

## LA ANTITEORIA Y LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO

Hay una tendencia en la ética contemporánea hacia lo que se ha llamado la antiteoría. Perceptible en pensadores tan dispares como Aranguren <sup>1</sup>, Williams <sup>2</sup>, y Toulmin <sup>3</sup>, la antiteoría propone delimitar y reducir sustancialmente el papel de la teoría ética para que la práctica de la ética, la ética como vivencia, empiece a destacar. Como dice Aranguren,

«Debe, pues, distinguirse entre una *ethica docens* o filosofía moral elaborada y una *ethica utens* o “moral vivida”. Esta *ethica utens* o consideración prefilosófica de la moral es también primordial y principal, hasta el punto de que Heidegger ha podido afirmar que una tragedia de Sófocles nos dice más sobre la esencia de la ética que un libro de Ética» <sup>4</sup>.

Esta actitud antiteórica tiene que resultar provocativa, por supuesto, y por más de una razón. La antiteoría provoca porque, entre otras cosas, arroja luz inesperada sobre juicios críticos que se han tomado por sentado durante mucho tiempo.

Uno de estos juicios canónicos es el de Ortega sobre el Renacimiento. Ortega denunció la «gran beatería» del siglo XIX y principios del XX, beatería que no distinguía el Renacimiento artístico *quattro* y *cinquecentista* del «otro Renacimiento, el de los humanistas y Erasmo» <sup>5</sup>. El primero era realmente un renacimiento, afirmaba, mientras que el segundo era una “re-infetación”, una regresión desde la condición de adulto al olvido fetal. Ortega encontraba la

1 Véase, por ejemplo, José Luis L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

2 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana Press, 1985.

3 Stephen Toulmin y Albert R. Jonsen, *The Abuse of Casuistry*, Berkeley, University of California Press, 1988.

4 Aranguren, p. 16. Cf. pp. 59-63, 311-12.

5 José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, VIII, p. 352.

contribución filosófica de los humanistas especialmente débil. «La filosofía del Renacimiento no es tal filosofía, sin un “hacer que se hace” y un puro lío (...). En el Renacimiento no había más que un verdadero filósofo: Giordano Bruno (...)»<sup>6</sup>. El renacimiento filosófico no llegaría hasta más tarde, con Descartes.

Ortega, como casi siempre, da en el clavo. Es cierto que, si asumimos como propios los objetivos filosóficos de Descartes, no hay nada en el Renacimiento que se aproxime siquiera al corpus cartesiano en claridad, radicalismo y sistematismo. Pero me gustaría romper una lanza en favor de la filosofía del Renacimiento. Me gustaría sugerir que, en relación con otra norma legítima, la filosofía del Renacimiento está lejos de ser «un puro lío»; a semejanza del arte de la época, también merece el nombre de «Renacimiento».

Vamos a reconocer, primero, que los objetivos principales de la filosofía cartesiana eran teóricos. Descartes elaboró un método —«el método de conducir correctamente la razón y buscar la verdad en las ciencias» al que hace referencia en el título del *Discurso*— y lo utilizó en la construcción de una teoría de las matemáticas, de la óptica, de la meteorología y de la filosofía. Pero como la antiteoría contemporánea nos puede recordar, otros filósofos han tenido otros objetivos. Séneca, por ejemplo, subordinó la búsqueda de la verdad a la de la bondad; la filosofía consistiría más en acciones que en palabras, como la asunción voluntaria de la pobreza varios días al mes para vacunar el alma contra la pobreza<sup>7</sup>. Se perseguiría el aprendizaje con moderación, distinguiendo cuidadosamente entre el aprendizaje superficial para la escuela, que sólo hace doctas a las personas, y el aprendizaje auténtico para la vida, que hace buenas a las personas<sup>8</sup>. Aunque no se puede decir que Séneca no tuviera intereses teóricos ni que Descartes no los tuviera prácticos, es bien claro que los objetivos filosóficos de Séneca, en una palabra, eran esencialmente prácticos.

La fascinación que sentían los humanistas del Renacimiento por Séneca es demasiado conocida como para que sea necesario hacer una demostración desarrollada; Erasmo lo editó, Vives lo dominó, Montaigne lo defendió en términos clamorosos. Por otra parte, los humanistas criticaron a los escolásticos en innumerables pasajes en los mismos términos que Séneca dedicó a los doctos. No se documentará aquí esta afinidad negativa y crítica; después de todo, es un tópico. Por el contrario, me limitaré a invocar unos cuantos recordatorios de algo más positivo: una ambivalencia común hacia el aprendizaje, cuyo mejor resumen sea quizá la advertencia de Séneca de que, aún aquí, tenemos que ser moderados. El sentido de estos recordatorios no es que los

6 Ibid., pp. 352, 354.

7 Séneca, *Epistulae morales*, XVI, XVIII.

8 Ibid., CVI.

pensadores renacentistas que exhibían esta ambivalencia la tomaran de Séneca, sino que, con independencia de su origen, es algo compartido.

