo moralismo anti-Agustín. Para él el hombre era capaz de alcanzar un verdadero auto-conocimiento por sus propias luces interiores, a partir del cual podría descubrir los medios por los cuales era “asunto de nosotros aceptar o rechazar el desprecio por Dios que constituye el pecado.” El hombre tiene el poder de escoger o rehusar la verticalidad de la vida moral. En la opinión de Abelardo el pecado era nada más que el fracaso en adquirir el conocimiento necesario por el cual hacer una escogencia racional. El suyo, y el de todos los subsecuentes pensadores escolásticos, era un incipiente Socinianismo. Y al igual que aquellos posteriores racionalistas, Abelardo respaldó un humanismo que era la suma del pensamiento humano sin consideración de las diferencias de fe, costumbres y tradiciones. “Se puso como objetivo descubrir las leyes naturales

que, más allá de las religiones, le capacitaran a uno para reconocer al hijo de Dios en todos los hombres.”³⁵

Antes del surgimiento de la escuela de París, Chartres era el centro preeminente del avivamiento humanista. Los eruditos a menudo hablan de algo que ellos llaman el *espíritu Chartriano*, una nueva perspectiva de la educación apuntalada por el influjo y la absorción del conocimiento Greco-Árabe. En el siglo doce, junto con el renovado contacto entre este y oeste, principalmente con Constantinopla, el redescubrimiento de materiales clásicos desconocidos por largo tiempo, especialmente la Metafísica y la Ética de Aristóteles, comenzaron a aparecer en el Occidente hambriento de conocimientos. Aún más importantes fueron los intercambios que estaban ocurriendo en la España Mora entre eruditos Occidentales y eruditos Judíos quienes poseían manuscritos de comentaristas Árabes de Aristóteles. Como resultado de este contacto, repentinamente un nuevo mundo de ideas se volvió accesible para los pensadores en las escuelas catedráticas. Ningún centro de aprendizaje fue más afectado o transformado por este influjo que la escuela de Chartres. Fue aquí, más que en ninguna otra parte, donde se afincó el nuevo aprendizaje humanista. Los estudiantes se congregaban en Chartres ávidos de absorber la nueva filosofía de los Árabes y de Aristóteles.

34. Le Goff, *Intelectuales en la Edad Media*, p. 35.

35. Le Goff, *Intelectuales en la Edad Media*, pp. 46 & 47.

El interés central del sistema Chartriano de educación era definir al hombre y su lugar en el nuevo reino de la naturaleza. La naturaleza no existía simplemente para proveer intuición alegórica en el reino *espiritual*, sino que poseía su propia legitimidad. Más importante, la llave a la naturaleza era el hombre, quien tiene los medios para abrir los secretos de la naturaleza; el mundo permanece abierto a su razón y a su penetración lógica. La naturaleza era vista como un *cosmos* en y por sí misma. Era inherentemente racional y organizada por un sistema de leyes que la mente podía estudiar independiente de la autoridad de la revelación. Para los Chartrianos, Dios fue empujado más allá del ámbito de la naturaleza que Él había creado, pero que ahora respeta como un reino de orden semi-independiente. De hecho, como Le Goff declara, “el racionalismo Chartriano era una creencia en la condición todopoderosa de la naturaleza. Para el Chartriano, la Naturaleza era primero y sobre todo un poder dador de vida, perpetuamente creativa, con recursos inagotables, *mater generationis*.”³⁶ Esta nueva visión secular de la naturaleza engendró un nuevo activismo centrado en el hombre, pues el hombre mismo era una parte de este nuevo ideal de la naturaleza. Él era visto como teniendo la habilidad natural para re-hacer y re-modelar este mundo como él quisiese que fuera. El propósito del hombre ya no era meramente contemplar el cielo y a Dios por

medio de la naturaleza, más bien era trabajar en el mundo como un lugar sumiso a su voluntad. El producto de esta actitud fue la adopción de la noción de que la vida, especialmente la vida social, no era algo que debía ser meramente recibida de Dios. En vez de ello, era algo que el hombre era capaz de moldear para sí mismo.

Parecería que esta nueva visión de la naturaleza del hombre medieval representaba un tipo de absorción *Romántica* en los sentidos y los sentimientos. Sin embargo, esto sería interpretar equivocadamente lo que la naturaleza significaba en este contexto medieval. La naturaleza era meramente aquel ámbito de existencia que permanecía en contraste con lo sobrenatural, el mundo de Dios, los santos y los ángeles. Conciérne al aquí y al ahora o de si la existencia material del hombre poseía o no alguna otra lógica o razón que la de proveer un lugar de peregrinaje hacia el siguiente mundo. No debiese enseñarse que los hombres creían que el ámbito material de la naturaleza fuese de alguna manera superior al así llamado reino espiritual. Su aproximación a cuestiones de la verdad en el reino de la naturaleza era mucho más un asunto de *idea* y no de *sensación*, que de cualquier forma no era una fuente de conocimiento. Aún así las ideas estaban de alguna manera conectadas a las cosas que la mente recibe por medio de los sentidos. ¿Cuál era la conexión, y cómo obtenía la mente conocimiento más allá de lo meramente sentido hacia el entendimiento

36. Le Goff, *Intelectuales en la Edad Media*, p. 50.

más seguro de lo *universal* que yace oculto detrás o más allá del objeto material? Aquí fue introducido el gran problema del alma y de la cognición que ocupaba a los pensadores y eruditos casi hasta la exclusión de todo lo demás.

El problema surgía para los pensadores medievales en el hecho de haber aceptado la visión Griega que miraba a la materia y al espíritu como más o menos antitéticos. Es más, el espíritu, como la naturaleza esencial del hombre, era considerado equivalente a la Mente. El hombre era principalmente razón o inteligencia. Su problema más grande era encontrar una forma de ascender desde el flujo de la experiencia perceptible al mundo de las inteligencias donde el entendimiento ya no era distraído por su naturaleza material y las sensaciones de su cuerpo. El conocimiento pertenecía solamente al ámbito de las formas, los universales. ¿Cómo conoce la mente estas entidades lógicas puesto que el hombre debe hacer su primera aproximación a ellas *por medio de* las sensaciones? Se miraba al conocimiento como hecho posible por medio de la agencia *activa* de la mente, mientras que las impresiones de los sentidos eran vistas como meramente *pasivas*, como material que estaba incompleto hasta que hubiese sido re-hecho en el proceso cognitivo. El hombre medieval, bajo la fuerte influencia de Aristóteles, no deseaba concebir el aprendizaje y el conocimiento como capacidades meramente *receptivas*, sino como algo sobre lo cual la mente poseía poderes *constructivos*.

El estructurar el problema de esta manera ayudó a abrir la puerta a una gran distinción entre los reinos de la *razón* y la *revelación*. La mente humana estaba confinada por el mundo visible con el cual entraba en contacto por medio de los sentidos. Sin embargo, el conocimiento era alcanzable por medio del contacto con el mundo exterior, pues la razón humana era enteramente capaz de abstraerse de las impresiones sensoriales que el mundo externo hace sobre nosotros y de esta manera formarse el contenido conceptual que es el conocimiento. En este mundo de la experiencia del hombre la razón era adecuada para captar la verdad de las cosas, las causas y los eventos. La revelación estaba reservada para aquellas cosas de la *fe* que la razón sin ayuda no podría por sí misma comprender. De esta distinción surgió lo que llegó a conocerse como la teoría de la *doble verdad*: que algo podía ser verdad en el ámbito de la filosofía y de la naturaleza que era enteramente opuesto a la verdad en la teología y la gracia, y viceversa.³⁷ La autoridad de la razón se opuso a la

37. Por ejemplo, Aristóteles enseñaba la eternidad del mundo, que, en el ámbito de la observación *natural*, era completa y filosóficamente aceptable. Pero, lo que era aceptable para el análisis *razonado* era inaceptable a las enseñanzas de la *fe* que afirmaban que Dios creó al mundo y, por esto, el mundo tenía un principio en el tiempo y por lo tanto no era eterno. Sin embargo, puesto que las cosas de la razón y las de la fe pertenecen a esferas diferentes, su contradicción no necesita ser considerada como algo tremendo.

autoridad de la fe, sin embargo de alguna manera formaron una unidad.

El siglo trece fue el clímax de la síntesis medieval. Fue el siglo de Buenaventura, Alberto el Grande y especialmente de Tomás de Aquino. Tomás, bajo la predominante influencia de Aristóteles, mantuvo “una decidida separación de las esferas de la razón y la revelación, lo natural y lo sobrenatural [y] reconocía la autonomía de la razón humana en su propio campo...”³⁸ Es decir, “aceptaba la razón humana como un instrumento adecuado y auto-suficiente para alcanzar la verdad dentro del ámbito de la experiencia natural del hombre” sin referencia alguna a la fe.³⁹ Tomás creía que el orden de la realidad era tal que la razón del hombre podía conocerlo sin necesidad de someterse a autoridad alguna sino al poder de la razón misma. Pero, de hecho, Tomás aceptaba la explicación de Aristóteles de aquel ámbito natural como autoritativa. En efecto, dio su respaldo a la idea de que la razón en general no era afectada por el poder del pecado y la corrupción, como Agustín había sostenido; más bien, afirmaba que el hombre poseía una “luz natural” que le capacitaba para captar totalmente la verdad del ámbito natural por sí mismo, sin necesidad del poder transformador de la gracia Divina. En palabras de Gilson, “Desde el tiempo de Santo Tomás en adelante estamos en posesión de una luz natural, aquella del intelecto activo...

capaz, en contacto con la experiencia sensible, de generar principios primeros, y, con la ayuda de estos, gradualmente ir edificando el sistema de las ciencias.”⁴⁰ Con Tomás, se creía posible “razonar a partir de la existencia de seres contingentes y concluir en la existencia de un ser necesario.”⁴¹ En otras palabras, uno podía alcanzar un conocimiento de Dios y de las cosas divinas por un proceso de extrapolación a partir de las cosas creadas. En realidad, sin hacer esto, ningún conocimiento de Dios podía ser verdaderamente alcanzado.

El siglo trece también fue el siglo en el que la universidad totalmente desarrollada comenzó a hacer su aparición. El ámbito completo de lo académico y del aprendizaje iba a llegar a permanecer en la creencia de que la mente del hombre era libre para ir en pos de la *razón de las cosas*, ciertamente en el reino de la naturaleza, en exclusión de la autoridad de la revelación. Miraba a Aristóteles, no a la Escritura, como el punto de partida para la investigación mental de problemas y preguntas. Pero, por mucho que varios pensadores como Tomás sostuvieran una armonía entre las cosas de la razón y las cosas de la revelación, la tendencia fue apartarlas cada vez más y más. Ninguna cantidad de optimismo podía prevenir el triunfo de la filosofía sobre la teología. En tanto que el método de los nuevos escolásticos, en el que

38. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 236.

39. Knowles, p. 239.

40. Etienne Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, (University of Notre Dame Press, 1991), p. 140.

41. Gilson, p. 258.

todas las fuentes tradicionales de conocimiento habían de ser cuestionadas, mantuvo el control de la nueva rama de aprendizaje en las universidades, todas las áreas del conocimiento serían dominadas por la creencia de que la razón era suficiente para plantear problemas y buscar resoluciones sin referencia a ninguna cosa externa a la mente del hombre. Se estaba llegando a ver la naturaleza como una entidad autónoma racional, que opera sin interferencia y según sus propios principios o ley.

Para fines de la Edad Media, el Nominalismo, en muchas maneras la forma final de escolasticismo, afirmaría la noción de que si algo pudiera ser verdadera conocido por los poderes del intelecto, estaba limitado a lo que la mente del hombre pudiera descubrir por medio de una combinación de solo razonamiento y percepción. En otras palabras, preguntas sobre Dios y Su relación con la creación, lo mismo que sobre el alma y los asuntos de la fe, se decía que yacían más allá de los límites de la razón. Y lo que estaba más allá de la razón estaba más allá del conocimiento en el sentido estricto de la palabra. Si uno pensaba que era posible llegar a la verdad de la religión *natural* por medio de las demostraciones de la razón, entonces uno estaba equivocado. Uno tenía aquí solamente las intuiciones de la fe para seguir adelante. La razón debía ser dejada atrás. Así, por ejemplo, hablando de Ockham, David Knowles escribe: "Las verdades de la teología 'natural', que había formado las cadenas atando los dictados

de la razón a las declaraciones de la revelación, se derritieron convirtiéndose en aire muy delgado. Ni la existencia de Dios, ni la inmortalidad del alma, ni la relación esencial entre la acción humana y su validez ética, podrían sostenerse como demostrables por la razón."⁴² Un mundo dual estaba llegando a su existencia, uno en el que la fe y la razón estaban opuestas la una contra la otra. Y como la razón proveía el único acceso al ámbito natural, la fe fue más y más alejada de tener algún rol que jugar en entender el mundo de la experiencia del hombre. El resultado sería dividir la verdad de la religión de la verdad de la ciencia y eventualmente afirmar que solamente la verdad de la ciencia poseía conocimiento. Sin embargo, esto ocurriría solo más explícitamente en el próximo período de la Cultura Occidental, el Renacimiento.

Entre los legados de la educación medieval, ciertamente del escolasticismo, es la creencia, que descende de los Estoicos, de que la "razón correcta era la fuente de toda virtud."⁴³ El Studium representaba una nueva aristocracia, una que desafiaría la idea de dignidad asociada tanto con el Sacerdotium como con el Imperium, es decir, la dignidad de la mente. De allí en adelante, la nobleza no sería tanto el producto de un orden social correcto y de una jerarquía establecida, sino que "descansaba en el hombre que particularmente

42. Knowles, *La Evolución del Pensamiento Medieval*, p. 299.

43. Murray, *Razón y Sociedad en la Edad Media*, p. 273.

cultivara su mente, *alias* el hombre educado.”⁴⁴ Tal perspectiva presentaba un desafío a toda autoridad constituida, sea clerical o laica. Lo que es más, era un desafío presentado solo a favor de la razón. Para el clero, se manifestaba “en la usurpación de una distinción canónica,” en el hecho de que erigía “una autoridad magisterial rival en los ‘filósofos’.”⁴⁵ El análisis razonado se irguió preeminente sobre la pronunciación dogmática, no importando si aquellas proclamaciones aseveraban o no las afirmaciones de la Divinidad. Para la aristocracia laica que se basaba en el nacimiento o las riquezas, simplemente proclamaba las virtudes superiores del hombre educado frente a los accidentes de la naturaleza o las ventajas de las posesiones. El Ideal de la “Razón” no toleraría status inferiores. Con el tiempo, tampoco soportaría a los rivales.

44. Murray, p. 274.

45. Murray, *Razón y Sociedad en la Edad Media*, p. 281.

Parte III •
El Hombre Moderno
"El Nuevo Paganismo"

6 • *El Renacimiento* *El Ideal del Nuevo Hombre*

1> *El Significado del Renacimiento*

En la segunda mitad del siglo diecinueve, el estudio del pasado pasó por una considerable modificación con la introducción de la así llamada historia *científica*, con el resultado que el mundo de la educación fue testigo de una vasta efusión de investigaciones e interpretaciones basadas, se suponía, en más análisis *objetivos* y racionalmente confiables del pasado de lo que hasta entonces había sido posible. Este desarrollo tuvo importantes implicaciones para la historia Occidental en particular, pues en conjunción con esta aproximación más rigurosa al estudio del pasado, la historia de la civilización Occidental fue sujeta más y más a agudas reevaluaciones de los periodos en los que había sido dividida. Las amplias categorías habituales – antigua, medieval, moderna – todavía podían aplicarse, pero a medida que los eruditos examinaban el pasado con más detalle, estas divisiones les parecían pintorescas y convencionales. En consecuencia, junto con una proliferación de nuevas perspectivas y reinterpretaciones supuestamente basadas en estándares y procedimientos racionales, muchas subdivisiones dentro de estas clasificaciones más amplias comenzaron a parecer que requerían un nuevo entendimiento de cada época histórica. Algunas veces un seg-

mento de la historia parecía coincidir con dos periodos, haciendo más difícil el decidir dónde debía reconocerse la división entre las eras. A las demarcaciones anteriores, a menudo se afirmaba, les faltaba claridad y exactitud *científicas*.

Por supuesto que aquellos que habían *vivido* la historia no habían estado tan conscientes de las discontinuidades como lo estamos nosotros quienes debemos darnos a la tarea de proveer un informe de los eventos pasados. El pasado no poseería significado para nosotros *como historia* si no hubiese cambios que observar, o transformaciones que evaluar, ni desarrollos que registrar. Estamos conscientes, por ejemplo, que grandes diferencias intelectuales, sociales y materiales separan al mundo moderno del mundo medieval. A pesar de eso hay grandes distinciones también entre los periodos antiguo y medieval. Cada período contiene características que lo hacen único, a pesar de la existencia de rasgos que pudiesen parecer desviaciones notables del temperamento global de los tiempos.

Sin embargo, puede ser causa de gran controversia cuando una porción de la historia parece, aparentemente, desafiar la clasificación en periodos. El Renacimiento ha

llegado a ser visto de esta forma. Un estudiante interesado del período es golpeado por los fieros debates que se han vuelto una característica de los estudios del Renacimiento acerca de la definición de su concepto de período. Raramente aparece algún trabajo en imprenta sin que su autor presente con presión su opinión. ¿Representa el Renacimiento en sus manifestaciones culturales primariamente una perspectiva Cristiana medieval, o es más apropiadamente parte de la era moderna, en el que el ascetismo piadoso y la visión *de otro mundo* se han vuelto menos atractivos y el hombre, brillando con una nueva auto-confianza al estilo de Prometeo, irradia entusiasmo por la vida de aquí y ahora? Tales cuestiones surgen repetidamente.

Algunos buscan un terreno intermedio y están atentos a que ciertos tiempos ambiguamente se componen de períodos de *transición* y exhiben características de dos eras, reteniendo mucho de la antigua mientras muestran una inclinación hacia lo nuevo. Para muchos, esta caracterización del Renacimiento parece la más satisfactoria. Así pues, como período de transición, es una síntesis o mixtura, entendiéndolo como un flujo y mostrando una tendencia hacia la realineación. Los períodos de transición, como este, carecen de fronteras firmes y de sólidos parámetros.

A pesar de su supuesta naturaleza de transición, creemos que el Renacimiento

debería ser tratado como parte de una era histórica definida, la *moderna*, porque el Renacimiento es primariamente *humanismo secular* moderno en sus ideales medulares. El término *moderno* reconoce una mayor redefinición del hombre distinta de la definición dominante Cristiana medieval y de la cosmovisión Agustiniana e inclinada hacia una nueva perspectiva, más pagana, anti-Cristiana, con una nueva idea de cultura y de civilización. Aunque mucho de la superficie permanece siendo medieval, la apariencia no debiese oscurecer el verdadero cambio moral y religioso en el hombre Renacentista.

El Renacimiento incluye principalmente de los siglos catorce al dieciséis. Durante los primeros dos, los 1300's y los 1400's, fue en Italia donde los ideales esenciales del Renacimiento emergieron y hallaron expresión cultural. Para el siglo dieciséis el ideal del Renacimiento ya no se encontraba exclusivamente en Italia, ni era primariamente Italiano, sino que se había vuelto un fenómeno que cubría toda Europa. Su centro había cambiado del sur al norte, especialmente a los Países Bajos, Francia e Inglaterra. En este período, llamado el *alto* Renacimiento, los últimos vestigios del pasado medieval dieron lugar al primer pleno florecimiento de un mundo que iba a continuar hasta el presente.

Nuestro interés primario en este capítulo no es con el Renacimiento en sus movimientos y fases históricas, ni con su residuo

cultural el cual es notablemente visible hoy. La mayoría de la gente piensa en el Renacimiento principalmente en términos de grandes obras de arte. Pintores, escultores, arquitectos, poetas y dramaturgos han dejado una abundancia de ejemplos de su ingenio. Se nos ha enseñado a ver sus elevadas creaciones como representativas de un tiempo cuando el espíritu humano, liberado después de siglos de ascetismo estéril y de pensamientos *del más allá*, emergió para enfatizar una nueva auto-confianza. Se dice que los artistas Renacentistas mostraron una nueva apreciación por la naturaleza en toda su variedad, especialmente la naturaleza humana en su singularidad y multiforme complejidad. Se nos dice que sus obras celebran la vida al proclamar una nueva libertad para explorar ideas nuevas, para desafiar los antiguos dogmas, para tomar control del destino de uno, para gloriarse en la humanidad y en la superioridad del hombre sobre la naturaleza y lo que lo circunda. Ellas testifican elocuentemente de la llegada de la edad del hombre.

Sin embargo, en lugar de crear una nueva cultura, estos artistas justamente celebrados sólo buscaron dar expresión estética al nuevo temperamento cultural y religioso. Mucho más importantes eran los pensadores, escritores y hombres de estado quienes formularon principalmente el ethos que era central al Renacimiento, y fue durante la frase Italiana del Renacimiento que podemos ver el florecimiento de la forma más articulada de

ese ethos. Su legado perdurable para la cultura moderna fue forjado en una transformación moral y religiosa que, como veremos, traía consigo un nuevo ideal de *poder*.

Podemos dividir el Renacimiento Italiano en dos fases: la primera desde los primeros pioneros a principios del siglo catorce hasta el 1450's; la segunda, desde alrededor del 1450 hasta el fin del siglo cuando Italia se convirtió en el campo de batalla de los mayores poderes Europeos. Temprano en la primera fase una ciudad, Florencia, se convirtió en el lugar de nacimiento y centro principal del Renacimiento. De Florencia emergieron tres figuras para dirigir el camino, Dante, Petrarca y Boccaccio. Petrarca dejaría la impresión más profunda. Para el fin del siglo catorce, Florencia y las ideas Florentinas estaban en el centro de lo que ha sido llamado la fase de *humanismo cívico* del Renacimiento, y del republicanismo y la libertad civil, que se distinguía por la apreciación de los modelos de la antigua Atenas y de la República Romana. Con el tiempo, Florencia y sus ideas serían desafiadas por el siniestro poder de los Visconti de Milán quienes representaban un tipo diferente de hombres del Renacimiento. Para los hombres de este tipo el ideal del Renacimiento había de encontrarse en los grandes hombres de poder como los Césares, quienes sabían cómo imponer su voluntad por la fuerza y resolver todas las disputas y conflictos, obteniendo así una sociedad bien ordenada lo mismo que riquezas y gloria para sí mismos. Este tipo de hombre del

Renacimiento triunfaría sobre el primer tipo a mediados del siglo quince. Aún Florencia se doblegaría al poder de los Médici. De esta manera comenzó la segunda fase del Renacimiento Italiano, cuando los filósofos como Marsilio Ficino y Pico della Mirándola, con la ayuda de una nueva variante de paganismo antiguo, el Hermeticismo Egipcio, propagaron el concepto del hombre como un *magus*, uno que reclama la habilidad de aprovechar el *poder* del universo para alcanzar cualquier ambición humana.

El término Renacimiento significa volver a nacer, resurgir, renacer. ¿Renacer de qué? Para los principales pensadores el renacer significa un resurgimiento después de un tiempo de esterilidad. La nueva edad era un nuevo esclarecimiento, un surgir de la oscuridad y la ignorancia. Aquello que fue renacido fue aquello que había sido perdido o sofocado por la era precedente. Los hombres del Renacimiento se vieron a sí mismos como redescubridores del conocimiento que se “necesitaba para vencer la condición alienada [del hombre] y crear una sociedad perfecta.”¹ La era del oscurantismo, un concepto inventado por Petrarca (1304 – 1374), a quien retornaremos después, se refería a la Edad Media, una edad de credulidad y superstición que había sido precedida por una edad clásica de sabiduría y entendimiento. La posibi-

lidad del resurgimiento yace en recobrar ese antiguo legado luminoso y colocarlo a la vanguardia de la educación. El Renacimiento, como todas las revoluciones culturales, apenas hubiera triunfado sin el control de la agenda educacional. El nuevo programa de aprendizaje, la *Studia Humanitatis*, se convertiría en el medio principal para inculcar una nueva idea del hombre y la sociedad inspirada en el período clásico. Por medio de esta recuperación el hombre estaría en posición de controlar su vida y circunstancias, para crearse a sí mismo *la buena vida*. Así, aunque el Renacimiento extrajo del pasado, su orientación estaba hacia sí mismo y su visión del conocimiento como el medio para forjar nuevas y mejores condiciones para el hombre y la sociedad. Stephen McKnight escribe:

La característica más distintiva de la modernidad es la convicción subyacente que un rompimiento de época le separa de la ‘edad oscura’ precedente. Parte integral de esta conciencia de época es una nueva confianza en la capacidad del hombre para la auto-determinación, y esto a su vez se deriva de la convicción de que un *avance epistemológico* le provee al hombre de la capacidad para cambiar las condiciones de su existencia.²

1. Stephen A. McKnight, *Sacralizando lo Secular: Los Orígenes Renacentistas de la Modernidad*, (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989), p. 1.

2. McKnight, *Sacralizando lo Secular*, p. 9. (énfasis mío)

Tal comentario aclara porqué el Renacimiento pertenece más a la era moderna que a la Edad Media.

¿Cómo es que esta perspectiva Renacentista difiere de la visión de la Edad Media, si la era más temprana de las dos basó su currículum educacional, como lo indicamos antes, mayormente sobre los antiguos autores clásicos? ¿No eran los hombres medievales concedores de la antigüedad? ¿No conocían o apreciaban lo que los pensadores paganos pre-Cristianos enseñaban acerca del hombre y la naturaleza de su experiencia? La respuesta, claro está, es que ellos sí conocían, y aceptaban, mucho de los antiguos autores paganos. Esto fue verdad a lo largo de toda la Edad Media, pero especialmente en la Alta Edad Media después del descubrimiento y estudio de nuevos materiales sobre Aristóteles venidos del mundo Musulmán. En verdad, los hombres en la Edad Media *Cristiana* estaban ávidos de aprender mucho a partir de las fuentes clásicas y de sintetizar ese aprendizaje con la herencia de los *padres* de la iglesia y las doctrinas de la fe.

He aquí la razón porqué la explotación Renacentista del pasado clásico difería fundamentalmente de aquel del período medieval: El hombre del Renacimiento no estaba más interesado en sintetizar las ideas del hombre clásico con la tradición intelectual de los padres y de la fe. Para el hombre medieval la herencia clásica era *útil* en tanto que ésta apoye una fe y teología esencial-

mente Agustianas, en tanto que el hombre del Renacimiento quería reemplazar la visión Agustiana medieval con una fe totalmente diferente, una basada exclusivamente en los antiguos paganos. Es más, las características metafísicas de la visión Agustiana y medieval, ideas de una jerarquía impuesta por Dios y un sistema de ley y orden estructurado imperialmente, fueron descartados a favor de un concepto, hecho por el hombre, de la sociedad civil como producto de la virtud cívica y la ingeniería social. En la nueva cosmología del Renacimiento, no es Dios quien permanece en el centro, sino el universo, infinito, misterioso, una vasta área de recreo para la voluntad y el auto-propósito humano.

En muchas maneras las perspectivas de la Edad Media y del Renacimiento parecen similares, pero sólo si las comparaciones son superficiales. Un gran abismo separa a la visión Agustiana medieval del hombre y cómo confronta él el mundo y la realidad última de Dios de la visión Renacentista que mira al hombre únicamente en su relación para con el universo. Frances Yates narra de forma resumida las diferencias en un comentario que, aunque concierne a su diagnosis de la segunda fase del Renacimiento Italiano, de hecho podría aplicarse a todo el período: “Lo que ha cambiado es el Hombre, no siendo más solamente el piadoso espectador de las maravillas de Dios en la creación, y el adorador de Dios mismo por encima de la creación, sino el Hombre el artífice, el Hombre que busca derivar *poder* del orden divino

y natural.”³ En la visión Renacentista, lo *divino* y lo *natural* se entremezclan imperceptiblemente el uno en lo otro, y el hombre se ve a sí mismo como confrontando esta realidad solamente para extraer su poder y aprovechar sus recursos, haciendo avanzar así la propia causa del hombre y su auto-propósito.

Jacob Burckhardt puso como característica central de su interpretación del Renacimiento una nueva actitud acerca del humano individual.⁴ Hay una nueva y vasta aspiración por parte del individuo de buscar la fama terrenal. El hombre deja de sentir la necesidad de mantener en vigilancia su ambición como una afrenta a Dios y una amenaza para la salvación eterna. En lugar de eso, busca alcanzar gloria y distinción como las metas loables aquí y ahora, y de ser reconocido por sus logros y su valor intrínseco mientras vive. El hombre rehúsa ver toda actividad aquí como mera preparación para la otra vida, sino que la acepta como teniendo valor inherente y un beneficio inmediato para sí mismo. Esta nueva visión del hombre ya no le ve como pasivo y receptivo, sino como supremamente activo y creativo. El hombre y el mundo son lo que el hombre hace de

ellos. A diferencia de los hombres medievales, quienes aceptaban las condiciones de vida como preordenadas en el trascendente consejo de Dios, y por lo tanto no para ser cuestionadas o dudar acerca de ellas, el hombre del Renacimiento miraba a la vida y la sociedad como la arena para la realización del potencial innato del hombre. El florecimiento del arte y el logro artístico durante este período es una reflexión de esta actitud, y sirvió para promover el ideal de la fama individual, tanto para los artistas mismos y la de sus patrones. De allí que, como escribe Mebane: “El concepto del ser como una obra de arte, una idea que se volvió central a la cultura del Renacimiento, expresa la tendencia del período para permitir el ‘arte’, en el amplio sentido de ‘actividad humana creativa,’ para competir con la divina gracia como la fuerza formativa en la vida y el destino humano.”⁵

En el Renacimiento el hombre se ve a sí mismo como teniendo un poder igual a Dios para recrear un mundo que se conforme a sus propios deseos. A lo menos, siendo similar a Dios Mismo, el hombre es llamado a auxiliar a Dios en Su obra de perfeccionar al mundo y al hombre. El hombre no se sienta por allí ociosamente, ni tampoco pasa a tra-

3. Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), p. 144. (énfasis mío)

4. Jacob Burckhardt, *La Civilización del Renacimiento en Italia*, Vol. I, (New York: Harper & Row, Publishers, 1958) pp. 143- 174.

5. John S. Mebane, *Magia del Renacimiento y el Retorno de la Era de Oro: La Tradición de lo Oculto y Marlowe, Jonson y Shakespeare*, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), p. 11.

vés de la vida como un peregrino destinado para otro mundo, sino que se establece a sí mismo para imitar y apoyar a Dios en Su meta de traer todas las cosas a su culminación. Eso significa que, “para realizar nuestro potencial divino debemos, al igual que Dios, ejercitar nuestros poderes en actos creativos a través de los cuales reproduzcamos en el mundo exterior la perfección que hemos llegado a ver dentro de nuestras propias mentes.”⁶ El estándar de la actividad del hombre es su propia naturaleza interior la cual es esencialmente divina, pero que espera que el hombre la traiga a su pleno cumplimiento.

Esto implica, a su vez, que a diferencia del hombre medieval, los hombres en el Renacimiento no desean ser confrontados con ninguna pre-concepción, convencionalismos o tradiciones que predestinen sus acciones o conducta. No quieren que ninguna autoridad *externa* les imponga límites a su actividad lo que sería percibido como un impedimento a la realización de su potencial. El hombre debe ser visto en *libertad primitiva*, negando cualesquiera y todas las barreras a la estructuración de su destino *divino*. El mundo se encuentra abierto ante él como un objeto que ha de ser puesto bajo su control. Nada debe estar en su camino o predefinir su agenda. El hombre debe ser libre para tomar la senda que le convenga y para descubrir su potencial en cualquier área que desee investigar. La fascinación Renacentista

con la antigüedad no era meramente una curiosidad por descubrir nuevas ideas, sino que era también una forma de afirmar que nada que algún hombre hubiese alguna vez dicho o hecho en cualquier tiempo o lugar debiera ser considerado como conocimiento poco fiable para el hombre. Cualquier cosa que los hombres hayan pensado o aseverado, porque es innatamente humano, es una posible fuente de sabiduría y verdad, y ha de ser aceptado sin pararse en mientes. Fue la manera del hombre del Renacimiento de afirmar que la Edad Media *Cristiana* no tenía el monopolio sobre la verdad; de hecho, aquella era solamente había promovido la ignorancia. Una real perspicacia en asuntos humanos había de encontrarse al consultar a los autores del pasado clásico, cuyas ideas, a menudo se afirmaba, eran *más* Cristianas que aquellas de los pensadores medievales.

El Renacimiento adoptó los clásicos de la antigüedad en sus propios términos y por sus propios méritos intrínsecos, y no como requiriendo algún reajuste para un marco Cristiano. Miraban la civilización Greco-Romana como una era dorada de genio creativo y grandes logros solo por y para el hombre. Buscaban revivir esa cultura antigua con el propósito de transformar su propia cosmovisión en una en la cual el perfeccionamiento del hombre se volviera la preocupación principal. A su vez, miraron este *renacer* como haciendo una época por su significado, tan profundo en su renovación de la confianza del hombre en sí mismo

6. Mebane, *Magia del Renacimiento*, p. 11.

y en su capacidad de encontrar su propio significado y fomentar su propio propósito, que, colocado junto a las edades oscuras del Cristianismo, como McKnight comenta, “El único lenguaje conveniente para describir los avances que marcan épocas es aquel de conversión y salvación.”⁷

Si alguna cosa marca el carácter de la era moderna, comenzando con el Renacimiento, es su anti-Cristianismo. Sin embargo, es dependiente de conceptos esenciales al Cristianismo, pero estos son investidos profundamente con nuevos significados. Pues la *conversión* implicada por el Renacimiento significaba un volverse de la herencia Cristiana, y la *salvación* mirada por el hombre del Renacimiento era una nueva realidad espiritual en la cual el hombre era liberado de cualquier Dios que no fuera su propia sin par y potencial divinidad.

2> *El Mundo del Conflicto Urbano y el Humanismo Cívico*

Aunque el Renacimiento señala una aguda ruptura con la cosmovisión medieval Agustiniiana, sin embargo fue producido en la Edad Media tardía en el norte de Italia y forjado en medio de la batalla entre el *Sacerdotium* y el *Imperium*, cuyo conflicto no resuelto parecía obligar a los hombres a buscar en cualquier otro lugar una idea de orden

social y soluciones al desorden que seguía a sus colisiones. Es un legado del Monasticismo *Cristiano* y del jerarquismo – de su falsa institucionalidad y de sus ideas culturales – el que, cuando los hombres estuvieron listos para romper definitivamente con sus moldes, ninguna alternativa Bíblica Cristiana real se encontraba disponible para dirigir a la civilización Occidental hacia sendas más genuinamente Cristianas. Este vacío permitió a los hombres volverse entusiastamente a las ideas paganas de las antiguas Grecia y Roma, casi vaciando el desarrollo cultural de cualquier cosa discerniblemente Cristiana. Quizás sea demasiado generoso pensar que mucho Cristianismo real había prevalecido aún en el período previo.

La vida en el norte de la península Italiana nunca se conformó del todo al esquema medieval de gobierno. Desde tiempos Romanos esta región había tenido numerosas ciudades florecientes. A pesar de la invasión de los Godos en la última parte del siglo cuarto, la forma Romana de vida no fue totalmente alterada. No hasta que los más bárbaros Lombardos (Langobardi) llegaran en el siglo sexto, que fue cuando esta área pasó por una agitación social y política. Aún así, una medida de orden fue pronto restaurada cuando el control les fue arrebatado a los Lombardos por los invasores Francos Carolingios. Una vez más las ciudades, aunque en una escala menor, resurgieron como la principal característica social de la región.

7. McKnight, *Sacralizando lo Secular*, p. 15.

Italia era parte del nuevo imperio Occidental, y en teoría la voluntad del emperador era la ley de la tierra. Bajo los Carolingios el área fue gobernada por condes y vizcondes instalados por el Rey, pero la distancia del centro de poder imperial permitió a estos regidores locales considerable libertad de acción. Rápidamente se afianzaron a sí mismos como los *seigneurs* – aristócratas terratenientes – y se comportaban como mezzquinos barones feudales, aunque mantuvieron enlaces con las ciudades y sus crecientes intereses comerciales e industriales. La iglesia, por supuesto, también estaba presente, pero en el norte de Italia era menos poderosa en términos feudales que en cualquier otra parte de Europa. Cuando el mundo Carolingio se desintegró en el siglo noveno la región entera fue dejada como un conjunto de poderes independientes sin una subordinación clara ni a la autoridad secular ni a la sagrada. Esta fragmentación del poder fue una dicha para las ciudades que descubrieron que, por la mayor parte, fueron dejadas solas para desarrollarse comercialmente y para gobernarse ellas mismas, libres de la interferencia exterior o del sistema de impuestos, hecho que la historia registra como la razón para el crecimiento y el poder de las grandes ciudades-estados Italianas.

Pero en la parte final del siglo décimo, durante el reinado de los Otomanos, el imperio Germano se había recobrado lo suficiente como para volver a hacer valer sus reclamos de autoridad en la mayoría de sus

tierras imperiales del lado este, incluyendo el norte de Italia, aunque el ejercicio del poder era más problemático.⁸ Para reobtener una medida de control los emperadores Otomanos intentaron usar a los obispos como medio para gobernar la región. Su autoridad a menudo era examinada por fuertes intereses locales y por las ciudades mismas, que estaban poco inclinadas a someterse a poderes externos. Los señores seculares unieron sus intereses más y más con la aumentada vida económica de las ciudades, y encontraron que estaban obligados a compartir el poder político con los nuevos hombres de la riqueza. Esta combinación promovió intereses locales cívicos por encima de los intereses imperiales. En algunos lugares los obispos fueron absorbidos en este reacomodo social. Fue, por ejemplo, un obispo Visconti quien estableció el poder de los Visconti en Milán.

