

LA CIENCIA EN LA CULTURA ACTUAL
DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

THE SCIENCE IN THE CURRENT CULTURE
SINCE A HISTORIC PERSPECTIVE

Ermanno Pavesi

Psiquiatra ítalo-suizo, trabaja en una clínica psiquiátrica cantonal en Suiza de habla alemana. Profesor de psicología en algunas facultades alemanas y suizas. Secretario General de la Federación Internacional de Asociaciones Médicas Católicas.

Correspondencia: Ermanno Pavesi
Oberdorftsr 11, 9524 Zuzwil SG, Suiza
Correo electrónico: ermanno@pavesi.ch

LA CIENCIA EN LA CULTURA ACTUAL DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

THE SCIENCE IN THE CURRENT CULTURE SINCE A HISTORIC PERSPECTIVE

Ermanno Pavesi

Gustav-Siewerth-Akademie di Weilheim-Bierbronnen, Alemania

Resumen

La historia de la cultura occidental se caracteriza por el enfrentamiento entre dos visiones opuestas del hombre. La concepción naturalista, que no considera al hombre como algo especial en el universo, ontológicamente diferente del resto de la realidad. Su actividad psíquica y sus acciones estarían sujetas a las mismas leyes naturales. Según los paradigmas dominantes el hombre fue interpretado como el producto de las influencias astrales, los fenómenos físicos o biológicos, desde las teorías humorales radicales de la antigüedad hasta los neurotransmisores de la moderna neurofisiología. Pero ya el filósofo griego Sócrates ha reconocido la existencia en los seres humanos de un principio, de un alma espiritual, sujeto en parte a influencias naturales, pero dotado de la capacidad de juicio y voluntad. En la tradición cristiana, esta concepción del hombre se basa en la naturaleza personal del hombre, hecho a la imagen y semejanza de Dios, que otorga al hombre una dignidad especial con respecto a todo el universo.

Palabras clave: Naturalismo, personalismo, humanismo, Martín Lutero, libre albedrío.

Abstract

The history of Western culture is characterized by the confrontation between two opposing man visions. The naturalist conception does not consider man as something special in the universe, with a nature ontologically different from the rest of reality, but his psychic activity and his actions would be subject to the same natural laws. According to the dominant paradigms, man has been interpreted as the product of astral influences, of biological phenomena, from the radical humoral theories of antiquity to the neurotransmitters of modern

neurophysiology. But already the Greek philosopher Socrates recognized in man the existence of a spiritual principle, a soul, partially subject to natural influences, but endowed with the capacity for judgment and will. In the Christian tradition this conception of man is founded on the personal nature of man, made in the image and likeness of God, which gives man a special dignity with respect to the whole universe.

Key words: Naturalism, personalism, humanism, Martin Luther, free will.

Introducción

La civilización moderna se nos presenta, a menudo, como una civilización sin memoria. El interés en la historia y sus fuentes, con frecuencia, se desatiende o se confía a reconstrucciones sumarias y comúnmente caracterizadas por la presencia de muchos prejuicios. Esta actitud depende a su vez de una concepción progresista sobre la historia, la cual asume la presencia de un desarrollo continuo en la misma y conduce automáticamente a experimentar un sentimiento de superioridad respecto al pasado. A veces, la descripción del pasado sirve básicamente sólo para poner en relieve aspectos negativos, para luego exaltar la excelencia de la condición actual. Basta pensar en la concepción que se tiene del Medio Evo: comúnmente se habla de él como si se tratase de un periodo monolítico y constante en los cientos de años de su duración, desde el siglo V al siglo XV. Así mismo, hay especialistas calificados que hablan del «hombre medieval», pero ¿quiénes son los hombres medievales? ¿San Benito, Carlo Magno, los estudiantes de las universidades, los peregrinos que iban a Santiago de Compostela, los cruzados, mercaderes florentinos, marinos venecianos, campesinos, los albi-

genses, etc.? El periodo del Medio Evo a menudo es calificado como «una época oscura», pero ¿cómo se puede definir de modo unitario un periodo que va desde la caída de Roma en el siglo V, al renacimiento carolingio, al florecimiento de los municipios en Italia después del año mil, al nacimiento de las universidades, al humanismo, al inicio del Renacimiento, sólo para recordar algunos fenómenos significativos?

Por el contrario, es necesario ocuparse seriamente de la historia en nuestra civilización, tomando en cuenta que el hombre, en su naturaleza, es siempre igual a sí mismo, con los mismos problemas existenciales, con las mismas virtudes y las mismas tendencias agresivas, y que la sociedad moderna no es automáticamente superior o mejor que las sociedades del pasado, sino que podemos sacar provecho de la confrontación con las civilizaciones pasadas. El afrontar la historia nos puede mostrar que los autores del pasado no disponían de los conocimientos científicos actuales, pero eran con frecuencia exponentes de escuelas, a veces pluriseculares, que habían acumulado conocimientos sobre el hombre y sus relaciones. Piénsese, por ejemplo, en los muchos psicólogos

modernos, célebres inclusive, que piensan que en la historia plurimilenaria de la cultura humana han sido ellos mismos los primeros en «descubrir» ciertos fenómenos psíquicos, y no se dan cuenta que ya escuelas de espiritualidad cristiana habían ofrecido conocimientos mucho más profundos al respecto.

Hombre, naturaleza, Dios

En toda civilización hay tres ámbitos del saber que se desarrollan espontáneamente en un recorrido que acomuna a todos los hombres.

Cada uno, de hecho, durante el propio desarrollo, aprende a conocer el mundo circundante y muy pronto se da cuenta que, al costado de los seres que se le asemejan, con los cuales llega también a entablar una mejor comunicación, y que forman su familia y la sociedad en que vive, existen seres y cosas con características diferentes. De este modo, nace la reflexión que versa sobre las características del hombre y del ambiente circundante, y sobre la naturaleza de las diferencias que caracterizan, respectivamente, a hombres, seres vivientes y objetos inanimados. Luego, la reflexión sobre estos seres pone inevitablemente la cuestión sobre su origen, y por ello, sobre quién pueda ser el creador de la realidad en la cual se vive.

Estas consideraciones delimitan de este modo tres ámbitos del saber: la visión del hombre, es decir la antropología, la descripción de la naturaleza, que puede acaecer por medio de las ciencias naturales, pero también como filosofía de la

naturaleza y como cosmología, y en fin, la reflexión más profunda sobre la realidad en general, que a veces es llevada a cabo filosóficamente como metafísica y en otros casos, en modo religioso como teología o también como mitología.

Cada uno de estos tres ámbitos tiene finalidades y metodologías propias, pero también existen relaciones recíprocas, de modo tal que, por ejemplo, una determinada visión del hombre puede resultar compatible o no, con ciertas concepciones de la naturaleza del universo y de Dios. Es necesario subrayar este hecho, sobre todo porque en los últimos tiempos se han difundido concepciones *do-it-yourself* que, en nombre de la autonomía individual, sostienen teorías sobre el hombre, sobre la naturaleza y sobre Dios que, sometidas a un examen más minucioso, resultan ser incompatibles entre ellas.

