

El conflicto humano del renacimiento

Escribe: ALFONSO HANSSEN

Ensayaba sinceramente reconciliarse con la vida, mas la vida rehusaba reconciliarse con él.—León Chestov, *Filosofía de la tragedia*.

La manera como el hombre se encuentra en la Edad Media corresponde a una determinación fija. Lanzado por Dios, a un planeta cuya condición específica es la de constituir el centro del Universo, el hombre actúa frente a él, modesta y ordenadamente y queriendo en cada uno de sus actos insistir en la armonía de las cosas, como si la única medida de que dispusiese para calmar y saciar sus apetitos no fuese otra que la ordenada por la sabiduría divina, por ese ideal de perfección que esta le alcanza. "*Mundus universus nihil aliud est, quan Deus explicatus*". Si el universo no significa nada más que una manifestación de la bondad infinita de Dios es porque, como el mismo San Agustín lo expresa, "en el mundo no hay nada, ni siquiera lo que llamamos mal, que no esté ordenado y en su sitio, de tal modo, que haga resaltar el bien que agrada de antemano y que es más digno de elogio cuando se le compara con el mal". Pues, en efecto, a Dios corresponde el soberano dominio de todas las cosas y, El es "lo bastante poderoso y bueno para hacer salir un bien aun del mismo mal"

Entre los medievales, ni la naturaleza ni el hombre poseen la fuerza suficiente capaz de afirmarlos intrínsecamente, de auto-fundamentarlos. Naturaleza y hombre son la fuerza misma de Dios, emanaciones de El y, por esto, igualmente, entes que aspiran a El. Actúan de acuerdo con un orden inferido jerárquicamente, por cuya disposición divina desde él se justifica todo tipo de existencia y sin él no tiene razón de ser el cosmos universal. "El hombre —así— no es nada por sí solo; es, como sostiene Raimundo Sabunde, una pieza del orden de las cosas, él es el *nexus et naturae vinculum*, nudo y cadena de la naturaleza". Los hombres, como pensamientos de Dios, se realizan en su servicio y no tienen bagaje si no es dentro del resto de la creación, "incluyendo los cielos", con el fin de que puedan cumplir más cabalmente sus funciones. La naturaleza, a su vez, se halla a entera libertad del ludibrio humano, para ser asida en el hábito de la perfección. Es naturaleza, desde el origen; y está expuesta

a la insistencia del hombre. El orden divino entraña a todas las cosas y en ellas revela esa interdependencia esclarecida únicamente que por medio de "la esencial unidad de la creación". Desde allí se observa "el mundo total y cada una de sus partes tan unidas, que, solo con que cada cosa cumpla con su función (señalada) que le es natural, conserva a la vez a las otras y a sí misma".

A decir verdad, esa situación le permite al hombre una cierta certidumbre de la vida. Se goza íntimamente dentro del ascetismo, la moderación y el sacrificio exigidos por Dios; con tal de no romper los límites demarcados por su eterna y magnífica justicia. La duda misma, que tanto ocupa y dirige el movimiento del pensar en esta época, trasega en un intento de inquietar al hombre dentro de su propia maduración y buscando hacerle caer en la cuenta de que vive enteramente: *Scio me vivere, esse et vivere*. El concepto de la vida está arraigado dentro del de totalidad como unidad; y, hasta en lo más recóndito del alma humana, el hombre se sabe reconciliado consigo mismo; y, a partir de ella, "*quandam interiore, non simulata, sed vera praesentia*".

El hombre ha sabido encontrar en el absoluto la superación de la propia finitez; ha sobrepasado lo singular-finito en la perspectiva de lo infinito. Como bien lo expresa la filosofía del Cusano, el pensador que logra "una estrecha soldadura entre filosofía y teología de la Iglesia", precisa la unidad de todas las cosas partiendo de lo absoluto (*coincidencia oppositorum*) y sitúa al mundo como una ascensión hacia Dios, es decir, *ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura*. El Universo no se distingue de lo Uno y Perfecto por la inmixción de otra instancia sino que, solo es, por decirlo así, otro modo de existir del mismo contenido eterno. El Absoluto se auto-revela en la forma de la separación y de la oposición. Y, así, cada uno de los seres y de las cosas es *quasi infinitas finitas deus creatus*. En Dios se resumen todas las cosas, pues en El se arraigan suficientemente, testimoniando por ello lo inmediato de la omnipotencia y su influencia universal. *Deus ergo est omnia complicans in hoc quod omnia in eo, est omnia explicans in hoc quia ipse in omnibus*. El universo surge de una necesidad de Dios de hacerse visible.