La floreciente riqueza de las ciudades-estado Italianas levantó las ambiciones codiciosas de aspirantes imperiales. Comenzando con Frederick Barbarossa a mediados del siglo doce, se hicieron repetidos intentos infructuosos para obligar a la sumisión de la región a la fuerza armada. Con gran energía las ciudades de Lombardía y Toscana resistieron todo esfuerzo por parte de ejércitos

8. Una discusión condensada de esta historia puede encontrarse en Malcolm Barber, *Las Dos Ciudades: La Europa Medieval, 1050 – 1320*, (London: Routledge, 1992), p. 251ff.

imperiales de imponer gobernantes asignados por la corona sobre ellos. Sin embargo, debido a celos y fieras rivalidades entre las mismas ciudades, las ambiciones imperiales fueron capaces de abrirse camino con algunas facciones. Los proponentes del partido imperial fueron conocidos como los Gibelinos. Durante el mismo período, la batalla papal por el control de la investidura eclesiástica de los obispos y la eliminación de la simonía (la compra de oficios eclesiales) en los nombramientos eclesiásticos, reforma comenzada alrededor de un siglo antes, pero por casi razones enteramente políticas, daría lugar a una facción opositora llamada los Guelphs. En Italia “el partido Ghelph destrozó... los últimos soportes de la Germania feudal y del dominio imperial.”⁹ A medida que el poder real se volvió enteramente local, el norte de Italia se convirtió en un caos político en el que las ciudades-estado guerreaban unas contra otras en una batalla implacable por el control regional.

Entre la turbulencia de los siglos undécimo y doceavo estaban tomando lugar importantes cambios sociales. Hubo un rápido crecimiento en la tasa de nacimientos, y la repentina oleada de población hicieron que la escasa tierra para el pequeño y mediano campesino se volviera aún más escasa. Vivir de la tierra se volvió más y más difícil, puesto que Italia no era una región

con grandes extensiones de tierras arables. El constante movimiento a las ciudades incrementó las poblaciones urbanas. El valor de las tierras más importantes se disparó a las alturas. Sin embargo, también se elevó rápidamente la productividad de la agricultura, y el comercio y la manufactura crecieron con rapidez, absorbiendo la afluencia de población de la tierra a la creciente industria del trabajo manual y el comercio. Este cambio incrementó la influencia de las ciudades en la política de la región, e hizo variar el balance de poder de la tierra a los centros comerciales.

El efecto de este cambio social fue elevar la demanda por parte de las ciudades de auto-gobierno, surgiendo un sistema de *comunas*, gobierno formado por nobles y ciudadanos respetados localmente escogidos. Sin embargo, la naturaleza local del gobierno fomentó actitudes intensas de auto-interés, y las ciudades se volvieron amargas rivales por el control de la ventaja local. Los conflictos implacables sobre peajes, aduanas, navegación por ríos, por mares y el tráfico del comercio y los oficios se volvieron endémicos.¹⁰ Cada ciudad miraba a sus vecinos con celosa sospecha. Cada comuna reclamaba el monopolio sobre ciertos artículos de manufactura y resentía profundamente la competencia de otras comunas. En lugar de desarrollar víncu-

9. Garrett Mattingly, *Diplomacia Renacentista*, (New York: Dover Publications, Inc., 1988), p. 48.

10. Lauro Martines, *Poder e Imaginación: Las Ciudades-Estado en la Italia Renacentista*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988), p. 22.

los comerciales peleaban fieramente unas contra otras por el control de territorios y de derechos exclusivos sobre los recursos económicos.

Aún más amenazantes para el orden social que los feudos que las ciudades realizaban con sus vecinos fueron los disturbios sufridos cuando facciones rivales dentro de la ciudad peleaban por el control de los asuntos comunales. Los intereses mercantiles crecieron alrededor de familias prominentes que disputaban unas contra otras por la dirección de la política, especialmente cuando la política concernía principalmente a la necesidad de elevar constantemente los impuestos con el propósito de financiar la necesaria confrontación con la comunidad vecina. Estas *familias* y los muchos que dependían de ellas a menudo obtenían el control de un distrito donde ejercían un monopolio de poder. Los líderes formaban *consorcios* e iban por las calles con sirvientes armados para su propia protección y para intimidar a las familias rivales. Las calles se convirtieron en campos de batalla. Cada familia, para asegurarse un mayor control de su vecindario, erigía *torres* desde las cuales vigilar a los enemigos, o para ganar ventaja en el ataque o para protegerse en contra de uno.

Contra este trasfondo de agitación civil los mercaderes y los artesanos se conformaron en gremios para protegerse a sí mismos en el ambiente de comunas malhumoradas. Se volvió imposible llevar adelante algún negocio u

ocupación sin unirse a una de estas organizaciones. Los privilegios económicos y el éxito dependían del poder político. En las palabras del profesor Martines: “Los gremios no eran solamente organizaciones ocupacionales casuales y amistosas... Surgieron en la escena para satisfacer urgentes necesidades. Muchos se convirtieron en grupos armados. Buscaron el control de su labor y de su producto, pero la ruta a menudo les llevó a través de la política y a alguna forma de violencia.”¹¹

El resultado de este experimento en auto-gobierno siguió el habitual patrón histórico. El desmoronamiento del orden parecía demandar más poder centralizado. Para controlar las rivalidades rebeldes, el gobierno comunal en el siglo trece dio camino al gobierno centralizado – la *podesta* – un concilio con un fuerte ejecutivo. Este cambio ocurrió en la típica manera histórica, como una demanda urgente por parte del *pueblo*. Obreros, artesanos, pequeños manufactureros se combinaron con la nimia nobleza y las elites gobernantes para poner fin a las divisiones vecinales. Algunas familias prominentes, a causa de un sentido de rango, privilegio, y auto-estima trataron en vano de resistir la inclusión del *populo* en los concilios del gobierno. Sin embargo, el *pueblo*, para lograr una posición, tuvo que confiar en los servicios pagados de algún hombre poderoso o grupo de hombres. El efecto casi en todas partes fue la derrota del gobierno

11. Martines, *Poder e Imaginación*, p. 40.

popular y la creación del gobierno por parte del *hombre fuerte*, precursor del *condottiere*. Esta era la *signoria*, el gobierno por parte de un poderoso noble con el apoyo de ricos mercaderes, banqueros y hombres de dinero. En algunos casos – siendo Florencia el más notable – el gobierno permaneció en las manos de una fuerte asamblea burguesa con un poder ejecutivo limitado. Lo mismo podría decirse de Venecia a pesar de su carácter oligárquico. Por todas partes el poder cayó en manos de fuertes individuos. Esto fue especialmente cierto en Lombardía donde el poder incrementado de los Visconti de Milán eventualmente llevó al dominio Milanés de la región.

Durante estos siglos, en este contexto de intensas rivalidades entre ciudades, gradualmente ocurrió una transformación moral. La ciudad se había convertido en el hecho social fundamental para los Italianos del Renacimiento. También se volvió el principal hecho moral. Los hombres estaban orgullosos de sus ciudades y se consideraban a sí mismos especialmente afortunados de haber nacido o haber sido criados en una.¹² La lealtad y la devoción a la ciudad de uno se daban por sentado como el primordial ideal moral, promoviendo una definición *secular* de la naturaleza humana y de la sociedad. La experiencia social dominante del hombre ya no iba a ser vista en términos medievales como contenida dentro de los *tres órdenes* y moldeada por la

obediencia a la *iglesia*. La existencia del hombre no era predeterminada según alguna jerarquía social divinamente ordenada lo cual se decía era por causa del pecado y necesario para la salvación. En lugar de ellos, el hecho básico de la vida urbana era que los hombres vivían en un contexto social que era fomentado y mantenido por un compromiso moral con los intereses *públicos* que se derivaban enteramente de las exigencias de la *necesidad pública*: la necesidad de seguridad; la necesidad de comprender que el bienestar personal estaba fundada sobre el incremento y la promoción del bienestar público. Este sentido de conciencia pública no tenía conexión con la salvación religiosa y no surgía de alguna obligación superior que contuviera pecado y maldad, sino que se decía que derivaba completamente del impulso innato del hombre de obtener reconocimiento público y honor por sus logros, la satisfacción que viene de la aprobación de sus conciudadanos. Fue de este sentido de conciencia pública, con su creencia que la ciudad era el entorno en el que era formada la naturaleza humana y hacia el cual los esfuerzos del hombre debiesen ser mayormente dirigidos, que surgiría el ethos que ha llegado a ser conocido como *humanismo Renacentista*.

Los humanistas, como los antiguos Sofistas, hablaban a los hombres de las nuevas sociedades urbanas y ofrecían un currículum educacional que les capacitaría para darle forma a sus ideales como hombres cuyos intereses primarios eran los asuntos

12. Martines, *Poder e Imaginación*, p. 72.

públicos, principalmente, su administración. Por lo tanto, el humanismo no era para las masas, sino para las elites gobernantes y los hombres de grandes habilidades. La agenda humanista estaba dirigida a cualquiera que fuera responsable por el negocio de la *ciudad* – a los hombres nobles, la rica burguesía, príncipes, prelados, oligarcas – para proveer instrucción a los hombres que gobernaban, para fomentar un curso de instrucción que produjera al mejor gobernante. Cuando miraban a los antiguos poetas de Grecia y Roma los humanistas no lo hacían simplemente por causa del placer literario o del consejo moral personal, sino para encontrar ejemplos morales que sirvieran como guías para el liderazgo público apropiado de los hombres de sus propios días. Su estudio de la historia tenía un interés estrictamente utilitarista, enseñar a los grandes hombres el camino de la grandeza y a los hombres poderosos cómo ejercer poder. El ideal educacional humanista enfatizaba la excelencia en el lenguaje como una herramienta a ser utilizada por los hombres de poder. La retórica – la elocuencia refinada – era necesaria para persuadir a los ciudadanos a actuar por el interés público, para guiar las *pasiones* del pueblo e inspirarlos a hacer sacrificios por la gloria de su ciudad. El programa del humanismo tenía la *política* como su meta primaria.

En un expresivo comentario sobre los humanistas del período el profesor Martines escribe: “La actitud humanista hacia la historia

era enfáticamente selectiva, elitista, auto-congratulatoria, y acomodada a un criterio de éxito mundano.” Demasiado a menudo hemos sido dirigidos a creer que el humanista del Renacimiento era meramente un estudio desinteresado de todos los aspectos de la experiencia humana con el propósito de enriquecer nuestro entendimiento y expandir nuestras ideas de lo que significa ser *verdaderamente* educado. Pero los humanistas del período no iban tras algún estudio desinteresado del pensamiento clásico simplemente para abrir la mente a una perspectiva valiosa de las cosas para la experiencia humana en general. Tenían como objetivo encontrar las bases para la nueva creencia en la política como la forma superior de actividad humana y el gobernante exitoso como el tipo ideal de hombre. Los humanistas “vieron primero y miraron más profundo en los fundamentos de la alabanza para la ciudad terrenal: alabanza para la política, para los hombres en la sociedad civil, para la historia secular, las riquezas, los logros, y la búsqueda de gloria.”¹³ El bien terrenal más alto había de encontrarse en la actividad política destacada, lo que significaba que todos los otros *bienes* eran secundarios a y derivados de la política. El programa del humanismo era en mucho un fenómeno de la clase superior, pues solamente hombres prominentes se beneficiarían de la educación humanista. Los humanistas sentían desdén por cualquiera excepto por las elites gobernantes

13. Martines, *Poder e Imagen*, pp. 198 & 206.

y los grandes hombres. Despreciaban a la multitud y “sufrían desdén por todos los oficios ‘mercenarios’, desde el insignificante papel de atender un comercio hasta la medicina y aún la práctica de la ley.”¹⁴

Sería natural esperar que los humanistas tuvieran un firme interés en redefinir la base moral de la conducta humana. No estarían contentos con adherirse a la visión medieval Agustiniiana que dice que el hombre necesita gobierno con el propósito de controlar su impulso hacia el mal, y harían poco uso de un concepto de orden social como meramente necesario para prevenir que los hombres infrinjan el orden establecido por Dios. El criterio de que el gobierno era necesario debido a que los hombres eran pecaminosos y necesitaban temer a un poder que actuaría con retribución justa contra su inicua conducta fue uno que los hombres del Renacimiento en su mayor parte llegaron a despreciar. El orden social y el poder temporal, en lugar de ser necesarios por algún beneficio extra-terrenal, eran los medios para realizar legítimas aspiraciones humanas en pro de la felicidad social y cívica. El hombre desea vivir la mejor vida posible, y en lugar de ser esencialmente pecaminoso, posee una reserva natural de *virtud*. Teniendo como trasfondo las guerras de las ciudades-estado y los conflictos internos urbanos, los humanistas se dieron a la tarea de promover la idea que el hombre podía controlar sus pasiones,

y canalizarlas para fines benéficos sociales y constructivos. Encontraron la base para este optimismo en las obras de los autores clásicos, particularmente aquellos que aceptaban y enseñaban la doctrina Estoica de la *naturalidad* de la organización social y política.

En el Estoicismo se enseñaba que el hombre era virtuoso por naturaleza pero inmaduro. Si viviera de acuerdo con la virtud, cultivaría su mente, controlaría sus pasiones y actuaría para el bien de la humanidad. Al menos en el período de la república Romana esta doctrina había sido usada para promover la idea de Roma y del ciudadano que se sacrifica a sí mismo en el altar del beneficio público. Roma era considerada como la fuente del bien y sus costumbres morales como superiores a otras. Su pasado era una rica lección en grandes hombres quienes habían hecho a un lado los intereses mundanos para poder servir mejor al mayor bien de Roma.¹⁵ Ellos eran ejemplos para ser imitados. Los Estoicos creían que el mejor estilo de vida era la vivida por los hombres virtuosos en una comunidad bien ordenada y armoniosa. La doctrina Estoica impulsaba la idea de que el gobierno, lejos de ser un mero bastión en contra de los transgresores, era un agente *positivo* para el bien.¹⁶ No era solamente bueno en sí mismo sino que capacitaba a los hombres a *volverse buenos* por medio del servicio al bienestar social.

De igual forma los pensadores del Renacimiento llegaron a creer en la ciudad

14. Martines, p. 207.

secular como un organismo natural, auto-suficiente, no requiriendo otra justificación que las ventajas que proveía para sus ciudadanos. No aceptaban ninguna justificación *teológica* para la idea del estado, porque la teología Cristiana contradecía su creencia fundamental en la virtuosidad natural de los hombres para impulsar su propia felicidad, y porque restringía las acciones de los hombres a un arreglo social que no era de su propia confección. La política era, para los hombres del Renacimiento, no simplemente un estado dado de asuntos bajados del cielo a los cuales el hombre era requerido subordinarse lo mejor que pudiera, sino que era un proceso en marcha en el que los desequilibrios resultantes se convertían en oportunidades para que los hombres virtuosos emplearan sus

talentos y energías en la generación de nuevas políticas que aumentarían el bienestar cívico y redundarían en su propia gloria y reputación. En este contexto no habría reglas de conducta *a priori*, ningún orden preordenado. Los hombres deben ser libres para actuar como miren adecuado con el propósito de moldear una sociedad que concuerde con su sabiduría y previsión. Los humanistas tenían gran confianza en que podían *educar* a los gobernantes y a otras elites en las virtudes apropiadas usando grandes ejemplos del pasado. Los hombres así educados gobernarían siempre por los mejores intereses de la mancomunidad.

La transición de los siglos catorce a quince fue un momento decisivo en la Italia del Renacimiento, que miró una gran batalla entre los *tiranos* Visconti de Milán y la *república* de Florencia que se extendió por cuarenta años en el siglo. Para el fin del siglo catorce la mayoría de las ciudades independientes habían sido absorbidas por un poder regional o por otro poder. Una política de dominación agresiva había sido activamente seguida por los Visconti, quienes gobernaban en Milán con poder absoluto. Al mismo tiempo, todas las ciudades libres de Toscana habían sido traídas bajo la soberanía de la ciudad de Florencia. Sin embargo Florencia, en apariencia una república, se había embarcado en una política expansionista propia para que prevenir a ciudades tales como Pisa, Lucca y Siena buscaran desarrollar políticas contrarias a sus intereses. Por todas partes el

15. Livio, el famoso historiador Romano del primer siglo AC, escribió en el primer libro de su monumental *Historia de Roma*: “El estudio de la historia es la mejor medicina para una mente enferma; pues en la historia tienes un registro de la infinita variedad de la experiencia humana extendida de manera sencilla para que todos puedan verla; y en ese registro puedes encontrar para ti mismo y para tu país tanto ejemplos como advertencias... pues creo honestamente que ningún país jamás ha sido tan grande o más puro que el nuestro, o más rico en buenos ciudadanos y en acciones nobles...” *La Historia Temprana de Roma*, Libros I- V, traducido por Aubrey De Selincourt, (Penguin Books, 1986), p. 34.

16. Para este punto y lo que sigue véase George Holmes, *La Ilustración Florentina, 1400 – 1450*, (Oxford: The Clarendon Press, 1992), pp. 150 – 167.

poder se consolidaba alrededor de un centro fuerte. Para finales del siglo catorce había cinco poderes regionales en Italia: Lombardía, gobernada por Milán; Toscana, bajo control Florentino; Venecia, la cual estaba territorialmente confinada principalmente a su laguna; la Romagna, por muchos siglos el patrimonio de San Pedro; y el reino de Sicilia en el sur. A cada una le hubiera gustado haber tenido el control total en Italia, pero ninguna tenía los medios para lograr esa meta. A pesar de las limitaciones los Visconti impulsaron una agresiva política de expansión dirigida al sur hacia Toscana. Florencia, para sobrevivir como una ciudad-estado libre e independiente, tendría que contender contra un enemigo que codiciaba su riqueza y aborrecía sus instituciones.

Florencia había sido el hogar de ideas humanistas antes de esta época, pero la necesidad de levantar a la ciudadanía al fervor patriótico para resistir la agresión requirió la evocación de un ideal moral que moviera al pueblo a defender su ciudad. Debía hacerseles entender que el asunto no era simplemente uno de vida y propiedades, sino una escogencia entre la libertad o la esclavitud, entre una vida en la cual se le permitiera al pleno potencial humano realizarse a sí mismo o una en la cual todo esfuerzo humano estuviese subordinado a los dictados del poder absoluto, toda capacidad humana para el bien sujeta a la voluntad de un hombre. El período vio el florecimiento del *humanismo cívico*, que miraba la contienda

entre Milán y Florencia como un conflicto irreconciliable y buscó promover una visión de un orden público, forjado en la batalla entre la luz y las tinieblas, que con la guianza de los humanistas daría nacimiento a una nueva sociedad de hombres libres. Florencia, *la Atenas del Arno*, se convertiría en el hogar del republicanismo, y el centro del cual emanaría una creciente oposición a la monarquía, la más medieval de las instituciones.

Los Florentinos se miraban a sí mismos como emprendiendo una campaña no meramente contra el peligro inmediato sino contra siglos de ignorancia e inhumanidad. Buscaron levantar el asunto más allá de la necesidad de auto-protección a un punto que incluía una nueva visión del hombre y la sociedad, una visión de los hombres quienes libre y auto-conscientemente moldean su sociedad para alcanzar la mejor vida posible aquí y ahora. Para encontrar la agenda para edificar tal sociedad del futuro investigaron antiguos restos literarios de Grecia y, especialmente, de Roma, con algo de una “militante dedicación a la antigüedad,” para descubrir los ideales del *republicanismo* y la noción que los hombres son más virtuosos bajo regímenes republicanos y más llenos de vicios y corrupción bajo el régimen de un solo hombre.¹⁷ Los Visconti representaban la odiosa alternativa, y

17. Hans Baron, *La Crisis de la Italia de Inicios del Renacimiento: Humanismo Cívico y Libertad Republicana en una Era de Clasicismo y Tiranía*, (Princeton: Princeton University Press, 1966), p. 4.

los hicieron simbolizar todo lo que era malo en la monarquía. Florencia se volvería el centro de un tipo de humanismo cívico Renacentista que buscaba no meramente resistir las presiones de la tiranía sino fomentar una nueva visión que haría posible la constitución de una sociedad que venciera la tendencia del hombre hacia esta forma de abuso, la más virulenta de los vicios políticos. En anticipación del moderno liberalismo democrático, los pensadores de la Florencia del Renacimiento confiadamente vieron en la *edificación del estado* un programa para hacer a los hombres buenos y a sus sociedades felices y contentas.

Entre las muchas figuras de la época, quizás ninguno representaba mejor la nueva corriente de pensamiento más que Leonardo Bruni (1374 – 1444), cuyos escritos proclamaban la vida política activa como la actividad más alta y más virtuosa que los hombres puedan llevar. Había sido entrenado por Coluccio Salutati (1331 – 1406), una figura dominante de su día en los consejos de gobierno lo mismo que el fundador del círculo de eruditos humanistas de Florencia quienes iban a representar la nueva generación de líderes cívicos educados. Para Bruni, la política no era una mera necesidad impuesta sobre los hombres de manera que sus vidas y relaciones pudieran ser menos sujetas de actos de injusticia, dejándolos, de esta manera, libres para ocupaciones más *altas*. Más bien, para él, la política *era* la más alta autoridad, el arte que hacía posible a todos los otros, el medio para vencer el poder de la *fortuna* en las circunstancias de la vida,

para mejorar y enriquecer la mancomunidad y para cambiar a los hombres para bien. En su introducción a Aristóteles, Bruni aseguró que “entre las doctrinas morales por medio de las cuales la vida humana es moldeada, aquellas que se refieren a los estados y sus gobiernos ocupan la posición más alta. Pues es el propósito de aquellas doctrinas hacer posible una vida feliz para todos los hombres...”¹⁸ Pero política significaba política *republicana*, política ejercida por hombres que se yerguen libres de todo poder excepto el poder de la moral y la persuasión intelectual y tienen la libertad de la voluntad para dar forma a sus propios destinos y de triunfar por medio de sus propias virtudes y grandeza.

Cuando Bruni pensaba en la política republicana él no estaba pensando tanto en disposiciones institucionales sino en cuánto contemplaba grandes visiones morales. Nunca se imaginaba el gobierno como siendo un opresor de su pueblo excepto en su forma *monárquica*. El gobierno republicano era, casi por definición, libre de la posibilidad de corrupción y de tiranizar a su pueblo, porque los gobiernos republicanos están formados solamente por hombres virtuosos. Por lo tanto, requiere la clase correcta de hombres para que las repúblicas prosperen o sobrevivan. ¿Cómo se encuentran tales

18. Citado en Eugenio Garin, *Humanismo Italiano: Filosofía y Vida Cívica en el Renacimiento*, trad. por Peter Muñiz, (New York: Harper and Row, Publishers, 1965), p. 41.

hombres? Aquí Bruni dejó entrever los medios de su educación humanista. Tales hombres no son tanto encontrados, sino enseñados. Ellos son hombres que han estudiado cómo ser virtuosos. Son hombres que tienen el *conocimiento* de los hechos virtuosos mental y espiritualmente delante de ellos. ¿Dónde es que tales hombres encuentran tal conocimiento? La respuesta vino de Petrarca, quien creía que venía de los ejemplos de los grandes hombres del pasado clásico.

Petrarca había sido aclamado como el padre del nuevo *humanismo*, el primero en afirmar inequívocamente la creencia en que el hombre educado era posible solamente a través del diálogo con los grandes maestros del pasado antiguo. “Sólo estos maestros habían entendido la plena importancia del alma...”¹⁹ Es decir, ellos entendían la naturaleza humana, lo que la hace buena y lo que la hace mala. Poseían un conocimiento extraordinario de lo que se necesitaba para curar lo malo y producir lo bueno. Eran no meros maestros de abstracciones muertas, como los odiados escolásticos, sino que supuestamente habían realizado una verdadera penetración en la experiencia humana.

Los humanistas como Petrarca se volvían a la antigüedad porque querían conocer acerca del hombre y creían que la metodología escolástica con su lógica y solemnes discursos acerca de Dios y el intelecto no les

podía decir nada a ellos. Desdeñaban cualquier orden intelectual pre-establecido que impusiera la *autoridad* sobre la mente del hombre y restringiera su habilidad para estudiar la naturaleza humana como un proceso *creativo* en curso. Este ataque sobre el escolasticismo también implicaba a la revelación Divina, la cual presentaba una interpretación definida del hombre, explicando al hombre totalmente en términos de su relación para con Dios. Esta interpretación *teológica* del hombre no tomaba suficientemente en cuenta, así sentían ellos, la *verdadera* experiencia humana. Es más, devaluaba la experiencia humana al verla siempre a través del prisma del pecado y la salvación. Y lo peor de todo, mantenía a los hombres en sujeción a la tiranía política y a la subordinación.

Petrarca fue el primero en mirar a los logros humanos en el pasado y el presente primariamente como ejemplos del empeño y la experiencia humana las cuales eran valiosas por causa propia aparte de cualquier orden mental teológico preconcebido. Creía que las acciones del hombre podían ser explicadas en un nivel puramente humano, como el producto de sus pasiones, ambiciones, metas, batallas y logros, sin referencia a alguna cosa más allá del hombre mismo. Al estudiar las experiencias de los hombres del pasado uno podía aprender a conocerse uno mismo y descubrir los medios para vencer las vicisitudes de la fortuna en las vidas de los hombres y de las sociedades. Petrarca llegó a representar una nueva rama de la educación,

19. Garin, *Humanismo Italiano*, p. 19.

aquella adquirida por el estudio de la experiencia humana y de las explicaciones de otros hombres sobre esa experiencia. Los humanistas, siguiendo a Petarca, armados con las lecciones morales de esta educación, creían posible alcanzar la mejor civilización para el hombre.

Bruni, y otros después de Petarca, expresaban una audaz confianza en la voluntad del hombre para llevar a cabo grandes cosas a favor del hombre. El *poder* real se encontraba disponible para el hombre a través de su *disposición* de echar mano de él. El hombre puede cambiar sus circunstancias; él puede elevar la virtud por encima del vicio y vencer por lo tanto cualquier cosa que la fortuna le ponga en su camino. Los grandes hombres pueden triunfar frente a la amenaza de la tiranía. Lo que es más, pueden realizar un tipo de sociedad en la que los hombres son libres de este flagelo. El medio era la emulación moral de los antiguos, pues como Petarca en el prefacio de su *De viris illustribus* tan confiadamente proclamó: "...a través de la remembranza de la virtud censuramos el vicio."²⁰

Sería posible completar nuestra discusión de la fase del humanismo cívico de la Italia del Renacimiento con su confiada creencia en que la virtud triunfaría siempre

sobre el vicio y así posibilitaría al hombre a realizar la sociedad buena, si no fuese necesario tomar en consideración el pensamiento de uno de los últimos humanistas cívicos – Lorenzo Valla (1407 – 1457.) Valla introdujo un importante rasgo del humanismo, uno que, a pesar de su creencia en lo contrario, simplemente minaría los fundamentos sobre los cuales los humanistas de la época ingenuamente habían afirmado su posición.

Se ha dicho que Valla simplemente representaba la creencia en el valor de esta vida y de todo lo que le concierne. Más especialmente, afirmó la visión que la naturaleza era normal, y el corolario que el cuerpo era un medio legítimo para el placer el cual debía ser aceptado y no suprimido. De hecho, llegó tan lejos como para aseverar que el placer y los sentidos debían ser valorados como "la meta y premio de la acción."²¹ El hombre debiese buscar lo que es agradable por causa propia y no debiese considerar algo que sea considerado placentero como anormal o vergonzoso; ni tampoco debiera lo placentero ser confinado a las cosas no corpóreas (i.e., *espirituales*.) Aún más importante, Valla negó que el placer de cualquier tipo debiese ser visto como el producto de la buena conducta o el fruto de los principios morales correctamente aplicados, sino que se debiese ir tras él y ser aceptado simplemente porque *da placer*.

20. Citado en Donald R. Kelley, ed., *Versiones de la Historia desde la Antigüedad a la Ilustración*, (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 227.

21. Garin, *Humanismo Italiano*, p. 51.

Por supuesto, Valla odiaba el monasticismo y la abstención de la *carne* que subyacía en su perspectiva. Para él no había distinción u oposición entre la carne o el espíritu en el sentido dualista medieval. Había solamente una naturaleza, y nada que fuese *natural* era antitético consigo mismo de ninguna manera. Los hombres no debiesen intentar vivir de manera contraria a la naturaleza, sino en conformidad con ella. Los placeres de esta vida en cada sentido corporal son enteramente apropiados y naturales. No hay virtud en la denegación del cuerpo, ni tampoco algún código moral preexiste para demandar que el cuerpo sea usado o disfrutado en concordancia con sus dictados. Valla creía que hombres y mujeres podían, sin culpa de ningún tipo, perseguir la meta del placer según una sola regla, la regla de la *naturaleza original*.

Un programa de tal acción no permanecería por mucho tiempo compatible con el triunfo de la *virtud* sobre el *vicio* como los humanistas cívicos tan ardientemente creían. Sin ningún código moral sino la *naturaleza original*, ¿quién ha de decir qué es virtud o vicio? Más importante aún, un conocimiento real de la naturaleza humana, el que Agustín entendía mejor a partir de la Escritura, muestra claramente que la búsqueda del placer en cualquier forma que aparezca remueve cualquier restricción sobre la conducta humana y destruye finalmente todo orden social. Si los hombres no son restringidos por algún código moral sino que siguen el deseo de

satisfacer los sentidos, pronto entrarán en conflicto los unos con los otros. Cada vez que esto ocurre, el orden social debe ser impuesto por aquellos suficientemente fuertes como para hacer valer sus voluntades sobre los demás. De hecho, para mediados del siglo quince muy poco quedaba del primer ideal del humanismo cívico, pues hombres poderosos gobernaban absolutamente. Un tipo diferente de humanismo emergería.

> *El Mundo de los Valores Elitistas y las Supersticiones Renacentistas*

Cerca del punto medio de los 1400's la idea de *humanitas* pasó por una considerable transformación, impulsada principalmente por la derrota del humanismo cívico y la finalización del período republicano. La guerra entre Florencia y Milán trajo el fin del experimento Florentino con las instituciones políticas republicanas, aunque no por causa de derrota militar. Aunque Florencia fue duramente presionada, especialmente cuando las ciudades circunvecinas con sus propios intereses especiales se aliaron con los Visconti en ataque concertado, los ejércitos Florentinos frecuentemente mostraban superioridad sobre las fuerzas enemigas. Sin embargo, la necesidad de proveer para las fuerzas militares, su mantenimiento y despliegue, fue causa principal de tensión sobre la economía, la estructura social y la política del estado que llevó al fin funcional del sistema republicano.

Con el propósito de resistir exitosamente la agresión de Milán los Florentinos vieron necesario confiar más y más en poderosos generales quienes estuvieran dispuestos, por el apropiado incentivo material, a dirigir sus ejércitos en el campo de batalla y, cuando fuera conveniente, acordar treguas y tratados negociados con el enemigo. Tales comandantes militares demandarían gran libertad en la toma de decisiones y en las acciones. La independencia requerida para tomar la iniciativa en el campo de batalla estaba destinada a alterar la siempre frágil naturaleza de las instituciones y prácticas republicanas, especialmente si el generalísimo demostraba ser exitoso. En tales ocasiones el pueblo le apoyaría aún si esto significaba una disminución de sus libertades. Para los 1430's una familia, los Médici, cuya importancia provenía originalmente del campo bancario, había comenzado a jugar un rol dominante en los asuntos de la ciudad. Los Médici no eran amantes del gobierno popular o de las asambleas municipales de cualquier tipo. Al contrario, admiraban a los hombres fuertes, especialmente a los Visconti (los que estaban pronto a ser reemplazados por los Sforza), y creían firmemente en el orden social regido por un solo individuo poderoso. Pero ellos no creían en el mero poder; por lo menos, no querían aparecer como creyendo esto. En lugar de eso, creían que uno debería gobernar, o parecer gobernar, a partir de un *conocimiento penetrante* de la naturaleza total de la realidad y del hombre. Pocos podían posiblemente esperar

alcanzar tal objetivo. Se debe hacer que la gente confíe en hombres y mentes superiores. Los Médici llegaron a creer en una especie de despotismo iluminado como la única solución para el desorden social y político.

Los comerciantes Florentinos, originalmente entusiasmados con la guerra, la cual esperaban que garantizaría sus monopolios de manufactura y comercio, se cansaron del conflicto y simplemente deseaban que terminara. Sus intereses en los ideales del republicanismo y la virtud social decayeron. Los sacrificios y los costos estaban comenzando a comprobar que eran demasiados para ser cargados, solamente querían quedar libres para ir en pos de sus actividades comerciales e industriales y estaban listos para ceder el poder y el control a los Médici. Florencia, el bastión del humanismo cívico, sufrió de agotamiento moral, y cayó en las manos de individuos dominantes quienes, para proveer un argumento a favor de la legitimidad de sus gobiernos, apoyaron la causa de un tipo diferente de humanismo.

No fue accidente que a medida que el humanismo cívico perdía terreno el ejemplo moral de los grandes hombres pasó de moda como el principal ideal humanista educacional. En la primera fase del humanismo se mostró gran interés en los poetas y escritores de la antigua Roma cuyas obras proveían las lecciones de virtud que debían imitarse. En este programa, inicialmente se le puso poca atención a los Griegos con la excepción,

claro está, de Aristóteles. Pero esto iba a cambiar. Alrededor del principio del siglo quince la literatura Griega comenzó a atraer la atención de muchos humanistas quienes ya no estaban contentos de estudiar solamente lo que se conocía del pasado clásico a partir de fuentes Latinas. Había un interés creciente de leer más de los antiguos filósofos Griegos, especialmente de Platón. Pero el conocimiento del idioma Griego no era ni riguroso ni estaba ampliamente diseminado. Además, la instrucción en este idioma no estaba fácilmente disponible. Eso también iba a cambiar pronto. Excelentes profesores estuvieron disponibles cuando eruditos Griegos de Bizancio, huyendo del riesgo Turco, se ubicaron en Italia. Entre los más famosos se encontraban Manuel Chrysolaras y Cardenal Bessarion. También trajeron con ellos diálogos anteriormente no disponibles de Platón, lo mismo que obras de Plotino, Jenofante e Isócrates. Mucho de lo que era previamente desconocido acerca de las ideas Griegas repentinamente emergió para inspirar un gran avivamiento de interés en la antigua cultura Helénica. Para mediados del siglo dominaba el programa educacional humanista.

¡Por sobre todo, los Griegos significaba filosofía! ¡O, podríamos decir, metafísica! Anteriormente, debido a su disgusto con los rigores de los sofismas del Escolasticismo y su asociación con Aristóteles, los promotores del humanismo no habían mostrado paciencia para la filosofía o las cuestiones metafísicas especulativas. Estaban ansiosos

por reemplazar la cosmovisión Agustiniense medieval, pero habían sido incapaces de encontrar el fundamento conceptual para hacerlo. Habían tenido éxito en gran medida con una redefinición moral de la naturaleza humana. Sin embargo, se volvieron más y más conscientes que para suplantar totalmente la perspectiva medieval Cristiana necesitarían más que una nueva visión moral; necesitaban una nueva explicación de la existencia y naturaleza de la realidad, una que colocara al hombre en el centro de todas las cosas y que le diera la estatura y el poder que necesitaba para moldear aquella realidad para complacerse a sí mismo y para hacer avanzar las metas de las nuevas ideas humanistas de orden. Necesitarían una filosofía.

A medida que este interés creciente en las cosas Griegas abría nuevas puertas al antiguo pensamiento Griego, allí apareció Platón, como indicamos, para mostrar el camino que el humanismo debía tomar. Hasta el fin del Renacimiento sus ideas filosóficas controlarían el pensamiento y la discusión de todos los temas substantivos. Pero aunque se aprovechó a Platón a dar nueva dirección, no estaría solo; sería acompañado por las fuentes religiosas esotéricas recién descubiertas conocidas como el *Hermetismo*. Fue por medio de esta combinación de Platonismo y Hermetismo que los humanistas del Renacimiento descubrirían al fin la filosofía que ayudaría al hombre a reclamar su divinidad potencial y le capacitaría por

tanto a obtener una nueva conciencia de su lugar exaltado en el esquema de las cosas.

El hombre que surgió para dirigir este nuevo asalto humanista fue Marsilio Ficino (1433 – 1499), el más grande filósofo que emergería en el Renacimiento. Ficino, nacido cerca de Florencia, fue el hijo de un médico quien regularmente trataba a los Médici. Era extremadamente dotado y su padre esperaba que estudiara medicina. Pero en el curso de sus estudios en la Universidad de Florencia, Ficino descubrió una pasión por la filosofía que le dirigiría por una senda diferente. A la edad de 23 años comenzó el estudio del Griego y demostró una habilidad extraordinaria para dominar el idioma. Su gran deseo era usar esta habilidad para estudiar a los pensadores Griegos. Fue profundamente atraído a la vida de *contemplación*, pero no como era entendida por el monasticismo que la miraba como un medio para mortificar la carne. Ficino creía en la *mente* y en la purificación del alma como los medios principales por los cuales llegar a aquel estado donde el filósofo está capacitado para ver hacia adentro, a la unidad y verdad de todas las cosas. Estaba especialmente atraído a Platón, pues Platón no pensaba en términos de abstracciones y categorías lógicas como lo hacía Aristóteles, sino en términos de imponentes visiones metafísicas de la realidad, en las que eran revelados los nexos entre todos los aspectos de la existencia, especialmente aquel entre el hombre y Dios. Ficino enseñó un nuevo ideal de conocimiento, uno que involucraba una

comprensión total de todas las cosas, uno que capacitaría así al hombre a tener total control de su entorno.

