

El Renacimiento histórico: la conexión griega (IV)

En artículos anteriores hemos analizado el período de la edad arcaica griega como «renacimiento» cultural e inicio de un proceso histórico que dio lugar a la importante civilización griega. Destacamos la emergencia del *logos* tal que la «arqueología» de una forma mental que se ha ido desarrollando hasta nuestros días. Este sustrato cognitivo se caracterizaba por lo que llamamos el «prejuicio del pensamiento estático» que consistía en un *modo de mirar* (interpretar) con tendencia a categorizar «estructuras fijas e inmutables» en su visión de la realidad. Vimos cómo ideológicamente, esta forma de ver el mundo, permitía legitimar situaciones de violencia, injusticia y discriminación.



Asistimos, además, a otra emergencia concomitante que calificamos como «proto-subjetividad». Durante el «renacimiento griego», se produjo un entramado conflictivo entre dos visiones del mundo: Por un lado, la mirada tradicional, representada por la «mitología» en la cual los actos humanos, así como los acontecimientos sociales, estaban determinados objetivamente por las divinidades. Y por el otro, la naciente «forma mental» representada por la emergencia del *logos* que enfatizaba en la capacidad humana para dar cuenta de las cosas, para explicar el mundo y los actos humanos. Se entiende que estamos ante una balbuciente subjetividad que nos impide afirmar una conciencia del «yo» como la que tenemos en la actualidad. De ahí el peligro de interpretar con nuestras categorías a los poetas del mundo griego que no pueden ser autores en el sentido en que lo serán a partir del renacimiento del siglo XV.

Veámoslo brevemente en Homero, como máximo exponente del pensamiento mitológico. En la *Odisea* y en la *Iliada* los dioses y los héroes actúan impulsados por una normatividad objetiva. Los *aristoi* (los héroes) realizan cierto tipo de acciones, sólo a su alcance, que encarnan unos valores cuyo origen se debe a la divinidad. Por este motivo no puede imputárseles responsabilidad alguna. «En los héroes homéricos la decisión está determinada causalmente desde fuera de ella misma, lo cual no quiere decir que no vean como posibles distintos cursos de acción; lo que no pueden es 'decidir-se' entre ellos» (Snell, citado por Torres, 2003).

Esto es así porque no existe todavía una forma de pensamiento suficientemente subjetivo que considere una acción desde una postura reflexiva atribuible a la propia intencionalidad. El hombre homérico puede vacilar entre distintas posibilidades pero su decisión no depende de sí mismo sino de algún elemento ajeno a él: sea un dios, un *démon* o el valor normativo de un objeto externo. Precisamente, son los poetas líricos, de este período, los que socavan este estado de las cosas introduciendo «un 'yo' mucho más quebradizo y sutil» (Snell, 1928) que suscita un conflicto interno a partir de la duda, la ambivalencia y la contradicción. La tragedia griega posterior trasladará ese conflicto cotidiano a la toma de decisiones de los héroes trágicos por la dramática incertidumbre ante un futuro no determinado. El drama trágico aparece, justamente, por la responsabilidad y las consecuencias de la subjetividad individual que aflora en un contexto que deja de ser tan normativamente objetivo. Un contexto político y social en el que están aconteciendo multitud de cambios revolucionarios como el surgimiento de las polis, la aparición de nuevas formas de gobierno

como la democracia, etcétera. Esta dinámica culminará en el Periodo Clásico en que alcanzará su máximo esplendor el mundo griego.

Pero lo clásico denota un límite en tanto representa la cota máxima de las posibilidades del ciclo histórico. Es por ello que, tras su aparente grandeza productiva, se empieza a consumir el principio del fin que derivará en la época de decadencia. Entonces, los recursos cognitivos, axiológicos y pragmáticos comenzarán a agotarse y dejarán de dar sentido y cohesión a las vidas humanas. Esto es necesariamente así por el desgaste en las ideas, en los valores, en los usos y costumbres, o sea, en los sistemas sociales que dejan de ser válidos como alternativas a los problemas que ellos mismos han generado. Llega un momento en que, las nuevas problemáticas fruto de la dinámica histórica, al no encontrar respuesta adecuada, empiezan a desestabilizar el sistema dando lugar a un nuevo momento del proceso en el que el mundo clásico entra en crisis.