Cada civilización describe en modo particular estos tres ámbitos y las relaciones respectivas. En la tradición cristiana, Dios es el creador; el hombre, la creatura; y la naturaleza, la creación. El hombre es creatura hecha a imagen y semejanza de Dios, la naturaleza como creación lleva la impronta del Creador, pero también entre el hombre y la naturaleza existe una relación bien definida, a veces expresada con los conceptos de microcosmos y macrocosmos: existirían así analogías entre hombre y universo, y el hombre representaría de cierto modo la recapitulación del cosmos, un cosmos en miniatura.

Algunas escuelas de pensamiento resaltan la analogía entre la naturaleza humana y la del cosmos, y consideran como accesorias las diferencias entre ambas, negando que el hombre tenga una dignidad particular. Es el caso, por ejemplo, de la corriente de pensamiento llamada «naturalismo», que interpreta toda la naturaleza como el producto espontáneo de una serie de procesos químico-físicos que, alcanzada una cierta complejidad, darían origen a los procesos vitales, es decir también al mundo vegetal y al animal. En la fase más avanzada de este desarrollo, la creciente complejidad del sistema nervioso humano consentiría la aparición de las funciones psíquicas superiores como la autoconciencia: toda la actividad mental sería sólo el producto de procesos biológicos explicables únicamente por medio de las ciencias naturales.

Para el naturalismo no existe en el hombre una realidad espiritual dotada de una propia sustancialidad, es decir, dotada no sólo de cierta autonomía en relación a los procesos corporales, sino además capaz de sobrevivir a la muerte física. Para la concepción naturalista, toda la naturaleza puede ser explicada con las ciencias naturales, la existencia de un Dios creador se vuelve superflua, y en el hombre se infravalora el rol del intelecto y de la voluntad. Actividades mentales y acciones humanas serían causadas no por la voluntad, sino que estarían sujetas a fuerzas y leyes naturales que en el curso de los siglos han sido formuladas según las concepciones científicas del tiempo,

desde la astrología hasta las ciencias neurológicas.

Interpretaciones erróneas sobre los conocimientos científicos, que someten el hombre a las fuerzas de la naturaleza, tienen consecuencias inevitables para la visión del hombre, de Dios y, por consiguiente, para la fe, como santo Tomás de Aquino (1125-1274) sostiene en la *Suma contra los gentiles*.

A veces, el hombre que por la fe viene conducido a Dios como a su fin último, se cree en vez sometido a algunas creaturas a las cuales es superior, precisamente porque ignora la naturaleza de las cosas, y por consiguiente su lugar en el universo; como vemos en aquellos que someten la voluntad de los hombres a los astros, mientras está escrito: “No teman los signos celestes, de los cuales tienen temor las naciones” (Ger. X, 2); y en aquellos quienes consideran que los ángeles son creadores de las almas, o que las almas de los hombres son mortales; opiniones similares menoscaban la dignidad de los hombres.

Así se muestra falsa la sentencia de algunos que decían que nada importa, de las verdades de la fe, aquello que uno piensa en relación a las creaturas, siempre y cuando se piense rectamente en relación a Dios, como narra S. Agustín (De orig. Animae, IV, 4). En cambio, el error sobre las creaturas porta falsedad en la ciencia en torno a Dios, desvía las mentes de los hombres de Dios, hacia el cual, por el contrario, la fe se esfuerza en direccionar,

mientras lo otro lo somete a otras causas distintas. [...]

Cap. IV

De lo dicho resulta claro cómo la doctrina de la fe cristiana se detenga a considerar las creaturas, en cuando emerge en ellas una cierta imagen de Dios, y en cuanto el error relativo a ellas conduce a equivocarse entorno a Dios. En tal modo, es distinto el aspecto (*ratio*) con el cual son consideradas por la susodicha doctrina (teología) y por la filosofía humana. La filosofía humana las considera como tales (como ente físicos), y por eso existen las diversas partes de la filosofía según sean los diversos géneros de las cosas. (Santo Tomás, 1930, libro II, capp. III e IV, p. 191)

La concepción bíblica de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios y la encarnación del Verbo atribuyen al hombre una dignidad del todo particular en el universo y sobre todo le reconocen la capacidad de distinguir el bien del mal y de actuar según su conciencia. El Cristianismo, entonces, ha tenido un rol fundamental en la elaboración de la concepción del hombre como persona.

Algunas fases del naturalismo

En el marco de lo ontológico, el naturalismo implica que todo aquello que existe o sucede es natural en el sentido preciso por el cual debe ser accesible, por lo menos en línea de principio, mediante los métodos de investigación de las ciencias positivas. [...]

El punto de partida del naturalismo es el siguiente: el actuar humano constituye un dato natural como cualquier otro y no algo ontológicamente diferente, en línea de principio, de los eventos naturales, que pueden ser concebidos según los métodos de las ciencias positivas (Rungaldier, 2000, p. 23).

Estos conceptos vienen expresados, en ocasiones, con la fórmula «cerrazón causal del mundo físico»: en la naturaleza un evento sería el efecto previsible de causas bien definidas, que, a su vez, son el efecto de causas precedentes. La relación entre causa y efecto estaría sujeta únicamente a leyes físicas y no podría ser influenciada por factores no físicos: el movimiento de una piedra que cae, por ejemplo, depende sólo de fuerzas físicas y sigue leyes naturales, por lo cual es posible colocarlo anticipadamente. Para el naturalismo más radical, entonces, la actividad mental no puede influir causalmente en el mundo físico y, por eso, tampoco puede ser la causa de acciones humanas. Las acciones humanas serían, así, equiparables a eventos naturales y el hombre podría tomar conciencia solamente de los movimientos de su cuerpo. El filósofo Arnold Geulincx (1624-1669) ha formulado este concepto en modo preciso: «Yo soy sólo un espectador en esta máquina. En ella nada hay que yo pueda formar o modificar, construir o destruir; todo esto es obra de alguien más» (Geulincx, 1968, p. 33). Todo lo que ocurre en el cuerpo sería el producto de la actividad de otro, y este otro es para Geulincx, Dios. La consideración de que todo cuanto sucede en el cuerpo es obra

de alguien más se presta a diversas interpretaciones: una interpretación materialista, por ejemplo, explica cada actividad humana como el producto de fuerzas naturales, pero también hay interpretaciones, por decirlo así, religiosas, que sostienen que estas fuerzas naturales han sido creadas por Dios y que Dios, de alguna manera, ejercita su voluntad por medio de las fuerzas naturales, por ejemplo por medio de los instintos. Teorías de este tipo tienen correspondencia con tesis formuladas también por autores modernos. El psiquiatra suizo Carl Gustav Jung (1875-1961), por ejemplo, sostenía que: «Según mi opinión personal, la energía vital o la libido del hombre es el pneuma divino» (Jung, 1973, p. 475), y «Que la energía sea Dios, o que Dios sea energía, me interesa poco: con tal, se trata de cosas que yo no puedo saber» (Jung, 1983, p. 378).

El mundo antiguo

Los poemas homéricos, *La Ilíada* y *La Odisea*, ofrecen la más antigua visión del hombre de nuestra área cultural y describen cómo los dioses puedan dominar al hombre, estimulando sus pasiones y modificando su percepción de la realidad. El filósofo Giovanni Reale pone en relieve esta concepción del hombre en la Grecia antigua antes del siglo VI, es decir «(...) el hecho de que los dioses son causas determinantes, también, de los movimientos más íntimos del ánimo humano resulta ser capilar en manera sorprendente» (Reale, 1999, p. 111).