Este tipo de pensamiento alcanzó gran mérito entre los gobernantes del Renacimiento. Cosimo de Médici, en particular, encontró en el nuevo Platonismo un programa para edificar una sociedad humanista que sería dirigida por gente de la elite, como él mismo. Sólo la gente de este tipo conocería cómo dirigir la realidad para provecho de ellos. En consecuencia, era necesario para ellos estar absolutamente a cargo, pues el pueblo como un todo no tendría ni el tiempo ni la inclinación para captar la naturaleza de la realidad, y serían, de cualquier forma, incapaces de hacerlo. Necesitarían confiar en que otros guiaran y ordenaran su mundo para ellos. Los gobernantes del Renacimiento miraron hacia la nueva filosofía para producir la justificación para el tipo de *gobierno* que Platón mismo había enseñado – *los reyes filósofos*. La buena sociedad solamente podría ser producida cuando las mentes selectas, quienes poseyeran los más grandes recursos mentales lo mismo que un mejor conocimiento del bien para la comunidad toda, fueran puestos a cargo. Ficino escribió bajo la creciente importancia de los Médici quienes querían que su prominencia estuviese basada en la posesión de un mayor conocimiento de los misterios de la realidad y, por lo tanto, de un mejor entendimiento de cómo la sociedad debía ser regida para su propio bien. Esta es la principal razón por la cual Cosimo comi-

sionó a Ficino para traducir todo el cuerpo de enseñanza Platónica y Neoplatónica. Él no estaba simplemente interesado en hacer avanzar la causa del aprendizaje; quería ser visto como aquel que hacía accesible la *palabra de verdad* por la cual viven los hombres superiores y con la cual establecen y mantienen el orden.

Lo que hacía a Platón atractivo para Ficino era su noción de que la realidad en su esencia es Intelectual, un producto de la Razón o la Mente. El concepto de Platón que las Formas trascendentes subyacen todos los aspectos de la Naturaleza supuestamente aseguraba la unidad de todas las cosas y determinaba todo según un único plan racional. Sin embargo, Ficino fue influenciado en su entendimiento de Platón por el pensamiento de Plotino quien concebía el cosmos como un Logos o Alma cuya verdadera realidad *espiritual-racional* yace oculta detrás de las apariencias de la naturaleza externa. Las Formas o Ideas Platónicas, siendo Divinas por naturaleza, actúan como las “fuerzas vivificadoras que se unen con su opuesto, la materia, por medio de la mediación del alma racional.”²² En este ejemplo la mente racional quería decir el filósofo, quien había cultivado la parte más elevada de su alma (el intelecto) con el propósito de poder captar la razón de las cosas en su verdad eternal. Para Ficino la realidad era primariamente Racional, pero sólo para una mente que se hubiera despertado a sí misma

22. Mebane, *Magia del Renacimiento*, p. 22.

para ver la Forma de todas las cosas. Aunque la verdad habita en el todo de la Naturaleza, solamente se puede volver en verdad para los hombres cuando ellos la *conjurán* de su apariencia externa. El hombre puede revelar la Razón del mundo porque él es esencialmente un participante, por medio de su mente, en el Logos Divino. “La humanidad es el centro del cosmos y el mediador entre los mundos eternal y temporal...”²³ El hombre es un microcosmos del Macrocosmos, y como tal no solamente es capaz de conocer el *plan racional* del mundo, sino de en realidad tomar parte en su creatividad dadora de vida. Como Ficino declaró en *Cinco Cuestiones Concernientes a la Mente*: “Por medio de la mente tendremos nosotros mismo el *poder* de crear la mente...”²⁴ En otras palabras, el hombre no solamente observa el orden del cosmos, en realidad él coopera en crearlo y perfeccionarlo. El hombre es un pequeño dios quien, a través del conocimiento y la acción humanas, comparte con el gran Dios el poder de formar y redimir el mundo.

El pensamiento Platónico no fue la única fuente de inspiración para Ficino en la construcción de su filosofía Renacentista del hombre y del mundo. En 1462, después que Ficino ya había comenzado la obra de traducción de su primer manuscrito Platónico de

23. Mebane, p. 22.

24. Citado en *La Filosofía Renacentista del Hombre*, ed. Por Ernst Cassirer, et. al., (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), p. 194. (énfasis mío)

Cosimo, fue interrumpido por algo que jugaría un rol aún más grande en su pensamiento. Cosimo, parece, había llegado a tener posesión de un texto Griego que contenía los discursos de lo que llegaría a ser conocido como el *Corpus Hermeticum*. Supuestamente registraba el pensamiento de un Hermes Trismegistus quien era considerado en esa época como la más antigua fuente de conocimiento divino pagano. Se decía que sus ideas se comparaban muy de cerca con el pensamiento de Moisés y posteriormente el de Platón. Pero sus ideas eran más viejas, más antiguas, que las de ellos, y puesto que había paralelos entre él y tanto Moisés como Platón, entonces los últimos dos debían haber tomado prestadas nociones de Hermes. Aquí estaba una antigua sabiduría más venerable que cualquier cosa que cualquiera entonces haya poseído, más cerca de la verdad porque se encontraba más cerca al principio de todas las cosas. ¡Ficino debía detener su trabajo en Platón y traducir esta nueva obra!

Estos escritos Herméticos ayudaron a Ficino en la formulación de una nueva concepción radical de la humanidad, pues uno de los pensamientos centrales en estos documentos sostenían que antes de la Caída “la humanidad poseía poderes creativos similares a los de una deidad y era muy parecido al Hijo de Dios, el Logos que creó el mundo visible.”²⁵ El *hombre original* compartía, en otras palabras, la naturaleza de la divinidad y había recibido

grandes poderes creativos y conocimiento de todo el cosmos por el cual era entonces capaz de construir un orden social microcósmico. “El hombre era originalmente una especie de dios terrestre capaz de crear un paraíso terrenal.”²⁶ Sin embargo, la humanidad experimentó un descenso de este status exaltado y sufrió una corrupción hacia la materia y perdió la conexión con sus inicios divinos. El propósito de estos materiales Herméticos era ofrecer instrucción para unos pocos selectos que buscaran el camino de la *regeneración*, que significaba el reobtener el poder y el conocimiento perdidos similares al de una deidad. Por medio de una auto-transformación radical el hombre podía recobrar su estado perdido y una vez más convertirse en el “Hijo de Dios” con poder y conocimiento para rehacer la realidad en un nuevo paraíso. En el *Corpus Hermeticum XI* Hermes declara: “a menos que te hagas a ti mismo igual a Dios, no puedes entender a Dios... de un salto libérate a ti mismo del cuerpo; elévate por encima del tiempo, transfórmate en Eternidad; entonces entenderás a Dios. Cree que nada es imposible para ti, piensa de ti mismo como inmortal y capaz de entenderlo todo, todas las artes, todas las ciencias, la naturaleza de todo ser viviente.”²⁷ Tales sentimientos influenciaron profundamente la mente de Ficino, y a través de él y de otros penetraron hasta la médula los ideales Renacentistas.

25. Mebane, *Magia del Renacimiento*, p. 18.

26. McKnight, *Sacralizando lo Secular*, pp. 41-43.

Esta visión del hombre recobrando sus poderes creativos perdidos daría a luz la noción que en la naturaleza humana yacen incrustadas cualidades del orden de lo mágico. El hombre era un *magus* que podía penetrar con su conocimiento el núcleo *espiritual* de toda la realidad y allí descubrir los medios para hacer que esa misma realidad se doblegara a su indomable voluntad. La humanidad no necesita vivir en dependencia pasiva del orden del cosmos. Más bien, su naturaleza espiritual que participa de la Naturaleza Espiritual del mundo le da la ventaja de conocer, o de ser capaz de conocer, los secretos de la existencia. Armado con tal conocimiento perspicaz estaría entonces en posición de transformar la Naturaleza para ajustarla a sus propios intereses. De hecho, tener este conocimiento y no usarlo para transformar y recrear la utopía social sería casi una negligencia. El hombre debe extender sus poderes y aplicar su conocimiento, de otra forma vive a merced de sus circunstancias y no controla su destino. Sería indigno de un ser tan *divino* como el hombre no estar “satisfecho hasta que sea el maestro completo de su destino sin dependencia de ningún otro ser.”²⁸

Para Ficino esta combinación de Platonismo y Hermeticismo proveyó el fundamento de una nueva religión, una nueva fe. Creía fervientemente que la realidad es Razón y la Razón es realidad, y que la mente del hombre es de una pieza con esta realidad y por lo tanto se inclina hacia ella con una afinidad natural. Podemos ser agobiados por la materia y el cuerpo, pero al intelecto le ha sido colocado en su interior el poder de moverse hacia el infinito como hacia un objeto familiar. La realidad es transparente para la mirada investigativa del intelecto en su empeño por la verdad y de la voluntad en su empeño por el bien. Aunque la verdad y la bondad puedan parecer ocultas a la masa del pueblo cargado con la materia y los sentidos, y satisfecha con objetos particulares transitorios, la mente del filósofo, debido a que ve claramente, conversa solamente con lo universal y con la razón imperecedera de las cosas. Solamente él asciende las empinadas cuestas hacia el ámbito de Dios y retorna con los pensamientos de Dios como sus herramientas para la transformación del mundo.

A esta altura la agenda humanista se asemeja mucho a alguna experiencia mística. Y el conocimiento parecía ser similar a la

27. *Hermética: Los Antiguos Escritos Griegos y Latinos que Contienen Enseñanzas Religiosas o Filosóficas Atribuidas a Hermes Trismegistus*, Trad. & Ed. Walter Scott, (Boston: Shambhala, 1993), p. 221. Sin embargo, he usado la traducción provista en Frances Yates, *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*, p. 32.

28. McKnight, *Sacralizando lo Secular*, p. 56. “... la perfección del conocimiento propio trajo consigo el poder, lo mismo que la responsabilidad, para transformar el mundo exterior.” Mebane, *Magia del Renacimiento*, p. 29.

magia, pues le faltaban los posteriores elementos científicos y la rigurosa tecnología que le darían a la nueva *religión* humanista un carácter más racionalmente mundano. Pero un giro decisivo había ocurrido. Ficino había introducido una nueva visión del hombre como un nuevo dios capaz de crear un mundo por medio de un poder intelectual regenerado. El mundo no es más meramente un hecho dado, ahora es producto de la acción creativa humana. “En las matemáticas, la música y la arquitectura, al explorar las funciones internas de la naturaleza, y en la poesía y la oratoria revelamos nuestra participación en la Deidad.”²⁹ Aún más importante, el hombre tiene la habilidad de imitar el ámbito celestial en su creación de orden social y de gobierno humano. Sorprende poco que esta marca del humanismo apelara a los gobernantes y a las élites. Esta no era una visión medieval; estamos en el umbral de la era moderna.

Cercano a Ficino está Pico della Mirandola para dar apoyo adicional a esta nueva perspectiva humanista. También Pico estaba fascinado con la noción de que el hombre era similar a Dios en naturaleza y capaz de aprender los secretos totales de la naturaleza con el propósito de usar ese conocimiento para construir la sociedad humana. Pico estaba, quizás, menos interesado en la naturaleza de la realidad de lo que estaba en redefinir la naturaleza humana manteniéndose al nivel del nuevo status exaltado que

los filósofos del Renacimiento le habían atribuido. La frase *la dignidad del hombre* quizás ha llegado a describir el programa del Renacimiento más que cualquier otra. Aunque la frase fue usada primero en el siglo catorce por Giannozzo Manetti, fue Pico quién la hizo famosa como epitafio del Renacimiento por el título de su obra más famosa, *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*. Lo que Pico deseaba transmitir en ese libro era que, si el hombre era verdaderamente como Dios, entonces él es la causa de su propia naturaleza y es libre para obrar su propia voluntad. No solamente crea las condiciones externas de su existencia, sino que crea su propio ser en el mismo acto. El hombre no es una naturaleza dada, predeterminada; no recibe su naturaleza de una fuente externa, sino que él solo produce lo que es, y es libre para rehacerse a sí mismo sin restricción o limitación. En el relato ficticio de Pico del origen del hombre leemos estas a menudo repetidas palabras:

No te hemos dado, Adán, ni una morada fija ni una forma que sea solamente tuya ni alguna función peculiar a ti mismo, con el fin de que acorde con tu anhelo y acorde con tu juicio puedas tener y poseer la habitación, la forma, y la función que tú mismo puedas desear... Tú, sin restricciones de límites, y de acuerdo con tu propia libre voluntad, en cuyas manos te hemos colocado, ordenarás

29. Mebane, p. 25.

para ti mismo los límites de tu naturaleza.³⁰

En otra parte Pico presentó su punto aún más claramente:

Solo el hombre no tiene una naturaleza que le determine y no tiene una esencia que determine su conducta. El hombre se crea a sí mismo por sus propias acciones y por tanto es padre de sí mismo. La única condición a la que está sujeto es a la condición que no hay condición, i.e., a la libertad. La compulsión a la que está sujeto es a la compulsión de ser libre y a la compulsión de escoger su propio destino, a edificar el altar de su propia fama con sus propias manos o a forjar sus propias cadenas y condenarse a sí mismo.³¹

Por supuesto, al igual que Ficino, Pico jamás imaginó que simplemente cualquier hombre estaba tan libremente a cargo de su propio destino. También él creía que solamente los hombres que hayan aprendido los secretos de la filosofía, quienes hayan limpiado sus almas de ignorancia y vicios, y quienes se han vuelto iluminados por la luz

brillante de la razón están entonces preparados para “ordenar” por sí mismos los límites de su propia naturaleza. Aquellos otros que permanecieran empapados de la oscuridad y del ámbito de los sentidos son adecuados solamente para ser dirigidos por la sabiduría del filósofo. Aquel que ha sido iniciado en el orden Paladino de la mente y bien enseñado en ello está mejor equipado para descender a la tierra, para edificar así cualquier mundo que escoja para que nosotros vivamos allí.

Se ha dicho que Pico, igual que los hombres del Renacimiento en general, simplemente deseaba la liberación del hombre de cualquier concepto de compulsión, autoridad o limitación externa. No quería nada excepto una libertad radical para el hombre. No quería un orden pre-definido tal como el que había sido prescrito en la visión Agustiana medieval. En este sentido, miraba al hombre como *Caído* solamente si falla en vivir de acuerdo con su propio llamamiento original de ordenar sus propias limitaciones o escoger su propio destino. Al mismo tiempo era posible para el hombre reobtener su status divino original por medio de la auto-voluntad, al escoger tomar el sendero *superior* de la filosofía. La filosofía era la verdad dondequiera que ésta se encontrara – en Platón, en Moisés, en Jesús, en Hermes Trismegistus, en la Cábala Judía. Al fin, era asunto totalmente del hombre, pero Pico no tenía duda que el hombre escogería seguir la *santa filosofía* siempre y cuando las grandes men-

30. Pico, *Sobre la Dignidad del Hombre*, citado en *La Filosofía Renacentista del Hombre*, ed. Por Ernst Cassirer, et. al., pp. 224 & 225.

31. *Sobre la Dignidad del Hombre*, citado en Garin, *Humanismo Italiano*, p. 105.

tes, como la de él mismo, mostraran el camino y prometieran las recompensas.

El Renacimiento fue, claramente, un momento decisivo en la cultura y la civilización Occidentales. Representó una nueva confianza en el hombre y la creencia que el hombre era libre para determinar su lugar en el universo y que poseía un poder incomparable para la auto-transformación. El hombre no era mera criatura, sino que era similar a Dios; y siendo similar a Dios no iba a través de la vida pasivo y resignado a sus circunstancias. Se levantaba y las confrontaba; captaba las verdades de la realidad y de ese modo cambiaba sus circunstancias para llenar su satisfacción. La meta de la vida del hombre no era algún plano espiritual más alto, alguna existencia angélica incorpórea, sino que era crear un paraíso aquí y ahora. El hombre como un copartícipe de la Naturaleza Divina no podía elevarse más alto de lo que ya estaba. Aunque esta perspectiva permaneció borrosa y misteriosa durante el tiempo del principio hasta mediados del Renacimiento, para la parte final del Renacimiento la creciente fascinación del hombre con las matemáticas y la ciencia eventualmente le proveería de los medios para hacer a un lado lo que le quedaba de su herencia medieval y Agustiniana.

7 • *La Ilustración* *El Ideal de la Nueva Naturaleza*

1> *La Revolución Científica*

Si el Renacimiento fue el primero en quitar el cerrojo a la puerta de la moderna era secular, la Ilustración la abrió de par en par. El siglo dieciocho – el siglo de la Ilustración – señala aquel período a menudo distinguido como la marca superior del *hombre racional*. Fue, supuestamente, un tiempo cuando el hombre, plenamente seguro de sus innatos e ilimitados poderes de razonamiento, se lanzó confiadamente a la aventura de construir un mundo en el que la *verdad* tal y como es descubierta y proclamada por la ciencia se convierte en la piedra angular de la que hace depender todas sus creencias, acciones y decisiones. La *Ilustración a través de la ciencia* abrazó con confianza la idea de que el hombre encontraría de esa forma la respuesta a todas sus preguntas y vencería cualquier dificultad que bloqueara su camino. La ignorancia, la raíz de todo error, sustenta cada fallo y fracaso de la raza humana. En la razón humana yacen vastos poderes, hasta ahora sin explotar, para derrotar a los enemigos de la ignorancia y la estupidez. Apropiadamente cultivada, dirigiría a la humanidad a la tierra prometida del conocimiento, la virtud y la felicidad. Con la llegada de la Ilustración no pocos se atrevieron a creer que el hombre se encontraba al borde

de la perfección y el logro al igual que la Divinidad.

La ruta desde el Renacimiento hasta el optimismo de la Ilustración del siglo dieciocho pasa a través de la Revolución Científica del siglo diecisiete. Sin la intervención de esta gran fuerza intelectual y cultural, apenas es imaginable el surgimiento del humanismo moderno. Aunque se piensa que la Ilustración puso en boga muchas de las creencias e ideales del hombre moderno, éstas fueron posibles sobre la base de nociones que comenzaron a ser colocadas durante la última parte del Renacimiento en conexión con los cambios que entonces estaban tomando lugar en la ciencia y el conocimiento de los mecanismos de la naturaleza – cambios que, aunque conectados con la Revolución Científica, no eran intrínsecamente parte de ella; sin embargo, al hacer ciertas inferencias a partir del nuevo tipo de pensamiento que trajo a la luz, emergió para producir el ímpetu real hacia el moderno humanismo *secular* del cual la Ilustración se volvió la primera gran expresión. Como este humanismo secular permanece firmemente incrustado en nuestra cultura Occidental, sería bueno reflexionar en la fuente de la cual brotó.

La Revolución Científica hizo posible un entendimiento del mundo natural que difería marcadamente de todo lo que había sido conocido previamente, siendo las diferencias tan grandes como para justificar la noción que lo que el hombre llegó a entender de los mecanismos de la naturaleza no equivalía a un mejoramiento progresivo en línea continua con las ideas del pasado, sino que en lugar de ello le catapultaron hacia un curso enteramente diferente de comprensión. Quisiéramos enfatizar esto, pues ha habido una tendencia posterior a ver la Edad Media como un tiempo de considerable avance científico y tecnológico. Sin embargo, aunque no podríamos disputar que los hombres del medioevo eran técnicamente competentes en muchas cosas en tanto consideremos que esto ocurrió en un tiempo cuando los hombres generalmente no se ocupaban de otros intereses que no fueran los del mejoramiento de las condiciones de vida o a quienes, en su mayoría, les faltaba la curiosidad para conocer los secretos de la naturaleza por razones que no fueran las de la alegoría *espiritual*, no obstante los métodos científicos modernos no estaban siendo practicados en la Edad Media. Simplemente, los hombres medievales no los hubieran entendido. Es más, la tecnología de la Edad Media, aunque útil ciertamente para la construcción de catedrales y castillos o en moler grano hasta convertirlo en harina y cosas por el estilo, no produjo el tipo de cambios que difirieran en mucho de los siglos previos. No era un tipo de conocimiento que, con el tiempo, inventaría el auto-

móvil o la computadora. Esto requería una total nueva forma de pensar acerca del fenómeno natural, lo que proveyó la Revolución Científica.

Sin embargo, la Revolución Científica probó ser radical en maneras más allá de nuestro mero entendimiento de los procesos funcionales de la naturaleza o de los mejoramientos tecnológicos que siguieron de allí en adelante. A pesar de cuán extraordinarios fueron los cambios producidos por el surgimiento de la Revolución Científica los cuales han continuado en maneras no menos destacadas hasta el presente, en tanto que estos han afectado el ambiente externo del hombre, la transformación en la manera en que el hombre piensa acerca de sí mismo y cómo mira su lugar y propósito en el cosmos ha sido aún de mayor importancia. La llegada de la ciencia moderna fue, en palabras de Alexandre Koyre, acompañada de una “revolución espiritual radical.” Es decir, ocurrió junto con este nuevo tipo de entendimiento una profunda “secularización de la conciencia... un viraje de las metas trascendentes hacia objetivos inmanentes... un reemplazo del interés por el otro mundo... [con una] preocupación por esta vida... [una] sustitución del objetivismo de los modernos en lugar del subjetivismo de los medievales y antiguos...”¹ Mientras que los hombres antiguos y medievales miraban a la naturaleza

1. Alexandre Koyre, *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*, (New York: Harper and Brothers, Publishers, 1958), p. 3.

como algo para ser contemplado por su valor *espiritual* (idealistamente), y por tanto a favor de la fe que confirmaba, los hombres modernos desde el tiempo de la Revolución Científica solamente querían dominar y subyugar la naturaleza. Este cambio, a pesar de los antecedentes que llevaron a él y lo provocaron, ocurrió no como un proceso gradual, sino que fue una transición histórica abrupta y definitiva. Comprendió la eliminación completa de una forma de pensar y su reemplazo por una forma totalmente diferente. El comentario de Koyre, otra vez, expresa el carácter radical del pensamiento que acompañó a esta transformación:

La revolución científica y filosófica... puede ser descrita en términos generales como provocando la destrucción del Cosmos, es decir, la desaparición, a partir de conceptos filosófica y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado... y su reemplazo por un universo indefinido y aún infinito el cual es sustentado en unidad por la identidad de sus componentes y leyes fundamentales, y en el cual todos estos componentes están colocados en el mismo nivel.²

El hombre humanista moderno, especialmente, dejó de pensar acerca del ámbito

de la naturaleza en términos de armonía, forma, perfección, significado o propósito. En lugar de ello prefirió mirar al mundo estrictamente en términos de hechos y funciones y afirmaba que este mundo carecía de un propósito o significado intrínseco. Si el valor o el propósito han de encontrarse en alguna parte, se decía que eran meramente un aspecto de la psiquis subjetiva del hombre y que ya no interfería objetivamente en las cosas. Además de un nuevo entendimiento de los mecanismos de la naturaleza, también se fomentó una perspectiva cambiada de la *idea* de la naturaleza como un objeto de pensamiento y un ámbito de actividad, uno que, supuestamente, le proveía al hombre de nueva confianza y de una nueva agenda – dominar las leyes y principios de la naturaleza, para controlarla de esta manera con el propósito de mejorar la existencia material del hombre.

El nuevo punto de vista científico se basaba en la idea de los cuerpos en movimiento, tanto en los cielos como en la tierra, y estaba fundamentado en la observación directa de sus movimientos por medio de principios mecánicos y matemáticos los que eran buscados para su aplicación a las necesidades industriales y tecnológicas. En otras palabras, la nueva ciencia surgió a partir de un motivo fuertemente utilitario. El hombre descubrió que podía controlar, o por lo menos acomodar, las fuerzas de la naturaleza, y al hacerlo mejorar su suerte. No es sorprendente que la nueva ciencia rápida-

2. Koyre, p. 4.

mente encontró apoyo en los círculos educados de la nueva era moderna como resultado de los usos para el mejoramiento material al cual su promesa de conocimiento racional podía ser aplicada. Era obvio que la ciencia podía aliviar la miseria de la vida y reducir el pesado trabajo del hombre. Pero aún más importante, como tipo de conocimiento, probó ser superior a todas las formas de conocimiento previo, especialmente a la del mundo escolástico de disputas áridas y especulativas. En lo sucesivo, todo conocimiento que fallara en llenar el criterio de mejoramiento práctico tangible de la condición humana era visto como sospechoso, y, para el tiempo de la Ilustración, como nada menos que crédula ignorancia o falaces tonterías. Este nuevo tipo de conocimiento ganó constantemente respaldo en cada área del pensamiento y donde se necesitara aplicar esfuerzos.

El siglo diecisiete marcó claramente un rompimiento de época en el curso de la civilización Occidental, dando espacio a una edad en la que las ideas dominantes ya no eran teológicas sino antropológicas. El énfasis primario en el conocimiento tenían que ver con la implementación de metas terrenales concretas e inmediatas, disponibles para el hombre a partir de los recursos de su propio intelecto y razón. El conocimiento, entonces, no tenía ninguna conexión con Dios, ni reflejaba Su verdad en el mundo, sino que era estrictamente un instrumento en el mejoramiento material del hombre, una herramienta

para dominar los hasta entonces poco entendidos mecanismos de una naturaleza caprichosa. Como una nueva concepción de conocimiento, la Revolución Científica desató las fuerzas del humanismo en maneras que los antiguos Griegos podían solamente haber imaginado, pues el nuevo conocimiento supuestamente capacitaba al hombre para edificar un mundo de su propia escogencia y eliminar la consideración de cualquier voz o autoridad excepto la de su propia mente y voluntad.

Una característica específica del nuevo universo mental fue el deseo vehemente de encontrar la *verdad* como la meta de una búsqueda racional, una *verdad* que conllevara la capacidad de *salvar* a la humanidad de las dudas y las controversias, de las diferencias de opiniones religiosas o morales y poner todo al derecho otra vez en eterna paz y armonía. Es simplemente imposible entender la fe del mundo humanista moderno a menos que veamos que el conocimiento para él es un instrumento de salvación, un medio para erigir una humanidad unificada y hacer a un lado todo lo que pone a los hombres en conflicto los unos con los otros. Por los pasados trescientos años los hombres han creído que la *verdad*, como producto de los métodos *científicos*, actuaría como una nueva *ley* sobre “todo, desde la naturaleza hasta la sociedad y el arte.”³ Al rechazar la revelación el hombre miró hacia un nuevo “principio maestro” para ordenar su mundo.⁴ La mente moderna condena

vigorosamente toda autoridad “externa”; nada excepto la mente del hombre existe para los hombres modernos.⁵ Dios es negado vehementemente, o, en la mayoría de los casos, reducido en estatura, mientras que el hombre, colocado al lado de Él, es exaltado y *divinizado*. Por decir lo menos, se hace que la mente del hombre esté a la par de la de Dios, y se dice que la ley de la *verdad*, la cual el hombre supuestamente descubre por medio de su ciencia, es la misma para ambos.

El conocimiento, que se dice que el nuevo pensamiento descubrió, era mecánico, no teniendo otro propósito sino el de observar el movimiento de los cuerpos en el tiempo y el espacio los cuales están sujetos a estrictas normas de causa y efecto. En conjunción con esto, la realidad fue dividida en *mente* y *materia*, y algunas veces se refieren a ellas como *pensamiento* y *extensión*, pues ello era todo lo que era real o conocible. La mente o *espíritu* fue eliminado de toda consideración de conocimiento, como lo fueron todas aquellas características del hombre que

tenían que ver con la mente o *alma* y que, por lo tanto, no pueden ser cuantificables. Así pues, el mundo de la experiencia del hombre fue dividido en categorías *subjetiva* y *objetiva*, con la pretensión de que la *verdad* pertenecía solamente a lo objetivo, al ámbito natural mecánicamente determinado y era conocible sólo a aquellos que poseyeran la *llave* al conocimiento, es decir, las matemáticas. Todo lo que no pudiera ser objetivamente medido o numerado era visto como una intrusión desde una esfera extraña. En su búsqueda de conocimiento, el hombre debía eliminar todo lo que es subjetivo y no-material. Esto incluía a Dios, pues Dios no es alguien o algo que se ajusta al ámbito de la observación tangible. El único lugar que Dios retenía en el pensamiento del moderno hombre científico, y este duró hasta el surgimiento de la evolución en el siglo diecinueve, fue el lugar hipotético que se pensaba que Él ocupaba en el orden necesario de causa y efecto.

El surgimiento de la ciencia moderna y de los métodos científicos basados en el estricto cálculo matemático y los movimientos mecánicos de los cuerpos materiales según leyes universalmente necesarias de causa y efecto ha posibilitado la tendencia humanista del hombre Occidental a progresar como nunca antes. Supuestamente le ha dado a la mente del hombre el control interpretativo de toda la realidad, y al estar en posesión de tal tipo de soberanía mental ha estimulado la creencia de que el hombre

-
3. Franklin L. Baumer, *Pensamiento Europeo Moderno: Continuidad y Cambio en las Ideas, 1600 – 1950*, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1977), p. 35.
 4. Véase, Rousas John Rushdoony, *Teología Sistemática*, Vol. I, (Vallecito: Ross House Books, 1994). Los primeros dos capítulos son especialmente relevantes.
 5. E. A. Burt, *Los Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Moderna*, (Garden City: Doubleday and Company, Inc., 1954), p. 17.

puede subyugar la realidad a su voluntad y moldear un mundo de acuerdo a sus deseos. Ha llegado a creer que la ciencia y los métodos científicos pueden ser aplicados a toda faceta de la vida y de la existencia con los mismos resultados positivos. Ha emergido como un artículo de fe el que el hombre moderno de la Ilustración, por medio del avanzado progreso en el conocimiento dirigido por los métodos científicos, llegará a la meta de un entendimiento racional total o exhaustivo, y que tal comprensión completa le dará el poder para corregir todo defecto de la condición humana. Quizás esto no ha sido más obvio que en la arena de la política y de la política social donde la fe de la Ilustración se ha tornado más clara.

Aunque la Revolución Científica influyó grandemente el crecimiento del humanismo Occidental, aún dirigiéndolo a convertirse en la fe dominante de nuestro tiempo, no quisiésemos dejar al lector con la impresión de que pensamos que la ciencia moderna es producto del humanismo *per se* y por lo tanto opuesta a una fe y a una cosmovisión fundamentada Bíblicamente. La ciencia moderna no hubiese surgido del todo si no hubiese sido por el hecho que el Cristianismo, en la cultura Occidental, había transformado totalmente el entendimiento que el hombre tenía de la naturaleza. Esto es particularmente cierto con respecto a la doctrina de la creación y la manera en que cambió su visión del principio de la materia. La constitución material de la realidad y de la experien-

cia del hombre en el mundo dejaron gradualmente de ser vistas, como lo había sido en el pensamiento Griego, como un ámbito extraño del cual el hombre, como propósito principal, debía escapar o como partes de su naturaleza las que debía, por encima de todo, suprimir.⁶ Al mismo tiempo, el Cristianismo des-divinizó la naturaleza y la colocó en su lugar apropiado como distinta del Dios quien la creó y la gobierna por Su providencia y voluntad. Esto revolucionó la aproximación del hombre a la naturaleza y le llevó a verla no como algo que debía ser supersticiosamente temido, sujeta a una agencia sobrenatural misteriosa y arbitraria, sino como un *cosmos*, un orden predeterminado por Dios y, al ser sustentado por Su providencia, un lugar adecuado para el empeño humano. La naturaleza bajo la influencia Cristiana fue vista como sujeta al hombre porque el hombre fue colocado sobre la naturaleza y llamado por Dios para ejercer un uso responsable de ella para el beneficio del hombre. Aunque la naturaleza ha sido afectada por causa de la intrusión del pecado del hombre no ha dejado de ser una arena ordenada de labor humana y un objeto en el cual el hombre puede legítimamente

6. Una discusión excelente de esta idea puede encontrarse en un ensayo por M. B. Foster, "La Doctrina Cristiana de la Creación y el Surgimiento de la Moderna Ciencia Natural" que fue publicado en *Creación: El Impacto de una Idea*, ed., Daniel O'Connor y Francis Oakley, (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), pp. 29 – 53.

emplear sus poderes del intelecto para obtener conocimiento para el bien de su vida aquí y ahora. Es simplemente que el hombre debe recordar que él es siervo de Dios, y que la naturaleza le sirve al hombre solamente en la medida en que el hombre sirve a Dios de acuerdo a Su voluntad revelada en la Escritura. Cuando el hombre rehusó estudiar los mecanismos del orden natural con su corazón y mente sometidas a Dios, solamente entonces buscó usar la ciencia como un instrumento de propósito humanista.

Esto pronto se hace claro en cualquier estudio de la historia de la cultura Occidental. La ciencia moderna fue tomada por un fuerte impulso humanista que comenzó, como hemos indicado, durante el Renacimiento. Aunque mucho se derivó del impacto del Cristianismo sobre el pensamiento del hombre, sin embargo, un poderoso elemento pagano echó mano de la temprana ciencia moderna que llegó a tener un efecto directo y significativo en el análisis fundamental de su búsqueda de conocimiento. Como se mencionó, el redescubrimiento de las ideas Platónicas y Neoplatónicas, con su creencia en la noción esencial en el Alma del Mundo o Razón como la naturaleza última de la realidad de la cual la mente del hombre era una chispa, contribuyó posteriormente a la nueva perspectiva *científica*. Era una manera de decir que todas las cosas eran esencialmente racionales y naturalmente abiertas para las mentes que comparten una afinidad con la racionalidad

y la lógica. Fue acompañado del surgimiento de una nueva creencia religiosa Hermeticista: la creencia en el hombre como un *Magus*, esto es, un mago con latentes poderes ocultos para penetrar las profundidades ocultas del significado de toda la realidad y por ende puede volverse una fuerza *creativa*, quien trae la realidad a su más grande propósito al estilo de la Divinidad. Ese propósito, supuestamente, iba a re-unir al hombre con su divinidad esencial la que había sido perdida en una *Caída primitiva* hacia la ignorancia. La meta era recobrar la *sabiduría* perdida del hombre y, con esto, su poder para erigir el paraíso en la tierra. Lo que es más, el Renacimiento vio un gran avivamiento de la antigua teoría Pitagórica de los números y las matemáticas. Los secretos de la realidad yacen ocultos en formas matemáticas que representaban el “orden sobrenatural emanando de la suprema inteligencia.”⁷ Al dominar como un experto los principios de la teoría del número el hombre podría, por medio de eso, decodificar el significado secreto de la naturaleza y así conjurar en ella toda su velada inteligencia. Entonces adquiriría la infalibilidad necesaria para manipular la realidad para sus propias metas auto-señaladas y movería el mundo en cualquier dirección que él quisiera. Estos ideales Renacentistas permanecieron en el centro de la ciencia moderna temprana e influenciaron

7. Richard Tarnas, *La Pasión de la Mente Occidental*, p. 218.

su agenda en maneras en que apenas estamos conscientes.

2> *El Segundo Libro*

La cosmología con la que estamos familiarizados apenas tiene más de 300 años de antigüedad. Una cosmología es un cuadro total que una persona sustenta del ámbito en el que existe: incluye todo, desde el planeta en que habita hasta los vastos alcances del espacio exterior. Principalmente, comprende una concepción del universo con un sistema ordenado. Lo que el inquiridor busca conocer es la naturaleza de su orden, ¿cómo surgió este? ¿Se puede decir que el orden es inherente al cosmos o se deriva el orden de alguna fuente exterior? Si el hombre puede tener conocimiento de este orden, ¿cómo es que llega a conocerlo? Y, ¿es el orden que él descubre un orden absolutamente confiable, es decir, se conforma inequívocamente a su pensamiento, y su pensamiento a él? En otras palabras, ¿Puede él estar seguro de que lo que sabe es verdadero y sin error, y que no está engañado? En el despertar de la nueva ciencia, muchas preguntas de naturaleza filosófica comenzaron a asomarse.

Ha sido justamente profesado que “en un último análisis es la imagen última que una edad se forma de la naturaleza de su mundo lo que es su posesión más fundamental.”⁸ En este sentido, el moderno hombre *humanista* se ha formado una imagen de nuestra época que se ha derivado de su pre-

ocupación con el problema de la *epistemología*. Esto es, su principal interés es si verdaderamente conoce, o no, el mundo en el que vive y también a sí mismo como la mente conocedora. Al hombre le interesa solamente un mundo que le rinda al intelecto humano un total entendimiento en su búsqueda de conocimiento *científico*. El conocimiento que el hombre busca debe, en su perspectiva, ser conocimiento *certero*, de otra forma se pensará que no puede conocer cualquier cosa del todo. No pueden admitirse dudas o reservaciones, ni debemos permitir al hombre que consulte cualquier otra fuente en su búsqueda de conocimiento que no sea su razón, pues entonces el hombre no puede estar seguro de que sabe algo, pues el conocimiento del mundo y de sí mismo dependería en ese caso de algo más que su propio intelecto, y para el hombre moderno eso sería intolerable porque no se ajustaría a su definición de conocimiento. El orden del mundo, al no ser producto de su razón, no estaría completamente en su control. En el mundo moderno, el propósito del conocimiento es darle al hombre poder sobre su medio ambiente natural. Donde se carece de conocimiento o es inalcanzable, el hombre se siente desamparado y frustrado. Solamente puede sentirse seguro que posee verdadero conocimiento si lo construye él mismo y está completamente cierto de lo que edifica. Su

8. Burt, *Los Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Moderna*, p. 17.

mundo-imagen se deben conformar al estándar de su razón y no ser cuestionada.

En la Edad Media el hombre había aceptado una imagen del mundo que estaba enmarcado en una combinación de metafísica Aristotélica y revelación Bíblica. En otras palabras, su cosmovisión era, en general, producto de una mixtura de filosofía especulativa y verdad divinamente revelada. Tomadas juntas, el hombre había aceptado como verdadero no lo que había adquirido por vía de la investigación empírica en la naturaleza misma, sino lo que le había sido enseñado meramente como doctrina o creencia. En otras palabras, tomada su punto de vista como un supuesto *dado*, como heredado de una autoridad más alta y externa a la cual se requería que diera su asentimiento incuestionable. En esta perspectiva medieval, se pensaba que la verdad se derivaba de una sola fuente, a decir, Dios, ya sea por vía de Aristóteles, el filósofo pagano escogido por Dios, o la Escritura, que era la forma de Dios de completar la verdad que no se esperaba que la mente pagana conociera por sí misma. De cualquier forma, había solamente *una* fuente de conocimiento sobre todas las cuestiones de cosmología, una fuente externa, que era principalmente teológica en carácter porque toda la verdad era moldeada por cuestiones de fe y moral que concernían, por sobre todo, a la relación del hombre para con Dios.