Y, a pesar de la certeza que logra el hombre acerca de su vida, pues obra en el elemento de la dicha divina oculta detrás de los actos que sus facultades ejecutan en la naturaleza, a pesar de esto, se devela incomprendible y extrañamente. La inmesurabilidad de lo total hace que la vida se escurra en un proceso de incontención, sin plenitud dentro de sí misma y, como lo anota Groethuysen en su *Antropología filosófica*, sin *expresión acumulada*. El hombre del medioevo deriva todas sus posibilidades vitales de la espera de la muerte. Y, en ese *status* que trasciende a la naturaleza, en el *status* de la muerte, siente que retorna y que allí se le contra prestan sus exaltaciones épicas y místicas, cuando encuentra el ápice, el cierre del círculo que obligadamente ha recorrido. En la muerte el hombre reacumula la pérdida de sus energías.

En la medida en que la naturaleza se le da libremente, para que él se coloque al servicio exclusivo de Dios, el hombre medieval se escapa de su propio control y se encauza dentro de un proceso inefable. Arde en

el fuego de una angustia sin fin; aquella que suscita la maduración alcanzada en el castigo ineludible sobre los instintos y sobre los deseos. El tener que velar en función de lo divino hace que todos sus quehaceres vayan sellados por la devoción y la melancolía; por la turbulencia de lo inefable. Si aquel mundo, en donde él se desarrolla, deja ante nosotros esa impresión de calma absoluta con que se le conoce históricamente, no es porque la Edad Media esté ausente al sentido de la violencia humana sobre la naturaleza —que, si se quiere, la hubo entonces en mayor grado— sino porque la violencia ejercida se fomentó bajo los controles de la ascética, que era perfecta armonía con lo divino. La violencia es violencia de Dios, corrida intensamente por entre las vértebras de la constitución humana e institucionalizada socialmente, como un flagelo a la vanidad y el aspaviento humanos. Es la violencia de un sacrificio de honor ante El. Como expansión del Espíritu en su delirio místico la violencia contorna en la esfera de lo celeste; y, como idilio con la naturaleza, agrada con ella en el significado más amplio, pues en su seno pone Dios al hombre a obrar para su propio deleite.

Frente a la angustia incesante se le ofrece la esperanza de una quietud celestial. Y, ora porque la duda no sale de su propio ámbito, u ora porque ella es eminencia particular del hombre para vivificarse en cada segundo, esta peculiaridad para comprender el mundo y la definición en la cual se halla sumergida su vida, reflejan las relaciones concretas de la sociedad en la cual se alimenta: de la sociedad feudal. El estamento espiritual en donde la comunidad feudal revela los designios de Dios, guarda, resume, por así decirlo, una estrecha relación con el tipo de relaciones económicas. La corriente de esa ética que se hunde en el ámbito de lo teogónico invade e irriga la existencia social y política de la Edad Media. La Ética mixtificada ensancha las válvulas de la vida con la presión de la autoridad divina y dispone al mundo jerárquicamente, como ha de corresponder al orden celestial, del cual el orden terreno no es más que su reflejo inequívoco. Conviene, pues, dice Santo Tomás,

“considerar lo que Dios obra en el mundo, y así se verá manifiestamente lo que el rey tiene obligación de hacer en el reino. Y se han de considerar universalmente dos obras de Dios en el mundo. La una el haberle formado, y la otra cómo después de formado le gobierna; y también tiene estos dos oficios el alma en el cuerpo; porque lo primero por virtud del alma tiene forma el cuerpo, y después por ella es regido y gobernado. El segundo de los cuales es el que más propiamente toca al oficio del rey, por lo cual a todos los reyes les pertenece el gobierno, y de la administración de él toman este nombre. Pero el primer oficio no toca a todos los reyes, porque no todos fundan el reino o ciudad que ya está fundada; y es de notar que si no hubiera procedido quien fundara el reino o ciudad, no hubiera lugar la gobernación de ellos”. (De *Degimine Principum*, Cap. XII).