La particular dependencia del comportamiento humano de la voluntad de los dioses o del destino, como aparece en las obras de Homero y en las tragedias griegas, ha sido descrita por el historiador Walter Otto (1874-1958):

(...) la convicción de que no solamente cada forma del poder y del éxito viene de los dioses, sino que los pensamientos mismos y las decisiones mismas del hombre son obra de ellos, se revela, en Homero y en sus sucesores, en cualquier lugar en forma inequívoca. Los dioses se revelan, así, no sólo en los fenómenos de la naturaleza y en los avvenimientos en que se concentra el destino humano, sino también en los movimientos interiores del hombre, en aquello que determina su comportamiento y su acción. En el mundo poblado de dioses el hombre griego, para encontrar el origen de sus propios impulsos y de las propias responsabilidades, no mira el interior de sí mismo, sino que mira al ser en su vastedad, y, ahí donde nosotros hablamos de disposición interior y de voluntad, encuentra siempre la realidad viviente de un dios.

(...) En el mundo propio del hombre griego las fuerzas que dominan la vida humana y que nosotros conocemos como disposiciones del ánimo, inclinaciones, entusiasmos, son figuras del ser, de naturaleza divina, que, como tales, no tienen que ver sólo con el hombre, sino que, infinitas y eternas, dominan la tierra y el cosmos: Afrodita (el encanto del amor), Eros (la fuerza del amor y de la procreación), Aidos (el delicado pudor),

Eris (la discordia), etc. Los movimientos del alma no son más que el estar aferrados por parte de estas fuerzas eternas, che, bajo la imagen divina, operan en todas partes. (Otto, 1996, pp. 62-64)

El nacimiento de la filosofía

Cerca al siglo VI antes de Cristo, ocurre en Grecia un cambio radical del pensamiento y de la aproximación a la realidad. Algunos pensadores se plantean preguntas sobre la naturaleza de las cosas, sobre la posibilidad de reconducir la multiplicidad de los seres a un principio único del cual todo se habría originado, es decir sobre la naturaleza de este elemento primordial, el *arché*: con esta reflexión nace la filosofía en la antigua Grecia.

El primer filósofo de la, así llamada, Escuela Jónica, Tales de Mileto (625-545 a.C.), trató de dar una respuesta a la cuestión de la naturaleza de la multiplicidad de los seres, es decir, si es posible encontrar un principio común al origen de toda la realidad. Tales consideraba al agua como el elemento primordial. Anaxímenes (585-525 a. C.), en cambio, sostenía que era el aire lo que constituía el principio de todas las cosas. Anaximandro (611-545 a.C.), por su parte, consideraba al *apeiron*, a lo indeterminado, como el principio, el *arché*.

En el siglo V, Empédocles (483-424 a.C.) pone como *arché* de la realidad a los cuatro elementos o raíces: agua, aire, tierra y fuego. La unión y la separación de tales elementos determinaría respectivamente el nacimiento de las cosas y su fin.

La teoría de los cuatro elementos ha influenciado también la así llamada medicina humoral: en el hombre habría cuatro «humores», sangre, flema, bilis negra y bilis amarilla. «El cuerpo del hombre tiene en sí sangre, flema, bilis amarilla y negra; éstas constituyen la naturaleza de su cuerpo y por su causa sufre o está sano. Es, entonces, sano sobre todo cuando estos componentes se encuentran recíprocamente bien templados por propiedad y cantidad, y la mezcla esté completa. Sufre, en cambio, cuando uno de ellos está en defecto o en exceso, o se separa en el cuerpo, o no está bien templado con todos los demás» (Ippocrate, 1976, p. 439).

El médico y filósofo griego Claudio Galeno (129-200) ha radicalizado la teoría humoral sosteniendo que los cuatro humores, y la relación entre ellos, no influenciarían sólo el temperamento y el carácter de cada hombre, sino también su actividad psíquica: «Galeno, en su dieta, hace un paso ulterior grávido de consecuencias y se transforma en tal modo en el representante del naturalismo médico. Sostiene, de hecho, “Que las potencias del alma son la consecuencia de las complejiones del cuerpo”» (Schipperges, 1962, p. 71). Las varias funciones del alma son ubicadas luego en órganos del cuerpo: Galeno asigna el *alma vegetativa* al hígado, el *alma irascible* al corazón y el *alma racional* al cerebro, y «Si la parte racional es una especie de alma, “esta especie será mortal, porque es un determinado temperamento del cerebro”» (Pigeaud, 2006, p. 59).

La influencia de Galeno prosiguió largamente: Santo Tomás ha dedicado el capítulo 63 del segundo libro de la *Summa contra gentiles* a la crítica de sus tesis, y «*Las tesis fundamentales de la fisiología de Galeno se mantuvieron hasta buena parte del siglo XVII*» (Schipperges, 1990, p. 49). No obstante los progresos científicos, «[...] los principios fundamentales de Galeno aún no habían sido superados en el siglo XVII. De este modo se puede explicar cómo en Alemania hasta la segunda mitad del siglo XVII hubiera médicos como Abdías Trew [1579-1669] y otros que eran cultores de la astrología» (Brosseder, 2004, p. 298).

De la astrología antigua a la moderna

Los inicios de la astrología de nuestra área cultural se remontan a los conocimientos de astronomía desarrollados en el imperio babilónico en el siglo VII y VI a.C. bajo la dinastía «caldea» en base a observaciones precisas y a la cuidadosa documentación de los movimientos de los astros. El historiador y arqueólogo belga Franz Cumont (1868-1947) describe cómo estos conocimientos, insertados en una «religión sideral» (Cumont, 2000, p. 39), comenzaron a difundirse en Grecia a partir de la primera mitad del siglo III a.C. con la fundación de una escuela de astrología en la isla de Cos por parte de un sacerdote babilónico, Beroso. En Grecia acontece una síntesis entre los conocimientos de los «Caldeos» —así eran comúnmente llamados por antonomasia los astrólogos— y la mitología griega, con la coexistencia de dos formas principales de astrología. Para

los eruditos, la astrología significaba especialmente determinismo, y por consiguiente la imposibilidad de modificar las influencias astrales. Personas más simples, en cambio, identificaban los astros con determinadas divinidades y estaban convencidos de que los ritos religiosos podían obtener benevolencia de los dioses y, por tanto, influenciar favorablemente el curso de los eventos. Estas formas de astrología pasan luego de la cultura griega a la cultura latina.

La astrología no sólo penetra en la vida social, sino que condiciona la civilización greco-romana entera: ésta, de hecho, se vuelve objeto de discusión y de polémica, obtiene crédito de los intelectuales y filósofos; transforma la religión pagana en donde es introducido de modo significativo el culto astral; influencia los estudios de medicina, botánica, química, mineralogía, etnografía; está presente en la literatura, la cual le canta alabanzas en obras específicas. (Motta, 2008, pp. 17-18)

El cristianismo se debe confrontar desde sus inicios con un paganismo profundamente caracterizado por la astrología:

El cristianismo de los primeros siglos había de declarar forzosamente la guerra a la visión astrológica del universo, así como a la veneración de los antiguos dioses paganos. Desde el comienzo, pues, fue tarea de los Padres de la Iglesia debilitar la creencia en la predestinación astral y poner de manifiesto la vaciedad de la fe en los dioses antiguos. En el caso de los dioses que eran además señores planetarios, se libró una batalla

en dos frentes contra un mismo enemigo.
(Klibansky, 1991, p. 168)

No obstante las críticas por parte del cristianismo, la astrología sobrevivió y vuelve a florecer con la difusión de textos helénicos y arabo-musulmanes en occidente en el siglo XII. Teorías astrológicas se enseñaban también en las universidades fundadas hacía pocos decenios.