Hemos visto que esta tercera etapa del ciclo se diferenciaba de la primera, que era muy generativa, muy abocada a la emergencia de lo nuevo, en que la crisis es provocada por la decadencia de un modelo que se ha quedado anticuado. Si en la primera etapa «renacentista» primaba un clima, digamos, de esperanza o de necesidad, en la última impera una sensación general de desilusión o desazón ante la falta de futuro que dará ocasión a la proliferación de actitudes salvacionistas e individualistas más ocupadas en campear los malos tiempos que en resolver los problemas del conjunto. Y no es que faltasen cabezas lúcidas ni iniciativas vanguardistas pero las condiciones no les darían hueco en la sociedad reinante.

En términos generales hemos tratado de esclarecer algunas cuestiones para comprender el origen de nuestro sistema cultural occidental que giran en torno a estas tres ideas:

1. La dinámica interna de los procesos históricos. Es muy intuitivo pensar que las épocas históricas están interconectadas, como en la propia vida todo tiene un comienzo, un desarrollo y un final, pero en general, las explicaciones no se integran en una teoría historiológica que las comprendan en profundidad. El término «historiología» fue acuñado por Ortega en un texto publicado en la *Revista de Occidente* en febrero de 1928. (Ortega, 1982)
2. Cómo estas dinámicas generan diferentes tipologías humanas en función del momento de proceso en que se encuentren. Esto nos permite comparar distintos períodos, traer a presente o proyectar por analogía tendencias teniendo en cuenta las diferencias paradigmáticas de cada contexto histórico.
3. El sustrato de base que sostiene nuestra concepción (imagen) del ser humano. Es decir, el origen de nuestras creencias básicas en el sentido de aquello de lo que no nos hacemos cuestión pero que opera en nuestra mirada sobre el mundo y sobre nosotros mismos como una sensibilidad de trasfondo que tamiza nuestra visión de la realidad (nuestro *modo de mirar*).

Teniendo esto presente, ya no es necesario que sigamos recorriendo ciclos históricos completos sino que sólo necesitamos identificar el momento de proceso en que estamos para, por analogía, entender el tipo de ser humano que nos vamos a encontrar en cuanto a actitudes y propósitos. Atenderemos entonces a las rupturas y a las emergencias fruto de una mecánica histórica en la que se desarrolla la intencionalidad del ser humano concreto que debe poner en juego sus dimensiones cognitivas y axiológicas en aras de afrontar el mundo en que le ha tocado vivir.

Es el caso del Renacimiento.

Identificando el momento

Existe un debate en torno al estatuto histórico del Renacimiento que enfrenta una «tesis de ruptura» con respecto a la Edad Media *versus* una «tesis de continuidad» (Herrera, 2020). Los defensores de

la primera tesis piensan que el renacimiento se produjo por rechazo al oscurantismo medieval que debía ser superado definitivamente. Sus opositores opinan, por el contrario, que el Renacimiento es fruto de la evolución natural del pensamiento medieval. El profesor Rafael Herrera sintetiza lo que llevan de razón ambas posiciones en una «tesis de contigüidad»:

El Renacimiento fue un período diferenciado con estatuto propio y con una filosofía aneja, al cual la Edad Media ofreció elementos para su surgimiento. La filosofía renacentista no puede subsumirse a mero capítulo final de una Filosofía de la Edad Media, y de este modo, ser reducida a un minúsculo peldaño conceptual [...] Lo que nos interesa mostrar aquí es que en el Renacimiento nació la primera filosofía moderna (Herrera, 2020).

Esta tesis sostiene la autonomía de un periodo histórico que no puede desatenderse de lo anterior, en la medida en que lo enfrenta y, a la vez, debe entroncar con algo que le sirva de catapulta para una nueva construcción. Estamos en una etapa de tránsito entre un mundo en decadencia y un nuevo proceso histórico que alcanzará su cumbre, y el comienzo de su final, en la Ilustración del siglo XVIII y comenzará a decaer en el siglo XIX hasta, al menos, mediados del XX donde dará comienzo la nueva encrucijada histórica en que estamos. Es por tanto una época de conflictos, crisis y muchos cambios. Herrera la describe como una contraposición entre *precursores* y *perseguidores*.