La fundación de la ciudad a que se refiere Santo Tomás preserva en la comunidad feudal ese oficio infalible del hombre hacia Dios. Y, así, como el rey gobierna a los habitantes de ese reino en nombre de Dios, los

caballeros que obedecen a su príncipe militan al amparo del aliento que conserva viva la causa divina. Detrás de cada caballero se oculta la mano de Dios, que lo conduce por su camino de gracia. La caballería, en su calidad de orden religiosa, asienta el señorío de quienes, como soldados de la Iglesia, ofrendan con su vida, es decir, con el arrojamiento a la muerte, el precio de su mundanidad. La Edad Media (las cruzadas lo denotan específicamente) constituye una apoteosis —un credo perpetuamente repetido— de la consagración divina; la exaltación de los dones de la gratitud celestial en el hombre. Cohesionada, casi eterna, impericlitable, la ciudad de Dios parece no ceder al tiempo y concluir, por consiguiente, impasiblemente, esa salutación colectiva de la muerte. El hombre medieval, compuesto por dos naturalezas —“una corporal y terrestre, otra celeste y divina”— se mantiene agónico en esa posición “no solamente crucial, sino, además, precaria; *ni ange ni bête*, ha de esforzarse por ser más lo uno que lo otro”. Y, en tal circunstancia conlleva el designio de Dios: actuar como término medio entre El y la naturaleza. Pues, solo así, *homo est perfectio et finis omnium creaturarum in mundo* (el hombre es la perfección y el término de todas las creaturas del mundo).

Sin embargo, al hombre medieval, como expresión política y social, le sucede que en esa aspiración siente no pertenecerse a sí mismo, no arribar en la cabalidad a que su energía tiende. Por su constitución, es un hombre débil, a pesar de ser la conciencia objetivada de Dios. Es débil en la medida en que no puede ser desde su centro que lo anima. Y, directamente a su debilidad apunta en forma de gobierno el poder político que le concierne. Contrapresta en el escrutinio de lo oculto la fuerza que lo mantiene miserable en el mundo: entrega su carne con tal de salvar su alma.

“Se busca y no se encuentra”. San Agustín ha tematizado, así, la cuestión de la vida en su totalidad. “No podemos detenernos en nuestra vida; no tenemos un hogar. La vida se me escurre. No vivo mi vida. El mismo curso de la vida determina que la vida nunca pueda llegar en mí a la unidad, a la duración. Todo en mí es pasajero. Lo que ocurre en mí, lo que siento, no es vivido en el sentido de que sea vida, de que siga siendo vida, duración de vida descansando en sí”.

San Agustín habla ya, en cierta forma, de esa crisis del hombre, la cual se prolonga hasta bien entrado el Renacimiento. Mientras el mundo no se objetive, es decir, mientras no cese en el hombre por completo la vida ilusoria, o sea, mientras los fenómenos no se reduzcan a su propia carnadura después de los devaneos metafísicos, no concluirán en él las imprecaciones contra una vida paupérrima y sin término en sí misma. A pesar de saberse objeto benévolo del pensamiento divino tendrá que huir de su destino. Y, de suyo, atinarán sobre él las palabras de Ralph Röeder escritas sobre el tardío Savonarola: “Hasta donde alcanzaba su recuerdo, siempre se le había aparecido la vida como algo extraño y distinto de sí mismo... que la vida era una etapa de prueba y que su alma, su *anima transmigratoria*, emigraba de una a otra eternidad. Su sentido de desapego interior había sido siempre la más persistente de las realidades...”.

Desde el Renacimiento el mundo se ordena partiendo del individuo. ¿Qué significa esto, aparte de la disolución de los vínculos de comunidad que las formas y concepciones sociales tradicionales mantenían? ¿Y, en qué sentido se disciplina ahora el mundo, en razón de la nueva posición determinada para el hombre?