Etienne Tempier (+1279), obispo de París y al mismo tiempo gran canciller de la universidad, condenó en 1270 diez tesis filosóficas sostenidas por profesores en clases de la universidad, y en 1277 amplió el elenco recolectando incluso 219 más (Tempier, 1989). Sin embargo, el examen de las tesis condenadas contiene algo sorpresivo. Algunas tesis atribuyen, de hecho, una gran importancia a la astrología y defienden una visión del hombre de tipo determinista. Por ejemplo, la n. 133 afirma que «Voluntad e intelecto en su acción no son movidos por sí mismos, sino por una causa eterna, es decir por cuerpos celestes» (Tempier, 1989, p. 205) y la n. 74, que «La inteligencia que mueve los cielos influye en el alma racional como el cuerpo celeste en el cuerpo humano» (p. 166). Igualmente, la n. 92 sostiene que «Los cuerpos celestes son movidos por un principio eterno, que es su alma. Se mueven gracias a su alma y a sus potencias apetitivas, como un ser viviente. Así como un ser viviente se mueve a causa de su apetito, así también el cielo» (p. 177). Y para la n. 102 «El alma del cielo es una inteligencia, y las esferas celestes no son instrumentos, sino órganos de las inteligencias, así como la oreja y el

ojo son órganos de la percepción sensible» (p. 183). En fin la n. 143 afirma que «Los distintos signos celestes definen diferentes condiciones en los hombres, tanto los dones espirituales como las cosas temporales» (p. 212).

El teólogo protestante Philipp Melancthon (1497-1560) buscó repetidamente convencer a Martín Lutero (1483-1546) sobre la importancia de la astrología, pero sin éxito alguno porque Lutero rechazaba la hipótesis de que el destino del hombre dependiese de los astros y no de la voluntad de Dios (Brosseder, 2004). La clara posición de Lutero no evitó, sin embargo, el florecimiento de la astrología en Wittenberg.

No obstante sus comentarios irónicos cuando Lutero aún se encontraba vivo, la astrología se enseñaba en Wittenberg. Philipp Melancthon, Jakob Milich [1501-1559] Erasmus Reinhold [1511-1553], Joachim Georg Rheticus [1514-¿1574?], Paul Eber [1511-1569] y Caspar Peucer [1525-1602] la enseñaban en los tardíos años 20 en tres disciplinas científicas: en matemática, en menor medida en física y en medicina. El lugar más importante de sus enseñanzas eran las dos cátedras de matemática. (...)

Estos profesores de Wittenberg publicaban los manuales correspondientes de astronomía y matemática con los cuales los estudiantes eran introducidos, entre otras cosas, en los detalles técnicos de la ciencia astrológica. (Brosseder, 2004, p. 138)

La imagen de una revolución radical del Renacimiento como época iluminada, que habría roto con la superstición del Medio Evo, no corresponde a la realidad. En otros términos —escribe el máximo estudioso italiano de esta época, Eugenio Garin (1909-2004)—:

mientras es necesario rechazar decididamente la imagen de una ruptura precisa entre astronomía moderna y astrología medieval que se coloca en la época del Renacimiento, es indispensable darse cuenta muy conscientemente de la diseminación larguísima, en los orígenes de la cultura moderna, de los términos astrológicos, mágicos y herméticos, y de su continuidad por doquier en las formas más variadas, y no sólo en las imágenes del arte, sino justamente también al interior de la nueva ciencia. (Garin, 1996, pp. 8-9)

Algunos sistemas desarrollaron correspondencias entre los astros, por un lado, y los metales, las piedras y otras sustancias, por otro, correspondencias que consentían que también se puedan establecer relaciones entre concepciones astrológicas y mágicas. De hecho, afirma el historiador de la filosofía, Ernst Cassirer (1874-1945):

toda la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, como había nacido en el siglo XV, y continuó viviendo en el siglo XVI, es más, hasta el inicio del siglo XVII, estaba inseparablemente unida a la concepción mágico-astrológica de la causalidad. (...) Astrología y magia, en la época renacentista, están de tal modo tan

poco desacordes en relación al concepto «moderno» de naturaleza, que ambas se vuelven el vehículo favorito del mismo. La astrología y la nueva “ciencia” empírica de la naturaleza están unidas, tanto de modo efectivo como en las personas de sus cultores. (Cassirer, 1974, p. 163)

Lutero y el De Servo Arbitrio

Una forma particular de determinismo ha sido formulada por Marín Lutero (1483-1556). Cuando se habla de Lutero se piensa sobre todo en la Reforma protestante, es decir en el movimiento religioso que llevó a la separación de una parte consistente de la Cristiandad de la Iglesia de Roma. A menudo se asumen, como causas de la Reforma, cuestiones eminentemente eclesiásticas y teológicas, como por ejemplo las indulgencias, el primado del Pontífice y el valor de los sacramentos.

En relación al hecho de que el Protestantismo haya influenciado en modo determinante la historia de la civilización occidental o que haya condicionado la época moderna hay un consenso prácticamente unánime, independientemente del hecho de que se le atribuya un valor positivo o negativo.

Para algunos, de hecho, la recepción de los temas del Protestantismo constituye un presupuesto ineludible para el nacimiento de la modernidad, motivo por el cual los individuos y las instituciones que no los aceptan no estarían a la par con el tiempo y estarían atados a concepciones ya superadas. Otros, por el contrario, y esta es la tesis de teóricos de la escuela de

pensamiento contra-revolucionaria, ven en el Protestantismo la raíz de algunos males típicos de la modernidad, si es que no ven además el inicio de la crisis del Occidente cristiano. Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), por ejemplo, sostiene que los desarrollos negativos de la época moderna han sido determinados por tres fenómenos: la reforma protestante, la revolución francesa y la revolución comunista (Corrêa de Oliveira, 2009).

Si se toma en consideración sólo la toma de posiciones estrictamente eclesiológicas y sus consecuencias directas, resulta difícil explicar el rol que desempeñó el protestantismo en la formación de la civilización moderna. Ciertamente, las guerras de religión que le siguieron, el escepticismo y la confusión de las conciencias debido a las disputas confesionales han signado a Europa, pero no pueden explicar plenamente ciertas características de la sociedad moderna que dependen más bien de la visión del hombre de Lutero, que a su vez depende naturalmente de su teología.

Raramente se recuerda, además, que Lutero mismo atribuyó a las cuestiones más propiamente eclesiológicas una importancia secundaria, mientras consideró la cuestión del libre albedrío como el punto crucial, que por lo demás ha sido uno de los primeros y más importantes motivos del conflicto con la jerarquía católica.