A este respecto, el hombre en la Edad Media miraba al mundo alrededor de él no

en las categorías de tiempo, espacio, masa, energía, etc., como hace el hombre moderno, sino en aquellas de sustancia, esencia, materia, forma, cualidad y cantidad. El propósito del mundo natural era, en su mayor parte, ofrecer al hombre vastos símbolos de significados espirituales y morales. La atención que ponía a la naturaleza ciertamente que no iba mucho más allá de esto. Cuando el hombre abordaba este mundo lo hacía desde la perspectiva de un buscador de cosas *Divinas*, que querían decir esencialmente cosas *celestiales* y cosas del *alma*. Aunque el hombre vivía en este mundo, el mundo no era, en última instancia, la meta del hombre. En lugar de ver su propósito como definido en términos de este mundo, lo miraba más en términos del siguiente. Si se interesaba el hombre en cuestiones de este mundo era principalmente con el propósito de conocer el destino divinamente señalado de todas las cosas. La cosmología de esta perspectiva, podríamos decir, era un asunto de lugar y propósito. El hombre y su mundo se encontraban *bajo* Dios y, en relación con Dios, era pequeño y finito. El mundo, y todo en él, tenía su propia localización y propósito señalados por Dios. El hombre, por ejemplo, ocupaba el centro del mundo. Todas las otras cosas eran vistas como tendiendo hacia el hombre, y el hombre hacia Dios en Quien todas las cosas alcanzaban su destino perfecto. Así pues, el hombre estudiaba la naturaleza para conocer a Dios. Su propósito principal era entender cómo todas las cosas señalaban hacia Dios y servían al bien más

alto del hombre el cual, en la tierra y eventualmente en el cielo, era ascender al placer más alto de la contemplación intelectual de Dios.

El estudio de la naturaleza en la Edad Media era así parte de un propósito *más alto*. Al ser esto así, no había sino una fuente de verdad considerada necesaria – un libro de conocimiento – para dirigir hacia Dios. Era preeminente la revelación o Escritura, pero en la Edad Media, como se mencionó previamente, la verdad de la revelación apenas se erguía sola. El contenido fue inundado con presuposiciones Griegas haciéndonos difícil decidir qué era en realidad *Cristiano* y qué estaba viciado por foráneas ideas paganas. Cuando llegó el ataque de la temprana ciencia moderna, debiésemos verlo como dirigido más contra las falsas suposiciones del pensamiento medieval sobre la naturaleza en tanto que se derivaban de la filosofía Griega que contra un verdadero entendimiento Bíblico. Esto necesita ser tenido en cuenta, para que no pensemos que el Cristianismo y la ciencia moderna deben de alguna manera estar completamente reñidas la una con la otra.

Por otro lado, muchos primeros pensadores modernos llegaron a ver la ciencia como una fuente de conocimiento y verdad por sí misma. Debido a que parecía surgir independientemente de cualquier interés por la fe y la ética, pensaban que no debía, necesariamente, tener raíces en la revelación Divina, es decir, la Escritura. De hecho, pronto

creyeron que había *dos* fuentes de revelación, teniendo cada una su propia declaración autónoma para impartir un conocimiento de las *cosas Divinas*. Igual que había un Libro de Escritura del cual aprender las cosas que pertenecían a los asuntos *espirituales*, así también existe un Libro de la Naturaleza del cual aprender de los fenómenos de la *materia*.⁹ Más esencialmente, estos dos Libros permanecen distintos y separados como fuentes de verdad y de conocimiento. Lo que esto llegó a significar fue que la teología, como el estudio de la Escritura, nunca debía interferir, o pretender que puede entrometerse, en cuestiones del dominio del conocimiento natural. Aquí solamente el *científico* calificado puede hablar, y su hablar no ha de estar restringido por alguna otra limitación o estipulación sino lo que su mente desentraña del Libro de la Naturaleza. El otro Libro, el Libro de la Escritura, no es de interés para él como científico. De hecho, no es de ninguna utilidad como

9. “Dicho sin rodeos dos grandes concepciones se desarrollaron durante el curso del siglo diecisiete acerca de las posibles relaciones entre ciencia y religión en la sociedad Europea. Una puede ser incluida bajo la metáfora ampliamente usada de los dos libros, el Libro de la Naturaleza y el Libro de las Escrituras, ambos considerados fuentes iguales de conocimiento Cristiano, ambos dirigiendo hacia la verdad pero permaneciendo separados, con distintos lenguajes, modos de expresión, arreglos institucionales, y áreas de especialización.” Frank E. Manuel, *El Cambio de los Dioses*, (Hanover and London, University Press of New England, 1983), p. 3.

fuente de estudio de la naturaleza. El Libro de la Naturaleza es todo lo que importa. El catalizador para esta perspectiva cambiada había de encontrarse en lo que Franklin L. Baumer describió como la “revolución del espacio.”¹⁰

La ciencia moderna fue primero producida como una nueva concepción del espacio. Tradicionalmente, la fecha asignada para cuándo esta concepción apareció por primera vez en la historia es 1543. Ese año vio la publicación de una de las obras más seminales en la historia de Occidente, *Sobre las Revoluciones de las Esferas Celestes (De Revolutionibus)*. El autor, quien murió a los meses de su publicación, fue Nicolás Copérnico (1473 – 1543). El impacto del libro de Copérnico no fue inmediatamente sentido, pero hay poca duda que, desde el momento que apareció, el pensamiento del hombre concerniente al cosmos pasaría por una profunda transformación. Para el tiempo cuando Isaac Newton completó la obra de la “revolución espacial” en 1687 con la publicación de otro importante libro, *De Principia Mathematica*, la Cosmografía Copernicana se había convertido en la ortodoxia establecida. ¿Qué impacto tuvo la nueva cosmografía en la cosmología del hombre? ¿Qué rol jugó en la formación del pensamiento humanista moderno? Para encontrar respuestas a estas preguntas debemos re-examinar el significado de la *Revolución Copernicana*.

10. Baumer, *Pensamiento Europeo Moderno*, pp. 54 & 55.

Para comprender los cambios que los descubrimientos de Copérnico produjeron al principio, deben mencionarse tres factores. El primero se relacionaba con el importante concepto de *lugar* que yace en el centro de la cosmovisión medieval. Específicamente, tenía que ver con el lugar de la tierra, y por lo tanto, del hombre, en el cosmos total. El segundo, que está relacionado con el primero pero ligeramente separado, incluía la relación de la tierra con el cielo. El hombre medieval pensaba en términos de una dualidad, de cielos y tierra. El efecto del pensamiento Copernicano fue eliminar esta dualidad. Y, tercero, necesitaremos entender el uso Copernicano de la nueva álgebra. El método por el cual Copérnico resolvía problemas de astronomía abrió de par en par todo un nuevo entendimiento sobre la forma del hombre de abordar cuestiones del conocimiento y la verdad. Los primeros dos puntos, aunque distinguibles, están cercanamente conectados el uno al otro. Sin embargo, el último está menos intrínsecamente asociado con los otros dos y puede ser considerado más o menos independientemente de ellos.

Sin duda es bien conocido históricamente que “en el corazón del sistema Copernicano yace el punto que requirió el más cuidadoso argumento razonado: la atribución del movimiento a la Tierra.”¹¹ Por largo

11. Marie Boas, *El Renacimiento Científico, 1450 – 1630*, (New York: Harper and Row, Publishers, 1962), p. 78.

tiempo había sido una verdad indiscutible el que la tierra estaba fija e inmóvil en el centro del universo. Esta noción común se derivaba de un cierto número de principios. En primer lugar, desde la perspectiva de la experiencia normal diaria la tierra no parecía moverse, mientras que todo lo demás en el ámbito astronómico sí lo hacía. El sol atravesaba el cielo desde la mañana hasta la noche cada día. En la noche se podía observar la luna aparecer en diferentes partes del cielo, ciertamente en diferentes momentos del mes y del año. Lo mismo podía decirse de las estrellas y los planetas. Era claro que el movimiento ocurría en los cielos. Segundo, esta perspectiva fue provista de una explicación científica plausible por el astrónomo Griego, Ptolomeo (127 – 148 DC). El *Almagesto* de Ptolomeo fue el libro de texto normativo sobre astronomía en la Edad Media. De acuerdo con él la tierra ocupaba el centro del cosmos y todos los planetas, incluyendo al sol, giraban en perfecto movimiento circular alrededor de la tierra. Era una clara y ordenada presentación con su exposición respaldada por un conjunto de teoremas matemáticos y geométricos y diagramas que generalmente daban cuenta tanto del movimiento como de la posición de los variados cuerpos celestes razonablemente bien.

Pero, en tercer lugar, quizás la razón más persuasiva derivada de la *metafísica* de la Edad Media, una rara mezcla, como dijimos, de filosofía Aristotélica y teología Cristiana. Para Aristóteles, a la tierra le corresponde el centro porque era un elemento

pesado compuesto principalmente de materia, y la materia siempre *desciende* a su lugar natural. Es más, el cosmos era un círculo, la forma de la perfección absoluta y de la plenitud. De acuerdo a Aristóteles, la materia pesada siempre buscaba el centro mientras que las más livianas, las sustancias más etéreas tendían hacia los exteriores de la circunferencia. Era natural para la tierra estar en el centro, mientras que el sol, las estrellas y los planetas, siendo de materiales más livianos buscarían *ascender* hacia las extensiones externas del cosmos. Esta explicación era igualmente importante para los pensadores Cristianos quienes reconocían que la tierra estaba en el centro porque tenía que ocupar el lugar de pivote en el esquema de Dios de la creación. “Si la tierra no estuviera en el centro, ¿qué le pasaría a la dignidad del hombre? ¿No había Dios creado el universo para el disfrute del hombre, y colocado la tierra en el centro para comprobarlo?”¹² El lugar y el propósito exaltados del hombre eran puestos en duda en el pensamiento medieval si es que él ocupaba algún otro lugar en la creación que no fuera el centro. Es más, la tierra debía permanecer inmóvil y todos los otros cuerpos celestiales moverse en orden para demostrar que el interés principal de Dios era con el hombre y con el lugar que habitaba. Finalmente, sin una tierra inmóvil en el centro del cosmos, la ideología jerárquica en el corazón de la visión medieval del hombre y de la sociedad hubiera

12. Boas, *El Renacimiento Científico*, p. 87.

sido derrocada y la verdad Cristiana, subvertida.

En este esquema medieval se hizo una aguda distinción entre la tierra y el cielo. El ámbito terrestre, siendo materia de un tipo, era vista como involucrando problemas de movimiento y cambio que no podían aplicarse al ámbito celestial, que era materia de un tipo diferente. De hecho, los cuerpos planetarios y astrales eran entendidos menos como materias y más como *luces* apegadas a esferas cristalinas que rodaban en su lugar como gigantescas bolas de cristal concéntricas. La esfera más alejada era la región de las estrellas. Más allá de ese límite existían los cielos de los cielos, el ámbito de Dios y los ángeles. El cosmos puede ser más o menos grande en escala pero era finito y fijo. Solo el ámbito de Dios y de los ángeles era infinito y eterno. En el pensamiento medieval el cosmos entero era el *mundo* del cual tierra no era sino el centro. Aunque los estudios astronómicos estaban comenzando a apreciar que los planetas al menos eran algo similares a la tierra, sin embargo, no eran totalmente del mismo tipo de material, de otra forma caerían (*descenderían*) a la tierra.

Ahora, es bien sabido que Copérnico, para resolver ciertas discrepancias con respecto al movimiento de los cuerpos planetarios, reemplazó la tierra con el sol en el centro del cosmos. En otras palabras, la misma tierra se movía y el sol permaneció quieto. Esta perspectiva cambiada fue de

gran repercusión e importancia. Si la tierra se movía como cualquier otro cuerpo celestial, ¿qué significaba esto para la centralidad de la tierra y, por lo tanto, para el hombre, en la metafísica del pensamiento *Cristiano*? Más importante, si la tierra se movía, entonces no era diferente de otros cuerpos celestiales y la distinción entre cielo y tierra ya no parecía sostenible. Se llegó a asumir que la tierra y los otros planetas eran lo mismo en sustancia y en tanto concernía a sus problemas dinámicos eran precisamente equivalentes. La tierra no ocupaba ningún lugar especial. La distinción entre *más alto* y *más bajo* ya no fue justificable, y con ello, tampoco las nociones sociales en los que se había basado el pensamiento Cristiano.

Copérnico socavó, y fue reconocido por haber socavado, el tradicional orden jerárquico cósmico del mundo que era necesario para el sistema teológico del pensamiento Cristiano medieval. Con el tiempo, los pensadores humanistas tomarían las ideas de Copérnico para atacar la iglesia y el mensaje de redención y orden a favor del cual, a pesar del grueso revestimiento de influencia Aristotélica, había estado por largo tiempo. Si el esquema Cristiano estaba equivocado en un punto, así era el razonamiento, entonces podría estar equivocado en todos los puntos. Si el hombre podía prescindir de su cosmología, entonces podía igualmente hacer caso omiso de sus creencias morales y religiosas. El humanismo del Renacimiento ahora tenía la *ciencia* que necesitaba para eliminar los

últimos vestigios de Cristianismo y una sólida razón para esperar que todas las áreas de la vida del hombre especialmente pudieran ser redefinidas siguiendo líneas de su propia elección. El Copernicanismo sostuvo una gran apelación a favor de pensadores radicales que en todas partes quisieran socavar el orden social eclesiásticamente dominado y reemplazarlo con un orden cívico secular según los antiguos designios Greco-Romanos.

Se debe decir, sin embargo, que el sistema solar de Copérnico, con el sol en el centro, con su traslado de la tierra del centro, no influyó por sí mismo para producir una nueva perspectiva humanista. A menudo se afirma que simplemente por remover la tierra del centro del universo el hombre perdió el alto sentido de su propia importancia y dignidad en el esquema de la creación de Dios. De hecho, en la visión medieval de las cosas, aunque la tierra estaba en el centro del mundo, estaba allí no tanto porque representara alguna posición de honor y estima, sino porque, siendo material, estaba en el lugar más bajo en la jerarquía del valor. Como Lovejoy observó de manera perceptiva, "La cosmografía geocéntrica sirvió más bien para la humillación del hombre que para su exaltación..."¹³ De hecho, en lo que concernía al mismo Copérnico, él simplemente quería resolver

ciertos problemas astronómicos molestos que creía no eran adecuadamente explicados en el sistema Ptolemaico. No era su intención derribar toda la cosmovisión medieval y reducir la vida del hombre a una irrelevancia despiadada. En realidad nunca se le ocurrió a la mayoría de la gente, más de lo que se le ocurrió a Copérnico, que la dignidad del hombre dependiera de su lugar en el cosmos. Más bien, si en algo, el hombre era único porque poseía lo que ninguna otra criatura poseía, a decir, un *alma* que reflejaba la imagen de su Hacedor. Lo que es más, solo él, entre todas las criaturas de Dios, era el objeto de los propósitos redentores de Dios. La teoría de Copérnico, por sí sola no socavó esto. Aunque el *mundo* ya no era geográficamente el centro, se encontraba todavía dentro de un universo totalmente limitado que no contenía criaturas de más alto valor para los propósitos de Dios que el hombre.¹⁴ La cosmovisión de Copérnico todavía era una cosmovisión finita; continuó creyendo en los orbes celestiales y en las esferas cristalinas celestiales.

Sin embargo, el Copernicanismo sí introdujo una distinción lo que *es* y lo que *se manifiesta* como movimiento en el cielo, introduciendo así un sentimiento de relatividad de lugar y movimiento desde el punto de

13. Arthur O. Lovejoy, *La Gran Cadena del Ser: Un Estudio de la Historia de una Idea*, (New York, Harper and Brothers, 1960), pp. 101 & 102.

14. En el mundo Copernicano de pensamiento la *tierra* se convirtió en el *mundo* y el *cosmos* se convirtió en el *universo*. Este cambio no se derivó necesariamente de Copérnico, sino que se debió a la aportación de otros.

vista del observador.¹⁵ Si el hombre vivía en un mundo que era relativo desde la experiencia de observación del hombre, quizás también otras cosas eran también un asunto de perspectiva. Así, por ejemplo, ¿Cómo se ajustaba la doctrina Cristiana de la “ascensión al cielo” en una perspectiva cosmológica en la cual *arriba* ya no podría tener algún significado absoluto? Lo que la ciencia enseñaba y lo que el sentido común percibía llegaron a estar en conflicto, y los hombres que buscaban una base de certeza en lo relativo al pensamiento pronto desdeñarían el lenguaje del sentido común. Con el tiempo, la idea de las esferas, con la connotación de limitación y finitud que su noción implicaba, fue hecha a un lado y, al mismo tiempo, destruyó la idea de que el universo tenía, de cualquier forma, su centro en ello. Allí se introdujo entonces la idea adicional que quizás dada la topografía de un universo infinito el hombre no era el único ser racional en tener el derecho exclusivo de ser la única criatura de Dios y, por lo tanto, la corona de Su creación. Sin embargo, esta noción provino de la filosofía, no de la ciencia de la astronomía. Pero antes de que podamos decir más en este punto entendamos primero la última implicación del pensamiento Copernicano, a decir, el uso del razonamiento matemático abstracto en calcular la nueva fórmula de un sistema solar cuyo centro es ocupado por el sol.

15. Lovejoy, p. 107.

Debido a que Copérnico comprobó ser una amenaza a la teología de la Iglesia, puesto que esta última había basado su visión de la verdad y del orden en una cosmología cuyo centro era ocupado por la tierra, la oposición natural a sus nuevas ideas se encendió rápidamente. Pero no debiésemos pensar que la resistencia contra él era solamente un asunto de teología. Había también muchas objeciones racionales sólidas (i.e., *científicas*).¹⁶ El cosmos Ptolemaico no era meramente una conveniencia filosófica. Muchos fenómenos celestiales eran explicados con gran precisión por parte de explicaciones Ptolemaicas. De hecho, Copérnico aceptaba la mayoría de ellas, pero sentía que quizás ciertos de sus inexplicados problemas se podrían entender mejor simplemente haciendo que la tierra y el sol cambiaran sus lugares.¹⁷ En esto, Copérnico tuvo éxito. Sin embargo, para cumplir su propósito, Copérnico necesitaba acercarse a los fenómenos astronómicos desde un punto de referencia que no era otro que la tierra. Para hacer esto, debía mentalmente abstraerse de la experiencia observada y hacer sus cálculos basado solamente en una perspectiva *ideal*. Esto fue hecho posible sobre la

16. Véase, especialmente, Burtt, *El Fundamento Metafísico de la Ciencia Moderna*, pp. 36 & 37.

17. No hago ningún comentario sobre lo que se alega algunas veces, a decir, que Copérnico fue influenciado por la creencia Neoplatónica- Hermética en la divinidad del sol y que por esta razón deseaba ver al sol en el centro del cosmos en lugar de la tierra.

base de la nueva álgebra la cual “liberó las mentes de los hombres de la dependencia de las representaciones espaciales en sus pensamientos matemáticos...”¹⁸ Copérnico había descubierto una herramienta que le permitiría volver a dibujar el mapa de la realidad sin tener que depender de sus sentidos. Esto, más que la idea de un sistema solar con el sol en el centro, es lo que hace a Copérnico el fundador de la Revolución Científica.

El siglo dieciséis fue testigo de un gran avivamiento de las matemáticas. Emergió primero de las demandas de los problemas técnicos de ingeniería, la navegación y, especialmente, la guerra. Pero su uso en la redefinición de concepciones espaciales es lo que probó ser su legado más importante a la civilización Occidental. Pues las matemáticas mismas se separaron de la dependencia de la conciencia del sentido y de la descripción geométrica. Por medios de símbolos algebraicos los hombres comenzaron a examinar el espacio *ideal* geométrico en lugar de las relaciones espaciales que eran visibles desde el punto de vista del espectador. En otras palabras, el pensamiento ya no necesitaba ver objetos *reales*. En cuanto concernía al movimiento de los cuerpos celestes, el pensamiento fue liberado de una perspectiva circunscrita a la tierra. El efecto fue hacer relativa la perspectiva del hombre, y la perspectiva de un cuerpo para con otro, dentro de todo el sistema espacial. En lugar de tener

que ver los fenómenos desde el punto de vista de la tierra, los objetos ideales podían ser vistos desde *fuera* de los fenómenos. Ya no existía un punto de partida fijo para el pensamiento, no teniendo ni centro ni periferia. Lo que es más, Copérnico pareció haber logrado esto sin referencia a ninguna cosa sino a su propio razonamiento. En otras palabras, él no se apoyó en la revelación o en alguna autoridad externa. Se vio que las posibilidades para el intelecto del hombre eran verdaderamente radicales y liberadoras.

A partir de este comienzo la nueva perspectiva relativista matemática fomentó la creencia en que *todos* los fenómenos podían ser en última instancia reducidos a sus proporciones matemáticas.¹⁹ “Las matemáticas reflejaban la realidad incambiable tras el flujo e incertidumbre del mundo de los sentidos... estudiar la naturaleza era investigar las leyes matemáticas que gobiernan al mundo.”²⁰ Entonces, todo el conocimiento se convierte en conocimiento matemático, y nada que no pudiese ser entendido matemáticamente podía ser juzgado como conocimiento. El conocimiento era verdadero conocimiento sólo si era conocimiento *certero*, y ninguna otra forma de conocimiento del que es descubierto por el razonamiento matemático podía posiblemente ajustarse a esa descripción. El ámbito de Dios, el alma y los asuntos del *espíritu* ya no podrían ser descritos como teniendo algún

18. Burtt, p. 42.

19. Burtt, *El Fundamento Metafísico de la Ciencia Moderna*, p. 53.

20. Boas, *El Renacimiento Científico*, p. 198.

lugar en la visión que la ciencia moderna tenía del conocimiento. Todos los temas de la moral y la religión en general fueron relegados a asuntos de *fe* que no tenían nada en común con el ideal de certeza en la nueva epistemología matemática. Es más, en el ámbito de la naturaleza, solo la herramienta de las matemáticas fue suficiente para examinar y conocer sus mecanismos de funcionamiento. Los asuntos de la fe se encontraban por fuera de la esfera del conocimiento natural y de la naturaleza. Al final, la verdad se unía solamente al conocimiento derivado de los métodos científicos basados matemáticamente. La mente del hombre había adquirido un nuevo “principio maestro” dándole así una soberanía nueva y autónoma sobre el mundo de su experiencia.

Sin embargo, Copérnico explicó solamente un lado de la “revolución espacial.” Como Baumer también menciona, había otro lado que no tenía conexión intrínseca con Copérnico pero que, cuando se unió a la astronomía de Copérnico, se convirtió en una potente combinación que proveería entonces al humanismo moderno del arma que necesitaba para descartar el Cristianismo. Por un lado, “la innovación verdaderamente radical introducida por la cosmología Copernicana [fue] su destrucción del antiguo dualismo de tierra y cielos... [junto con su reducción de] toda la naturaleza a un sistema, homogéneo en sustancia, y sujeto a las mismas leyes [matemáticas].” Pero por el otro lado se encontraba la creencia en un universo concebido como espacialmente infinito e infinitamente

poblado.²¹ Esta concepción no se originó en el trabajo de la ciencia, pero debía su idea a un avivamiento temprano de la antigua filosofía Griega (Pitagórica) en el Renacimiento. Fue sólo después que Copérnico había publicado sus teorías que los hombres con tales nociones especulativas en mente fueron capaces de echar mano de ellas y empaparlas con sus propias concepciones profanas. El hombre más responsable por articular este segundo aspecto de la revolución espacial fue Giordano Bruno (1548 – 1600). Sin embargo, aún antes de Bruno, Nicolás de Cusa (1401 – 1464), un eclesiástico prominente quien eventualmente se convirtió en Cardenal, ya había adoptado el nuevo pensamiento especulativo a favor de la doctrina Cristiana.

Con el avivamiento de las ideas especulativas Neoplatónicas concernientes al Mundo-Alma como la esencia *espiritual* de todos los seres materiales, muchos eclesiásticos y los así llamados pensadores Cristianos fueron atraídos ansiosamente a las posibilidades que tales concepciones pudieran tener para la doctrina Cristiana. Les dio poder a muchos para introducir una idea de Dios que le liberaría de los confines del rol que Él jugaba en el pensamiento escolástico. En este último Dios era más un objeto de pensamiento, cuyo lugar en el ámbito del ser se encontraba en la cima, que una deidad personal a quien el hombre adoraba y reveren-

21. Baumer, *Pensamiento Europeo Moderno*, pp. 54 & 55.

ciaba. Es más, se decía que Él se encontraba en la conclusión de la cadena de razonamiento del hombre, asegurando así que la meta del pensamiento de todos los hombres se conformara en todos los aspectos a los más altos niveles de la jerarquía del ser. El destino del hombre era ascender a un conocimiento intelectual de la verdad la cual entonces contempla en su pureza total. El conocimiento en este esquema significaba un conocimiento de la verdad del *ser*, y Dios era la forma más alta del ser. De allí que el conocimiento de Dios fuese verdad del más alto orden. Pero, ¿qué valor práctico poseía tal conocimiento? ¿Qué bien podría encontrarse en él para el hombre, otro que no fuera meramente satisfacer su curiosidad intelectual? Más importante, ¿es incluso posible pensar que Dios fuese tan fácilmente un objeto del pensamiento? ¿No se encontraba Dios inmensamente más allá de lo que pudiera conocer la mente del hombre? De hecho, ¿quién es el hombre que siquiera pretendería tener conocimiento de un ser tan grande como Dios?

Nicolás de Cusa, junto con otros, llegó a la conclusión que eran mayormente suposiciones, aún erróneas, creer que Dios podría ser jamás un objeto del pensamiento humano. Dios era *infinito* y por lo tanto se encontraba más allá de los endeble recursos intelectuales del hombre. Pero Nicolás llegó aún más lejos. Declaró que todas las obras de la creación de Dios son igualmente infinitas. Razonaba que Dios, siendo infinito, no podía

limitar sus acciones al crear el universo a algo que fuera menos que su propia naturaleza. Por lo menos, el universo es ilimitado o indeterminado, sin tener un centro fijo ni un punto de reposo final para el movimiento o para la vida. Así pues, el hombre no representa nada más que una de las criaturas de Dios y la tierra es nada más que un mundo entre una infinidad de mundos poblados con criaturas similares. En un universo infinito todo es relativo y no existe distinción entre un ámbito terrenal y un ámbito celestial, pues con un universo infinito ninguna de tales distinciones es posible o necesaria. Cusa no alcanzó su visión por medio de la ciencia de la astronomía, sino que tomó prestadas sus ideas de la especulación Neoplatónica. Así pues, buscó solamente darles un barniz Cristiano. Nunca podremos saber con precisión por qué pensó de esta manera. Quizás pensó que era más piadoso pensar en Dios, y por ende en la creación, de tal manera que dejara al hombre como una criatura endeble en un océano de infinitud, pero, cualesquiera sean las razones, su manera de pensar fue de un significado revolucionario. Las implicaciones de una nueva perspectiva del hombre no pasaron desapercibidas para alguien como Giordano Bruno.

Bruno, quien comenzó su vida juvenil como un dedicado monje Dominicano, pronto abandonó completamente su orden y la fe Cristiana para convertirse en *predicador* de un nuevo evangelio de liberación del hombre de los confines de una predeterminada orga-

nización cosmológica y se dispuso a convencer a cualquiera que escuchara que el hombre, debido a que vivía en un universo infinito, era infinitamente libre para encaminarse por cualquier senda que se ajustara a su imaginación. Lo que es más, Dios no era sino un poder infinito el cual el hombre podía infinitamente imitar como un creador de un mundo ilimitado de posibles significados. Bruno apenas puede contener su entusiasmo sobre el pensamiento de lo que significa un Dios infinito para las posibilidades del empeño humano:

Esta es la excelencia de Dios magnificada y la grandeza de su reino hecha manifiesta; él es glorificado no en uno, sino en incontables soles; no en un mundo singular, sino en miles, digo, en una infinidad de mundos. Así pues, no en vano el poder del intelecto que siempre indaga, sí, y alcanzó la suma del espacio al espacio, la masa a la masa, la unidad a la unidad, número al número, por medio de la ciencia que nos liberó de las cadenas de un reino mayormente limitado y nos promovió a la libertad de un reino verdaderamente egregio, que nos liberó de una pobreza imaginada y nos hizo entrar en posesión de las miles de riquezas de un espacio tan vasto, de un campo digno de tantos mundos cultivados. Esta ciencia, que no permite que el arco del horizonte que nuestra visión enga-

ñada imaginó acerca de la Tierra y que por nuestra fantasía está suspendida en el espacio etéreo, aprisionará nuestro espíritu bajo la custodia de un Plutón o a la misericordia de una Jove. No podemos dejar a un lado el pensamiento de cuán rico puede ser un propietario y en consecuencia, de cuán miserable, sórdido y avaricioso puede ser un donante.²²

El lenguaje de Bruno toma sus precauciones, pero es claro. Parece querer liberar a Dios del confinamiento, de hecho de estar limitado en alguna manera, pero es realmente al hombre a quien secretamente tiene la intención de liberar. Cuando habla de “el poder del intelecto,” no se refiere al intelecto de Dios tanto como se refiere al del hombre. El cultivo de muchos mundos en realidad busca referirse al ilimitado cultivo de este mundo, una vez más, por el hombre. Las referencias a Jove y a Plutón son referencias al cielo y al infierno. La noción del mundo como limitado y finito le servía a teologías estrechas referidas *al otro mundo*. Con la eliminación de la necesidad de *otros* mundos excepto este, puesto que es lo suficiente grande en tamaño y abierto a posibilidades ilimitadas, ¿por qué dar crédito a cualquier cosa que distraería al hombre de ocuparse del único mundo que existe? En nombre de Dios y del Cristianismo, Bruno vació el mensaje Cristiano de cualquier cosa

22. Giordano bruno, *De l'infinito universo e mondi*, citado en Koyre, *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*, p. 42.

que tuviera que ver con el pecado y la salvación. Ese mensaje, en su núcleo, era uno de carencia innecesaria para el hombre, escondiendo y comprimiendo sus logros aquí y ahora. En su lugar Bruno empleó el concepto de un universo infinito para promover la agenda de una progresiva transformación infinita del mundo del hombre, por y para el hombre. “No hay fines, fronteras, límites o paredes que puedan defraudarnos o privarnos de la multitud infinita de cosas.”²³ Esta era la aseveración audaz de Bruno y la fe que buscaba promover.

Por medio de una nueva cosmología especulativa, Bruno, y pronto otros, abrieron el pensamiento moderno al concepto de un universo infinito, y, aunque disminuyó al hombre a una relativa importancia opuesta a otras cosas vivientes, sin embargo, sirvió como el medio para liberar al hombre del dogma de un orden predeterminado de cosas. Puesto que Dios no podía crear nada menos que un universo infinito colmado con mundos infinitos poblados con infinitos seres individuales, puede por tanto asumirse que el hombre no debiera pensar de sí mismo como especial, ya sea en uno u otro sentido. El hombre no representa la creación más alta de Dios y no tiene mayor significado en el esquema Divino de cosas que cualquiera del incontable número de las otras criaturas. En consecuencia, no necesita preocuparse por si Dios tiene o no algún gran interés en él. Su único

interés debiese estar en cultivar sus propias habilidades - similares a las de Dios - con el propósito de conocer mejor y de construir el único mundo que posee. La meta, entonces, de este segundo aspecto de la “revolución espacial” era servir a los intereses del hombre quien sentía una nueva emoción y un nuevo *poder* en un universo que no tenía ningún propósito final sino que yace infinitamente abierto al hombre al proveer posibilidades ilimitadas para rehacer su mundo de acuerdo a líneas de su propia predilección. El hombre sintió un nuevo poder para dominar la naturaleza para el bien del hombre y de hacerlo sin referencia a nadie más sino a sí mismo.

La combinación de la cosmografía Copernicana y la creencia en un universo infinito había dejado un profundo impacto en el pensamiento del hombre moderno. Sin embargo, estaba involucrado algo más que solo la postulación de la idea de un universo infinito. La “revolución espacial” requirió una base *epistemológica* para proveer a los humanistas de la autonomía de Dios que tan desesperadamente buscaban. Esto fue posible por la creencia en que el universo era una armonía matemática perfecta e intrínseca y que, en el fondo, todo el conocimiento genuino es matemático. Sin un conocimiento de las matemáticas era imposible conocer la naturaleza en algún sentido genuino. Dos pensadores que ayudaron a promover esta creencia fueron Johannes Kepler (1571 - 1630) y Galileo Galilei (1564 - 1642).

23. Bruno, *De l'infinito universo*, Ibid. p. 44.

Kepler afirmaba que toda la realidad, tanto celestial como terrenal, era una vasta forma matemática y que los hechos observados de este sistema natural, en cuanto concernía al conocimiento de ellos, se reducían solamente al rango de características cuantitativas, siendo todas las diferencias solamente de número.²⁴ “Los rasgos cuantitativos son los únicos rasgos de las cosas en lo que concierne al mundo de nuestro conocimiento.”²⁵ Es más, el conocimiento en cuestión se puede descubrir por la luz común de la razón y es universalmente aplicable a todas las entidades cuantitativas sin consideración a alguna que otra diferencia aparente. En este sentido, Kepler distinguía entre lo que él llamaba cualidades *primarias* y *secundarias* en la experiencia que el hombre tiene de la naturaleza. Solamente las primeras eran objeto de verdadero conocimiento; las últimas era meras impresiones subjetivas y por lo tanto poco confiables en lo que concernía al conocimiento de las cosas. Las cualidades secundarias pueden atraer los intereses no intelectuales o emocionales del hombre, pero no constituyen objetos de genuino conocimiento. Sólo lo que es cuantificable y contable califica como conocimiento y, por lo tanto, como verdad. El mundo de la experiencia del hombre estaba dividido entre lo que el hombre sentía y lo que entendía. La fe, y otros intereses religiosos se podían adherir a lo primero, pero solamente el conocimiento perte-

24. Burtt, *Los Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Moderna*, p. 67.

25. Burtt, p. 68.

nece a lo segundo, y no existía ninguna conexión entre los dos.

Galileo, aunque aceptaba esta perspectiva, la llevó un paso más adelante. La naturaleza no era simplemente una entidad matemáticamente causada; era un “sistema ordenado, cuya procedencia es completamente regular e inexorablemente necesaria.”²⁶ No solamente la naturaleza no está sujeta a ningún otro principio ordenador que el de las matemáticas, sino que solamente por medio de ella es que posee una inevitabilidad rigurosa. La naturaleza no puede ser sacada de su curso, ni puede ser fundamentalmente alterada por cualquier otra cosa que no sea matemáticamente determinable. El sistema de la naturaleza es eternamente lo que es. Ninguna intervención milagrosa o no natural puede interrumpir o bloquear las operaciones de los movimientos necesarios u organizaciones de la naturaleza. Los únicos *milagros* reconocibles que uno podría descubrir en la naturaleza son aquellas de las demostraciones matemáticas que le proveen al hombre la llave para abrir los secretos de la naturaleza con el motivo de mejorar la calidad de la vida del hombre aquí y ahora.

Se puede afirmar con justicia que Galileo es el primer hombre moderno. Su declaración en *El Evaluador* (1623), citado frecuentemente en trabajos que cubren el surgimiento del mundo moderno, representa

26. Burtt, p. 74.

ciertamente el credo del cientificismo humanista moderno:

La filosofía está escrita en este gran libro, el universo, que permanece continuamente abierto a nuestra mirada. Pero el libro no puede ser entendido a menos que uno primero aprenda a comprender el idioma y a leer las letras en las que está compuesto. *Está escrito en el idioma de las matemáticas*, y sus caracteres son triángulos, círculos, y otras figuras geométricas sin las cuales es humanamente imposible entender una sola palabra de él; sin ellas, uno vaga en un oscuro laberinto.²⁷

Aquí cada postulado del humanismo moderno se encuentra articulado de manera resumida. El “gran libro” es una metáfora para revelación, y por tanto, la fuente de toda verdad y conocimiento. Pero, claro, no tiene nada que ver con Dios, pues Él no es mencionado en la cita, ni tampoco Su palabra escrita, las Escrituras. Se refiere a la naturaleza como un mundo de significado (filosofía) auto-contenido el cual el hombre puede conocer y dominar completamente por medio de un “idioma” autónomo de su pro-

pia creación. Las matemáticas son el secreto de la naturaleza, su código misterioso por medio del cual toda su verdad es puesta al descubierto. El “vagar sin rumbo en la oscuridad” es carecer del conocimiento de este código o principio de la naturaleza y nada más. Es estrictamente un problema de conocimiento el que el hombre enfrenta en su tarea de subyugar la naturaleza. Ningún otro aspecto religioso o moral del ser del hombre tiene ninguna conexión con las cuestiones de verdad y conocimiento. El asunto es totalmente epistemológico, una falla en aprender matemáticas.

Galileo, en consecuencia, estaba obligado a dividir la realidad, al igual que Kepler, en dos dimensiones, la de cualidades primarias y la de cualidades secundarias. Como señala Burt, “Galileo hace la clara distinción entre aquello en el mundo que es absoluto, objetivo, inmutable y matemático; y aquello que es relativo, subjetivo, fluctuante y sensible. Lo primero es el ámbito del conocimiento, divino y humano; el segundo es el ámbito de la opinión y la ilusión.”²⁸ El fantasma de Platón reaparece con la llegada del pensamiento moderno. Todos los problemas asociados con la verdad es asunto de descubrir lo abstracto, la realidad absoluta detrás del sentido mundo exterior de la experiencia material y corpórea. Si el hombre es engañado, si está perdido y confuso, es solo porque considera sus senti-

27. Galileo, *El Evaluador*, en *Descubrimientos y Opiniones de Galileo*, Stillman Drake (trad.), Doubleday & Co., Garden City, New York. pp. 237- 238. La cita es tomada de Baumer, *Pensamiento Europeo Moderno*, p. 50.