El hombre del Renacimiento es el hombre "que sabe y actúa". Es decir, el hombre que se ha conquistado para sí, que ha logrado esa identificación consigo, por cuya imposibilidad se aquejaba en el orden anterior. A partir del Renacimiento se impone cada vez más "el valor de una actividad productora que se ejerce en el mundo". El hombre adquiere una postura autónoma frente al mundo y frente a sí mismo porque en él se consume algo y se realiza el mundo en cuanto se lo adueña. La posibilidad del hombre de distinguir en cada cosa una "cosa individual", es decir, una cosa que se contrae hacia su propio centro y en sí misma se agota indiferencialmente, hace de él, al mismo tiempo, un individuo. Lo individualiza en cuanto ya puede concebir a la armonía del Universo no como a un mero hacinamiento de cosas que nada dicen diferente al cúmulo que él es por disposición de la providencia, sino en cuanto que las cosas están sujetas a su individualidad, sin perder por ello la esencia común, la relación mutua, oculta e incomprensible, de la cual el universo surge como uno: *Omnia ad invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum*". Al trabajar sobre las cosas que se dan individualmente, el hombre conquista su individualidad. Acierta en el saber que lo condiciona a obrar libremente sobre la naturaleza, expuesto al riesgo de su acción y definido, en cierto modo, por el cálculo al cual ha sometido previamente su trabajo. Al hombre del Renacimiento no lo anima ya sino la razón; el equilibrio que debe existir en el Universo desde su propio ser, como un cálculo preconcebido que ahorra de un modo natural las energías y únicamente las invierte con el fin de alcanzar una energía mayor. La razón emancipa al hombre. La *ratio status* lo hace laico y autónomo. La razón actúa como la fuerza que el hombre requiere para transformar a la naturaleza, la cual solo alcanza una idea de totalidad cuando el hombre la ejercita, cuando su sabiduría la resume; y, cuando esta sabiduría no es más que una adecuación que permita a la realidad inmanarse en él, pues a través de él vence el estado de amorfidad, su predisposición al caos. Garantizada así la autonomía del individuo, las cosas del Universo no se dispersan en la pluralidad sino que más bien se unen y afloran ellas mismas armónicamente pero diferentes unas de otras.

Martín Heidegger, al parecer en una referencia a esta época, escrita subrepticamente en uno de los ensayos recogidos en su libro *Sendas perdidas*, nos aclara esta situación:

"En lugar de la desaparecida autoridad de Dios y del magisterio de la Iglesia aparece la autoridad de la conciencia, se impone la autoridad de la razón. Contra esta se subleva el instinto social. La huída del mundo a lo suprasensible es reemplazada por el progreso histórico. El fin ultraterreno de una bienaventuranza eterna se transforma en felicidad terrenal de los más. El cultivo del culto de la religión es

suplantado por el entusiasmo por la creación de una cultura o por la propagación de una civilización. Lo creador, otrora propio del Dios bíblico, se convierte en distintivo del hacer humano. Este crear acaba por pasar a los negocios... Lo que de esta suerte pretende ponerse en el lugar del mundo suprasensible son transformaciones de la interpretación cristiano-eclesiástica y teológica del mundo que tomaron del mundo helenístico-judaico su esquema del *ordo*, del orden jerárquico de lo existente, y cuyo armazón fundamental fue fundado por Platón en los primeros tiempos de la metafísica occidental". (Holzwege, "La frase de Nietzsche, Dios ha muerto").

La conciencia —según Heidegger— apresura, por decirlo en forma dinámica, el proceso de creación iniciado por la presencia del hombre. Mueve, pero no en un santiamén, sino por algo que ha sido como una especie de ligera sacudida después de un largo letargo, las inmediaciones en las cuales el hombre se sostiene; y empuja al mundo, situándolo dentro de una nueva dimensión, entre eso que se soslaya como su renacimiento, a saber: el florecimiento de una cultura descubridora, que saca debajo del espejismo de la conciencia lo que la condición humana había enterrado, dejando de esta suerte la impresión de que ello estaba establecido para siempre. Ese entusiasmo por la creación de una cultura, además de constituir la nueva postura del hombre con respecto a sí mismo y de concebirlo desde el centro generador de su razón, implica el renacer a las nuevas formas de la vida, a las cuales apunta. Implica la apertura de un horizonte que deja atrás, veladamente, la vida obscura de la Edad Media. Con el Renacimiento el hombre abre su camino a la entera plenitud de sus fuerzas físicas. Su retorno a la naturaleza y al conocimiento de sus leyes le asignan ese carácter de ente predominante, de ente con la capacidad de dominar técnicamente a las cosas, por medio del conocimiento que solo le brinda la experiencia práctica, o sea, la *praxis* que su naturaleza conlleva. Desde este comienzo, el hombre deja de ser el fin de la dominación para convertirse en su medio, es decir, en la clave de todo dominio posible, a través de la fuerza de su trabajo. El hombre pasa a ser la palanca de la ciencia; y, esa ciencia será producto, lógicamente, de su actividad de empresa.