Lo que queremos decir es que la dinámica histórica responde a un mecanismo, que es perfectamente rastreable, *que sirve de marco a la libertad humana* y por eso no siempre podemos hacer todo lo que queramos sino que estamos limitados por las posibilidades y las imposibilidades del momento en que vivimos. De este modo, *decadencia* o *tránsito* responden a relevantes configuraciones históricas en las que se dilucida el destino de los pueblos justo por esa tensión entre lo que se puede y lo que no se puede hacer. Precisamente, el protagonista de este juego es el ser humano que *no es un ser determinado sino histórico* y de su intención depende, en términos orteguianos, estar o no a la *altura de los tiempos*.

La conexión con el mundo griego

A través del mundo romano

Es sabido que en el Renacimiento se produce una vuelta a los clásicos griegos. «A juicio del gran poeta italiano [Petrarca], sólo un retorno hacia la subjetividad lírica y hacia los clásicos podía salvar al ser humano de la decadencia epocal provocada por la filosofía escolástica y el averroísmo» (Herrera, 2020). Herrera Guillén explica cómo Petrarca pone en marcha un programa filosófico que tenía en su centro al ser humano. Se trata de una nueva *actitud introspectiva* que puede tener su antecedente en Sócrates o San Agustín y que busca los repertorios necesarios para desarrollar las potencialidades del individuo que acabarán configurando una nueva concepción del hombre y del mundo.

El carácter lírico, existencial, del humanismo petrarquista no estuvo exento de una dimensión social y política, todo lo contrario. El aspecto poético y subjetivo, de hecho, dio paso a un humanismo de corte más socio-político en la generación siguiente de los Bruni o Alberti.

Comienza así una reinterpretación del pensamiento griego pasada por el filtro del helenismo tardío que hizo la conectiva con el mundo romano. Las *humanae litterae* clásicas de Cicerón fueron el gran

vehículo de transmisión de este proceso. La necesidad de depurar la distorsión del ideario griego heredado de la Escolástica y el mundo medieval obligó a preponderar la filología para rescatar los textos «originales» liberándolos de añadidos, comentarios y sesgos varios. Así Leonardo Bruni o Lorenzo Valla nos hablan de su Aristóteles que no tiene que ver con el Aristóteles de la Escolástica.

La Refutación de la Donación de Constantino fue un gran máximo exponente de la potencia política y moral de la filología. El hombre sólo puede acceder a la verdad cuando puede acceder a las palabras de aquéllos que la pronuncian. La filología permite este acceso de la verdad. Sin el bisturí de la filología, la filosofía humanista no hubiera podido llevar a cabo su profunda crítica a las falacias y los prejuicios universalmente aceptados en su tiempo (Herrera, 2020)

A través del mundo bizantino

Pero los excesos depurativos filológicos no pudieron solventar el problema del origen de las fuentes nimbadas de una autoridad que no fue puesta en cuestión. Es el caso del Concilio de Florencia (1431-1445) que pretendía reunificar las iglesias ortodoxa y romana y que permitió a los sabios de Oriente la introducción del pensamiento platónico:

No obstante si bien para nosotros hoy es una cuestión bien definida la distinción entre la filosofía de Platón y la filosofía posterior neoplatónica helénica, el platonismo de la Escuela de Florencia fue un nuevo tipo de neoplatonismo. No pudo ser de otro modo, dada su dependencia del platonismo bizantino. De hecho, el platonismo de Pletón [Georgios Gemistos (1355-1452), apodado «Pletón» por su amor a la filosofía de Platón cuya superioridad respecto a la de Aristóteles defendió con gran vehemencia] está atravesado por creencias neoplatónicas y neopitagóricas a las que consideraba como ramas del platonismo original; así como por corrientes místicas, como los oráculos caldeos... (Herrera, 2020)

Toda esa dispar mezcla era considerada por los renacentistas como un corpus unitario, como una filosofía armoniosa, una *prisca theologia* que, en el contexto de la época, permitía conectar con sentido con un pensamiento a partir del cual resolver la problemática del momento.

A través del mundo araboislámico

Otra conectiva del Renacimiento con el sustrato griego es a través del pensamiento araboislámico. Es muy interesante la observación que hace Al-Yabri respecto a la visión de la cultura árabe-islámica en el sentido de que es mirada desde categorías occidentales (en última instancia, desde el sustrato griego) resultando, de este modo, que no se puede comprender el papel que desempeñó en su propio proceso histórico que, desde nuestro punto de vista, fue análogo al nuestro, es decir, sirvió como instrumento de entronque para dar respuestas a los problemas de su tiempo, pero de un modo distinto porque su contexto no era el mismo. Esa *mirada externa* (desde afuera, como se mira una cosa) propia del pensamiento estático impide, justamente, ver la diferencia que es la dinámica del propio pensamiento árabe lidiando con su mundo. Para Al-Yabri este desconocimiento crítico del «sustrato cognoscitivo en el cual se fundamenta su objeto» da lugar a una «ausencia de visión histórica y falta de objetividad» que se aplica no sólo a los orientalistas occidentales sino a los propios pensadores árabes que han interiorizado las categorías de interpretación occidentales (Al-Yabri, 2001).