28. Burt, *Los Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Moderna*, p. 83.

dos como dignos de confianza y fracasa en ver sus características ilusorias. El problema básico del hombre es cómo vencer la incertidumbre en lo relativo al conocimiento. Todos los asuntos de su vida dependen de su habilidad para captar el objeto matemático (número, cifra, magnitud, posición y movimiento) que descansa escondido por debajo del objeto sentido. Sin embargo, en la razón del hombre yace el *poder* para decodificar y penetrar al mundo real del conocimiento cierto objetivo y absoluto de todo lo que existe. No necesita consultar nada excepto el idioma del gran libro de la naturaleza.

Junto con una nueva definición de la realidad, Galileo introdujo a nueva definición de Dios que solo fue aceptable para la nueva mente científica-matemática. Dios, para Galileo, es esencialmente un gran geometrista quien formó el mundo entero por medio de conceptos matemáticos. Estos conceptos son exactamente los mismos que son descubiertos por el hombre. Si alguna diferencia surge entre el tipo de conocimiento que Dios posee y que el hombre busca poseer, yace solamente en la naturaleza del conocimiento, ya sea completo o incompleto. Es decir, Dios es pleno y perfecto, mientras que el hombre es inconcluso y parcial. Sin embargo, esta diferencia entre el hombre y Dios en el tema del conocimiento es meramente uno de carácter cuantitativo. Dios tiene más de ese conocimiento. Pero el hombre se encuentra gradualmente cerrando la brecha. Aún así, lo que el hombre sabe lo sabe con un grado igual de

verdad y certeza que Dios. Así, en lo que a Galileo concierne, como señala Burtt, “Dios conoce infinitamente más proposiciones de las que nosotros sabemos, pero aún en el caso de aquellas que entendemos tan completamente como para percibir la necesidad de ellas, i.e., la demostración de las matemáticas puras, nuestro entendimiento iguala al divino en cuanto a la certeza objetiva.”²⁹ Solo el conocimiento matemático es conocimiento seguro, y el conocimiento del hombre a este respecto es tan bueno como el de Dios.

En el pensamiento de Galileo “el mundo real debe ser el mundo exterior al hombre; el mundo de la astronomía y el mundo del reposo y movimiento de los objetos terrestres. La única cosa en común entre el hombre y este mundo real era su habilidad para descubrirlo...”³⁰ En otras palabras, la relación del hombre con el mundo en el cual existe no va más allá de su habilidad para dejar al descubierto su oculto significado matemático. La realidad no posee otro propósito para la vida humana. En términos filosóficos Galileo abandona todas las nociones de causalidad final como principio de la explicación de la naturaleza, sea que querramos decir el medio ambiente externo o específicamente la naturaleza humana. El mundo no manifiesta algún propósito por el cual exista más allá de una intrínseca necesidad matemática. La finalidad o diseño, el idioma de la causalidad final,

29. Burtt, p. 82.

30. Burtt, pp. 89 & 90.

no puede entenderse a partir de las categorías de espacio y tiempo que Galileo consideraba fundamentales. Es más, puesto que estos tampoco pueden ser comprendidos en el movimiento de los objetos en la naturaleza, no tienen significado en el lenguaje de la ciencia. Solo lo que tiene medida y número pertenece al mundo real de los movimientos matemáticos reducibles. Lo que es más, el movimiento en este mundo real es teóricamente infinito en duración y extensión de manera que los cálculos matemáticos nunca llegan a algo como una meta final, sea al final o en algún punto en particular. En otras palabras, el mundo no tiene algún destino o fin, solo una infinita actividad continua matemática.

No sorprende que el hombre, tomando su tiempo como un elemento *vivido*, se torne un gran problema. ¿Qué significa *estar vivo* sino funcionar y existir? El movimiento del tiempo, puesto que se conforma inexorablemente a la necesidad matemática, permanece indiferente al propósito y al empeño humano. El hombre no es nada más que un espectador irrelevante del vasto sistema matemático del universo. Aún si el hombre puede justificar su existencia como uno que piensa los pensamientos del universo, y de allí traduce ese pensamiento a metas de mejoramiento y exaltación del hombre mismo, la pregunta de porqué el hombre debería hacer esto no puede ser contestada con mayor satisfacción que aquella en la que se responde que esto añadirá supuestamente a su provisión de bienestar material, cual-

quiera que sea la forma en que eso sea definido. Más allá de esto, el explicar la naturaleza del bienestar del hombre en sí se vuelve un problema una vez que se hace claro que el mundo de la necesidad matemática puede, con la misma facilidad, disminuir o añadirle a ese bienestar, sin ninguna razón particular para hacer esto en una vía o en otra. Pero estas consideraciones solo comenzaron a dejar perpleja a la mente moderna en una fecha posterior. Mientras tanto, no debiésemos fallar en entender dónde comenzó el humanismo moderno, a decir, con la aseveración de la realidad como matemáticamente determinada.

Si no hay causalidad final para el mundo, si el movimiento en la naturaleza no tiene meta o propósito, entonces, ¿qué rol juega Dios? Según la estimación de Galileo Él juega un rol puramente *científico*, esto es, Él rellena el espacio como la *primera* causa necesaria. Se necesita de algo o de alguien para comenzar el proceso de movimiento de acuerdo a la necesidad matemática en operación. Sin embargo, después de eso Dios deja de tener alguna utilidad para el pensamiento científico. De hecho, Su utilidad en este sentido, que se tornará más clara a medida que la ciencia moderna se desarrolla, está limitada al tiempo cuando aún se necesitaba de Dios para suplir la brecha en el conocimiento del hombre de los orígenes de las cosas. Él será descartado tan pronto como el hombre encuentre una explicación más adecuada con su imaginación humanista. Una vez más, Burtt indica

lo que esto significa: “Dios... deja de ser el Bien Supremo en cualquier sentido importante; él es un gran inventor mecánico, a cuyo poder se apela solamente para explicar la primera aparición de los átomos, volviéndose esta tendencia más y más irresistible a medida que el tiempo pasa como para dar lugar a cualquier otra causalidad por los efectos, cualesquiera que estos sean, en los átomos mismos.”³¹

Sin duda Galileo pensaba que al instalar a Dios en el rol de la primera causa retentiva, de esa manera, la necesaria concepción Cristiana de Dios como el Creador. Sin embargo, hablar de Dios como meramente la primera causa era simplemente dejar en claro que se necesitaba de Él para rellenar el vacío en la razón del hombre. Esto no hacía su rol como Creador mucho menos problemático, pues un Creador implica la naturaleza de ser persona, y la personalidad implica una inteligencia con propósito con respecto a Sus acciones. Pero el propósito es precisamente lo que no puede descubrirse en un mundo de cualidades primarias. Violaría el carácter del movimiento y del cambio como matemáticamente necesarios. También significaría que la mente de Dios trasciende la mente del hombre en cuanto concierne al conocimiento y por lo tanto deja al pensamiento del hombre carente del control total lógico. Lo que escaparía de la explicación racional sería

solamente el cómo Dios creó todas las cosas. Eso significaría, entonces, que la verdad implica tomar una gran dosis de fe y, por lo tanto, de una autoridad diferente de la mente del hombre. La ciencia no alcanzaría la deseada autonomía para el hombre, algo que era inaceptable para el humanismo moderno. Por lo tanto rápidamente se hizo claro que el hombre debía descubrir un principio de causa que fuera completamente independiente de la idea de Dios. Con el tiempo, la evolución sería inventada para ese propósito.

Galileo era un gran creyente en la idea del Libro de la Naturaleza, y de que el hombre poseía una habilidad completa para leer ese Libro correctamente. De hecho, “de los dos libros, la ciencia es la expresión más noble de Dios.”³² La Escritura, por otro lado, era menos confiable porque estaba primariamente dirigida a un pueblo primitivo quien carecía de la capacidad para ver las obras de la naturaleza científicamente. Es casi como si quisiera decir que una vez que la humanidad haya alcanzado la etapa de conocimiento científico estaba en menor necesidad de la Escritura. Ciertamente él estaba entre los primeros de una larga línea de pensadores modernos en aseverar que, aunque había dos libros, la verdad acerca de la naturaleza podía ser expuesta solamente por la ciencia. Iría aún tan lejos como para afirmar que si alguna discrepancia surgía en lo que cada uno tenía que decir en lo concerniente a los asuntos del mundo natu-

31. Burtt, *Los Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Moderna*, p. 99.

32. Manuel, *El Cambio de los Dioses*, p. 10.

ral, entonces la Escritura debía ser interpretada a la luz de la ciencia moderna. En otras palabras, si algo en la Escritura entra en conflicto con las reglas del razonamiento matemático, entonces las declaraciones en la Escritura deben ser explicadas de tal manera que no hagan violencia a la autonomía del pensamiento humano.

3> *El Mundo Mecánico del Hombre de la Ilustración*

La importancia de la nueva geometría algebraica para adquirir control lógico de las fuerzas de la naturaleza se basa en la idea de que la geometría proveía una imagen ideal de los acontecimientos naturales con la cual los eventos mismos podrían ser medidos. De esta manera la ciencia moderna creó un mundo dualista: uno era el mundo real, el de los acontecimientos y cambios materiales; el otro era un mundo matemáticamente perfecto el cual se convirtió en el conocimiento estándar por el cual los eventos reales debían de ser comprobados. Para el tiempo de la Ilustración, la ciencia se había convertido en la forma de pensamiento respetada no solamente porque ésta producía resultados espectaculares, sino porque todos los modos no matemáticos de pensamiento eran vistos como incapaces de proveer el control racional que el hombre deseaba. El pensamiento no científico fue reducido a superstición y fantasía.

La nueva ciencia triunfó en la cultura Occidental “desde los 1680's hasta los 1720's.”³³ Fue acompañada por una nueva *alta* cultura que se distinguía a sí misma de la así llamada cultura del pueblo. Mostraba un *racionalismo* vigoroso y celoso como una nueva arma para ser usada contra toda autoridad que no fuese la ciencia. Se consideraba que la nueva ciencia era una nueva verdad que debía necesariamente hacer a un lado a todas las verdades previas porque estas última estaban basadas en el error, el engaño, o la falsedad deliberada. Todo pensamiento que no pueda ser sometido a la prueba de la ciencia debe ser desechado como ilusorio e inútil. Fue a partir de este tiempo en adelante que los hombres comenzaron a mostrar una nueva confianza y fe en la ciencia para llevarles a un progreso constante y al mejoramiento de la condición humana. Ninguna área de la vida y la actividad del hombre podía escapar de la necesidad de fundamentarse sobre las firmes demostraciones y nociones científicas. Todo proceso de investigación debía, al mismo tiempo, ser libre de cualquier tipo de *censura* - libre, es decir, de todos los dogmas prohibitivos que no llenen los estándares de la credibilidad científica, sin consideración de las ramificaciones morales y sociales.

La ciencia, sin embargo, como el único conocimiento cierto disponible para el

33. Margaret C. Jacob, *El Significado Cultural de la Revolución Científica*, (New York: Alfred A. Knopf, 1988), p. 105.

hombre, necesitaba fundamentarse en la certeza del propio ser del hombre si es que el hombre no iba a ser engañado en cuanto a la veracidad de su conocimiento. El debe conocer, sin ninguna duda, que sus pensamientos no son otros sino los propios y que se basan completamente en su propio poder para pensar, y que su pensamiento no comete errores. Una filosofía del ser humano como el punto de partida absoluto de todo pensamiento debía ponerse a disposición si es que el hombre moderno no iba a volver a caer en el error de basarse en alguna fuente externa de verdad, sea que esa fuente sea vista como Dios o como los prejuicios comunes de los hombres. Todo individuo debe ser capaz de erguirse sobre la verdad como “clara y distintiva” en su propia mente sin necesidad de apoyarse en alguien o en alguien sino lo que emergiera de su propio proceso de pensamiento. La Ilustración significaba principalmente auto-ilustración que hace a un lado toda posibilidad de incertidumbre y escepticismo que deben, indudablemente, surgir de otros tipos de pensamiento no matemático. Y, más importante, debe ser capaz dar una explicación de todas las áreas de la vida y la conducta del hombre. René Descartes (1596 – 1650) ha sido considerado correctamente como el primero en articular una filosofía completa basada enteramente en la creencia de que la nueva ciencia podía fundamentarse en la certidumbre del pensamiento del ser individual.

Al observar de cerca lo que para muchos parecían ser abismos insalvables en el pensamiento y la sociedad de su día, Descartes sintió que si la verdad iba a preservar al hombre del caos de las disputas y contiendas, entonces necesitaría estar fundamentado en alguna base absoluta e indubitable. Debe ser tal que todos reconocerían la verdad y le darían su indiscutible alianza. Para que esto pudiese ser posible, debía encontrarse un tipo de conocimiento que no sea susceptible de error o disputa, y que debe obligar al asentimiento de todos. Sin embargo, a pesar de haber rechazado toda autoridad externa, especialmente la de la revelación, Descartes creía que era necesario establecer alguna autoridad, de otra forma ¿cómo podría el conocimiento, que la ciencia afirma proveer, ser no más que la opinión de un hombre en contra de la de otro? Después de todo, no era fácil separar lo puramente cuantificable en la naturaleza, puesto que esta yace incrustada en lo que el hombre sentía y experimentaba. La confusión era apta para reinar porque los sentidos eran susceptibles de confundir el objeto *sentido* con el objeto *real* que portaba exclusivamente la propiedad de extensión y número. Él necesitaba, así pensaba, establecer la autoridad de la mente la cual piensa lo mismo que la certeza de sus operaciones mentales. Puesto que para el hombre moderno el gran problema era el problema de su conocimiento, y puesto que el conocimiento solamente puede ser alcanzado por una mente que piensa, es absolutamente necesario ser capaz de encon-

trar el punto de partida para el conocimiento en una mente infalible. Pero para Descartes no puede haber una Mente universal o trascendente; existe solamente la radicalmente subjetiva mente individual. Aún así, el conocimiento debía ser general y universal, de otra manera no es nada más que conjetura. Le faltaría necesidad lógica y permanecería puramente subjetivo, terminando así en escepticismo y completa falta de certeza. Cómo garantizar la verdad del conocimiento y al mismo tiempo proteger la independencia y autonomía del ser pensante era el asunto que debía ser resuelto.

La ciencia, bajo la influencia de Descartes, llegó a significar un tipo de conocimiento en el cual el pensador *individual* era la más alta autoridad. Para confirmar esto, Descartes, al principio de la era moderna, se embarcó en una búsqueda filosófica en la que buscó un método inerrante que garantizaría la absoluta certeza del ser pensante. Era un método que, como orgullosamente proclamó en su *Discurso del Método*, examinaría todas las bases conocidas del conocimiento, sea que estas significaran la tradición heredada de las edades o las actividades prácticas de pueblos y costumbres contemporáneos, solo para concluir más tarde que todas y cada una de las opiniones y creencias, en tanto que interesantes y además útiles, eran insuficientes para proveer el fundamento de la verdad que el pensador requería si es que no iba a ser engañado o depender de otro del que no estuviese absolutamente cierto.

Todas las así llamadas aseveraciones de verdad o conocimiento que los hombres hayan ofrecido por cualquier razón que fuese, en el método de Descartes, han de ser completamente eliminadas hasta que haya sido capaz de establecer la certeza de su propia mente y con eso el poder para subyugar todas las aseveraciones de verdad a su autoridad radicalmente independiente.³⁴ En la visión de Descartes, como ha mostrado el Profesor Jacob, “solamente el ser, más precisamente, la mente pensante – ‘Pienso, luego existo’ – puede ser tomado por sentado. La primera obligación de la persona científica es embarcarse en una odisea intelectual que comienza en duda y finaliza con la afirmación del ser propio.”³⁵ Una vez que el “estatuto radical” del ser individual soberano ha sido ratificado en este viaje de auto-descubrimiento, entonces todo conocimiento, de cualquier fuente, debe justificarse a sí mismo ante la autoridad del potentado de la mente.

Descartes encontró su respuesta, así pensaba él, en la creencia de que aunque era posible dudar de la existencia de todo lo demás, no era posible para el pensador dudar de su propia existencia. Pues incluso el dudar de su propia existencia era confirmarla, pues uno no podía dudar si uno no

34. *Las Obras Filosóficas de Descartes*, Vol. I, trad. Elizabeth S. Haldane y G. R. T. Ross, (Cambridge: At The University Press, 1973), pp. 83- 91.

35. Jacob, *El Significado Cultural de la Revolución Científica*, p. 60.

existía. Hasta aquí debe ser cierta – la existencia, y con ello la certeza de su pensamiento, del pensador quien no puede eliminar su existencia de su propio pensamiento. Descartes tenía ahora el punto de partida absoluto en el ser que deseaba para todas las aseveraciones de verdad.

Se convirtió en una doctrina cardinal del humanismo de la Ilustración el afirmar que cada hombre podía ser el juez de lo que era verdadero y de lo que era falso. Se asumía que podía examinar todas las proposiciones con una ciencia infalible y conocer, más allá de toda duda, cuáles de las aseveraciones de verdad eran ciertas y cuáles falsas. La certeza yace dentro de sí mismo porque, como Descartes ha mostrado, aunque todo lo demás sea sujeto de cuestionamiento e incertidumbre, una cosa permanecía más allá de toda duda, es decir, la existencia pensante del ser individual. Siendo esto cierto, era posible aceptar que las ideas de la mente acerca del mundo y del hombre eran al menos tan ciertas como el conocimiento de esa persona de su propia existencia. Si el hombre puede razonar verdaderamente acerca de sí mismo, entonces puede razonar verdaderamente acerca del mundo. La agenda oculta en este programa filosófico era la creencia de que el hombre no debía considerar nada como verdadero si no se conformaba al estándar de su propio proceso mental. Lo que llegaba a él como autoritativo, externo a su propia mente, podía naturalmente considerarlo como nada más que una

opinión la cual podía tratar con indiferencia o negar completamente. Específicamente, esto significaba que cualquier verdad que se decía venía de Dios podía ser desechada hasta que la mente estableciera la verdad de la existencia de Dios y su veracidad. Claro, a Descartes le gustaba la idea de un Dios porque era para él una garantía de sus propios pensamientos. Pero si el hombre decidiese que la verdad de sus pensamientos no requiere alguna garantía externa, como se iba a volver el caso en el posterior desenvolvimiento de los ideales de Ilustración, entonces tales nociones serían rápidamente desechadas, aún atacadas con hostilidad. Ningún criterio de verdad se yergue más alto que el ser pensante.

La influencia del Cartesianismo para los ideales de la Ilustración fue su proclamación, entonces, de “el ser como el primer árbitro del conocimiento...”³⁶ Estableció que el conocimiento científico era la única manera *de pensar por uno mismo* en contra de aceptar algo sobre la base de la autoridad externa, costumbre o tradición. Lo que la ciencia del hombre no podía confirmar con certeza debía ser consignado a la superstición primitiva y a la vulgar imaginación de los salvajes no culturizados. Se suponía que, en el pasado, los hombres eran dirigidos por el temor y por una ignorancia no educada evocada por extraños cataclismos y horribles

36. Jacob, *El Significado Cultural de la Revolución Científica*, p. 57.

desastres naturales, lo que les hacía imaginar que la naturaleza era arbitrariamente manipulada por una espantosa Deidad quien era responsable por las calamidades que caían sobre ellos. Con el tiempo, se desarrolló una poderosa elite para atar la conciencia del hombre con la religión *sacerdotal* y para echar a perder su optimismo natural con respecto al orden de la naturaleza y a la coherente bondad. El Cartesianismo buscaba liberar la mente del hombre de tal residuo primitivo y de allí fomentar la creencia en que el hombre podía dirigir su vida por medio de sus propios pensamientos que, siendo “claros y distintivos” en tanto se basaran sobre el correcto pensamiento científico, aliviarían la necesidad de confiar en otra autoridad que no fuera él mismo. El hombre debe estar dispuesto a comenzar consigo mismo y confiar en sus propios juicios en todas las cuestiones de verdad y conocimiento. El individuo debe estar obligado solamente hacia sí mismo y a la certeza de sus propios pensamientos. Este legado Cartesiano sería promovido cada vez y en cualquier lugar donde alguien sintiese la necesidad de proclamar la liberación radical del individuo de todas las influencias sofocantes de la cultura y la civilización, especialmente si concernía temas de religión y ética.

En la nueva ciencia matemática la naturaleza se convirtió en un sistema auto-determinado. La única preocupación de la ciencia era conocer la ley de la causalidad en la naturaleza y de allí captar su necesidad

intrínseca y su movimiento como un evento continuo y predecible. La naturaleza y la causalidad en la naturaleza eran una y la misma cosa, y eran fenómenos puramente objetivos que podían ser explicados sobre la base de un modelo matemático impersonal. Siendo esto así, la naturaleza no poseía ningún propósito intrínseco; o, más bien, imputar propósito a la naturaleza y a la mente del hombre, como el Cartesianismo había supuesto, es el único instrumento para hacer esto. El hombre más responsable por divinizar el propósito y darle al humanismo moderno su sentido de llamado fue Francis Bacon (1561 – 1626).

Para Bacon, el único propósito que la naturaleza poseía para con el hombre era su subyugación de la naturaleza. El pensamiento Baconiano “dio lugar a la creencia característicamente moderna en la ilimitada habilidad humana para conquistar la naturaleza por métodos racionales combinada con una confianza inamovible en un estado de felicidad universal que seguiría después de esta conquista.”³⁷ Como Bacon profesaba ardientemente, “La meta real y legítima de las ciencias, es la dotación de la vida humana con nuevos inventos y riquezas.”³⁸ Para Bacon la verdad quería decir ciencia, y la

37. Louis Dupre, *Pasaje a la Modernidad: Un Ensayo en la Hermenéutica de la Naturaleza y la Cultura*, (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 73 & 74.

38. *Novum Organum*, en *Los Grandes Clásicos del Mundo*, (New York: The Colonial Press, 1899), p. 339.

ciencia significaba poder sobre la naturaleza con el propósito de beneficiar a la humanidad. El conocimiento significaba un tipo de salvación, no solamente de la ignorancia, sino también de la dureza de una vida de existencia puramente animal. Claramente, “El llamado de Bacon por el control ilimitado de la naturaleza descansaba en la concepción de que la naturaleza no poseía propósito en sí misma... [En consecuencia,] eliminó la causalidad final de la investigación científica... [y] colocó la entera responsabilidad de transmitir significado y propósito al mundo completamente sobre la persona humana, la única criatura dotada de intención con propósito.”³⁹ La naturaleza existía para servir al hombre según el deseo de auto-satisfacción de éste. Un conocimiento de la naturaleza que no alcanzara resultados prácticos hacia este fin era menos que inútil; en realidad, era positivamente peligroso.

Así que, en el pensamiento Baconiano el imperativo técnico del conocimiento requiere la pericia del agente humano, quien define las metas. Una vez más, el método para cumplir este fin es reducir toda la experiencia a dimensiones cuantificables puramente abstractas. Sin embargo, Bacon añadió otro factor a este programa, a decir, la necesidad de ser rigurosamente experimental. En esta peculiar contribución Inglesa al pensamiento de la Ilustración el científico procede al estudio de la naturaleza no simplemente

por el método del análisis deductivo, sino por una investigación empírica igualmente inductiva de las propiedades físicas y materiales de los objetos naturales. El resultado de esta aproximación a la naturaleza ha sido el definir los movimientos y propiedades de la naturaleza siguiendo las líneas de las operaciones mecánicas que son las únicas características de la naturaleza que el conocimiento puede descubrir para dotar a la vida humana de “invenciones y riquezas.” La naturaleza se convierte en una vasta máquina que funciona según una regularidad inexorable. Aún la vida del hombre mismo está sujeta a la misma ley de constancia y uniformidad mecánica. Siendo esto así, el conocimiento no solamente significaba poder sobre las *fuerzas* (un término Newtoniano) de la naturaleza, sino poder sobre los hombres y la sociedad. Así como el hombre puede dirigir las obras de la naturaleza para beneficiar su vida, así también, puede estar a cargo de las obras de la sociedad para crear un mejor orden y armonía entre los seres humanos. En realidad, en la nueva fe de la Ilustración, las dos eran vistas como necesariamente interrelacionadas. El optimismo Baconiano permitió al hombre moderno pensar que podía erigir cultura y civilización a partir de un diseño descubierto en la naturaleza por medio de un método infalible de razonamiento. Era simplemente un asunto de buscar los hechos y unirlos con la lógica de su mente.

Sin embargo, si la sociedad podía ser diseñada usando de la ingeniería humana,

39. Dupre, *Pasaje a la Modernidad*, p. 72.

¿qué significaba esto para el individuo autónomo? Y si el hombre era similar a una máquina en sus propiedades físicas, que eran las únicas que tenían algún significado en lo que concernía al genuino conocimiento, ¿qué significaba esto para la libertad e iniciativa creadora del individuo soberano? Eran cuestiones como estas las que volverían a obsesionar al hombre de la Ilustración en la próxima etapa de la historia de Occidente conocida como el período Romántico.

Mientras tanto, entendamos cuidadosamente que la Ilustración heredó la creencia del Renacimiento en el hombre como un poder creativo en la naturaleza. En verdad sólo él da valor o significado a la esfera total del ser. En cuanto a esto, el hombre no solo le da a la naturaleza lo que es intrínseco a la naturaleza, sino que reestructura la naturaleza para que se conforme al deseo y la aspiración humana. El hombre se convierte en el agente controlador. Pero, con el propósito de cumplir este diseño, la naturaleza debe ser reconstruida en un medio de control cognitivo humano. Al final, la naturaleza se vuelve más y más mecánica e impersonal, un fenómeno estrictamente objetivo sobre el cual la mente del hombre opera con un propósito suplido completamente por la mente misma. Interiormente el hombre piensa de sí mismo como libre y soberano, pero externamente está determinado por el ámbito de la compulsión. Eventualmente, el hombre llega a sentirse encerrado por un ambiente externo que funciona según leyes inquebrantables que no

eximen al hombre. Los requerimientos de la epistemología, para que el hombre pueda ser un agente *creativo*, parecen llevar a la conclusión que, con el propósito de conocer la naturaleza, se debe volver totalmente autocontenida y predecible. Como sucedió, una naturaleza predecible se convirtió en la enemiga de la libertad y del poder. La solución de este problema se buscó entonces en el Romanticismo con su culto al misterio y a lo irracional.

8 • *El Romanticismo* *El Ideal de la Revolución*

1> *Una Cultura de la Protesta & La Protesta como Cultura*

Pues he aprendido
 A mirar la naturaleza, no como en la hora
 De la juventud despreocupada, sino escuchando muchas veces
 La música triste y queda de la humanidad,
 Ni severa ni irritante, aunque un amplio poder
 Para disciplinar y subyugar. Y he sentido
 Una presencia que me molesta con el gozo
 De elevados pensamientos; un sublime sentido
 De algo mucho más profundamente entremezclado,
 Cuya habitación es la luz de los soles que se ponen,
 Y el sonoro océano, y el aire viviente,
 Y el cielo azul, y en la mente del hombre,
 Un movimiento y un espíritu, que empuja
 A todas las cosas pensantes, todos los objetos de todos los pensamientos,
 Y envuelve a todas las cosas. Por lo tanto todavía soy
 Un amante de las praderas y los bosques,
 Y de las montañas... bien complacido de reconocer
 En la naturaleza y en el lenguaje del sentido,
 El ancla de mis pensamientos más puros, la nodriza,
 El guía, el guardián de mi corazón, y el alma
 De todo mi ser moral.

Tintern Abbey, Wm. Wordsworth

Ha sido justamente señalado que mientras “la ciencia dictaba la cosmología ‘externa’: el carácter de la naturaleza, el lugar del hombre en el universo y los límites de su conocimiento real,” el rol del Romanticismo era “inspirar la cultura ‘interna’ de Occidente

– su arte y literatura, su visión religiosa y metafísica, sus ideales morales...”¹

1. Richard Tarnas, *La Pasión de la Mente Occidental*, p. 11.

Este comentario describe para nosotros un hecho importante del desarrollo del humanismo en el mundo moderno: su carácter dualista y antitético. Hasta este momento hemos intentado mostrar que fue la idea central de Platón, la del *poder por medio de la razón*, tal y como se pensaba que se manifestaba en ciertos individuos dotados de manera natural, la que llegó a dominar las aspiraciones del humanismo de Occidente hacia la cultura y la civilización. Mientras en la visión de Homero la razón parecía estar inicialmente ausente, y en los ideales del Monasticismo parecía como si se encontrara sublimada o suprimida, sin embargo, en ambos, los hombres fueron inspirados por la concepción de una cultura formada por una elite especialmente privilegiada cuya fuerza de propósito y de voluntad, siendo ésta divinamente infundida, actuaría como el *locus* de todo el poder y el orden reales en el cosmos. Aún así, para el siglo dieciocho se encontraba aún establecida la agenda de Platón - ¡el programa de la *scientia*, la ciencia! - la cual parecía haber triunfado totalmente. Pero precisamente en ese momento, cuando la victoria parecía asegurada, una nueva fuerza cultural llegó a la escena, una que a veces parecía brindar sus elogios, mientras que otras veces parecía actuar como un solvente destructivo para el cientificismo humanista de Occidente, a decir, la cultura de protesta del Romanticismo.

No ha sido asunto fácil decidir exactamente cuándo y dónde esta cosa llamada

Romanticismo apareció primero. Algunos afirman que comenzó en Alemania, otros en Inglaterra, especialmente entre los poetas de la última parte del siglo dieciocho. Sin embargo, una tercera opinión no ha vacilado en afirmar que un hombre, en particular, ha sido no solamente el primero sino, quizás, el más importante de todos los Romanticistas, Jean-Jacques Rousseau.²

Hallamos muy difícil estar en desacuerdo con ésta última opinión. No es que el Romanticismo fallara en mostrar tendencias particulares entre otros, pues ciertamente las mostró; quisiéramos meramente señalar que fue Rousseau quien primero dio expresión a la moderna *fe* Romántica. Sin embargo, él no hizo esto, como usualmente se piensa, en su novela de 1761, *Heloise*, sino en 1750 en *El Primer Discurso sobre la Inequidad* por el cual el joven Rousseau ganó un primer lugar en una prominente competencia de ensayos. A este respecto, podemos enfatizar una característica general ilustrativa del movimiento en Rousseau, es decir, que el “romanticismo comenzó... como una protesta de la juventud en contra de los estándares de sus mayores... una revuelta contra el clasicismo, que parecía... sofocar todo lo que era creativo y espontáneo en la expresión artística...”³ Una

2. “Jean- Jacques Rousseau es el primero de los Romanticistas... con la publicación en 1761 de *La nouvelle Heloise*, la novela romántica original.” Maurice Cranston, *El Movimiento Romántico*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), p. 1.

característica principal del Romanticismo, una que será una cualidad distintiva hasta el presente, puede encontrarse en su carácter de una “protesta de la juventud,” una “revuelta” de los jóvenes contra todo lo que era antes considerado como los principios de la verdad, la bondad y el orden cultural.

Rousseau (1712 – 1778) tipifica no simplemente una revuelta de los jóvenes en contra de los mayores inmediatos de uno. Mucho más importante, él está a favor de un alejamiento radical de la fe que el humanismo había buscado descubrir, desde los Griegos hasta nuestros días, como el *principio maestro* de la *razón* que capacitaría a la mente del hombre para adquirir el control de la realidad, haciendo posible para él el convertirse en la fuente de todo orden en el mundo y el único determinante de su civilización. Esta fe, como señalamos en el último capítulo, había alcanzado un progreso significativo con la Revolución Científica y llegó a su máxima expresión en el siglo dieciocho como la *Ilustración*. Sin embargo, lejos de haber llegado a la meta, la Ilustración para muchos más bien señaló simplemente el comienzo. Pues, supuestamente, la nueva ciencia de la mecánica, junto con las matemáticas en las cuales se basaba, estaba apenas comenzando a emerger de la oscuridad de la ignorancia y de la superstición religiosa. Claro, ya se había hecho un gran progreso,

pero se esperaba aún más en el futuro hasta que llevara a la humanidad hacia la meta de la perfección. Y la ciencia sería el único instrumento capaz de guiarles en esa dirección. La felicidad del hombre se incrementaría en proporción a su incremento de conocimiento y control sobre las fuerzas de la naturaleza. Fue sobre esta fe de la Ilustración en el progreso por medio de la ciencia que Rousseau echó primero una enorme sombra de duda.

Para Rousseau, y para otros que seguirían en su senda, toda la empresa centrada en la razón, en tanto que alcanzaba su punto más bajo en la suprema confianza del hombre en la ciencia y en la cultura que había producido por medio de ella, no era nada más que un colosal ridículo, en el mejor de los casos, y un desdeñable engaño, en el peor de ellos. La moderna cultura científica, lejos de haber levantado al hombre a alturas mayores, le había de hecho degradado y pervertido. Pues, dice Rousseau, en su *Primer Discurso*, “nuestras almas han sido corrompidas en proporción al avance de nuestras ciencias y artes hacia la perfección.”⁴ En otras palabras, el crecimiento de la civilización, en particular el crecimiento de conocimiento, no había dirigido al hombre hacia el mejoramiento, sino hacia su degradación. Lo que implicaban las palabras de Rousseau no era que las primeras culturas, fuesen la medieval

3. Gordon A. Craig, *Los Germanos*, (New York, A Meridian Book, 1991), p. 191.

4. Jean- Jacques Rousseau, *Los Discursos Primero y Segundo*, ed. Roger D. Masters, (New York: St. Marten's Press, 1964), p. 39.

o la antigua, tuviesen alguna ventaja sobre la era moderna en este aspecto. Más bien, lo que quería decir era que el estado primitivo y anterior a la civilización de la humanidad, en el cual el hombre había existido en algún remoto pasado mucho antes de embarcarse en la búsqueda de descubrimiento y aprendizaje, era mucho mejor y ciertamente una más feliz que cuando el hombre comenzó primero a adquirir los rudimentos del conocimiento y la civilización. De esta forma Rousseau introdujo lo que se transformaría en verdad permanente para los idealistas Románticos, a decir, la superioridad del hombre en el estado de una naturaleza ilimitada, el hombre sin la artificialidad de la cultura y la sociedad que han servido solamente para arruinarle y vulgarizarle con convencionalismos inventados y con costumbres sociales impuestas desde afuera. “Uno no puede reflexionar en los aspectos morales,” se lamenta Rousseau, “sin deleitarse en el recuerdo de la simplicidad de los primeros tiempos. Es una adorable orilla de playa, adornada solamente por las manos de la naturaleza, hacia la cual uno incesantemente vuelve sus ojos y de la cual uno siente, con mucho pesar, que se está alejando constantemente.”⁵ Era, en su perspectiva, una tierra de virtud e inocencia, un tiempo cuando los hombres estaban habituados a vivir juntos en armonía y paz, sin ser afectados por el tumulto de deseos febriles y las ambiciones insaciables que se han vuelto la fortuna de

los hombres en el mundo moderno. Lo que Rousseau encendió con esta revisión de valores entre aquellos que siguieron después en la era Romántica fue un deseo por desechar la cultura de Occidente y buscar una nueva libertad en un mundo nuevo y misterioso de naturaleza primitiva. La sublevación, no el progreso hacia el futuro, sería lo que llegaría a inmiscuirse en la agenda del hombre Occidental.

Nada captura mejor el espíritu del Romanticismo como el anhelo de los hombres de ser *libres*. Aquí no queremos decir *libre* en algún sentido político limitado o, quizás, meramente académico, sino más bien una total libertad. En el lado negativo, significaba una libertad de todas las convenciones y acuerdos sociales y morales, todas las tradiciones y todos los dogmas religiosos establecidos o aceptados o del intelecto en general, todas las relaciones que aprisionan o de cualquier clase que no condujeran a la felicidad personal individual auto-decidida. Sin embargo, la idea Romántica de libertad, lejos de ser exclusivamente negativa, al mismo tiempo, implicaba un deseo positivo de ser libre y de rehacer todas las cosas según una visión que emanara de las profundidades internas del alma del hombre. Se pensaba que cualquier cosa externa a la voluntad o deseo del hombre podría solamente impedir el vivo deseo del alma por alcanzar la auto-autenticidad. Solo cuando el hombre es completamente autónomo puede entonces encontrar y recobrar su verdadero ser interior

5. *Primer Discurso*, pp. 53, 54.

y en el mismo acto alcanzar un mundo de felicidad a favor propio. Este legado de Rousseau se ha vuelto una característica principal del Romanticismo y permanece como un artículo prominente de fe entre muchos, sino es que en la mayoría, de los humanistas culturales del tiempo presente.

Este vivo deseo de libertad fue sentido en la cultura Occidental mucho antes del período Romántico. Como veremos, el Romanticismo, en muchos aspectos, simplemente agitó las brasas de un ideal que había estado latente, desde hacía mucho, y que a menudo había irrumpido en llamaradas, pero que parecía haberse casi extinguido para el tiempo de la Ilustración. En la cultura Occidental fue primera el Cristianismo el que avivó la llama de la libertad, pues este representaba la posibilidad de una libertad radical del *pecado*, el cual era visto como el agente primario en la esclavización de los hombres y las naciones. Sin embargo, en el desarrollo posterior de su idea, el mensaje Cristiano fue a menudo influenciado por las ideas antiguas paganas y neo-paganas de libertad que planteaban el escape de la condición de criatura y de la materialidad finita. Como resultado, el componente Cristiano en esta mezcla fue casi enteramente borrado. Mientras tanto, debiésemos entender que el Romanticismo, en su visión de la libertad del hombre, tuvo raíces profundas en este período temprano del mundo del pensamiento. No obstante, apareció en una vestimenta mucho más humanista y más positivamente ofreciendo una agenda

de su propia invención y no simplemente proponiendo una doctrina del escape. La libertad para los romanticistas era un clamor por un nuevo orden del mundo y era visto como el *poder* de la voluntad para producirlo.