Desde sus primeras obras, Lutero había puesto en duda que el hombre estuviese

dotado de libre albedrío. En 1518, por ejemplo, había declarado: «Después del pecado original el libre albedrío es una cosa sólo de nombre» (Lutero, 1883, p. 359). La negación del libre albedrío suscitó reacciones por parte de las autoridades eclesiológicas y entre las personas cultas de la época, pero pocos críticos se atrevieron a enfrentarse con él públicamente. El más reconocido humanista de esa época en Europa del norte, Erasmo de Rotterdam (1466/9-1536), escribió un librito, *De libero arbitrio*, en el cual, aunque reconocía la validez de algunos argumentos del Reformador, no por ello dejó de defender el concepto de libre albedrío (Erasmo de Rotterdam, 2009). Lutero respondió a Erasmo con una obra voluminosa y muy polémica, el *De servo arbitrio* (Lutero, 1993), cuyo título indica por sí mismo la tesis de fondo, es decir que la voluntad humana no se considera libre, sino esclava.

En la conclusión del libro, sin embargo, le reconoce por lo menos el mérito de haber afrontado la cuestión principal:

Así mismo, de una cosa te alabo grandemente y te aplaudo; de haber, solo entre tantos, afrontado la verdadera cuestión, el punto crucial, es decir, sin importunarme con otros problemas fuera de lugar, como el papado, el purgatorio, las indulgencias y cosas similares —tontearías más que verdaderas cuestiones— con las cuales, hasta ahora, casi todos me han acosado en vano. Tú, y sólo tú, has visto la bisagra de estos varios problemas y has afrontado la cuestión crucial. (Lutero, 1993, p. 416)

Para negar el libre albedrío, Lutero compara al hombre con un animal de carga:

La voluntad humana, por lo tanto, ha sido puesta en el medio, como un animal de carga. Si la cabalga Dios, quiere y va donde Dios quiere, como dice el libro de los salmos: Yo era como un animal ante ti. Pero aun así permanezco siempre contigo [Salmo 73, 22 ss.]. Si en cambio la cabalga Satanás, quiere y va donde Satanás quiere. Y no está en su facultad el poder elegir o procurarse uno de los dos jinetes, sino que son los jinetes quienes luchan entre ellos para obtenerla y poseerla. (Lutero, 1993, p. 125)

En este pasaje Lutero no niega solamente el libre albedrío —el hombre, de hecho, es descrito sólo como un instrumento pasivo movido por una voluntad superior— sino también la capacidad de distinguir entre bien y mal, poniendo en cuestión además la capacidad de la razón de escoger entre Dios y Satanás. El destino final del hombre se decidiría entonces por la lucha entre Dios y Satanás, y así el vencedor de esta contienda podría imponer la propia voluntad al hombre, que, por su parte, no se daría cuenta de esta situación en absoluto y se engañaría de tener la libertad de volverse a Dios o Satanás. El hombre tampoco podría tener la certeza de conocer y de secundar la voluntad divina, y por tanto de contribuir con sus obras a la salvación de su propia alma. Al contrario, sólo la convicción absoluta de no poder obrar activamente para la propia salvación pondría al hombre en la condición de confianza total y de absoluto abandono

a la voluntad de Dios. La salvación no se obtendría por medio de las propias obras, sino que sería concedida por Dios.

Todo acontecería sólo por voluntad de Dios y la afirmación de la voluntad humana sería una impiedad que pretendería poner límites a la voluntad divina:

(...) si examinas con atención la voluntad de Dios, todas las cosas que acontecen, si bien nos parezcan suceder en modo mutable y contingente, en realidad suceden en forma necesaria e inmutable. La voluntad de Dios, de hecho, es eficaz y no puede ser obstaculizada, en cuanto es la potencia natural misma de Dios; además su sabiduría es tal que no puede ser engañada. Por lo demás, no siendo obstaculizada por la voluntad, no se puede impedir que el hecho suceda en el lugar, en el tiempo, en el modo y en la medida que Él prevé y quiere. (Lutero, 1993, pp. 95-96)

La falta de libertad del hombre no se refiere sólo a las obras para la propia salvación, sino al libre albedrío en general, en cuanto la voluntad de Dios es la misma potencia natural de Dios que se manifiesta en el determinismo natural: «La otra paradoja es que cualquier cosa que nosotros llevemos a cabo, no es obra del libre albedrío sino de la pura necesidad» (Lutero, 1993, p. 122).

Lutero tiene un lugar fundamental en el paso a la civilización moderna: por una parte su concepción puede ser comparada con concepciones mitológicas y astrológicas, pero ya no se trataría de una pluralidad de divinidades, identificadas o no con

planetas y astros, quienes determinarían el destino de los hombres, sino que serían sólo dos entidades, Dios y Satanás. A veces parece que estas entidades trascendentes actúan por medio de potencias naturales y que su actividad corresponde también al determinismo: el concepto religioso de predestinación llega a coincidir con el de determinismo; y el de voluntad trascendente, con el de leyes naturales.

Lutero sostiene además que es la lucha entre Dios y Satanás la que determina el destino del hombre: si la vida humana es sólo el producto de dos fuerzas y éstas son equiparables a instintos naturales, entonces también, desde el punto de vista natural, el hombre dependería de la contraposición de dos fuerzas opuestas.

Uno de los mayores exponentes de la teología protestante, Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), considera la formación, tanto del universo como del hombre, como el resultado de la acción de dos tendencias contrapuestas:

Ustedes saben que la divinidad, con una ley inmutable, se constrictó a sí misma a dividir en dos su gran obra hasta el infinito, a fundir en una sola dos fuerzas contrapuestas para formar todo ser determinado, y volver realidad cada una de sus ideas eternas en dos formas gemelas, hostiles una con la otra pero que aun así sólo pueden existir una gracias a la otra, y de forma inseparable. [...] El alma de todo hombre —sus acciones en el tiempo así como las propiedades internas de su ser nos llevan a esta constatación— no es sino el producto de dos

tendencias contrapuestas. (Schleiermacher, 1989, pp. 43-44)

La teoría que ubica las verdaderas causas de la actividad psíquica del hombre en fuerzas independientes de la voluntad humana, sea que se trate de fuerzas trascendentes o de instintos y de fuerzas naturales, da el presupuesto para el desarrollo de la psicología profunda.

Para Sigmund Freud, la clave para comprender, tanto la realidad como el desarrollo y la actividad psíquica del hombre, se encuentra en la lucha de dos instintos contrapuestos: el instinto de vida y de muerte, es decir el Eros y el Tanatos, en la «(...) lucha entre el Eros y el instinto de muerte. La apliqué para caracterizar el proceso cultural que transcurre en la Humanidad, pero también la vinculé con la evolución del individuo, y además pretendí que habría de revelar el secreto de la vida orgánica en general» (Freud, 1929, p. 64).

La concepción mecanicista de la realidad

A partir del siglo XV se utiliza el modelo de la máquina, y a veces el del reloj, para explicar el universo y su funcionamiento. El universo estaría regulado por leyes mecánicas.

La asunción del modelo máquina, la explicación integral de la realidad física y biológica en términos de materia y de movimiento comportaban una modificación profundísima del concepto de naturaleza. Esta ya no aparece compuesta de

formas y de esencias que portan «cualidades» inherentemente, sino de fenómenos cuantitativamente medibles. Todas las cualidades no traducibles en términos matemáticos y cuantitativos son excluidas del mundo de la física. En la naturaleza no se dan «jerarquías» y el mundo ya no aparece construido para el hombre o a medida del hombre: todos los fenómenos, así como todas las piezas que componen una máquina, tienen el mismo valor. Conocer la realidad quiere decir darse cuenta del modo en que funciona la máquina del mundo, y la máquina puede (al menos teóricamente) ser desmontada en sus elementos singulares para ser, luego, pieza por pieza, recompuesta. (...)