El punto de Al-Yabri es que al reconocer críticamente el sustrato que fundamenta su objeto de observación inevitablemente mira *desde adentro* su propia cultura estableciendo **una relación dinámica entre sujeto y objeto**. El reconocimiento crítico de este modo de relación no lo puede dejar indiferente porque, al final, es su propia dimensión cognitiva lo que está poniendo en juego y esta nueva perspectiva entra en dialéctica con la mirada desde afuera respecto a ese sustrato cognoscitivo que es compartido como legado cultural común.

Al-Yabri estudia el problema de la relación del mundo árabe con su tradición, con su legado cultural, y concluye algo así como que el pensamiento araboislámico está *atrapado* por su pasado. Por decirlo con nuestras palabras, su mirada hacia la tradición es *una mirada desde el pasado* y esa mirada condiciona su visión del presente y del futuro. Respecto a nuestra propia mirada «occidental» podríamos inferir que se encuentra, a su vez, «atrapada» por su presente desde el que interpreta el pasado como una línea cronológica de continuidad hasta el hoy y el futuro como una prolongación eternizada de la que es mejor no imaginar consecuencias. Si los árabes tienen que modificar su modo de relación con el pasado, nosotros debemos hacer lo propio con nuestro presente. Desde este punto de partida propone el profesor Al-Yabri un diálogo intercultural entre ambos pensamientos. Un diálogo entre pares que bregan con problemáticas análogas pero diferentes, de manera que, en la diversidad, podemos complementarnos.

Convenía hacer esta aclaración para evitar el prejuicio occidental hacia la filosofía araboislámica y considerarla poco más que una polea de transmisión del pensamiento griego aunque, para nosotros, sea la parte que más nos interesa ahora. Por el contrario, si seguimos el relato de Al-Yabri comprobamos cómo el imperio oriental completa su ciclo y el Magred y al-Ándalus, por su condición de independencia del califato abasí, inician un proceso de ruptura y renovación que entronca con el islam de los «Antiguos» propugnado por la «gente de la Tradición», que respetando a los andalusíes judíos y cristianos tras la conquista, dará lugar a un segundo califato omeya en el que florecerá la ciencia y la cultura. Buena parte de todo este conocimiento será vertido al Renacimiento a través de la llamada *Escuela de Traductores* de Toledo entre los siglos XII y XIV.

Pero la figura que más nos interesa es Averroes al que le tocó la tarea de depurar al Aristóteles de al-Farabi y de Avicena liberándolo de los contrasentidos de la tradición filosófica oriental. El pensamiento de Averroes aspira a la autonomía de la razón:

Se recomienda, escribe Averroes, a todos aquellos que han emprendido la búsqueda de la verdad (...), cuando se encuentran ante afirmaciones que les parecen inadmisibles, evitar rechazarlas sistemáticamente, e intentar comprenderlas a través de la vía que, según sus autores, les han conducido en la búsqueda de la verdad. Deben consagrar, para llegar a un resultado decisivo, todo el tiempo necesario y seguir el orden que impone la naturaleza del tema estudiado. (Al-Yabri, 2001)

Esa búsqueda de comprensión chocará con la dificultad de conciliar las ideas del estagirita con la religión islámica en el intento de fundamentar una filosofía racionalista musulmana lo que le obligará a hacer un esfuerzo de interpretación crítica sin deformar las tesis aristotélicas. Es este conato de pensamiento autónomo lo que penetrará en la Edad Media coadyuvando en la controversia entre la razón y la fe en favor de la autonomía de la razón. Tomás de Aquino trató de debilitarlo y sus principales tesis fueron prohibidas por la Iglesia Católica pero su influencia también alcanzó al Renacimiento, particularmente en la Universidad de Padua donde Pomponazzi afirmará la mortalidad del alma y la independencia de la filosofía respecto a la servidumbre religiosa.