Se ha roto el orden jerárquico en donde la funcionalidad de la naturaleza obedecía a la contextualidad de la *causa-secundae*, sobre la cual privaba la instancia metafísica de la *causa-primaria*, es decir, de la divinidad. La naturaleza entra ahora a jugar un papel primordial, único en la temporalidad del hombre, cual es el de servir de materia a su trabajo. "Para el *homo religiosus* de la Edad Media, piensa Alfred von Martin, imbuído del punto de vista de la tradición, el mundo es un arte de creación divina; el burgués de la época del Renacimiento ve en él un objeto del trabajo humano; de previsión, ordenación y conformación. La voluntad de dominar y de gobernar las cosas determina ya las metas y los métodos de la ciencia nueva, cuyo cuño original se lo dan la investigación de la naturaleza, la técnica y la industria". A este hombre no le basta ya saber cual es el lugar que por su esencia le corresponde, sino que quiere, además, afincarse, denunciarse y aquilatarse como el ente que logra. *Natus sum saeculo raro, quo totus orbis innotuit, quo typographica ars,*

et multa alia, quae antiquos latuere, inventa sunt", escribe Cardanus. El hombre del Renacimiento "tiene conciencia de vivir en un mundo cuya dilatada extensión e ilimitadas posibilidades solo ahora descubre", por vez primera. El hombre, desde entonces, tiene cosas nuevas que aprender. Se solicita con auténtica libertad en el intimo de la naturaleza, movido por la duda calculadora pero investido, definitivamente, por su calidad de empresario. Todos los estadios de la vida burguesa del Renacimiento tienen su asiento en la prima investigación de la naturaleza. Hay un sentido vital del orden natural; un reconocimiento explícito y primario según el cual la naturaleza es anormal y defectuosa. Y de que si en ella no se adviene el hombre a fin de rescatarla de su caos, dicha armonía que se piensa no tendría lugar. Aquella comprensión según la cual la naturaleza no se sostiene si no es dentro de un orden de esferas celestiales que presupone la intuición divina, la armonía innata de la sabiduría, como bien lo expresa Keiserling, se debe solo a que se ha tomado a la muerte como el ideal de vida.

Ahora el ideal es la vida misma, con todos sus rigores. La vida incitada exhaustivamente por la naturaleza ocupa los menesteres del hombre. La política, el arte, la literatura, la filosofía, como disciplinas intelectuales, son enteramente vitales. Son experiencias incluídas por el hombre en ese contexto y ejercidas con un criterio de exactitud y de genialidad. "La naturaleza, con sus secretos misteriosos, estimula la curiosidad y fascina la mente del hombre, la cual se encuentra frente al misterio dividida entre el temor y el deseo de investigarlo". El hombre desciende hasta lo más oculto e investiga con una precisión que antes no conocía. Desciende a la caverna, como en la alegoría de Leonardo, porque es allí en donde la naturaleza se pretende ocultar con más saña y a donde hay que retornar acuciosamente. Para ver meridianamente este problema, precisamente es Leonardo quien mejor nos ilustra sobre lo que a un Ficino o a un Pico della Mirándola parecían una curiosidad mágica del hombre. Leonardo representa ese tipo de intelectual del Renacimiento que condena los preceptos especuladores del retórico y del predicador y de los filósofos que se arrancan los ojos "para que ver no les impida pensar". Leonardo es el investigador que busca en su arte, que es ciencia a la vez, encontrar un acoplamiento lógico entre la razón y la naturaleza, anticipándose con ello a las ideas que servirán de base a un desarrollo de la metafísica posterior. Las avaras reflexiones de su *Tratado de la pintura* nos muestran la importancia de esa "experiencia confirmadora" entrevista en el regreso del hombre a la naturaleza. Y parece tratar de torcer en él, el sentido lógico-aristotélico de que "lo primero de por sí resulta último para nosotros", pues en un intento de maximización de lo humano incrimina radicalmente con este tipo de pensamiento: "Ningún efecto existe en la naturaleza sin razón. Entiende la razón y no te hará falta la experiencia".