El mundo de los fenómenos «reconstruibles» mediante la investigación, y de aquellos productos artificiales que han sido creados o contruidos por el intelecto o por las manos, es el único mundo del que pueda haber ciencia. El conocimiento de las causas y de las esencias se reserva a Dios, en cuanto creador y constructor del mundo. (Rossi, 2007, pp. 149-150)

Los progresos de la ciencia y de la técnica, así como la construcción de máquinas cada vez más complejas, han hecho que parezca cada vez más pequeña la diferencia entre organismos y máquinas, alimentando incluso la esperanza de eliminarla totalmente. El filósofo francés René Descartes (1596-1650) sostiene incluso que en un futuro sería posible construir réplicas de animales de tal

modo similares a los originarios que no se podrían distinguir:

(...) la cosa no parecerá para nada extraña a quien, sabiendo cuántos autómatas diversos o máquinas semi-movientes puede construir la industria humana, empleando solamente poquísimas piezas en relación a la gran cantidad de huesos, músculos, nervios, arterias, venas, y de todas las otras partes que están en el cuerpo de todo animal, considere este cuerpo como una máquina que, siendo obra de las manos de Dios, está incomparablemente mejor regulada y lleva en sí movimientos más dignos de admiración que todas aquellas que los hombres pueden inventar.

Y aquí me había detenido particularmente para mostrar que, si existiesen máquinas hechas así, que tuviesen los órganos y la figura exterior de un simio o de otro animal privado de razón, no tendríamos ningún medio para reconocer que éstas no se revisten en absoluto de la naturaleza de estos animales. (Descartes, 1991, p. 327)

Frente a la posibilidad concreta de que estas teorías se aplicasen al hombre, eliminando no sólo la diferencia entre materia y sustancia viviente, sino también la de seres vivientes y el hombre, Descartes sostuvo una teoría dualista distinguiendo, además de la sustancia divina, la *res extensa*, es decir la materia, y la *res cogitans*, es decir el pensamiento. Descartes acepta la interpretación mecanicista de los seres vivientes, niega la existencia del alma vegetativa y sensi-

tiva, y considera también la actividad psíquica irracional del hombre —es decir la formación de las sensaciones, el sentido común, la memoria y la fantasía— como una producción de la máquina del cuerpo. Se trata casi de una retirada estratégica: con este dualismo el filósofo francés tenía la intención de poner una distancia abismal entre materia y espíritu, y, atribuyendo también a la materia las funciones vegetativas y sensitivas de los vegetales y de los animales y del hombre, quería salvaguardar la espiritualidad del alma racional.

Esta distinción arbitraria no obtuvo consenso solamente. El científico y obispo católico Niels Stensen (conocido con el nombre latino Nicolaus Steno, e italianizado como Nicolò o Nicola Stenone, 1638-1686), por ejemplo, acusó a los secuaces de Descartes de practicar indiscriminadamente la vivisección por estar convencidos de que los animales, equiparables a máquinas, no sentirían dolor.

El filósofo francés Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), extendió la concepción de Descartes del cuerpo humano como una máquina a todo el hombre, y por consiguiente a las funciones psíquicas superiores.

La Mettrie subrayó también la particular semejanza entre simio y hombre, y sostuvo que las diferencias entre sus cerebros no serían tales de no consentir prestaciones análogas, en particular en relación al aprendizaje y a la enseñanza: «¿Por qué, entonces, la educación de los simios debería ser algo imposible?

¿Por qué el simio no podría, a fuerza de atención e imitación, como hacen los sordos, llegar a aprender los movimientos necesarios para pronunciar palabras?» (De la Mettrie, 1992, p. 190).

Sometido a un programa de educación, un simio tendría incluso la posibilidad de convertirse en un «hombre perfecto»:

(...) la semejanza entre la estructura y las operaciones del simio con las del hombre es tal que estoy casi seguro de que si se ejercitase bien a este animal se llegaría a enseñarle a pronunciar y, por lo tanto, a dominar una lengua. En tal caso ya no sería ni un hombre salvaje ni un hombre discapacitado: sería un hombre perfecto, un pequeño burgués con tanta piel y músculos como tenemos nosotros, como para pensar y obtener beneficio de su educación. (De la Mettrie, 1992, p. 191)

La teoría de La Mettrie que considera la actividad física sólo como el producto del cerebro, y las funciones superiores sólo como el resultado de una mayor complejidad del cerebro humano, anticipa las tesis de las neurociencias.

Con el *homme machine* de La Mettrie se concluye un desarrollo de la antropología: todo el hombre viene a ser considerado como una máquina. El hombre sería sólo un mecanismo y a las varias ciencias les correspondería la tarea de explicar su funcionamiento.

El alma humana

Con Sócrates (469-399 a.C.), Platón (427-347 a.C.) y Aristóteles (384 a.C.-322) inicia una nueva época para la filosofía en general y para la visión del hombre en particular.

En un diálogo platónico, Sócrates explica el motivo por el cual, condenado a muerte por las autoridades atenienses, no aceptó la ayuda ofrecida por sus amigos para escapar al extranjero:

(...) ya que los Atenienses consideraron que era mejor condenarme, por esto también a mí me pareció mejor y más justo estar aquí sentado y en la cárcel esperando la pena que me ha sido impuesta. Porque, a cuerpo de un perro, convencido estoy de que en una sola pieza estos mis nervios y mis huesos ya estarían o en Megara o en Beocia, si se hubiesen dejado llevar por la opinión de que eso era mejor y si yo no hubiese juzgado que era más justo y más bello pagar a la ciudad cualquier pena que ella me infrinja, en vez de largarme y escapar al exilio.

Pero llamar «causa» a cosas como éstas está muy fuera de lugar.

Si uno dijese que, de no tener estas cosas, es decir huesos, nervios y todas las otras partes del cuerpo que tengo, no estaría en grado de hacer lo que me he propuesto, diría bien; pero si dijese que yo hago las cosas que hago específicamente a causa de éstas, y que, haciendo las cosas que hago, yo actúo, de este modo, según mi

inteligencia, pero no en virtud de la elección de lo mejor, aquel razonaría con una gran ligereza.

Esto quiere decir no ser capaz de distinguir que una cosa es la verdadera causa y otra es el medio sin el cual la causa no podría ser causa jamás. Y me parece que la mayoría, andando a tientas como en las tinieblas, utilizando un nombre que no conviene, llama de este modo al medio como si fuese la causa misma. (Platón, 1997, pp. 106-107)

Es clara la afirmación del libre albedrío humano: el hombre no es sólo un organismo; procesos fisiológicos y órganos son indispensables para el comportamiento humano, pero no son suficientes para explicarlo. El hombre tiene la posibilidad de evaluar las consecuencias de sus acciones, de juzgarlas en base a criterios morales y de decidir en consecuencia.

Para Giovanni Reale la distinción entre cuerpo y alma introducida por Sócrates representa no sólo una revolución en la filosofía antigua, sino además un importante fundamento de la civilización occidental. Este fundamento «(...) es de carácter prevalentemente moral y espiritual, y consiste en el descubrimiento de la naturaleza del hombre como psyche, entendida como capacidad de entender y querer, y en la consiguiente identificación del deber esencial del hombre con el “cuidado del alma”» (Reale, 2003, p. 4).