Una agenda o programa que está construida basada en una noción tan radical de libertad de todos los órdenes dados es difícil de definir. El mismo concepto de una agenda implica en sí mismo un orden. Los románticos tenían la intención de construir un orden de su propia invención mientras al mismo tiempo rechazaban todos los así llamados órdenes como una negación de la libertad. Impertérritos, se gozaron en esta misteriosa contradicción y se apegaron resueltamente a la creencia de que la libertad era su propio orden, aunque no un orden dado, sino más bien un logro permanentemente en proceso. La libertad no puede nunca ser un estado dado o definitivo, uno vive constantemente en el intento por alcanzarlo. Sin un orden final que caracterice la libertad es posible solamente hablar de ello como un acto, como algo hacia por lo cual debiésemos invariablemente afanarnos. Al final la libertad no puede significar nada positivo, es meramente negativa. La libertad debe encontrarse en una rebelión perpetua contra todo orden previo. La revolución permanente se vuelve en el único programa que el Romanticismo puede respaldar a pesar de que diga creer en cualquier otra cosa.

Este pensamiento es expresado de la mejor manera por el anarquista Ruso no tan conocido del siglo diecinueve, Michael Bakunin, quien declaró con bombos y platillos: “Confiemos en el espíritu eterno que destruye y aniquila solo porque es insondable y la fuente eternamente creativa de toda la vida. La gozosa pasión de la destrucción es una pasión creativa.”⁶ Es lo mismo que decir que la vida es posible a través de la muerte, un precepto sin duda también prestado del Cristianismo pero con un mensaje totalmente diferente al de aquel. Pues la muerte significaba para los Romanticistas no la muerte del ser, de sus pasiones y malos deseos, sino la muerte de todo aquello que se interpusiera en el camino de la auto-realización personal total. En consecuencia, mientras el Romanticismo es a menudo descrito como una rebelión contra el racionalismo, en otro sentido es la culminación del racionalismo en que deriva de la misma urgencia de manejar y controlar la realidad, y completar la búsqueda de la *Gnosis* como una comprensión superior de la totalidad de la existencia con el propósito de crear un paraíso para el hombre. Solamente que la Gnosis buscada no había tanto de encontrarse en el intelecto en tanto este reflexiona en una realidad objetiva como en la voluntad y en las profundas conmociones del corazón del cual brotaría la única realidad que sería admisible.

Desde una perspectiva histórica se ha dicho que el Romanticismo contrasta con la visión clásica. El clasicismo, como se ha señalado, es el término más frecuentemente usado para describir la cultura de la Ilustración. Esta última representaba una visión de la cultura que se conformaba con estándares invariables como fueron propuestos primeramente en los logros artísticos de la herencia clásica de Grecia y Roma pero que habían sido transformados por la obsesión de la Ilustración con la exactitud geométrica. Enfatizaba un supuesto orden objetivo, fuese este divino o racional, y todos los hombres tenían la responsabilidad de estudiarlo, someterse a él y obedecerlo. En el clasicismo el conocimiento de la verdad era buscado en forma universal e idealizada. Lovejoy ha captado la característica esencial de esta perspectiva:

Pues en casi todos los departamentos del pensamiento en la Ilustración la concepción gobernante era que la Razón... es la misma en todos los hombres, igualmente poseída por todos; que esta razón común debía ser la guía de la vida; y por lo tanto que la comprensibilidad universal e igual, la aceptabilidad universal, y aún la familiaridad universal, para todos los miembros normales de la especie humana, sin consideración de diferencias de tiempo, lugar, raza y tendencias individuales y dotes particulares, constituye el criterio decisivo

6. Esta cita es tomada de Eric Voegelin, *De la Ilustración a la Revolución*, ed. John H. Hallowell, (Durham, Duke University Press, 1975), p. 198.

de validez o de mérito en todos los asuntos de interés humano vital...⁷

“La Ilustración fue, en pocas palabras, una era dedicada, por lo menos en su tendencia dominante, a la simplificación y a la estandarización del pensamiento y la vida...”⁸ Como consecuencia natural del avance de la ciencia moderna en este período se hizo un vigoroso esfuerzo por transformar todo el conocimiento en formas cuantitativas. Se creía que, al hacerlo así, el pensamiento sería liberado de todas las distorsiones subjetivas, es decir, de todas las cualidades intencionales, éticas, estéticas, emocionales e imaginativas, de la experiencia humana. Esto era considerado como necesario si es que el hombre iba a alcanzar la meta del conocimiento perfecto y certero. Pero el resultado fue que “una cierta nobleza espiritual pareció haberse alejado de él [del conocimiento del hombre]” y el hombre sintió un profundo empobrecimiento del alma. Para los Romantistas, “el nuevo universo era una máquina, un mecanismo auto-contenido de fuerza y materia, carente de metas o propósito, falto de inteligencia o de conciencia, siendo su carácter fundamentalmente ajeno al del hombre.”⁹

Contra esta cosmovisión de la Ilustración externamente rígida y mecánica, por no decir universal y objetivamente estandarizada, junto con la cultura clásica producida por ella, fue que el movimiento Romántico se sublevó apasionadamente. Todo aquello que había sido apoyado por la Ilustración en su deificación del intelecto, sus prejuicios utilitaristas, y su fe en la eficiencia tecnológica, lo mismo que su creencia optimista en el progreso, tenía que ser rechazado. En lugar de su énfasis sobre la idea de una verdad universal y de la primacía del intelecto como la meta más alta del empeño humano, el Romanticismo lo substituyó con las *emociones*, insistiendo en la prioridad de la experiencia sobre el pensamiento. La realidad no era algo que había de ser descubierto en la razón sino que había de ser evocada “a través del sentimiento, el sentir, la imaginación, el instinto, la pasión, el sueño y el recuerdo.”¹⁰ Lo que es más, surge en la conciencia del hombre en una manera puramente espontánea y no prescrita, y no es el resultado de la reflexión abstracta basada en algún orden predeterminado de pensamiento. En lo relacionado con la naturaleza, aunque la ciencia la miraba meramente como un objeto para ser estudiado, sobre el cual experimentar, además de explicado y tecnológicamente controlado, los Romantistas la miraban como una fuerza vivificante, llena de misterio y de significado espiritual, para ser abordada con admiración extática.

7. Lovejoy, *La Gran Cadena del Ser*, p. 289.

8. Lovejoy, *La Gran Cadena del Ser*, p. 292.

9. Richard Tarnas, *La Pasión de la Mente Occidental*, pp. 326, 327.

10. J. L. Talmon, *Romanticismo y Rebelión: Europa 1815 – 1848*, (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1979), p. 139.

Esta visión romántica de la naturaleza es el otro lado de la moneda de su visión de la libertad. No contentos con oponerse al *espíritu geométrico*, junto con el *empiricismo*, de la ciencia de la Ilustración, los Romanticistas miraron la naturaleza como algo más que un mero mecanismo: era vida, poder y misterio. La analogía de la máquina fue reemplazada por la del organismo biológico. “En contraste con el espíritu de la Ilustración,” señala Tarnas, “la visión Romántica percibía el mundo como un organismo unitario en lugar de una máquina compuesta de muchos elementos, exaltaba la inefabilidad de la inspiración en lugar de la iluminación de la razón, y afirmó el inagotable drama de la vida humana en lugar de la calma previsibilidad de las abstracciones estáticas.”¹¹ Los Romanticistas tenían la tendencia a describir a la “naturaleza como *naturans*, es decir, animada por un principio viviente, como puesta a *natura naturata*, es decir, un producto terminado y muerto.”¹² La naturaleza, en esta perspectiva, era combinada con *Dios*, o al menos con el *Espíritu*, y era vista como una fuerza de vida, una fuente de creatividad en y a través del hombre. La naturaleza no tanto *existe*, sino que *está volviéndose*, evolucionando hacia nuevas y más altas formas. Esta tesis evolucionista iba a tener fuertes repercusiones en el siglo diecinueve cuando, a través de la influencia de Lamarck,

Lyell y especialmente Darwin, penetraría hasta la médula del mismo pensamiento científico.

La así llamada “búsqueda de lo natural” en la ideología Romántica fue la búsqueda no por la certeza o ley sino por cualquier cosa que provocara admiración y sentimiento. Contemplaban la naturaleza no como una habitación a partir de la cual el hombre obtiene invenciones, productos fabricados y artificiales para incrementar su comodidad y felicidad, sino como una totalidad trascendente en la que todas las formas de las experiencias se ofrecen a sí mismas para la búsqueda de la autenticidad y la libertad. Se le imploraba a la naturaleza no su orden y normalidad sino sus características poco comunes, sus fenómenos toscos, no cultivados e inescrutables que son, para los Románticos, las fuentes de significado y vida. A menos que se entienda esto no podemos comprender correctamente, por ejemplo, lo que yace en la raíz del moderno movimiento ambientalista y su llamado de “regresar a lo natural.” El hombre, en la creencia Romántica, no puede alcanzar la libertad ni la verdadera humanidad, a menos que reemplace todos los métodos de acercamiento a la naturaleza científicos y racionalistas con una visión de ella como de un manantial de regeneración espiritual.

11. Tarnas, *La Pasión de la Mente Occidental*, p. 367.

12. Baumer, *El Pensamiento Europeo Moderno*, p. 281.

La oposición del Romanticismo a la adoración de la ciencia y la razón por parte de la Ilustración se entiende fácilmente. El reducir la realidad a datos cuantitativos de

movimientos puramente mecánicos en el tiempo y el espacio según una ley natural inviolable equivalió a la pérdida de una compleja y variada experiencia humana. Se dijo que el hombre había abandonado un sentido de integración con su mundo, con la vida en general la cual parecía marchitarse ante la vasta máquina impersonal del universo. El propósito del hombre, aunque fue alabado por la Ilustración como el gran pensador de los pensamientos del cosmos, se había convertido en una mera pieza de la maquinaria. La promesa del Renacimiento había sido obtener un status divino para el hombre; la Ilustración había mostrado que el nuevo orden matemáticamente prescripto de la realidad, al final, dejó aquella esperanza nula y vacía. Viendo el dilema en el cual estaban las cosas, el movimiento Romántico buscó recobrar la divinidad para el hombre en una dirección completamente diferente, una que, en la mayor parte, no se encontraría en el intelecto sino en las profundidades de las emociones y los sentidos. Lamentando profundamente la formalización y el establecimiento del objetivismo en la vida, lo cual se alegaba había ocurrido bajo la influencia de la ciencia moderna, llamaron, en su lugar, a una nueva libertad contra todo orden y propósito que no surgiera enteramente de la experiencia y la voluntad del hombre. La suya se volvió la voz de la contra cultura con su vehemente rebelión de toda cultura y civilización que buscara en cualquier forma delimitar las acciones del hombre o imponer un orden externo sobre su psique y su morali-

dad. No debiese sorprendernos si “la rebelión contra la estandarización de la vida se convierte fácilmente en una rebelión contra la concepción total de los estándares.”¹³ Y en Occidente, no debiésemos vacilar en mencionar, el más imponente de todos los estándares ha sido el del Cristianismo. Tras la aparente rebelión contra el *cientificismo* el movimiento Romántico era una reacción contra la herencia Cristiana con su creencia en el hombre como la criatura de Dios viviendo en el mundo de Dios sujeto a Su orden, y también en el pecado del hombre y el requerimiento de Dios de una salvación a través de la sumisión de la voluntad del hombre a la de Dios. Los Románticos no aceptarían ningún orden excepto el suyo y no se someterían a nadie sino a sí mismos. Sin embargo, con el propósito de salvaguardar este objetivo, los Románticos necesitaban hacer de la experiencia *per se* un dios.

2> Los Proto-Románticos

Aunque el Romanticismo es a menudo tratado como un movimiento en el período moderno que fue antagonista al esquema de pensamiento de la Ilustración, de hecho, mucho de lo que es representativo en su carácter tuvo antecedentes en el pasado, especialmente en el pasado medieval. En este sentido el Romanticismo tuvo una afinidad con ciertas características del

13. Lovejoy, *La Gran Cadena del Ser*, p. 312.

Cristianismo aunque rechazó el contenido esencial del mismo. Sin embargo, lo que los Románticos hallaban atractivo en el pasado medieval Cristiano se derivaba principalmente de lo que era en gran parte una corrupción de la vida y de la fe Cristiana, es decir, su ascetismo y misticismo, rasgos que no constituyen los principios medulares de la enseñanza Bíblica sino que fueron tomados en préstamo de fuentes paganas. Sin embargo, debido a que habían paralelos significativos entre los Románticos y los ascetas medievales, y debido a que los Románticos eran plenamente conscientes de su deseo de revivir los valores de aquella perspectiva mística temprana, valdría la pena echar una mirada hacia atrás y ver exactamente lo que incluía aquel legado lo mismo que el efecto que tendría en el pensamiento Romántico moderno.

El misticismo *Cristiano* Occidental era un producto del mundo monástico y su búsqueda de liberación *espiritual*. Como ya mencionamos fue afectado muy temprano por las incursiones del pensamiento dualista Gnóstico en el cual se colocaba un fuerte énfasis sobre la antítesis entre materia y espíritu, cuerpo y alma. La doctrina Cristiana de la salvación del pecado fue rápidamente transformada por muchos en la creencia de que esto significaba una liberación de toda materialidad y de la existencia terrenal. Para alcanzar esta meta se imponía sobre sus adherentes un duro régimen de abstención de todos los intereses del cuerpo y de la

sociedad como la esencia de la vida y la conducta Cristiana. Al mismo tiempo, como corolario de esta práctica, sus devotos fueron dirigidos hacia los ámbitos del misticismo. La abstención de este mundo era solamente una parte del programa; la otra parte era experimentar, aunque cargados aquí en la tierra con el tiempo y la materia, una unión mística (*unio mystica*) con los cielos y con Dios, pasando de este modo la experiencia de un anticipo de bendición entusiasta. Con el tiempo, se convirtió en una parte de la doctrina de la iglesia oficial hablar de algo llamado la *visión beatífica*, una especie de vislumbre breve, pero intenso, de un ver perfecto a Dios y de experimentarle en Su inmediata y revelada divinidad. Se enseñaba que esto era algo que era solamente posible para ciertos individuos privilegiados quienes habían dedicado sus vidas a un total abandono ascético y a una absorción en el completo conocimiento de Dios. Le podría o no pasar a algún gran santo. Esta visión era una experiencia exclusivamente mística que no podía ser explicada o descrita en esta vida, pero que marcaba al recipiente como uno altamente favorecido por su devoción a ninguna otra cosa sino a su amor y deseo por Dios. Una sobrecogedora experiencia de algo que se hallaba más allá de los confines de lo ordinario y lo mundano dejaba una huella indeleble sobre la cultura Occidental a través del misticismo Cristiano y retornaría nuevamente para inspirar las aspiraciones Románticas, solo que entonces no sería visto tanto

como una visión de Dios sino del ser interior de uno como dios.

Aunque al ascetismo místico había sido parte de la así llamada fe Cristiana por siglos, se volvió especialmente notable en la Alta Edad Media. Y aunque la iglesia le había otorgado un lugar legítimo en su enseñanza oficial, para mediados del siglo doce iba a proliferar no solo al margen del control de la iglesia sino, más precisamente, como un serio movimiento de protesta contra todas las formas de autoridad establecidas, sin importar si era Escritural, Eclesiástica o Filosófica (i.e., Escolasticismo).¹⁴ Todos los tipos de autoridad externa fueron profundamente tomadas a mal además de la oposición que se les hizo. Como resultado, un nuevo misticismo no aprobado por la iglesia comenzó a diseminarse, aunque en su mayoría se encontraba generalmente asociado a alguno de los muchos así llamados movimientos heréticos. Quizás el más formidable de estos fue algo llamado la herejía del Espíritu Libre.

El misticismo del Espíritu Libre, se dice, brotó “de las ansias por *aprehender* a Dios y de tener comunión con Él.”¹⁵ Sus adherentes exhibían una pasión por las experiencias extáticas las cuales, como resultaban de

un encuentro inmediato con lo divino, pronto alentaron la creencia de que no existía ninguna autoridad para ellos fuera de sus propias experiencias. En consecuencia consideraban la iglesia con sus formas y funciones como siendo no meramente un obstáculo sino un enemigo de la verdadera salvación religiosa. No debiese sorprendernos el que su programa fuera el causante de un cierto auto-engaño. Como Cohn ha señalado: “El núcleo de la herejía del Espíritu Libre yace en la actitud del adepto hacia sí mismo: creía que había alcanzado una perfección tan absoluta que ahora era incapaz de pecar.”¹⁶ Tan convencidos estaban, de hecho, de haber alcanzado un estado tal que ya no consideraban más necesario que su conducta debía ser regulada por cualquier norma moral, en lugar de ello eran libres para ir en pos de cualquier actividad con absoluto abandono. En otras palabras, eran libres de hacer cualquier cosa que se hubiese pensado como prohibida. Es más, no actuar con una completa indiferencia o aún desprecio de los requerimientos morales era ser esclavizado por ellos, y por tanto, significaba no ser ni libres ni perfectos. En lugar de sentir la necesidad de refrenar los impulsos de la carne estaban en libertad de permitirse una total sensualidad libre de cuidado que para ellos “poseía por sobre todo un valor simbólico como un signo de emancipación espiritual...”¹⁷ Aquella alma que había sido de esta

14. Andrew Weeks, *Misticismo Alemán: Desde Hildegard de Bingen a Ludwig Wittgenstein*, (Albany: The State University of New York Press, 1993), p. 12.

15. Norman Cohn, *En Busca del Milenio*, (New York: Oxford University Press, 1970), p. 150.

16. Norman Cohn, *La Búsqueda del Milenio*, (New York: Oxford University Press, 1970), p. 150.

17. Cohn, p. 151.

manera absorbida en Dios era libre para actuar como si no se fuera a dar cuenta de sus acciones. Si uno participa en Dios, así razonaban, entonces él también, como Dios, existe por encima de todas las leyes. Como Dios es libre de hacer cualquier cosa que le plazca, también así son aquellos que se han vuelto completamente uno con Él. Nada era asumido por la mentalidad Romántica tan completa y profundamente como esta auto-proclamada liberación de toda limitación moral.

Entre los muchos factores que contribuyeron a esta así llamada “crisis de autoridad” se encontraba una relacionada con la creciente “humanización de la imagen de Dios,” cuyo más grande proponente en este tiempo no fue otro que Bernardo de Clairvaux. Comenzó cuando Bernardo cambió el énfasis del pensamiento Cristiano acerca de Cristo y la redención alejándolo del tema del *Christus Victor*, tan promitente en la temprana Edad Media, a aquel de “el hombre de aflicciones.” No Cristo en su triunfo sobre la muerte y sus enemigos, sino Cristo en su humilde forma humana como el siervo sufriente se tornó en lo más fuertemente enfatizado. Esto se hizo con el propósito de provocar una mayor conciencia y simpatía por el lado humano de la naturaleza de Cristo y de allí despertar una apreciación más entusiasta por la cercana unión entre el hombre y Dios en general. Su efecto fue estrechar la “distancia percibida entre lo divino y lo humano” y generar un deseo por una experiencia más profunda de Dios de lo que el mero intelecto

podía proveer.¹⁸ En consecuencia, se basaba profundamente en las emociones, un hecho de considerable importancia para las masas quienes percibían solo una esterilidad ritual en el culto ordenado de la iglesia oficial. No sorprende que dirigiera a muchos en dirección de los movimientos heréticos que prometían satisfacer sus necesidades en este respecto.

Uno de los resultados importantes de esta humanización de lo divino iba a verse en una rebelión de algunos en contra de la enseñanza Bíblica Augustiniana sobre la distinción entre el Creador y la criatura. Aparentemente llegó a expresarse del deseo por “colocar un puente sobre el abismo entre el mundo eterno en Dios y el mundo creado en el tiempo.”¹⁹ Así, la idea de creación *ex nihilo* llegó a estar bajo severo ataque: implicaba una diferencia demasiado aguda entre Dios y el mundo. Uno deseaba ver la creación como un proceso, no como un producto terminado, el mundo como un desarrollo, con lo temporal y lo eterno representando polos alternativos de una realidad particular e indivisible. Dios y el alma eran otro polo de la realidad que habían de verse como fundiéndose gradualmente la una en la otra.

En la primera parte del siglo catorce esta doctrina del Espíritu Libre se presentó como un intrincado sistema filosófico y teológico. La estructura de su concepción era Neo-

18. Andrew Weeks, *Misticismo Alemán*, p. 40.

19. Weeks, p. 30.

platónica, especialmente cuando este último tendía a fomentar una perspectiva panteísta. Ver y experimentar todo como un aspecto de Dios era el rasgo principal. La idea de que todo había emanado de Dios y del deseo de reunirse con (ser re-absorbido en) Dios era enfatizada particularmente. El deseo de escapar de la condición de criatura había sido por largo tiempo una ambición del hombre, como ya lo hemos mencionado. Se sostenía que la verdadera vida y el poder yacían en volverse divino y habitar el ámbito de la eternidad. Sin embargo, los fanáticos del Espíritu Libre no adjudicaban tal reconocimiento de divinidad a ninguno excepto a los suyos propios. Es más, no era una experiencia de una sola ocasión, tal y como se enseñaba en la doctrina oficial de la iglesia de la *unio mystica*, sino una condición permanente y duradera.

El más destacado proselitista de esta forma de pensar fue Meister Eckhart (c. 1260 – 1329) quien, después de Abelardo, fue quizás la mente más grande en ser condenado como hereje en la Edad Media. Eckhart, en 1302, quien se encontraba a inicios de sus cuarenta años, había alcanzado lo que se consideraba el pináculo del éxito por aquellos de los círculos académicos medievales: había sido designado profesor de teología en la más prestigiosa universidad de la época, la Universidad de París. Como Tomás de Aquino antes de él, él también pertenecía a la Orden de Predicadores, los Dominicos, y era famoso en su día como un excepcional pre-

dicador de sermones. En realidad fue por su prolífica predicación más que por sus conferencias académicas que llegó a ser notado por las autoridades eclesiásticas. Pronto denunciarían sus ideas como no ortodoxas, y con buena razón.

No es asunto fácil entender el pensamiento de Eckhart, pues aunque usaba el lenguaje de la ortodoxia, sin embargo importaba un contenido extraño fuertemente influenciado por ideas filosóficas Griegas. Una cosa parece clara: era un hombre que poseía una desconfianza profundamente asentada de lo que podríamos llamar el sentido literal de la Escritura. En lo que a él concernía su lenguaje era solamente una puerta de entrada a significados más profundos y ocultos. Siendo así influenciado por concepciones especialmente Neoplatónicas, con mucha disposición introducía el significado de estas ideas en el texto de la Escritura.

El pensamiento Escolástico había asumido la perspectiva de que el hombre y Dios participaban juntos en un Ser común y que por tanto cada uno poseía su propia porción estática de una realidad común. De acuerdo a su programa, todo se orientaba a la comprensión intelectual de la realidad. En la mente Escolástica el Ser venía antes que el conocer y esta última actividad debía conformarse a lo primero. El tema de la verdad, en esta perspectiva, se hizo depender de la conexión lógica correcta, pues el orden del Ser predisponía el orden del conocer. Al final, todo lo

que se pensaba que era conocible se tornó más y más abstracto y estático. Conocer a Dios de tal manera, sentía Eckhart, dejaba las sacudidas del corazón del hombre carentes de cualquier comunión más profunda con Dios. Eckhart interpuso una protesta contra este programa de aprendizaje, como los Románticos harían más tarde contra la Ilustración que había reducido todo a sus proporciones matemáticas.

Por vía de contraste Eckhart revirtió la relación entre el Ser y el conocer, especialmente en lo que concernía al ser de Dios. De esta forma lo que Dios *conoce* es lo mismo de lo que Él *es*. ¡Y lo que Él conoce es el mundo! Así pues, Dios no es externo al mundo, sino que al conocerlo, lo crea y el mundo, a su vez, se vuelve una expresión de Sí mismo. Debido a que el conocer es un acto externo, así también, el crear es un acto externo, no un evento de una sola ocasión. De esta forma, así pensaba Eckhart, Dios se convierte en la idea de todas las cosas, su esencia interna.²⁰ Los dos polos de la realidad – Dios y el mundo – están más íntimamente fundidos y se conforman a un esquema dinámico más bien que a una relación estática de asociación lógica estricta.

Por otro lado, Eckhart hablaba de las criaturas, el hombre en particular, como existiendo “en tensión entre la nada y la divinidad

infinita.”²¹ En algún punto entre estos polos se encuentra la *esclavitud* (afinidad con la nada) y la *libertad* (afinidad con la divinidad). El hombre, que se encuentra en el medio, vive con la completa posibilidad de moverse ya sea en una dirección u otra. Es el propósito supremo de Eckhart urgir a los hombres a buscar la libertad por medio del alcance de la igualdad con la divinidad. Además, él cree que todos los hombres tienen el poder para hacer esto.²² Esto es posible por lo que él describe como el “nacimiento del Hijo” en el alma, un acto de auto-realización en el orden de la encarnación que para Eckhart era un símbolo de lo que puede realizarse en todos los buscadores que van en pos de lo divino. Lo que es más, esta operación ocurre, no como una acción de la voluntad de Dios, sino por causa “de la actividad que brota necesariamente del infinito dinamismo y perfección de Dios” del cual el hombre es un participante activo.²³ Por un lado, es una acción por la cual Dios se vuelve necesariamente hombre y, por otro lado, por el cual el hombre necesariamente se vuelve Dios. Dios y el alma se entremezclan juntas en un abrazo místico, capacitando así al hombre a elevarse de la *nada* al *ser* el cual es Dios. El así llamado mensaje Cristiano se transforma en uno de transformación metafísica, no de renovación ética, una misteriosa victoria sobre la condición de criatura. Los Romanticistas fueron grandemente impresionados con este tipo de

20. Frank Tobin, *Meister Eckhart: Pensamiento y Lenguaje*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), p. 57.

21. Tobin, p. 64.

22. Tobin, *Meister Eckhart*, p. 94.

23. Tobin, p. 101.

pensamiento, aunque sin las connotaciones *Cristianas* medievales.

De aún mayor influencia en el pensamiento Romántico fue Jacobo Boehme (1575 – 1624), un hombre que se convirtió en la voz de un Cristianismo radical pietista en el período tardío de la Reforma. No se sabe mucho de la primera parte de la vida de Boehme. Sabemos que creció en un área de Alemania llamada Salesia, un territorio imbuido de activismo Anabaptista y de la secta del Espíritu Libre. El fuerte énfasis que se colocaba sobre la necesidad de una experiencia espiritual transformadora total por parte de esta secta dejó a profunda impresión en la multitud de campesinos y tenderos de la región entre quienes Boehme iba a elevarse hasta la prominencia. En 1600, Boehme alega haber tenido una visitación divina que le obligó a dejar su trabajo (zapatero remendón) y salir a contemplar la naturaleza y a partir de allí descubrir sus indicaciones divinas (*signaturas*). Boehme afirmó que su *renacimiento* espiritual le había dado una iluminación de los secretos de la naturaleza que no se encontraban accesibles a los científicos o que fuesen sujeto de descubrimiento por algún medio racional conocido.

Un rasgo peculiar del pensamiento de Boehme era su creencia de que el cosmos entero no expresa sino un proceso divino en acción. No existe distinción entre la creación y la redención. Ellas son una sola cosa y constituyen una operación siempre en proceso. Es más, el proceso-mundo representa un desar-

rollo gradual de lo divino que se encuentra en el interior de él. Esta actividad de Dios en *crear/salvar* al mundo es una acción de auto-reconocimiento y de auto-realización por parte de Sí mismo. Lo eterno es visto en lo temporal como luz en la oscuridad. Sin embargo, no puede ser visto por cualquiera sino por el verdadero creyente que ha experimentado el milagro del *renacimiento*. Creer significaba que uno había sido trasladado de un mundo de intereses ordinarios hacia un mundo interno superior de una insondable belleza mística.²⁴

Boehme parece haber sido influenciado profundamente por la creencia hermética del Renacimiento que el hombre podía adquirir un conocimiento (*gnosis*) de Dios que conllevaba una aprehensión más profunda de Su necesario camino con el mundo lo que capacitaba así al hombre a enterarse de los secretos del movimiento del tiempo y de la historia, dándole la clave al porqué y a la razón de todas las cosas. Lo que es más, aquel que adquiriera tal conocimiento permanecía en el centro y miraba al mundo no solo con mayor entendimiento sino también con mayor poder para “jugar un rol más activo y deliberado en provocar la perfección divina de todas las cosas.”²⁵ La visión total de Dios en la concepción de Boehme era lo que este significaba

24. Tobin, *Meister Eckhart*, pp. 179, 182.

25. David Walsh, *El Misticismo de la Plenitud del Mundo Interior: Un Estudio de Jacobo Boehme*, (Gainesville: University Press of Florida, 1983), pp. 12, 13.

para la salvación de la humanidad en la historia. La salvación se convierte en una realización radicalmente immanente en la cual el hombre llega al estado final de la perfección en el tiempo. Mientras que Eckhart todavía pensaba en términos de traslación de lo temporal a lo eterno, Boehme pensaba más en términos de lo eterno volviéndose totalmente manifiesto en lo temporal. Aunque ambos ideales eran primordiales para los revisores Románticos de este misticismo medieval *Cristiano*, fue de hecho en el ideal de Boehme de “cumplimiento y plenitud en el mundo interior” que alcanzó mayor prominencia en el pensamiento Romántico, especialmente en su concepción del movimiento de la historia como un proceso de auto-salvación hacia un estado paradisiaco en el tiempo. Podemos mencionar aquí, de paso, su particular influencia en el pensamiento Hegeliano y Marxista en el siglo diecinueve.

Boehme era indudablemente la fuente más importante del misticismo de la naturaleza que se halla en el Romanticismo. Claramente se ve que ellos obtuvieron de él la idea de que la naturaleza es un testigo viviente, un reino de significado que iba mucho más allá de la inteligencia del observador o del científico. Poseía secretos escondidos por debajo de la apariencia externa. El mundo no puede ser verdaderamente conocido aparte de una comprensión intuitiva más profunda (experiencia) de su misterio. Es un enigma demandando una interpretación de sus *signaturas* de parte de aquellos que han entrado en una profunda

simpatía con su enigma obvio. Al mismo tiempo, también tomaron de él una visión secularizada del hombre que lo presenta como poseyendo un conocimiento total del movimiento del tiempo en dirección de un estado de perfección. Sin embargo, el hombre no es solo un espectador, sino que está unido con el Dios/Naturaleza en Su búsqueda de auto-manifestación propia en la realidad inmanente. Siendo un chispazo del espíritu divino (la naturaleza) desenvolviéndose a sí mismo en el tiempo, las consecuencias eran que el hombre alcanzaría un estado de finalidad dentro del marco de la realidad temporal y terrena. “En el corazón de esta concepción de la realidad del mundo interior como el proceso agónico de la auto-revelación de Dios se encuentra una presuposición crucial que se ha tornado igualmente central al ser.”²⁶ En verdad, el mundo es lo que el hombre hace de él: por su voluntad él lo trae a existencia. El Romanticismo alcanza su conclusión con la “voluntad del poder” de Nietzsche en el que se dice que el hombre vive “más allá del bien y del mal.”

Debiésemos, quizás, mencionar una última figura del pasado medieval quien también ha sido una fuente de inspiración para el idealismo Romántico y pietista: Hildegard de Bingen (1098 – 1179). El hecho de que Hildegard de Bingen fuese mujer no es en sí de poca importancia, y los Románticos

26. Walsh, *El Misticismo de la Plenitud del Mundo Interior*, p. 16.

modernos y otros tipos de la contra-cultura en general han visto en ella un símbolo de liberación de las mujeres, una característica peculiar prominente de la liberación en general. Ella alcanzó un estatus destacado en el mundo del hombre y ha continuado sirviendo como un rol modelo para la libertad Románticamente inspirada de las mujeres de la opresión especialmente masculina a lo largo de todos los tiempos modernos.

Hildegard fue profundamente influenciada por la diseminación del pensamiento del Espíritu Libre que promovía la idea de que uno podía tener revelaciones directas de Dios en forma de voces o visiones. Aquellos que hayan experimentado tales comuniones extáticas, como Hildegard alega haber tenido, también afirmaban tener una autoridad venida de Dios que excedía todas las fuentes tradicionales de autoridad, fuesen estas eclesiásticas o laicas. Siendo el de ellos un acceso más inmediato a la verdad divina no dudaban en demandar que las autoridades establecidas se sometieran a sus palabras. Hildegard alcanzó renombre por su intrepidez en mantener correspondencia con poderosos gobernantes, a menudo tratándoles insolentemente o reprochándoles en nombre de una divina autoridad que le había sido concedida directamente de Dios. Esta creencia en la superioridad de los místicos sobre los poderes terrenales largamente reconocidos fue un factor principal en su influencia sobre posteriores escritores y pensadores Románticos. También llegaron a creer que poseían una

perspicacia para encontrar la verdad de todas las cosas que excedía en mucho a las almas ordinarias cuyas vidas estaban moldeadas por los meros intereses mundanos y presentes. Los románticos no estaban contentos con haber tenido experiencias que trascendían las de otros, la suya era una actitud elitista que demandaba que sus conocimientos e interpretaciones fueran las únicas aceptables. Esta perspectiva fue reforzada por otra que místicos como Hildegard también promovían.

Hildegard, como hicieron todos los adeptos del Espíritu Libre, desconfiaba de cualquier forma de mediación entre el alma individual y Dios. En lugar de ello buscó fomentar la idea de que el único contacto entre Dios y el alma era aquel del *amor*, un profundo enlace emocional que no se derivaba de alguna consideración ya fuese vicio o virtud. El amor a Dios no era un amor de los caminos de Dios como el de la Verdad y la Justicia, sino que era exclusivamente una experiencia personal que excluía todo pensamiento de obligación o responsabilidad. Alimentaba la noción de un *alma noble* con devoción personal pura y no calculadora a Aquel que la ha llenado tan absolutamente con cordialidad y tierno afecto. Tal acceso directo a Dios se erguía sin necesidad de algún medio, fuese de la Iglesia o de la Escritura, para instruir o guiar al devoto en tales asuntos. Los así llamados aspectos externos de la fe fueron cada vez más considerados como inútiles, aún peligrosos para una auténtica religión del *corazón*.

Los Románticos, claro, no creían en Dios, pero sí creían en la naturaleza, y buscaban enfatizar la misma aproximación a ella como los primeros místicos habían hecho con respecto a Dios. Uno entra en un profundo amor y comunión con la naturaleza cada vez que uno alcanza un estado de nobleza interior que le permite a uno actuar en el ámbito externo con poca consideración de las formas o reglas. Los Románticos alardeaban con ostentación de las costumbres y esquemas establecidos de la conducta ética y social. En particular se sentían libres para explorar todas las avenidas de estimulación sensual y emocional simplemente porque *experimentar* era el bien más grande del hombre. Y puesto que eran movidos por un *amor* total y desinhibido y no por necesidad o requerimientos impuestos, sus acciones no tenían ningún sentido de pecado o de mal actuar. Como Cohn una vez más comenta: “Lo que distinguía a los adeptos del Espíritu Libre de todos los otros sectarios medievales era, precisamente, su total amoralismo. Para ellos la prueba de salvación era no saber nada sobre la conciencia o el remordimiento.”²⁷ En una manera similar, y por razones afines, los Románticos creían que habían alcanzado un nivel en el que el pecado estaba abolido y, por tanto, uno era libre de hacer cualquier cosa que le placiera. Para ellos el practicar el *amor libre* era afirmar la emancipación de uno de todas las condiciones de la dependencia moral, lo mismo que de la culpa o del temor al castigo.

27. Cohn, *En Busca del Milenio*, p. 177.

3> *La Agenda Romántica*

Debido a que es una verdad central del Romanticismo el que el hombre es culturalmente reprimido y debe ser liberado de tan execrable estado, los Románticos por lo tanto tenían la intención de mostrarle cómo podía hacer eso. Ellos no estarían contentos simplemente con describir la situación lamentable del hombre, debían ofrecerle un camino de salvación. El hombre no puede ser verdaderamente él a menos que alcance una total libertad de todas las instituciones y autoridades externas y tradicionales, de todos los dogmas de verdad y conocimiento, de la ética y de la religión. Sin embargo, la meta del Romanticismo no es meramente la de aniquilar toda la cultura en general; en realidad desean diseñar un programa o agenda de su propia invención, uno que de plena satisfacción a la urgencia del hombre por ser libre, y así, presumiblemente, alcanzar un orden completo al cual el hombre estaría dispuesto a someterse como un estándar de vida, pensamiento y conducta. La cultura debe ser reconstruida como una cultura Romántica, el hombre debe ser reconstruido como hombre Romántico.

Será indudablemente una tarea difícil. El auto proclamado ideal de libertad del hombre de todo excepto de su propia voluntad e imaginación no se ajusta fácilmente con una idea de cultura. Pues cultura – cualquier cultura – inevitablemente demanda sacrificio y auto negación por parte de aquellos que

buscan hacerla avanzar si es que ha de alcanzar alguna permanencia y durabilidad. Debe haber un bien mayor por el cual todo individuo esté dispuesto a rendir algo de sí mismo si es que desea verla realizada. La cultura implica una disposición por parte de aquellos que la buscan a prescindir de beneficios inmediatos por aquellos de más largo plazo. La cultura no es algo que uno pueda dar por sentado como si esta tomará forma y crecerá sin un esfuerzo deliberado y bien pensado. El tener y disfrutar los beneficios de la cultura demanda que establezcamos prioridades, nos adhiramos a ellas y promovamos valores mutuamente reconocidos, que entendamos la importancia de las metas compartidas y los medios para alcanzarlas y, finalmente, que estemos dispuestos a ceder la gratificación puramente personal en interés de una mayor estabilidad social y moral – en pocas palabras, buscar el bien de mis vecinos lo mismo que el mío propio. Sin embargo, todos estos requerimientos están completamente en conflicto con las metas de libertad y auto-realización personal tal y como son representadas por la agenda del Romanticismo. ¡El buscar libertad seguramente significa negar cualquier obligación excepto la de la libertad simple! No obstante, el Romanticismo en la edad moderna se ha erguido en la creencia de que libertad *es* cultura, que el alcance de una simplemente significa el cumplimiento de la otra. Se requiere una fe de proporciones no mezquinas para pasar por alto esta contradicción. Y si esto no fuera suficiente, podríamos reflexionar en lo que la historia

moderna ha registrado sobre los muchos intentos de crear un orden cultural a partir de la búsqueda de libertad tal y como es proclamada por el Romanticismo.