A través del mundo cristiano

Durante la Edad Media la filosofía fue *ancilla theologiae*, sierva de la teología, constituyendo un proceso que se inició como franco enfrentamiento para derivar en una problemática controversia (en buena medida para solventar el problema de encajar la creación *ex nihilo* cristiana con el pensamiento griego) hasta finales de la Escolástica y principios del Renacimiento en el siglo XIV en que la razón comienza a emanciparse de la fe. Los Padres de la Iglesia hacen uso de la filosofía griega como instrumento *ideológico* para enfrentar opositores, consolidar posiciones de poder y desarrollar su propio corpus doctrinal. Con todos estos elementos se encuentran los renacentistas que no son anticristianos sino que desean una renovación profunda de la fe que no entre en conflicto con la razón. El exponente más representativo de búsqueda de esta «paz doctrinal», que incluye, además, a hebreos y musulmanes, es Pico della Mirandola en su conocido Discurso de la dignidad del hombre que es considerado el “manifiesto” del Renacimiento. Este texto constituye una magnífica defensa de la dignidad humana así como de la filosofía, el libre pensamiento y la paz universal.

Hemos considerado las diferentes vías por las que las gentes del Renacimiento accedieron a un ideario griego que les dispuso a renovar sus repertorios en esa confrontación entre precursores y perseguidores de dos mundos opuestos, o de dos imágenes contrapuestas del ser humano y su mundo. Pero justamente, el sustrato cognitivo heredado del pensamiento griego viene principalmente del mundo cristiano a través del subterfugio de aquéllo de lo que no somos conscientes.

El pensamiento cristiano bebe de la imagen del ser humano configurada en el mundo hebreo en cuya traducción al griego se introduce el dualismo ontológico. En el Antiguo Testamento escrito en hebreo no había una conciencia de la existencia de un alma separada del cuerpo.

El espíritu insuflado por Dios al crear a Adán no es el alma como una entidad separable del cuerpo. Dios modeló al hombre con barro del suelo y sopló en su nariz un aliento viviente (*jaiim*), y el hombre surgió como una *nefesh* (= un ser viviente). El espíritu, *ruaj*, eleva la vida humana (*nefesh-basar*) —donde *basar* es la encarnación del *nefesh*— a un nivel superior [...] Por eso, en el pensamiento hebreo no existe al principio la idea de la resurrección de un «cuerpo», sino de un «durmiente», porque la persona (*nefeshbasar*) es conocida por su nombre y Dios la puede llamar por su espíritu, por su *ruaj*. La *nefesh* permite continuar la identidad personal mientras que el *ruaj* infunde la nueva vida. (San Martín, 2013)

En la traducción de los Setenta se introducen las categorías del pensamiento griego al traducir *basar*, como *soma* (cuerpo) y *nefesh* como *phyque* (alma). Esto fue debido, según el profesor San Martín, a que se eliminó en gran medida el estilo de escritura semita, una forma de expresión llamada «estereométrica», muy imprecisa en comparación con el griego que permitía afinar mejor los conceptos. El Nuevo Testamento escrito directamente en griego recoge ya la distinción dualista entre cuerpo y alma. Comprobamos así cómo se hereda larvadamente una concepción griega que será definitiva hasta el día de hoy.

En el próximo artículo veremos cómo todas estas influencias del mundo griego se «anidarán» en este período conformando una nueva imagen del ser humano que, contraponiéndose a la imagen del medioevo, dará lugar a las rupturas y emergencias de un nuevo estrato histórico que nos llevará a las puertas de nuestra cultura occidental.

Bibliografía:

- Abed Al-Yabri, M. *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Icaria Ed., Barcelona, 2001
- Herrera Guillen, R. *La primera filosofía moderna. El Renacimiento*. Tecnos, Madrid, 2020
- Mas Torres, Salvador. *Ethos y Pólis*, Ed. Itsmo, Madrid, 2003
- Ortega y Gasset, J. *Kant-Hegel-Scheller*. Alianza Ed., Madrid, 1982
- San Martín, J. *Antropología filosófica I*. UNED. Madrid, 2013

Serie de artículos:

El «renacimiento» griego o el origen de nuestro sustrato cultural (I)

El poema de Parménides: el comienzo del pensamiento sustantivado (II)

El Helenismo: la configuración de las actitudes de decadencia (III)

El Renacimiento histórico: la conexión griega (IV)