El reconocimiento de la importancia del alma comporta también la responsabili-

dad de su formación: educación y ética asumen un rol central en la cultura.

De hecho, la tesis del «cuidado del alma» se basa en un nuevo y revolucionario concepto de hombre, el cual se impuso como un elemento propio y verdaderamente emblemático de la cultura occidental y que la tradición atribuye precisamente a Sócrates y a sus discípulos: la esencia del hombre coincide con su *psyche*, es decir con su inteligencia y con su capacidad de entendimiento y voluntad. (Reale, 2003, p. 68)

El «descubrimiento del alma» por parte de la filosofía constituye también el fundamento de los principios que caracterizan la civilización griega: la *paideia*, es decir la educación, la ética y la política. A la educación le corresponde la tarea fundamental de transmitir los valores morales y las virtudes; la reflexión sobre la ética permite a todo individuo poder comprender racionalmente y, por lo tanto, identificarse activamente con los principios recibidos pasivamente con la educación; y finalmente la política debe ayudar a poner en acto aquellos principios en la construcción del orden civil de la polis y en las relaciones interpersonales.

La ética y la doctrina de las virtudes constituyen un elemento fundamental para los dos filósofos más grandes en la Grecia clásica, Platón y Aristóteles. Sin embargo, el pensamiento griego se encuentra confrontado con un problema irresoluble: ¿cómo conciliar el elemento espiritual incorruptible con la materia corruptible, el alma inmortal con la debi-

lidad y la caducidad del cuerpo humano? Sócrates identifica al hombre en el alma sola, Platón toma en consideración el mundo de las ideas. Aristóteles admite la existencia de un elemento espiritual, el *nous*, pero formula igualmente una visión determinista de la realidad, interpretando todo evento como efecto de una cadena causal que se remonta hasta la causa primera, hasta el motor inmóvil, inicio de todo movimiento.

La revolución cristiana

Los Padres de la Iglesia de los primeros siglos interpretaron en sentido cristiano los conocimientos de la filosofía griega y formularon una visión personalista del hombre. El hombre está dotado de un alma espiritual, de intelecto y voluntad, y es capaz de elecciones responsables. El concepto de creación —Dios ha creado todas las cosas, visibles e invisibles— consiente que se pueda superar las dificultades del pensamiento griego así como las desviaciones gnósticas. La creación es buena en sí misma. Incluso el mundo material, y por lo tanto también el cuerpo, han sido creados por Dios, y no sólo los seres espirituales. Si existe el mal, éste representa sólo una desviación debido a que las creaturas tomaron decisiones contrarias al plan de Dios. El hecho de que Dios se haya hecho hombre atribuye a la naturaleza, también material, del hombre la máxima dignidad posible. El cuerpo ya no es más la cárcel del alma, y san Pablo habla del cuerpo como *templo del Espíritu Santo* (1Cor 6,19).

Sobre todo ha sido la filosofía de Platón la que tuvo afinidad con el pensamiento cristiano y la que influenció la civilización del Occidente latino, gracias también a su recepción por parte de san Agustín.

Con el correr de los siglos, la tradición platónica y agustiniana había influenciado a la cristiandad medieval, pero este desarrollo se interrumpió a partir del siglo XII con el ingreso, en Occidente, de una interpretación materialista del pensamiento de Aristóteles:

Quando en el siglo XIII, mediante filósofos judíos y árabes, el pensamiento aristotélico entró en contacto con la cristiandad medieval formada en la tradición platónica, y la fe y la razón corrían el peligro de entrar en una contradicción inconciliable, fue sobre todo santo Tomás de Aquino quien medió el nuevo encuentro entre la fe y la filosofía aristotélica, poniendo así a la fe en una relación positiva con la forma de razón dominante en su tiempo. (Benedicto XVI, 2005, párr. 18)

La crisis se agudizó cuando, después de su fundación en el siglo XII, se afirmó el aristotelismo en las primeras universidades, mediado sobre todo por autores helenísticos y árabo-musulmanes. El filósofo alemán Ernst Bloch (1885-1977) ha descrito dos líneas de desarrollo del aristotelismo, definidas por él como derecha e izquierda aristotélica. Como izquierda aristotélica Bloch describe los desarrollos acaecidos sobre todo fuera del Occidente latino, no personalistas y no cristianos de las teorías de Aris-

tóteles y que recibieron los elementos materialistas y naturalistas. Esta interpretación defendía, por ejemplo, la eternidad del mundo, negando así el concepto de creación, así como la existencia de un alma individual espiritual e inmortal, y el libre albedrío, todos principios inconciliables con el cristianismo, y que, considerados como científicamente fundados, ponían en crisis la visión cristiana del hombre y del mundo, que parecía de este modo insostenible desde el punto de vista científico.

Exponentes importantes de la cultura cristiana como san Buenaventura, san Alberto Magno y sobre todo santo Tomás, defendieron la visión cristiana y criticaron la interpretación helenista y árabo-musulmana de las obras de filosofía natural de Aristóteles, ofreciendo una que era compatible con el cristianismo, una corriente llamada por Bloch derecha aristotélica.

No obstante estas posturas de gran auto-ría y las condenas que además se hicieron por parte de algunos Concilios, la cultura universitaria fue hegemonizada por la izquierda aristotélica por siglos.

Como reacción a esta vertiente, en los siglos XIII-XIV nació en Italia el humanismo, originariamente un fenómeno cultural profundamente cristiano. *Humanistas* como Francisco Petrarca (1304-1374), Coluccio Salutati (1331-1406), Giannozzo Manetti (1396-1459), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Marsilio Ficino (1433-1499) rechazaban la cultura univer-

sitaria de su tiempo por ser materialista, naturalista y determinista, proclamando la necesidad de reformular los *studia humanitatis*, sosteniendo el libre albedrío, es decir la posibilidad para el hombre de tomar decisiones libres, pero no para justificar una autonomía entendida según la acepción moderna, es decir como derecho de cada individuo a establecer las normas del propio comportamiento, sino para acentuar la necesidad de tomar decisiones morales, y apreciaban sobre todo las obras de autores de la antigüedad, como Cicerón o Séneca, con una clara orientación moral. La motivación de los humanistas a menudo se malinterpreta: su intención no era oponer la sabiduría de autores paganos al mensaje cristiano; al contrario, la sabiduría de estos autores, alcanzada por medio de la sola razón, era considerada como una confirmación de las verdades de fe. Petrarca, por ejemplo, afirma: «Considera, entonces, cómo Cicerón aquí y ahí habla de un único Dios regidor y creador de cada cosa, usando expresiones que no son sólo del lenguaje filosófico, sino casi como si fuese el de nosotros los católicos». (1999, p. 233). Pero es toda la cultura florentina del '400, cuna del humanismo, la que presenta esta impronta religiosa:

Cicerón y Séneca se unen al Evangelio en una meditación que pone conscientemente la obra terrena en el horizonte de una esperanza de redención. La medida predicada por los sabios paganos se ilumina a la luz de la fe cristiana; los tesoros de la antigua sabiduría civil se encuentran con el mensaje de la salvación que da un fondo de eternidad a aquella obra temporal. El plomo de gran parte de la

cultura florentina del Cuatrocientos está, justamente, en aquella armonía terrestre percibida como el signo de una destinación divina. El mundo, ni se rechaza ni se condena; pero el valor de lo mundano no es en modo alguno repudiado por el supramundano, el cual, por el contrario, es percibido como presente, justamente en la medida en que caracteriza la asunción humana de las cosas terrenas. La impronta divina se manifiesta en el orden con el cual el hombre vive la propia vida; el testimonio de Dios se encuentra en su perenne revelarse a través de la obra humana.