La agenda Romántica no es un simple programa; no ofrece un mero método o un conjunto de principios precisamente definidos para instruir a sus discípulos en el curso correcto de acción. Al menos esto fue cierto en sus fases iniciales. Sin embargo, una vez que los Románticos se volvieron políticamente inspirados se les proveería con una fórmula cuidadosamente construida para el éxito: la toma del estado y la transformación violenta y radical de todos los aspectos de la vida en un orden socialista. Esto se haría visible en la historia cuando la sublevación por la opresión cultural se asociara con la necesidad de rebelarse contra toda opresión política percibida. Pero, al comienzo, el Romanticismo siguió una senda más individualista y buscó meramente alejarse de todas las formas de sociedad humana en general externamente impuestas. Comenzaron con la perspectiva de hacer a un lado cualquier otro interés que no fuera el del alma.

En ninguna otra parte la pasión de la Ilustración por la exactitud matemática y la uniformidad estandarizada fue quizás más aparente que en su visión de la sociedad. Un rasgo de su creencia en este aspecto fue su aceptación de la idea Estoica de que la vida debía ser vivida en concordancia con la virtud y no con el placer. Así, “el objetivo de

una buena vida no es el placer sino el control, la conformidad con la ley cósmica, resignación a la voluntad de los dioses, obligación y auto-abnegación que menosprecia las riquezas y se sumerge a sí misma en algún bien cívico mayor.²⁸ Uno debiera esforzarse por alcanzar una serenidad interna que armonizara con las cosas tal y como ellas son y evitar aquellos impulsos emocionales que buscaran satisfacción en los sentidos pasajeros e inestables. Es el propósito del hombre sabio poseer tranquilidad de cara a todas las tensiones e incomodidades y subordinarse a sí mismo a la ley natural de la naturaleza y la razón. Mira a la obligación más que al auto-interés; acepta la auto-restricción, la auto-disciplina y la calma perfecta en todas las circunstancias. Busca, entonces, el bien cívico por encima de todo bien privado y personal. A este respecto, mira como la motivación apropiada para las acciones y las creencias la promoción de algo llamado *los derechos universales del hombre*. El pensamiento social de la Ilustración estaba centrado en la necesidad de crear condiciones de igualdad política y de transformar a los hombres en ciudadanos responsables. Esto podía lograrse encontrando las formas legales correctas y subordinando todos los deseos egoístas a la regla de la ley abstracta. En el pensamiento social de la Ilustración el hombre vive para la meta de la buena sociedad y no meramente para la buena vida del individuo, pues sin orden

28. Howard Mumford Jones, *Revolución y Romanticismo*, (Cambridge: Harvard University Press, 1974), p. 135.

social ningún bien en ningún sentido sería posible.

Sin embargo, los Románticos no estarían satisfechos con este programa. Para ellos significaba la subordinación de los seres humanos reales a una colectividad artificial y externa. Insistía en que el hombre en tanto que individuo suprimiera sus inclinaciones naturales y predilecciones por causa de las abstracciones intelectuales y las estructuras impersonales. En lugar del hombre moldeando su propia vida según las peculiaridades de su propia naturaleza individual, era forzado a someterse a una agenda que era prescrita para él y que permanecía puramente externa a sus búsquedas intrínsecas. En consecuencia, “el individualismo Romántico no se satisfizo con la mera interpretación cívica del hombre.”²⁹ Por ello, un programa de pura igualdad política no significaba nada más que una sofocante conformidad. El ser simplemente un ciudadano era perder de vista las características especiales, aún excéntricas, de cada personalidad única individual. El liberalismo político produjo meramente a los miembros desconocidos y sin rostro de la sociedad. En cuanto a los Románticos concernía, “era menos importante que un ser humano fuera un ciudadano de que él fuera un alma.”³⁰ Las cualidades que hacen a un hombre ser hombre y que le dotan con propósito genuino eran simple-

29. Jones, *Revolución y Romanticismo*, p. 231.

30. Jones, p. 232.

mente asfixiadas en la multitud. No eran los derechos lo que importaba sino el alcance del auténtico yo. Así pues, un orden social gobernado meramente por la ley estaba por debajo de su desprecio. El verdadero individuo era superior a tales asuntos triviales como las formas y convenciones sociales. Si fuese necesario, debe realizar su potencial a expensas de las legalidades y las costumbres.

De manera que los Románticos inicialmente buscaron la meta de la visión Romántica por fuera del ámbito de lo político. Se volvieron a las artes y a la imaginación artística. Fue allí que los Románticos se inspiraron por algo llamado el *genio creativo*. En este sentido el Romanticismo no estaba comprometido como movimiento con las masas, sino que era un programa para el individuo único que se mostraba apartado de lo ordinario y creaba un mundo basado en una perspectiva reveladora más profunda en las emociones y los sentimientos. Dos áreas fueron especialmente asidas para dar expresión a este ideal: la música y la literatura.

Creyendo como creyeron que el arte y el genio artístico eran las verdaderas fuerzas de motivación de la energía creativa, los Románticos fueron especialmente aptos para ver esto en la música, porque estimula tan profusamente las dimensiones no intelectuales de las emociones físicas, la fuente más pura de la liberación del alma. Como Talmon comentó: “El incomparable poder de sugestión que la música poseía, su habilidad para

operar directamente en la mente sin la mediación de las palabras, y aún de transmitir un rango infinito de impresiones, sentimientos y pensamientos, la hicieron el arte ideal del Romanticismo.”³¹ La preferencia de los Románticos por la música fue en mucho el producto de su creencia de que la realidad se encuentra envuelta en el misterio y que el significado yace bajo el umbral de los procesos intelectuales conscientes. La música transmitía la impresión de que no se podía reflexionar adecuadamente en las profundidades de la experiencia, mucho menos ser articulada o analizada objetivamente. La música agitaba la vitalidad propia del alma sin necesidad de considerar si se conformaba o no a algún orden externo. El propósito era despertar en el alma – el ser interior – sus propias pasiones y fuerzas internas cuya legitimidad no dependía de si eran o no sentidas o expresadas según alguna verdad objetiva y necesaria. Era suficiente el que la música produjera el estímulo necesario para el alma para proyectarse a sí misma y crear una realidad en conformidad con su propia experiencia.

La música ha sido siempre una herramienta en la formación de la cultura. En el mundo antiguo la música estaba conectada a la vida de la comunidad cuyas realidades eran moldeadas por leyendas de grandes ancestros quienes realizaron hechos de

31. Talmon, *Romanticismo y Rebelión*, p. 147.

logros heroicos y por los dioses con quienes los hombres habían de compararse en su deseo de vivir la mejor vida posible. En el tiempo de Homero, el poeta que relataba estas historias era al mismo tiempo un bardo que transmitía su mensaje con música. La música le da al relator de historia un medio poderoso para despertar en su audiencia un sentido emocional de vinculación a los mitos que se alegaba debían inspirar sus propias acciones e intereses. También, en la Edad Media, el mensaje Cristiano de retiro del mundo fue reforzado por medio de la música que lo dirigía a uno a las interioridades del alma donde uno podía más fácilmente enfocar su atención en el ámbito *espiritual* con sus misterios respectivos. El mundo monástico estaba lleno con la música de los cantos que solemnizaban la devoción del alma de formas más profundas que las palabras solas apenas podían expresar. La música ha sido usada por largo tiempo como un incentivo a los ideales por los cuales los hombres han buscado vivir y por el mundo que han anhelado realizar. En este sentido el Romanticismo no fue una excepción.

El propósito de la música era encender las energías del espíritu, transportar al alma del tedio de lo ordinario a las alturas del prodigio y la imaginación, despertar en la conciencia las fuerzas oscuras y escondidas del núcleo inconsciente del ser de uno en donde yacen los poderes creativos del hombre. La música era un medio para excitar lo mismo que el producto mismo del genio

artístico. En el mundo Romántico el artista era un hombre por encima de los hombres, un verdadero tipo de mesías. Los Románticos miraban en el artista la luz del mundo, la sal de la tierra, la imagen de la divinidad, el revelador de los secretos de Dios, el intérprete de la naturaleza, profeta, sacerdote y rey. Todos los símbolos del pasado religioso, tal y como son re-elaborados en la mente Romántica, se unen en el alma del genio artístico. El genio no puede ser producido por la cultura o la civilización, no es ni enseñado ni aprendido, sustituye a todos los métodos conocidos de realización. “El genio se enciende, el genio crea, el genio no procura nada, porque el genio *es*. Es algo que no es manejable. Su carácter es revelación, no razón... el genio es sobrenatural, súper arte, súper aprendizaje, súper talento.”³² Como sus antepasados del Espíritu Libre los Románticos colocaron el genio por encima de todas las convenciones y autoridades: él comulgaba directamente con Dios, o, en el caso de los Románticos, con la naturaleza. El genio no es medido por alguna verdad externa, sino que es verdad en sí mismo.

Los Románticos exaltaron el poder de la imaginación como en la música así también en la literatura. En sus mentes la realidad no era uniforme ni estática, sino viva y pasando por transformación perpetua. Hablar como si uno pudiera conocer con certeza la

32. Jones, *Revolución y Romanticismo*, p. 284.

verdad de todo lo que pertenecía al mundo real en el cual el hombre vivía era pura fantasía. No hay un significado o verdad para ser descubiertos, sino solamente variedad interminable, con cada nuevo momento revelando algo totalmente único. La meta del hombre no debiese ser asir algún tipo de conocimiento final y permanente sobre una realidad dada, sino ir en pos de lo poco usual en la experiencia. La relación del hombre con su mundo no debiese ser una de entendimiento, sino de encontrar el vasto rango de las cosas hasta ahora poco conocidas de los sentidos y los sentimientos. Tarnas ha clarificado el asunto así:

Explorar los misterios de la interioridad, de los humores y motivos, el amor y el deseo, el temor y la angustia, los internos conflictos y las contradicciones, memorias y sueños, experimentar los estados extremos e incommunicables de la conciencia, ser interiormente asido en éxtasis epifánico, medir las profundidades del alma humana, traer lo inconsciente a lo conciente, conocer el infinito – tales eran los imperativos de la introspección Romántica.³³

En resumen, no es el mundo de afuera el de interés principal para el temperamento Romántico, sino el mundo interior.

Solo allí se pueden encontrar los materiales para hacer un mundo favorable para la habitación humana.

Cuando el Romántico se volvía hacia este mundo interior lo que miraba era un estado de indeterminación radical. Todo se encontraba en flujo. Sin embargo, también creía que podía traer orden a partir de esta indefinición. Crearía en la literatura el héroe arquetípico, el hombre (o mujer) que da forma a su mundo por un acto de auto-voluntad. En el melodrama de la novela el Romántico se proyectaría a sí mismo en la persona del carácter principal quien menosprecia someterse a los convencionalismos de la sociedad y, en lugar de ello, se comporta según sus propios valores escogidos los cuales son dictados solamente por sus deseos y anhelos. Dicho simplemente, “él, por la decisión de su voluntad, traería a la existencia un drama ficticio en el cual pudiera entrar y vivir, imponiendo un orden redentor en el caos de un universo sin significado y sin Dios.”³⁴

La ficción dramática en la era moderna se convirtió en el medio principal por el cual el Romanticismo se empeñó en promover sus ideales. Sin embargo, el actor principal en este drama imaginario era más el *anti*-héroe que el héroe puesto que sus acciones estaban hechas menos en términos

33. Tarnas, *La Pasión de la Mente Occidental*, p. 368.

34. Tarnas, *La Pasión de la Mente Occidental*, pp. 370- 371.

de obedecer sino en retar las costumbres sociales que los Románticos miraban como asfixiantes en su propio mundo. Su propósito no era aceptar, sino destruir los confines de lo mundano y lo ordinario, desafiando audazmente los estándares de conducta y creencia de la sociedad. En esto él actúa la parte del héroe trágico quien osa oponerse a lo que a las masas ignorantes les parece ser el orden establecido de la naturaleza. Como no se puede conformar entonces debe ser destruido. Pero en ese actuar mismo expone su rol como el héroe-mártir quien muestra el camino hacia un llamado más alto y más noble. Su martirio hace expiación por todas las maldades de esta vida y abre el mundo de lo trivial a la posibilidad de una experiencia mejor y divina. Los Románticos no aceptarían el mundo de hecho: preferirían un mundo en fábula narrativa. En términos de la verdad lo real era lo ficticio y lo ficticio era lo real. Es un legado todavía perseguido por un vasto número de gentes de nuestro propio tiempo.

El héroe-rebelde de la literatura Romántica, aunque presentado en una forma idealizada, era de hecho la manera Romántica de proclamar su propia profunda insatisfacción con las prevalecientes condiciones de la humanidad. Al Romántico le gustaba identificarse a sí mismo con las masas sufrientes y afligidas. Esto reforzaba su propia creencia de que el hombre era una víctima de grandes fuerzas externas a él que conspiraban para agobiarle y quebrantarlo con una indiferencia inmisericorde. El surgimiento de la moderna

sociedad industrial, con su sustitución de los vínculos personales con relaciones puramente contractuales de naturaleza impersonal y calculadora, llenaba a los Románticos de una reacción de odio y atizaba las llamas de una poderosa agenda revolucionaria. La represión cultural pronto fue vista esencialmente como opresión política, del pobre por el rico, del débil por el fuerte. La sociedad fue desgarrada por los fieros antagonismos entre el explotador y el explotado, entre el propietario de los medios de producción y el trabajador que no poseía nada sino su trabajo que podía vender por un mero salario de esclavo.

Los Románticos se apasionaron rápidamente por lo que a ellos les parecía que eran graves injusticias. Ya no más simplemente se distanciarían de los intereses de la sociedad; en lugar de ellos, se animaron por una visión de una nueva utopía social radical. Miraron la necesidad de destruir todo orden social existente y reconstruir la sociedad según un programa que liberara a la humanidad de toda forma de explotación. El medio principal para alcanzar esta meta sería aprehender con violencia el control del estado y por medio de él transformar todas las relaciones existentes en un sistema totalmente socialista. Toda propiedad sería tomada por el estado y el estado remitiría a cada hombre las cosas de las tenga necesidad para la vida y la felicidad. De esta manera todo hombre dejaría de vivir y actuar en busca de sus propios intereses privados y, en lugar de ello, se

le haría someterse al más alto bien del estado. En este último sentido la visión Romántica difiere poco de la visión de la Ilustración que también buscaba, por medio del universalismo Estoico, transformar las acciones y búsquedas del individuo para que se ajustaran a su visión de bien cívico y social. Es simplemente que en la visión de la Ilustración esto sería alcanzado por medio de la educación y la ciencia, mientras que los Románticos pensaban menos en términos del uso de la razón como el medio y más en términos del uso de la coacción y la fuerza.

En el siglo diecinueve fue el Marxismo el que primero capturó la imaginación de los descontentos con la seria posibilidad de alcanzar estos fines, pero otros, menos radicales públicamente, gustaban de otros sistemas de pensamiento. Y a pesar del fracaso del Marxismo, u otros programas socialistas, por alcanzar sus metas declaradas completamente, no obstante se ha producido un cambio importante en la opinión en lo que respecta a la centralidad del rol del estado la cual se ha integrado en el pensamiento de la mayoría de la gente del mundo moderno. En cualquier parte donde exista el activista del estado, sin considerar el grado de su dominación sobre todas las áreas de la vida social contemporánea, allí yace todavía el espíritu Romántico para encontrarse vivo e instrumentalmente en función.

En esta coyuntura podemos preguntarnos, ¿cuál es el status presente del Roman-

ticismo? ¿Sentimos un cambio en el ambiente? ¿Está la gente comenzando a rechazar la influencia del Romanticismo en sus ideales culturales? ¿No es aparente, por lo menos políticamente, que gran número de personas están llegando a considerar al estado no tanto como un medio para la utopía social sino como una sofocante tiranía? ¿No ha sido desacreditado el socialismo en todas sus formas? ¿No hay por todas partes una lucha llevándose a cabo para librarnos de la intrusa presencia del gobierno con su poderosa burocracia y estrangulación reguladora de nuestras vidas y trabajos? ¿Ha producido realmente el estatismo la *libertad* y felicidad que fue prometida por su parte?

Quizás es cierto que para cada vez más gran número de personas en el planeta la esperanza de salvación por parte del estado se ha desvanecido grandemente. Los ochenta años en los que la mitad del mundo vivió bajo los sistemas comunistas inspirados por el Marxismo, han expuesto, en algo, sus concepciones Románticas como los mitos que realmente son. ¿Pero significa eso que la gente ha comenzado a ver una alternativa al rol central del estado? Especialmente en Occidente, que ha sido nuestro interés especial a lo largo de este estudio, uno es renuente a aceptar que los ideales Románticos hayan desaparecido. Un segmento muy grande de la sociedad todavía pone gran fe en el estado. Ciertamente intelectuales y pensadores no han abandonado esa esperanza. ¿Cómo explica uno esto? La razón principal

de esto parecería encontrarse en el hecho que el otro lado del Romanticismo, el lado que enfatizaba la libertad completa del individuo para complacerse a sí mismo en toda clase de experiencias, para estimular sus sentidos y sentimientos con poca o ninguna consideración por cualquiera o cualquier cosa excepto sus propios anhelos y deseos, ha seguido controlando el centro del ideal del hombre Occidental de cultura y civilización. Sea que pensemos en drogas, música popular, o experimentación sexual, por todas partes podemos ver multitudes desesperadas buscando urgentemente gratificaciones de auto-realización. Y las elites insisten en que es el derecho de cada persona disfrutar de cualquier libertinaje que la persona pueda imaginarse. Al mismo tiempo, muchos consienten la noción que surge de la función del estado la cual es asumir la responsabilidad por esto. Así pues, a menos y hasta que el Romanticismo sea destruido en su totalidad, la cultura Occidental permanecerá atascada en su presente situación.

Sin embargo, otra perspectiva en este asunto es igualmente apropiada. El Romanticismo, recordemos, comenzó como una voz distante de protesta, hablada primero por pensadores literatos y filósofos y escritores contra un mundo que les parecía opresivo y alienante. Ha crecido, en el espacio de tres siglos, para incluir a las masas y para ofrecerles una directiva moral para el orden personal y social. El Romanticismo crece sobre la noción de que el mundo no tiene significado

y que la vida carece de valor y propósito intrínseco. Cosas tales como la verdad, la justicia, lo correcto, lo incorrecto, o el bien y el mal, no tienen significado absoluto, sino que son solamente subjetivos y, en el mejor de los casos, relativos a la convención social. Aún así, el hombre debe tener orden para vivir, especialmente para vivir en sociedad. De otra forma la vida sería imposible dada la dura realidad del ambiente natural del hombre, y la tendencia por mucho tiempo reconocida por saquear y destruir a sus congéneres. Así, a pesar del anhelo de libertad y autonomía, y la creencia de que todos los hombres son movidos por el mismo impulso, el espíritu romántico es totalmente despectivo hacia cualquiera que piense que los hombres debiesen simplemente ser dejados a que vayan en pos de la vida en sus propios términos y para sus propios fines. No obstante, Rousseau, quien exaltaba especialmente la vida del primitivo sobre la de los hombres civilizados, quien creía que los hombres estaban más en armonía con la naturaleza y los unos con los otros antes de que fuesen tomados por la comezón de acumular riqueza material y status social, sabía que la humanidad ni querría ni podría retornar a su estado original de inocencia de manera voluntaria. En consecuencia, creía que el hombre debía necesariamente, y para su propio bien más profundo, ser obligado por la fuerza a ser libre. En otras palabras, la buena sociedad, una sociedad en la que el hombre recobrar su unidad original perdida, solamente sería posible por un deliberado

acto político. Todas las voluntades individuales, sostenía, debían ser obligadas a someterse a la “voluntad general.” Era solamente cuando los hombres habían sido corrompidos por el deseo de cada hombre de actuar y vivir de acuerdo a su propia voluntad privada que se veían tentados por la ambición egoísta y la ganancia personal a expensas de la igualdad y la unidad. Y puesto que no existe un orden moral global que gobierne la vida de los hombres en sus relaciones con otros hombres, la única solución es crear orden por medio del poder político. Al mismo tiempo, los pensadores de la elite, motivados por ideales Románticos, no se encontraban en el vacío acerca de quienes debía ser los ordenadores y quién debía ser el ordenado, quien debía hacer la coerción y quién debía ser el obligado. Solo ellos pertenecían al primer grupo, todos los otros al segundo. En este aspecto el Romanticismo todavía comparte la fe de la Ilustración en el conocimiento superior como el medio para gobernar y poner en orden a los hombres y las cosas. Los gobiernos Occidentales han llegado más y más a confiar en esta noción para dar legitimidad a sus políticas y prácticas. Si las sociedades en general del hombre Occidental parecen poco inclinadas a objetar, es solamente porque han sacrificado cualquier idea de orden moral como orden Divino y, en lugar de ello, han aceptado la alternativa del orden del hombre como todo lo que está disponible para la conducta personal y social.

Con el Romanticismo la civilización Occidental ha llegado a la presente etapa del impulso del poder. Y aún así es una visión del hombre y la sociedad todavía profundamente en deuda con la meta Griega, especialmente de Platón, de un control elitista del hombre por ciertas personas especialmente dotadas cuya idea del Bien provee el único estándar aceptable de verdad, justicia y orden. En otras palabras, la disputa entre la dimensión Humanista y la Cristiana de la dimensión Occidental parece haber concluido con el levantamiento de la primera y la caída de la segunda. Aunque esto podría ser causa de preocupación, especialmente cuando se puede ver que ello dirige más y más al crecimiento de la tiranía, al menos ha tenido el mérito de obligar a muchos Cristianos, quienes podrían retener algún interés por la cultura del hombre y la vida de la creación, a darse cuenta que el intento hecho por largo tiempo de combinar las dos ya no puede llevarse a cabo. Solamente cuando los Cristianos aprenden a considerar que deben basar sus ideas de cultura y civilización en fundamentos únicamente Bíblicos será posible dar pasos positivos en la genuina recuperación de la herencia de Occidente.

Conclusión

Uno podría fácilmente suponer que la anterior reflexión sobre los temas culturales de la civilización Occidental, igual que mucho de lo que se hace pasar por erudición moderna, está dicho con la intención de servir como una acusación en contra de nuestro patrimonio cultural. Podría parecer que está planeado para provocar serias dudas con respecto a la superioridad de la cultura Occidental y, por lo tanto, debiese juntarse a la lista de producciones eruditas diseñadas para promover una actitud menos chauvinista e incitar a un punto de vista que simpatice más con el *multiculturalismo*. Sin embargo, tal malentendido debe ser firmemente desechado. No ha sido mi intención estimular la visión de que debido a que el tenor de los análisis precedentes han sonado con una nota crítica ya por eso la cultura Occidental no sea menos que la más grande cultura que la historia hasta aquí haya conocido. La herencia del Oeste no es una que podamos desacreditar o contradecir fácilmente. Sin embargo, mientras es cierto que podemos atesorar nuestro pasado con afecto y con gratitud, podríamos estudiarlo con un ojo no crítico de sus defectos y, más seriamente, de su absorción de ideales y valores que han llenado de problemas su curso de desarrollo y que le han dirigido a su presente estado de declinación *espiritual*.

Efectivamente, en el tiempo presente, uno escucha el estruendo de los ataques que llegan de parte de aquellos cuyo objetivo particular es tirar a la basura la herencia cultural de Occidente. A algunos, sin duda, les gustaría mostrar todas las cosas relativas a Occidente desde una perspectiva negativa. Esta antipatía se ha encontrado con una gran aprobación por parte de aquellos en las universidades que han sido alentados a pensar con respecto a Occidente como una cultura de opresión por parte del hombre blanco. Tal opinión de auto-justificación se ha incrustado en las mentes de nuestras élites culturales. Sin embargo, a pesar de esto, uno no debiese tomar la perspectiva de que toda crítica de la historia Occidental se deriva del mismo malicioso intento de socavar sus logros, o de sustituir en lugar suyo un relativismo cultural basado en la noción de que ninguna cultura es intrínsecamente o históricamente más avanzada, mejor, o de ser deseada más que cualquier otra. Este no ha sido en ninguna manera nuestro propósito. Sin embargo, sostenemos que es imposible llegar a la raíz del pesimismo de hoy y del relativismo cultural a menos que reconozcamos que la cultura Occidental a producido en su mismo interior las semillas de su propia destrucción. Si fallásemos en ver esto quedamos aptos para engañarnos a nosotros mismos en cuanto a la verdad de nuestra herencia cultural y, por lo

tanto, no estaremos en una posición de ofrecer un remedio al deplorable estado al cual nuestra civilización ha llegado al fin del segundo milenio.

Desde una perspectiva Cristiana todas y cada uno de los esfuerzos del hombre, incluido al hombre de Occidente, deben estar sujetos a un cuidadoso escrutinio basado en que lo que no se deriva de la cultura misma, en realidad, no se deriva del hombre en ningún sentido.¹ Es decir, la perspectiva Cristiana acerca del todo de la vida y los esfuerzos humanos debe últimamente descansar en lo que puede ser descrito como el punto de vista Divino, en otras palabras, ¡sobre la *Revelación!* Las palabras de Emil Brunner en este respecto son aquí muy apropiadas: “De acuerdo a la fe Cristiana el significado de la vida no se encuentra *en* el hombre – tampoco en su naturaleza racional ni en su obra racional o cultural – sino que viene a él como un don divino, como el Logos, el cual es la Palabra revelada, y como aquella Palabra que es el

Dios que se auto-revela”² ¡Ciertamente! El Cristiano no debiese aceptar que el hombre es o pueda ser otra cosa de lo que Dios dice que él es o puede llegar a ser. Esto es igualmente cierto con respecto a cualquier cosa que el hombre hace. “El Dios auto-revelante” le ha dicho al hombre en Su “Palabra revelada” que el hombre fue hecho a la imagen de Dios y que le fue dado el don de la vida por parte de Dios. Lo que es más el hombre debiese usar su vida en el servicio a Dios cultivando aquellos talentos y habilidades con las cuales Dios le ha dotado produciendo de ese modo cultura y civilización. Dios, en la perspectiva Cristiana, es el autor original de la cultura. En primer lugar Él la dio al hombre como un don, y luego se la requirió como una misión que debía ser completada. Más importante, Dios la dio al hombre en administración (mayordomía, DHT), como una responsabilidad que es confiada, para ser ejercida solamente en servicio a Él y a su Reino. Lejos de haber inventado la cultura o haberla concebido por su propio esfuerzo el hombre fue creado por Dios para actuar como un agente cultural, y de esta manera laborar para llevar a cabo la voluntad de Dios al cumplir su llamado y responsabilidad de realizar cultura. En su misma naturaleza el hombre es una criatura cultural. Es un hecho ineludible. Es más, el hombre ha sido esto desde el principio del mundo.³ El hombre solo puede verdaderamente actuar en esta

1. Para una más plena y sistemática explicación de la *perspectiva Cristiana* que tengo en mente le pediría al lector que consulte mis otros dos libros: *The Burden of God*, (Minneapolis: Contra Mundum Books, 1993), pp. 1-25; y, *On Stone or Sand*, (Carson, ND, Pleroma Press, 1993), Parte I. Estoy conciente que esto no es del todo imparcial de mi parte, pero me temo que requeriría no solamente repetir tediosamente lo que yo mismo he dicho sino que también sobrecargaría la presente obra innecesariamente.

2. Emil Brunner, *Cristianismo y Civilización*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1948) Vol. I, p. 71.

capacidad al darse cuenta de que su significado como hombre es posible solamente por el reconocimiento consciente de que yace enraizado en Dios y no en sí mismo. Así pues, cuando iniciamos el estudio de los esfuerzos culturales del hombre se requiere que los evaluemos a la luz del propósito y la verdad de Dios. Esto es especialmente verdad con respecto a la civilización Occidental por las siguientes razones.

-
3. Claro, esta verdad es negada por los modernos hombres humanistas quienes dan su aprobación al modelo evolucionista al explicar los orígenes del hombre. Para ellos el hombre se derivó originalmente de un animal y vivió por un largo período como un primitivo habitante de cavernas con poca o ninguna cultura de la cual hablar. Fue solamente gradualmente que el hombre, usualmente por circunstancias apremiantes externas, aprendió varias formas culturales de actuar. El hombre adquirió los hábitos de cultura a partir de su necesidad de adaptarse a su medio ambiente, el cual, debido a que era severo e indiferente a toda la vida, incluida la vida del hombre, le capacitó para superar su existencia animal y elevarse a un nivel más *humano* de existencia. Así que, la cultura humana no es nada más que la habilidad hace mucho tiempo adquirida de satisfacer las exigencias del frío y difícil ambiente de este planeta. La cultura, y su concurrente civilización, es enteramente un producto de la urgencia animal del hombre de sobrevivir y prosperar contra las crueldades naturales de su existencia fortuita.

Primero, la cultura Occidental es la más intelectualmente auto-consciente de todas las culturas del mundo. El hombre Occidental ha buscado, más que ningún otro, desarrollar su cultura como producto de un análisis racional que también ha involucrado el esfuerzo de reflexionar filosóficamente en *el Ser* como un agente de análisis. En otras palabras, el hombre Occidental no solamente busca actuar en el mundo y conocer ese mundo alrededor de él a instancias de la razón, sino que también busca, al mismo tiempo, fundamentar todas las cosas en sí mismo como la fuente racional de la verdad y el conocimiento. El hombre Occidental cree firmemente que el descubrimiento del conocimiento yace en la base de la cultura, y que el auto-descubrimiento yace en la base del conocimiento. La cultura no es un accidente de la naturaleza o producto de la casualidad, no viene como si hubiese caído completa del cielo. Más bien es el resultado de un esfuerzo deliberado y consciente por parte del hombre por aplicar su razón a la investigación de las formas de operar del mundo natural y de sí mismo como una criatura que trabaja para alcanzar metas. En el Occidente el hombre se ha tornado supremamente consciente de sí mismo como un ser que no solamente tiene la capacidad de vivir una existencia civilizada, sino también de tener dentro de sí mismo un *poder* para concebir tal existencia y, de este modo, planear o deliberar intelectualmente sobre ello adelantándose a su formación. Por medio de este poder *interno* el hombre está en una posición de transformar

el ámbito *externo* de existencia de tal manera, y a tal grado, hasta el punto de mejorarse a sí mismo y mejorar también las condiciones de su vida. Por medio del uso de su razón el hombre puede tomar el control de su mundo y dirigirlo en dirección de cualesquiera sean las metas que él se imagine o desee. El hombre no necesita vivir una existencia primitiva y salvaje, lanzado de allá para acá por un medio ambiente hostil o, al menos, indiferente.

Segundo, debido a que el Cristianismo fue en sí mismo una parte integral de la cultura Occidental, hay una íntima conexión entre la fe Cristiana y la cultura del hombre Occidental. Tal vínculo es más que solamente accidental, o meramente externo en carácter. La cultura Occidental fue moldeada por una potente fuerza religiosa que fue Cristiana. Ciertamente no fue Musulmana o Hindú, y fue la única religión en el Occidente capaz de reemplazar a gran escala las centurias de devoción pagana a un vasto conjunto de divinidades y poderes supersticiosos. Por decir lo mínimo el Occidente fue formado por el impacto de la iglesia que institucionalizó el programa ético de la fe Cristiana. Los hombres fueron enseñados generalmente a pensar acerca de sí mismos y su mundo no solamente como seres creados por Dios sino también como sujetos a la obligación de someterse a Dios y a Su voluntad en sus conductas completas. Ciertamente esto fue verdad formalmente hablando. Aunque los hombres no fueron siempre obedientes

no hubieron muchos, por lo menos a lo largo de la Edad Media, que buscaran cuestionar su validez general. Y si los hombres no siempre se sometieron a Dios, entonces dieron la apariencia de hacerlo al someterse a la iglesia como el instrumento presumiblemente escogido por Dios para mandar y controlar. El punto es que el Cristianismo lejos de ser un apéndice de la cultura Occidental, fue uno de sus principales instrumentos moldeadores. Desarrolló una influencia civilizadora al fomentar una conducta de menos egoísmo y llena de caridad entre los hombres, provocando así un respeto más grande por la justicia y la misericordia, y estimulando una responsabilidad que teme a Dios en todos los aspectos de la vida y de la sociedad. La fe Cristiana, a pesar del lado negativo que en este punto hemos enfatizado, promovió una activa participación en el mundo como la arena apropiada de la actividad humana, el cual no debía ser despreciado como algo *anti-espiritual*. Los hombres gradualmente llegaron a darse cuenta que, además de ser un *pensador*, Dios también creó al hombre para ser un *hacedor*, uno que debía asumir todas las formas de la actividad humana legítima como un servicio a Dios y como un bien al hombre. Esto inspiró al hombre a la iniciativa cultural y la civilización Occidental apenas hubiese logrado mucho de lo que ha alcanzado sin este motivo Cristiano actuando en el hombre, sea que él creyese o no en la fe Cristiana.

Finalmente, el hombre Occidental tiene una más altamente desarrollada conciencia histórica. La cultura, como dijimos, como aparece como un producto ya hecho; tiene que ser formada y moldeada, y el hombre se encuentra especialmente equipado para cumplir ese propósito. Esta es una obra que no puede ser completada en una sola generación, o aún en un centenar de generaciones. Ninguna generación puede comenzar, o hacer su contribución, sin primero absorber la obra de aquellos que la han precedido. En otras palabras ninguna generación puede simplemente comenzar por el principio sino que cada una debe comenzar con los recursos capitalizados por los padres, los abuelos y los bisabuelos. La comprensión de esta simple verdad produce un tipo único de actitud con respecto a la vida, uno que ha sido descrito usando el término *conciencia histórica*. A menudo se piensa de la historia como el pasado. Pero tal idea es simplista e ingenua. La Historia no es simplemente algún pasado o algo que pertenezca al pasado. Más bien la historia es el registro de aquellas cosas en el pasado que han tenido un impacto peculiar en la formación de una herencia cultural. Algo es histórico si ha servido para hacer avanzar o impedir las obras del hombre que se empeña en hacer realidad, a través de sus acciones, la permanencia cultural. Eventos y personas pueden actuar como agentes históricos solamente cuando puede verse de que lo que ellos hacen en alguna manera afecta las “reservas acumuladas” totales. El hombre Occidental no sola-

mente ha producido una herencia cultural espectacular, sino que él lo ha hecho al edificar auto-conscientemente sobre los hechos y palabras de las generaciones previas. De esta forma él ha sido el productor de una perspectiva en la cual el hombre está profundamente consciente que su trabajo no es sino el esfuerzo constante de aquellos en el pasado que le han provisto con los recursos para extenderse un poco más hacia el futuro y depositar así un legado para las generaciones que vendrán. El hombre Occidental está moldeado por la necesidad de transmitir el pasado al futuro como parte de una agenda educacional planeada para servir a los intereses de una vida más elevada para el bien de la humanidad, quien es más que un animal dirigido por las urgencias materiales e inmediatas sino que posee la naturaleza espiritual de una criatura hecha para darse cuenta de su propósito como ser cultural.

Estos tres hechos deben tener una implicación inevitable sobre el estudio de la historia y la cultura Occidental. Puesto que esto es así no podemos evadir la pregunta, “¿Cómo se manifiestan estos hechos a la luz de un *genuino* análisis Cristiano?” Si el hombre obtiene su definición como criatura cultural a partir de Dios, luego también recibe su estándar de actividad cultural de parte de Dios. La cultura posee un inevitable carácter y motivación religioso-moral. El apremio del hombre hacia la actividad cultural y hacia el objetivo y el propósito⁴ se derivan de una fe profundamente asentada, y brota a partir de

un deseo *espiritual* de actuar en imitación a su Creador a cuya imagen ha sido creado. “Dondequiera que el espíritu se expresa a sí mismo”, comenta Brunner, “allí hay vida civilizada; pero qué tipo de espíritu crea esa civilización o cultura es otra cuestión. La cultura es una expresión del espíritu, una formación del impulso espiritual...” Pero como Brunner continua diciendo – y esto es una puntualización crucial – “... este impulso espiritual se puede originar desde las más diversas fuentes...”⁵ En esto él quiere decir enfáticamente que se puede derivar de diferentes motivos religiosos. En otras palabras, el hombre puede actuar en una manera en que sirva a Dios, o puede actuar en una manera desafiante. La cultura del hombre necesariamente seguirá la dirección de su fe.