Es necesario tomar en consideración este comportamiento, el cual fue característico de los protagonistas de la historia florentina del siglo XV, a fin de entender la cultura filosófica en Florencia durante el Cuatrocientos. (Garin, 1994, pp. 128-129)

El destino del hombre no es determinado por los astros, sino que cada uno está en la obligación de forjarlo practicando las virtudes, consciente de la relevancia moral de las propias acciones y teniendo en cuenta el contexto en el que actúa, el cual depende también de la Providencia divina, de las contingencias históricas y de la casualidad. En el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Pico della Mirandola explica que Dios ha dejado al hombre la libertad de elección: «Podrás degenerar en seres inferiores, es decir en los animales irracionales; o podrás, según la voluntad de tu ánimo, ser regenerado en los seres superiores, es decir en las creaturas divinas» (2007, p. 11). El hombre tiene ciertamente la libertad de elección, pero debe decidir si secundar

las aspiraciones superiores de su alma o sus instintos. La libertad de elección no significa absolutamente que las posibles opciones sean equivalentes entre sí.

Estas concepciones, como ha sido recordado, tienen un declarado fundamento cristiano. Al hombre le corresponde una dignidad particular que lo hace superior a todos los otros seres vivientes, en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios, con una dimensión personal, no determinado como los otros seres vivientes por las leyes de la naturaleza y por los instintos, sino dotado de intelecto y de libre albedrío.

Los humanistas afirman, así, la particular dignidad ontológica del hombre respecto a los otros seres vivientes, un concepto reafirmado también por el Concilio Vaticano II: «No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana» (Concilio Vaticano II, 1965, p. 14).

La reacción humanista no logró contrabalancear la cultura dominante universitaria y sus transformaciones.

Hemos visto que desde el inicio del tiempo moderno se viene elaborando

una cultura no-cristiana. Por largo tiempo la negativa se dirigió solamente contra el contenido mismo de la Revelación; no contra los valores éticos, individuales o sociales, que se desarrollaron bajo su influjo. Es más, la cultura moderna ha pretendido reposar precisamente sobre esos valores. De acuerdo a este punto de vista, largamente adoptado por los estudios históricos, valores como por ejemplo los de la personalidad y dignidad individuales, del respeto recíproco, de la ayuda intercambiable, son en el hombre posibilidades innatas que los tiempos modernos han descubierto y desarrollado. (Guardini, 2007, p. 99)

En otros términos, la civilización del occidente cristiano ha sobrevivido largamente al rechazo de los principios del cristianismo, cosa ciertamente positiva porque grandes estratos de la población han continuado viviendo inspirados por los principios cristianos. Por otro lado, en ciertas élites intelectuales hubo una conmoción de estos principios: una vez negada la existencia de Dios o de un orden moral objetivo, empezaron a faltar los criterios para juzgar el valor moral de las acciones. De este modo, el libre albedrío viene a ser interpretado como libertad absoluta del individuo.

Referencias

- Aquino, T. de. (1930). *Summa contra gentiles ossia La verità della fede cattolica*. Torino: Società Editrice Italiana.
- Benedicto XVI. (2005). *Discurso del santo padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana*. Jueves, 22 de diciembre de 2005. Descargado de: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html
- Benedicto XVI. (2007). *Carta encíclica Spes salvi*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Brosseder, C. (2004). *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*. Berlín: Akademie.
- Cassirer, E. (1974). *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Florencia: La Nuova Italia.
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, Gaudium et Spes*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Corrêa de Oliveira, P. (2009). *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*. Milán: Sugarco Edizioni.
- Cumont, F. (2000). *Astrologie et religions chez les grecs et le romains*. Roma: Institut Historique Belge de Rome.
- De la Mettrie, J. O. (1992). *L'uomo macchina*. Roma-Bari: Laterza.
- Descartes, R. (1991). *Opere filosofiche 1, Frammenti giovanili. Regole. La ricerca della verità. Il Mondo. L'Uomo. Discorso sul metodo*. Roma-Bari: Laterza.
- Freud, S. (1929). *El malestar de la cultura*. Descargado de: http://www.dfpd.edu.uy/ifd/rocha/m_apoyo/2/sig_freud_el_malestar_cult.pdf
- Garin, E. (1994). *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*. Milán: Bompiani.
- Garin, E. (1996). *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Bari: Laterza.

- Geulincx, A. (1968). *Ethica, Sämtliche Schriften in fünf Bänden*. Fromann: Stoccarda – Bad Cannstatt.
- Guardini, R. (2007). *La fine dell'epoca moderna*, trad. it., en Idem, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*. Brescia: Morcelliana.
- Ippocrate. (1976). *La natura dell'uomo*. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Jung, C. G. (1973). Carta a Victor White del 5.X.1945. En *Briefe*, [Cartas] Vol. I. Olten: Walter.
- Jung, C. G. (1983). *La dinamica dell'inconscio*. Torino: Boringhieri.
- Klibansky, R. (1991). *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lutero, M. (1883). Disputatio Heidelbergae habita. En D. Marti *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften, volumen 1* (pp. 353-365). Weimar: Hermann Böhlhaus.
- Lutero, M. (1993). *Il servo arbitrio*. Turín: Claudiana.
- Motta, B. (2008). *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*. Pisa: Serra.
- Otto, W. F. (1996). *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*. Génova: Il Nuovo Melangolo.
- Petrarca (1999). *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*. Milano: Mursia.
- Pico della Mirandola, G. (2007). *Discorso sulla dignità dell'uomo Oratio de hominis dignitate*. Parma: Fondazione Pietro Bembo.
- Pigeaud, J. (2006). *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique Antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Platone (1997). *Fedone*. Milán: Rusconi.
- Reale, G. (1999). *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milán: Raffaello Cortina.

- Reale, G. (2003). *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell' "uomo europeo"*. Milán: Raffaello Cortina.
- Rossi, P. (2007). *I filosofi e le macchine 1400-1700*. Milán: Feltrinelli.
- Rotterdam, E. de (1998). *Vom freien Willen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rotterdam, E. de (2009). *Saggio o discussione sul libero arbitrio*. Turín: Claudiana.
- Runggaldier, E. (2000). *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*. Milán: Vita e Pensiero.
- Schipperges, H. (1962). *Lebendige Heilkunde. Von grossen Ärzten und Philosophen aus drei Jahrtausenden*. Walter: Olten und Freiburg in Breisgau.
- Schipperges, H. (1990). *Geschichte der Medizin in Schlaglichtern*. Mannheim: Meyers Lexikon.
- Schleiermacher, F. D. E. (1989) *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*. Brescia: Queriniana.
- Tempier, E. (1989). *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung.

Recibido: 31 de mayo de 2015

Aceptado: 14 de marzo de 2017