Aunque el hombre fue creado con una naturaleza innata cultural, que le destina a actuar en el mundo siguiendo el ejemplo de su Creador, en la perspectiva Bíblica es claro que el hombre no ha querido hacer esto a partir de un deseo auto-consciente de complacer a Dios al conformarse a Sus justos preceptos. Por lo menos eso fue verdad a partir del momento de la rebelión del hombre en el Jardín de Edén. Desde ese tiempo hasta el presente el hombre ha deseado solamente complacerse a sí mismo. Es decir, ha

dado expresión a sí mismo – ha desarrollado su físico, su área mental, sus áreas artísticas y otras habilidades creativas – no a partir de motivos que buscan glorificar a Dios, sino a partir de motivos puramente auto-idolátricos. El hombre ha sustituido a Dios por el hombre como el impulso espiritual central para la actividad cultural. Al estudiante Cristiano de la cultura se le requiere necesariamente que reconozca que este cambio en la dirección del motivo de la cultura del hombre es debido al pecado y no debe descuidarse de tomar esto en consideración cuando busca reflexionar en el producto cultural que es el resultado del pensamiento y la acción del hombre. Sin embargo, lejos de privar al hombre de su impulso cultural el Cristiano reconocerá que todos los ideales culturales y valoraciones del hombre deben brotar de una influencia apóstata que luego controla su incentivo para producir cultura y, a su vez, dirige la meta última de la cultura. Esto ha sido no menos cierto de la cultura Occidental, a pesar de la presencia del Cristianismo en su formación y progresión, que de cualquier otra de las culturas del mundo. Así que, ¿qué motivo ha estado en operación a lo largo de mucho de la cultura Occidental? ¿Qué impulso *religioso* puede ser visto en el fondo de su formación y desarrollo? ¿Y qué impacto ha tenido este motivo sobre la formación de la cultura Occidental especialmente en lo que se refiere a las implicaciones de los tres factores principales de la cultura Occidental?

4. La frase *objetivo y propósito* es lo que seguiremos llamando en esta conclusión *significado* (N.T.)

5. Brunner, *Cristianismo y Civilización*, Vol. II, p. 129.

Dijimos que la cultura Occidental fue la más intelectualmente auto-consciente de las culturas del mundo, que fue aquí donde el hombre se empeñó en aplicar el uso de su razón como la herramienta principal en la formación de la cultura, y que el hombre buscó fundamentar toda su labor racional en sí mismo con el propósito de profundizar la concienciación de su propio significado en el proceso. Fue necesario, a fin de que el hombre conociera el mundo alrededor de él, aplicar su razón a un cuidadoso análisis de las formas de operar del mundo natural. Esto por sí mismo no es la cuestión medular. Que el hombre fue creado con la capacidad de razonar, y que él debiese usarla para lograr las metas de hacer cultura y civilización no debiesen ser vista como la *causa* del motivo humanista que ha tenido tal fortaleza dominante sobre el hombre Occidental. No hay pocos Cristianos, especialmente, que piensan que la naturaleza racional del hombre es, en sí misma, un producto de la Caída del hombre en el pecado. A lo menos algunas veces asumen que una aplicación crítica de análisis razonado, más a menudo de lo que se piensa, es la completa antítesis de la fe, o que la tarea filosófica que ha surgido en el despertar de la reflexión razonada del hombre sobre el mundo de su existencia es un enemigo *per se* del Evangelio de la salvación en Cristo. Como resultado tienden a mirar la fe y la razón como dos compartimentos cognitivos opuestos de la mente humana que pueden ser reconciliados solamente con gran dificultad, si es que es posible. Y puesto que

la fe tiene que ver supremamente con la religión, y la razón es la herramienta de la cultura, tienden a considerar a la religión y la cultura como teniendo poca o ninguna relación la una con la otra. Pero nosotros no nos suscribimos a esa perspectiva, ni tampoco sostenemos que la prioridad de la razón en la cultura Occidental es algo que debe ser deplorado. Entendemos que el propósito de Dios para el hombre es que fue creado para que aplicara su razón al estudio del mundo y de sí mismo. Sin embargo, si queremos entender el motivo *humanista* de la cultura en Occidente estamos obligados a reconocer que el hombre ha elevado su razón al lugar de Dios. En otras palabras, la razón humana se ha vuelto un instrumento de apostasía y auto-idolatría. Y es esta aplicación del uso de su razón que el hombre Occidental ha traído consigo a la tarea de hacer cultura. Un motivo humanista predomina porque el hombre procura realizar la tarea cultural enteramente a partir de sí mismo, sin referencia a Dios, y está resuelto a creer que su razón es suficiente para consigo mismo y asir de esta manera la verdad y darle forma a la vida en términos de ella. Aquellos que se adhieren a este motivo creen que la explicación del hombre acerca del mundo a su alrededor, lo mismo que su propio lugar y propósito en él, se debe encontrar sólo en su razón; es decir, sólo sobre sí mismo, y que el hombre no necesita consultar ninguna fuente excepto a sí mismo en la búsqueda de la vida y de la cultura. Como nos hemos esforzado en señalar en nuestro estudio, una perspectiva de

este tipo ha sido la causante de distintas consecuencias culturales.

Segundo, y quizás más importante, el rol que el Cristianismo ha jugado en la formación de la cultura Occidental, en tanto ha tenido un impacto moral positivo, no se ha visto del todo libre de la contaminación de influencias humanistas. Especialmente en tres áreas este humanismo ha sido aparente: el ascetismo monástico, el jerarquismo eclesiástico y el intelectualismo escolástico que se tornó un legado de educación superior en las universidades Occidentales. El monasticismo fue una falsa piedad basada en la noción de que el aspecto material de la realidad era la *causa* de la corrupción del aspecto espiritual. En consecuencia, se pensaba que era necesario alcanzar la salvación retirándose de, y negando vehementemente, las cosas que perteneciesen al cuerpo y a los intereses materiales del hombre. Fue una perspectiva fuertemente influenciada por nociones paganas Gnósticas que teóricamente dividían la realidad en dos dimensiones antitéticas: el lado espiritual más elevado y bueno y el lado material, inferior y malvado. Es más, alentaba una falsa distinción *espiritual* entre aquellos que practican un aislamiento de la vida en el monasterio y todos los otros que viven vidas ordinarias en el mundo. Para la mayor parte esto conllevaba una piedad desprovista de consecuencias prácticas para lo que la Escritura llama el Reino de Dios, o el total gobierno de la vida del hombre por la palabra de Dios en todas las áreas de la vida y del tra-

bajo esforzado. Luego estaba la iglesia, la que se volvió la institución principal de importancia Cristiana. Sin embargo, fue moldeada y dirigida más por ideales políticos paganos que por preceptos Bíblicos. Estaba comprometida con una agenda que buscaba traer toda la vida bajo el control y dominio de la iglesia en lugar de fomentar que toda la vida fuese vivida en obediencia a Dios. Finalmente, en el ámbito del intelecto y el aprendizaje, el Cristianismo perdió contacto con sus propias presuposiciones y adoptó conceptos teóricos Griegos e ideales de razón como si fuesen totalmente legítimos para el desarrollo de un entendimiento del hombre y su mundo. Esto llevó a la conformación de una cosmovisión alrededor de la distinción entre la fe y la razón, con los asuntos de la fe que gradualmente se redujeron a una pequeña área *religiosa* de pensamiento mientras se presumía que la razón era libre para explorar y construir el mundo de la experiencia del hombre con poca o ninguna consideración de la revelación de Dios. En estas formas, el Cristianismo presentó un punto de vista sumamente comprometido.⁶ En la alborada del Iluminismo, en el emerger de la ciencia moderna, el Cristianismo fue atacado como una superstición pintoresca y echado a un lado de todos los intereses y preocupaciones de los hombres. El humanismo había

6. En el sentido negativo del término significa que buscó acuerdos allí donde no era posible ninguno (Nota del Traductor).

ganado el control del pensamiento del hombre en el mundo moderno.

Por último, podemos recordarnos a nosotros mismos las consecuencias del humanismo para la conciencia histórica. Con el triunfo completo del humanismo en el mundo moderno se ha abierto una brecha en el ámbito de la ética. Pues con el rechazo del Cristianismo el hombre ha ido en busca de un punto de vista moral alternativo. Lo ha buscado en el Romanticismo que ha colocado todos los énfasis sobre la desestimación de la capacidad histórica. Se ha hecho un gran esfuerzo por encontrar unidad y significado en el *yo* subjetivo del hombre en el mero sentimiento interno existencial. El Romanticismo denunció el rol de la razón tal y como era entendida por el Iluminismo y ha exaltado los sentimientos internos como la fuente de la verdad y del orden externo. Más particularmente rechazó el estándar de Dios de la conducta ética por una forma de *libertad* hecha aparecer como por arte de magia desde las profundidades de la psicología humana. Al mismo tiempo buscaba dar forma a un nuevo ideal de hombre, uno que le liberaría de la percibida opresión de normas y estructuras heredadas, llamándole a sublevarse contra el pasado a favor de un nuevo ideal social totalitario. Tal punto de vista humanista ha visto sus consecuencias en el levantamiento del estado moderno como un poder absoluto sobre toda la vida y la labor humana.

Dadas las señas de estos desarrollos, ¿cómo debiésemos nosotros, como Cristianos, mirar a los ideales que han hecho tanto para moldear la cultura Occidental? Si tal impulso, fuerte y humanista ha estado operando motivando a la cultura Occidental, ¿debemos simplemente tomar la opinión de que la cultura *per se* es irredimible? ¿Qué perspectiva podemos ofrecer que nos capacitaría para colocar la cultura una vez más sobre un fundamento apropiadamente centrado en Dios? Estas cuestiones, lejos de ser académicas, son de vital importancia en nuestro día dado el existente estado de crisis en el centro moral y religioso de Occidente. Si vamos a poner un alto al deslizamiento hacia la decadencia que por todas partes está en evidencia debemos ofrecer más que las piedades usuales sobre la necesidad de recobrar una tradición perdida, una especie de pasado dorado, como si nuestro pasado por sí solo fuera suficiente para ofrecer respuestas para el caos moral de nuestros tiempos. Necesitamos, en lugar de eso, un entendimiento Bíblicamente más consciente del hombre como un agente cultural, y de lo que es la base de una cultura justa en oposición a una que es injusta. Nuestra meta, entonces, no debiese ser descartar la tarea cultural, sino establecer la actividad cultural una vez más en su marco correcto que busca la glorificación de Dios.

Esta obra no es ciertamente el lugar para entrar en una discusión de este tipo sino en una forma más bien apenas superficial. Mi intención ha sido mayormente la de concen-

trarme en los aspectos humanistas de la cultura Occidental, con el propósito de que podamos obtener una imagen más clara en nuestras mentes del motivo religioso que ha hecho tanto para moldear nuestra herencia. Sin embargo, siendo justos, ofreceremos, por vía de un breve sumario, una descripción de lo que una perspectiva Cristiana debiese significar e implicar para el hombre como un ser cultural. Haremos esto al presentar la visión Cristiana del hombre como tal, una que concuerde con la idea Bíblica y que sea por lo tanto libre de las influencias humanistas, antiguas o modernas. No es impreciso aseverar que esta perspectiva Cristiana apenas ha sido entendida, mucho menos declarada, por aquellos que aseguran ser Cristianos, sea ahora o en el pasado. Entonces, no debiésemos sorprendernos de que halla fracasado en hacer mucho impacto en la formación de la cultura Occidental. Ya sea que pueda hacer volver al hombre Occidental, en su presente condición, del borde del abismo es una pregunta que no podemos contestar. Pero si puede o no puede no debiese ser nuestra principal preocupación. Más bien, estamos obligados a promover la causa del Cristianismo genuino, pues es la única respuesta que puede y debe ser dada a un mundo cuyos esfuerzos culturales son en vano si no están fundamentados en la verdad.

En su sagaz obra, y ahora muy descuidada, *El Concepto Calvinista de la Cultura*, el filósofo Cristiano Reformado y estudiante

de la cultura, Henry R. Van Til, ha escrito: “El hombre... vive en relación pactal para con el Creador... Como tal, es moralmente responsable por sus acciones y obligado a poner por obra sus responsabilidades para buscar el bien; también es racionalmente capaz de comprender el significado de la vida y responsable de funcionar en la esfera de la verdad; es una criatura cultural, uno que es capaz y llamado para re-crear, a re-producir, para formar artísticamente y para moldear la creación a su voluntad, responsable de funcionar en el ámbito del poder... para tener dominio sobre la tierra”⁷ Un número de señalamientos de esta declaración requieren comentario.

Para comenzar, debiésemos tomar nota especial de la frase “relación pactal para con el Creador”. Al definir al hombre como hecho a la imagen de Dios la perspectiva Cristiana debe explicar que esta definición no solamente implica algo acerca de la naturaleza del hombre, sino que también implica algo que determina la dirección de su vida. El hombre no fue hecho solamente como Dios, o similar a Dios; él fue hecho para vivir de acuerdo a un propósito dirigido por Dios. El hombre permanece relacionado con Dios en una forma especial, descrita como “pactal”. Significa que el hombre existe para el propósito de servir a su Creador, es decir, de actuar

7. Henry R. Van Til, *El Concepto Calvinista de la Cultura*, (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1959) p. 30.

en el mundo en favor de Él. El ser hecho a la imagen de Dios automáticamente incluye este propósito. El hombre no es hecho a la imagen de Dios y luego se le da la opción de vivir su vida *para* Dios o no según como él quisiese. La naturaleza de su ser ineludiblemente conlleva esta responsabilidad. Negar esto es negar que el hombre es hecho a la imagen de Dios.

Se deriva de esto que el hombre, aunque viva en el mundo y comparta la realidad material de todas las cosas que hay en él, no vive como determinado *por* el mundo o por cualquier cosa *en* el mundo. Fue diseñado para vivir solamente en relación con Dios, el Creador. Claro, él haría esto en el mundo, pero no como si el mundo le proveyera su significado y propósito. Este es meramente su arena de actividad. La agenda de su vida no puede venir de sí mismo o su mundo. Esto además envuelve la noción de que el hombre no puede descubrir su propósito o significado por otra vía sino consultando con el Dios que le hizo. Tampoco puede él alcanzar su propósito al buscarlo separado de Dios. En todas sus actividades el hombre no es solamente dependiente de Dios quien dirige su vida, sino que el hombre debe conscientemente buscar esa dirección al volverse a Dios y obedeciendo Sus mandamientos. En la “relación pactal” Dios establece la agenda, pero el hombre también busca conocer la agenda y conformarse con ella en cada área de la vida. Hay, entonces, una “tarea específica” u obligación colocada sobre el hombre

de traer toda área de su vida y pensamiento en conformidad con este propósito determinado por Dios.

Así que, ser creado a la imagen de Dios significa mucho más que solamente existir en una cierta forma, también significa actuar o conducirse en concordancia con un propósito estipulado. Esto implica que el hombre es “moralmente responsable por sus acciones”. Pero, ¿moralmente responsable a quién? Ciertamente no para con el hombre, pues el hombre al no ser la fuente de su propio ser, no puede ser la fuente de su propia moralidad. Puesto que deriva su naturaleza moral de Dios como parte de la imagen de Dios en él, así obtiene también de Dios los principios de conducta moral. Entonces, él es responsable por lo que Dios le ha dicho. En otras palabras, ¿su conducta moral depende de la *revelación!* En la perspectiva Cristiana la Biblia es en sí misma el registro de esa revelación. Por lo tanto, el hombre ha de ser gobernado en su pensamiento y en su actuar por la Escritura. Esto es cierto con respecto a todo lo que el hombre hace, incluido su esfuerzo en la cultura. La Biblia no es solamente un libro de recursos para su alma, o de cómo alcanzar el cielo, sino que la Biblia está también interesada por su vida; y está interesada con el *todo* de la vida del hombre, su cultura lo mismo que su persona, la sociedad lo mismo que con el individuo. Hacer caso omiso o negar este hecho es tratar el orden de la creación de Dios con desdén. Y pretender que el hombre puede ocuparse en la tarea cultural aparte de la fe que gobierna

su actividad, o de que puede ejercer una fe que no tenga consecuencias para la cultura, se encuentra totalmente en desacuerdo con la naturaleza “pactal” de la relación entre Dios y el hombre. Por lo tanto, evocar ideas de significado y propósito, o embarcarse en metas civilizacionales o culturales sin referencia a la Escritura, o en contradicción a la Escritura, es algo del todo inapropiado por lo menos en lo que a la Escritura concierne. Por lo tanto, el Cristiano debe ver a este asunto de forma diferente.

La responsabilidad moral del hombre implica más que solo la necesidad de hacer lo que Dios dice en el área de la vida personal. También requiere que el hombre actúe en conformidad con el propósito de Dios para él en todo lo que hace para mejorar y edificar la vida. El hombre es una criatura “obligada a la labor”, uno que debe funcionar especialmente en tres áreas si es que va a cumplir su propósito como hombre. Primero, está “obligado a la labor de buscar el bien”. Sin embargo, no sabiendo lo que es el bien, por causa del pecado, debe consultar con la palabra de Dios. Debe averiguar *a partir de* Dios lo que es realmente bueno. No puede imaginarse que tiene la capacidad de ver o declarar lo que es bueno simplemente por examinar su propia experiencia o la experiencia general de la raza. Debe comenzar por aceptar la visión Bíblica de que el hombre no tiene ningún bien en sí mismo, o en cualquier cosa que haga, a menos y hasta que lo conforme con la definición de Dios

sobre el bien. Así, por ejemplo, no puede asumir que ciertas disposiciones sociales, o ciertas formas de pensar, sean buenas si ignoran o eliminan la consideración del estándar de Dios que evalúa tales cosas como meras transacciones entre los hombres o si estimulan a los hombres a entender su mundo y a sí mismo en maneras que minan la autoridad de Dios y Su verdad. Es más, el hombre no puede construir una visión del universo material que reduzca a Dios ya sea a un mero observador de eventos o que le expulse completamente de ser tomado en cuenta. Cualesquiera que sean los intentos por promover un ideal de vida y propósito meramente desde el punto de vista de la experiencia sensata del hombre y de su percepción se encuentra necesariamente destinado a deformar su entendimiento. El hombre debe buscar lo que es bueno en términos de Dios y oponerse a todos los ideales y valoraciones centradas en el hombre.

Segundo, el hombre está “obligado a la labor de funcionar en el ámbito de la verdad”. El hombre no es un mero animal con apetitos y deseos. Está hecho para aprender acerca del mundo en el cual vive, para entenderlo con su mente, y de conocerse a sí mismo como responsable para con Dios por lo que conoce. Está “obligado a la labor” de aplicar su razón al estudio de su existencia terrenal total. No puede desatender su intelecto, pues es el medio principal por el cual desarrolla su naturaleza como hombre. Pero, una vez más, la verdad debe, primero que

todo, ser dicha al hombre quien, por causa del pecado, ha perdido todo contacto con la verdad. El hombre no puede simplemente imaginarse que las cosas sean verdad. Por ejemplo, no puede decir que el mundo es auto-existente o eterno en su naturaleza, como los pensadores Griegos hicieron. Tampoco puede aseverar que el mundo llegó a existir por sí mismo sin que Dios lo haya creado. Por lo tanto, no puede suponer que la vida, especialmente la vida del hombre, sea el producto de la suerte o la casualidad, y que se le deja al hombre la opción de hacer con esa vida lo que le plazca, haya o no haya Dios. Debe pensar acerca de sí mismo y de su mundo que son producto de la acción de Dios, y debe explicarse a sí mismo y a todas las cosas como existiendo para cumplir el propósito decretado por Dios. Es más, debe estudiar su mundo para conocerlo en su unidad completa y no artificialmente dividido en falsas categorías como forma y materia, o pensamiento y extensión. No puede luego asumir que su razón puede conocer solamente lo que es forma o extensión y de que sea incapaz de conocer cualquier otra cosa que no pueda ser tocada o vista. Así pues, no puede reducir la religión a una categoría de su pensamiento y hacer a la ciencia una autoridad independiente. El hombre es, en todo su pensamiento, una criatura "pactal", una cuyo pensamiento sobre cualquier tópico es religioso de principio a fin. Pues Dios no ocupa solamente los intereses de la fe del hombre mientras que su razón es dejada libre para llegar a conclusiones con respecto a

todo lo demás. Aunque el hombre pueda descubrir las leyes que gobiernan las operaciones de la naturaleza, no puede asumir la opinión de que tales leyes sean independientes de Dios y de Su propósito. Si Dios no es el hecho central en la búsqueda del hombre por la verdad, entonces esa búsqueda se encuentra en el sendero equivocado desde el principio, y el hombre se encuentra destinado a distorsionar la verdad.

Finalmente, el hombre está "obligado a la labor de funcionar en el ámbito del poder". El conocimiento de la verdad, o del bien, necesarios para el propósito del hombre, no pueden hacer nada por sí mismos. A menos que el hombre sea "facultado" para actuar en términos de ese conocimiento, no pueden hacerle ningún bien y tampoco puede alcanzar resultados en absoluto. Así que, el poder es fundamental. El hombre debe ser capaz de cumplir su propósito como hombre, y ese propósito es "tener dominio sobre la tierra". Sin el poder para alcanzar esa meta el hombre sería solamente otra criatura biológica viviente, no diferente de los animales. Pero así como su Creador le ha dotado con la capacidad de buscar y encontrar tanto la verdad como el bien, así también ha dotado al hombre con el poder para hacer producir lo que la verdad y el bien demandan. Entonces, le es dada la habilidad "de moldear la creación a su voluntad". Y, lo que es más, está "obligado a la labor" de hacerlo así. El no producir cultura y civilización no es una opción. El hombre no fue solamente

constituido como una criatura productora de cultura, sino que se le encargó la obligación de conformar su vida a este propósito ordenado por Dios. Así que, se encuentra en la naturaleza y responsabilidad “pactal” del hombre el buscar edificar la cultura, explorar el mundo en el que vive, explicarlo, mejorarlo; resumiendo, ejercer poder sobre ese mundo a favor de sí mismo, pero especialmente a favor de Dios.

Así que el poder es de fundamental importancia para la vida del hombre. Es lo que le establece por encima del mundo en el que vive. Pero, así como la verdad y la bondad el suplemento del poder para que ambas lleguen a la realización, así también el hombre debe ejercitar el poder en concordancia con la verdad y la bondad. Pues así como el hombre fue facultado “para moldear la creación según su voluntad”, sin embargo su voluntad debe estar en sujeción a Dios y al orden de la creación de Dios. En otras palabras, el hombre no puede suponer que su voluntad es libre para moldear o dar forma a su antojo o imaginación, pues el hombre no es el Creador, sino que a lo sumo él puede solamente “re-crear”, o “re-producir” lo que Dios ya había hecho. Se esperaba que el hombre usara su poder para “pensar los pensamientos de Dios” al aprender a conocer las obras de Dios de acuerdo con la suprema voluntad de Dios. Es aquí donde nos aproximamos al núcleo del asunto y a sus consecuencias tanto para la cultura como para el análisis cultural.

“El apremio por lo cultural, la voluntad de regir y de tener poder son elementos increados”⁸ Podríamos decir que el hombre tiene un “impulso” natural, innato, para ejercer poder. Es básico a su naturaleza como hombre buscar sacar provecho de este poder dado por Dios por el bien de producir cultura y civilización. Sin embargo, no se debe olvidar que el hombre ha caído en la oscuridad del pecado. Una perversión religiosa y moral de su naturaleza ha venido ahora a tener control de todo lo que él es y hace, incluyendo el “apremio por lo cultural”. De este modo el hombre no pierde el dinámico impulso de su naturaleza, pero este se torna un instrumento de su rebelión en contra de Dios. Todavía busca el cumplimiento de la agenda cultural, pero ahora ya no en términos de Dios, o a favor de Dios. En lugar de desarrollar su poder, es decir, sus talentos y habilidades, a partir de un amor por Dios y Su propósito, busca más bien conformar su naturaleza y su mundo solamente a partir del motivo del auto-amor, el egoísmo. Este cambio religioso de dirección tendrá innegables consecuencias para su propia perspectiva de la cultura. Interpretará los descubrimientos del mundo natural, junto con su propio lugar en él, totalmente en términos que le convienen. En lugar de apegarse a la interpretación de Dios de su vida y actividad tal y como es revelada en la palabra de Dios, el hombre

8. Van Til, *El Concepto Calvinista de la Cultura*, p. 34.

prefiere seguir los consejos de su naturaleza rebelde. Él podría pensar que está siguiendo simplemente los dictados de la razón, pero está meramente usando sus poderes de razonamiento para evocar un mundo de significado a partir de motivos auto-justificantes – motivos basados en un cambio de dirección religiosa.

Basado en la creación al hombre le fue dado el poder para realizar cultura. Pero, como Brunner señaló, el hombre puede ejercer ese poder bajo la orientación de una vasta gama de diferentes impulsos *espirituales*. Él puede buscar y actuar sobre la base de diferentes, aún opuestos, motivos *religiosos*. En realidad el Cristiano, quien estudia la historia de las empresas culturales del hombre, innegablemente reconocerá que un motivo religioso *humanista*, opuesto a un motivo religioso *piadoso*,⁹ ha jugado un rol prominente en la formación de la cultura humana. Esto es cierto también de la cultura Occidental, aún cuando el Cristianismo influyó el desarrollo de Occidente. Al mirar hacia atrás a dos milenios de cultura Occidental es posible concluir que el impulso humano de tener y poseer poder, es decir, el apremio interno por formar cultura, ha dado forma a un producto cultural que lleva más distintivamente sello del hombre, el quebrantador del pacto, que del hombre guardador del pacto. Y es igualmente aparente que esa

cultura se encuentra, como resultado, en un serio estado de crisis moral y espiritual. Si la cultura Occidental va a continuar o no hacia el próximo milenio dependerá mucho de que el hombre se vuelva el agente cultural que Dios originalmente deseó que fuera. Esto, a su vez, dependerá de que el Cristianismo se vuelva una fuerza para la cultura en una manera en que no lo ha sido hasta ahora.

9. Es decir, que se conforma con la revelación de Dios (N. del T.)

Bibliografía

- Barber, Malcolm. *The Two Cities: Medieval Europe, 1050–1320*. London, Routledge, 1992.
- Barnes, Timothy D.. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, Princeton University Press, 1966.
- Baumer, Franklin L.. *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*. New York, Macmillan Publishing Co., Inc., 1977.
- Berkhof, Hendrikus. *Christ the Meaning of History*. trans. by Lambertus Buurman. Richmond, John Knox Press, 1966.
- Bettenson, Henry, trans.. *Augustine, Concerning the City of God Against the Pagans*. New York, Penguin Books, 1972.
- , ed.. *The Early Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*. New York, Oxford University Press, 1969.
- Black, Antony. *Political Thought in Europe, 1250–1450*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Boas, Marie. *The Scientific Renaissance, 1450–1630*. New York, Harper and Row, Publishers, 1962.
- Bolgar, R.R.. *The Classical Heritage and Its Beginnings*. New York, Harper & Row, Publishers, 1954.
- Brown, Peter. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1989.
- . *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press, 1988.
- . *The World of Late Antiquity*. New York, W.W. Norton & Co., 1971.
- Brunner, Emil. *Christianity and Civilization*. New York, Charles Scribner's Sons, 1948–49.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Vol. I. New York, Harper & Row, Publishers, 1958.
- Burke, Peter. *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*. Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Burt, E.A.. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Garden City, Doubleday and Company, Inc., 1954.
- Cantor, Norman F.. *The Civilization of the Middle Ages*. New York, HarperCollins Publishers, 1993.
- Cassirer, Ernst, ed.. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago, The University of Chicago Press, 1948.
- Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- . *The Early Church*. Penguin Books, 1990.
- Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture*. New York, Oxford University Press, 1957.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium*. New York, Oxford University Press, 1970.
- Craig, Gordon A.. *The Germans*. New York, A Meridian Book, 1991.

- Cranston, Maurice. *The Romantic Movement*. Oxford, Blackwell Publishers, 1994.
- Dawson, Christopher. *The Crisis of Western Education*. Steubenville, Franciscan University Press, 1989.
- De Selincourt, Aubrey, trans.. *Livy: The Early History of Rome*, Bks I–V. Penguin Books, 1986.
- Duby, Georges. *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. trans. by Arthur Goldhammer. Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- . *The Age of the Cathedrals: Art and Society, 980–1420*, trans. by Eleanor Levieux and Barbara Thompson. Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- Duckett, Eleanor Shipley. *The Gateway to the Middle Ages: Monasticism*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1988.
- Dupre, Louis. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, Yale University Press, 1993.
- Edwards, Mark W.. *Homer: Poet of the Illiad*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990.
- Ellenberger, Henri F.. *The Discovery of the Unconscious*. New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1970.
- Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. New York, Alfred A. Knopf, Inc., 1986.
- Frend, W.H.C.. *The Early Church*. Philadelphia, Fortress Press, 1982.
- . *The Rise of Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- Garin, Eugenio. *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trans. by Peter Munz. New York, Harper and Row, Publishers, 1965.
- . *Astrology in the Renaissance: The Zodiac of Life*, trans. by Clare Robertson. London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Vol. I. New York, The Heritage Press, 1946.
- Gierke, Otto. *Political Theories of the Middle Ages*, trans. by F.W. Maitland. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Gilson, Etienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. University of Notre Dame Press, 1991.
- Gress, David. *From Plato to Nato: The Idea of the West and Its Opponents*. New York, The Free Press, 1998.
- Griffen, Jasper. *Homer*. New York, Hill and Wang, 1980.
- . *Homer On Life and Death*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Guthrie, W.K.C.. *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, A History of Greek Philosophy*, Vol. I. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- . *The Greeks and Their Gods*. Boston, Beacon Press, 1955.
- Haldane, Elizabeth S. and G.R.T. Ross, trans.. *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. I. Cambridge, At the University Press, 1973.
- Havelock, Eric A.. *Preface to Plato*. Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- Herr, Friederich. *The Medieval World: Europe 1100–1350*, trans. by Janet Sondheimer. Cleveland, The World Publishing Company, 1962.
- Herrin, Judith. *The Formation of Christendom*. Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Jacob, Margaret C.. *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*. New York, Alfred A. Knopf, 1988.

- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. II, trans. by Gilbert Highet. New York, Oxford University Press, 1945.
- Johnson, Paul. *A History of Christianity*. New York, Atheneum, 1976.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion*. Boston, Beacon Press, 1963.
- Jones, A.H.M.. *The Later Roman Empire, 284–602*, Vol. II. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990.
- Jones, Howard Mumford. *Revolution and Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- Kelley, Donald R., ed.. *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*. New Haven, Yale University Press, 1991.
- Kerenyi, C.. *The Heroes of the Greeks*. Thames & Hudson, 1981.
- Kirk, G.S. and J. E. Raven. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, At the University Press, 1975.
- Klosko, George. *The Development of Plato's Political Theory*. London, Methuen & Co., Ltd., 1986.
- Knowles, David. *The Evolution of Medieval Thought*. London, Longman, 1991.
- Koyre, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. New York, Harper and Brothers, Publisher, 1958.
- Kuhn, Thomas S. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. New York, Random House, 1959.
- Lawrence, C.H.. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London, Longman, 1990.
- Le Goff, Jacques. *Intellectuals in the Middle Ages*, trans. by Teresa Lavender Fagan. Cambridge, Blackwell, 1993.
- Lindberg, David C.. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Lloyd, G.E.R.. *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. New York, W.W. Norton & Company, 1970.
- Long, A.A.. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Second Edition. Berkeley, The University of Chicago Press.
- Lovejoy, Arthur O.. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York, Harper and Brothers, Publisher, 1960.
- Manuel, Frank E.. *The Changing of the Gods*. Hanover and London, University Press of New England, 1983.
- Markus, Robert. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- . *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge, At the University Press, 1970.
- Marrou, H.I.. *A History of Education in Antiquity*, trans. by George Lamb. New York, A Mentor Book, 1964.
- Martines, Lauro. *Power and Imagination: City-State in Renaissance Italy*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1988.
- Mattingly, Garrett. *Renaissance Diplomacy*. New York, Dover Publication, Inc., 1988.
- McKnight, Stephen A.. *Sacralizing the Secular: The Renaissance Origins of Modernity*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989.
- Mebane, John S.. *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age: The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1989.

- Morris, Colin. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050–1250*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Murray, Alexander. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford, Clarendon Press, 1978.
- O'Connor, Daniel and Francis Oakley, eds. *Creation: The Impact of an Idea*. New York, Charles Scribner's Sons, 1969.
- Parel, Anthony J.. *The Machiavellian Cosmos*. New Haven, Yale University Press, 1992.
- Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- . *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*. Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- Popper, Karl. *The Spell of Plato, The Open Society and Its Enemies*, Vol. I. Princeton, Princeton University Press, 1971.
- Reichenbach, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley, University of California Press, 1958.
- Riasanovsky, Nicholas V.. *The Emergence of Romanticism*. New York, Oxford University Press, 1992.
- Riley-Smith, Jonathan. *The First Crusade and the Idea of Crusading*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The First and Second Discourse*, ed. by Roger D. Masters. New York, St. Marten's Press, 1964.
- Rudolph, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. Robert McLachlan Wilson. San Francisco, Harper, 1987.
- Rushdoony, Rousas John. *Law and Society: Vol. II of the Institutes of Biblical Law*. Vallecito, Ross House Books, 1982.
- . *Systematic Theology*, Vol. I. Vallecito, Ross House Books, 1994.
- Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. by D.W. Robertson, Jr.. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1958.
- Schilder, Klaas. *Christ and Culture*, trans. G. van Rongen and W. Helder. Winnipeg, Premier Printing LTD, 1977.
- Schimmelpfennig, Bernhard. *The Papacy*, trans. James Sievert. New York, Columbia University Press, 1992.
- Scott, Walter, trans. & ed.. *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. Boston, Shambhala, 1993.
- Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. University of Notre Dame Press, 1964.
- Snell, Bruno. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. New York, Dover Publications, Inc., 1982.
- Southern, R.W.. *Medieval Humanism and Other Studies*. Oxford, Basil Blackwell, 1970.
- . *The Making of the Middle Ages*. New Haven, Yale University Press, 1953.
- Stauffer, Ethelbert. *Christ and the Caesars*, trans. K. and R. Gregor Smith. Philadelphia, Westminster Press, 1955.
- Syme, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford, Oxford University Press, 1960.
- Talmon, J.L.. *Romanticism and Revolt: Europe 1815–1848*. New York, W.W. Norton & Company, 1979.
- Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. New York, Ballantine Books, 1991.
- Taylor, Lily Ross. *Party Politics in the Age of Caesar*. Berkeley, University of California Press, 1961.

- Tierney, Brian, ed.. *The Crisis of Church and State, 1050–1300*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., 1964.
- Tobin, Frank. *Meister Eckhart: Thought and Language*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986.
- Ullmann, Walter. *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Baltimore, Penguin Books, 1965.
- Van Til, Henry R.. *The Calvinistic Concept of Culture*. Philadelphia, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1959.
- Voegelin, Eric. *From Enlightenment to Revolution*, ed. by John H. Hallowell. Durham, Duke University Press, 1975
- . *Plato and Aristotle: Order and History*, Vol. III. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1983.
- . *The World of the Polis: Order and History*, Vol. II. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1968.
- Yates, Frances A.. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1979.
- Walsh, David. *The Mysticism of Innerworldly Fulfillment: A Study of Jacob Boehme*. Gainesville, University Presses of Florida, 1983.
- Weeks, Andrew. *German Mysticism: From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein*. Albany, The State University of New York Press, 1993.
- Yack, Bernard. *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Berkeley, University of California Press, 1992.
- Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York, Dover Publications, Inc., 1980.

Ediciones en Español

- Baumer, Franklin L., tr. Utrilla, Juan José, *El pensamiento europeo moderno: continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. México: FCE, 1985
- Black, Antony. *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. New York, NY: Cambridge University Press, 1996
- Brown, Peter, tr. Desmots, Antonio Juan, *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: Muchnik, 1993
- Brown, Peter Robert Lamont., tr. Piñero, Antonio, *El mundo en la antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. España: Taurus, 1989
- Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*. Publication: Madrid: Akal, 1982
- Burke, Peter, tr. Feros, Antonio, *El Renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia*. Madrid: Alianza, 1993
- Cochrane, Charles Norris, tr. Carner, José, *Cristianismo y cultura clásica*. México: FCE, 1992 1949
- Cohn, Norman, *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Barral, 1972
- Dawson, Christopher, *La crisis de la educación occidental*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1963
- Duby, Georges. *La época de las catedrales: arte y sociedad, 980-1420*. Madrid: Cátedra, 1993
- Duby, Georges. *Los tres órdenes: o, lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Taurus Humanidades, 1992
- Ellenberger, Henri F., *El descubrimiento del inconsciente: historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid: Editorial Gredos, 1976
- Garin, Eugenio, *Ciencia y vida civil en el renacimiento italiano*. Madrid: Taurus, 1982
- Garin, Eugenio, *Ciencia y vida civil en el renacimiento italiano*. Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1972
- Gibbon, Edward, tr. Mor de Fuentes, José, *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*. Madrid: Ediciones Turner, 1984 1842
- Gierke, Otto von, Maitland, F. W., tr. Pendás Díaz, Benigno. Y otros, *Teorías políticas de la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995
- Gilson, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires, Emecé Editores 1952
- Jaeger, Werner Wilhelm, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE, 1995
- Johnson, Paul, *Historia del cristianismo*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1999
- Jonas, Hans, tr. Montserrat Torrents, José, Gutiérrez, Menchu, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000
- Kirk, G. S., Raven, J. E.; Schofield, M., *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 1994
- Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo Veintiuno, 197
- Kuhn, Thomas S., tr. Bergada, Domenec, *La revolución copernicana: la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. Barcelona: Ariel, 1981

- Le Goff, Jacques. tr. Bixio, Alberto Luis, *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1993
- Lloyd, G. E. R., *De Tales a Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973
- Long, A. A., tr. Jordán de Urries, P. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza, 199
- Murray, Alexander, *Razon y sociedad en la edad media*. Madrid: Taurus, 1983 1978
- Popper, Karl Raimund, Sir, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989
- Reichenbach, Hans, *La filosofía científica*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1953
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*. Barcelona: Península, 1976
- Syme, Ronald, Sir, tr. Blanco Freijero, Antonio, *La revolución romana*. México: Taurus, 1989
- Tarnas, Richard, tr. Galmarini, Marco Aurelio, *La pasión del pensamiento occidental: para la comprensión de las ideas que modelaron nuestra cosmovisión*. Barcelona: Prensa Ibérica, 199
- Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1999
- Yates, Frances Amelia. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Editorial Ariel, 1983