Permítanme recordar primero la paradoja de Erasmo, probablemente el hombre más culto de su tiempo, que nunca abandonó la inculta piedad de la *devotio moderna* y los Hermanos de la vida común. Erasmo valoraba el aprendizaje, por una parte; pero también lo mantenía en su sitio. Su sitio era, desde luego, al servicio de la religión interiorizada de la *philosophia Christi*. El aprendizaje liberado de estas ataduras prácticas era inútil. «¿Qué valor tiene el conocimiento sin el temor de Dios?», escribió el destacado exponente de la *devotio moderna*, Tomás de Kempis<sup>9</sup>. Ese sentimiento, el aspecto negativo de la compleja actitud de Erasmo, es exagerado con agudeza en los últimos capítulos de *Moriae Encomium*, en los que Locura afirma que «la religión cristiana tiene un tipo de afinidad con alguna forma de desatino, aunque no tiene ninguna en absoluto con la sabiduría»<sup>10</sup> y que «la suprema recompensa para el hombre es (...) un tipo de locura»<sup>11</sup>. Estos pasajes, en los cuales la locura de Don Quijote parece haberse inspirado directamente<sup>12</sup>, no son más indicadores de la postura global de Erasmo que la parodia que hace Locura de Séneca<sup>13</sup>. Dan, sin embargo, gran relieve a un aspecto de la ambivalencia de Erasmo: el aprendizaje no es lo más importante en la vida.

Vives refleja la misma ambivalencia. El conocimiento que alaba en *De Anima et Vita* como el conocimiento más importante de todos, el del alma, no es un conocimiento por el conocimiento. Es un conocimiento para hacer el bien y evitar el mal, para conocer, amar y honrar a Dios, el fin «más alto y digno de la razón»<sup>14</sup>. En *Introductio ad Sapientiam*, Vives afirma que el conocimiento es indispensable para la sabiduría, la capacidad de juzgar las cosas según valores reales<sup>15</sup>. Sin embargo, hay partes del conocimiento que sobrepasan los límites: «la adivinación, las filosofías heréticas, los autores sucios». Pero incluso el resto permisible conlleva una restricción a su utilización. «Toda la restante erudición es saludable y fructuosa siempre que se refiera a su fin, que es la virtud, la cual es la práctica del bien»<sup>16</sup>. La consecuencia es obvia: el conocimiento que no esté referido a su fin no es saludable ni fructuoso.

9 Tomás de Kempis, *Imitatio Christi*, 1.1.

10 Erasmo, *Moriae Encomium*, cap. 66.

11 *Ibid.*, cap. 67.

12 Véase Erasmo y Cervantes, de Antonio Vilanova, Barcelona, CSIC, 1949.

13 *Ibid.*, cap. 30.

14 Juan Luis Vives, *De Anima et Vita*, libro II, cap. 4.

15 Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam*, 128, 1.

16 *Ibid.*, 139.

Encontramos la misma actitud, equilibrada con delicadeza, en Montaigne. El hombre cuya lengua materna era el latín, y que al parecer conocía a Séneca y a Plutarco mejor que su propia familia, nos asegura que apenas hace falta conocimiento para alcanzar la felicidad —y cita a Séneca para demostrarlo—<sup>17</sup>. En su búsqueda manifiesta de un tipo de sabiduría, habla, sin embargo, favorablemente de votos de ignorancia y pobreza de mente; incluso propone una escuela de la estupidez<sup>18</sup>. El Montaigne anti-intelectual y el intelectual son una misma persona, desde luego, pero resulta imposible verlo sin referencia al ideal educativo que compartía con Erasmo y Vives. En efecto, según este ideal, debemos aprender, pero no indiscriminadamente; el aprendizaje ha de estar limitado por fines prácticos. No vamos a terminar «embrutecidos por esta avidez incontrolada de aprender»<sup>19</sup>. El objetivo de nuestros estudios es, sin más, «convertimos en hombres mejores y más sabios»<sup>20</sup>.

Aunque el número de humanistas con parecida ambivalencia y la cantidad de documentación para cada uno puede ampliarse indefinidamente, no será necesario hacerlo aquí. Basta con habernos recordado que esta acusada ambivalencia hacia el aprendizaje es una característica común del periodo. Actitud compleja y escurridiza, hay que manejarla con cuidado, ya que en sus manifestaciones más extremas (en boca de Locura, por ejemplo, y en algunas palabras de Montaigne) puede confundirse con el anti-intelectualismo, la anti-filosofía. No lo es. Es filosófica en sí misma. Lo que hacían los humanistas, en parte, es lo que hoy denominaríamos filosofía de la educación y metafilosofía, reflexionar filosóficamente sobre la filosofía. Trataban de determinar los principios últimos de nuestras prácticas educativas y filosóficas (recuérdese la descripción de Ortega de los filósofos como los «hombres de los principios»<sup>21</sup>). Con unanimidad sorprendente, identifican estos principios como principios morales y religiosos. Y aquí, si no en otro lugar, los humanistas profundizan —y profundizan más, creo yo, que Descartes.

Es cierto que la filosofía escolástica, al menos en teoría, se orientaba hacia principios morales y religiosos también; para Santo Tomás, el fin último de la vida humana era la visión beatífica de Dios<sup>22</sup>. Sin embargo, la diferencia radica en sus respectivos modelos de excelencia. Para los escolásticos, Aristóteles era el modelo filosófico, mientras que Cristo y los santos eran las pautas para la vida moral y religiosa. Pero los humanistas difieren en ambos recuentos. Filosóficamente, los modelos eran Platón y los neoplatónicos; los

17 Michel de Montaigne, *Essais*, libro III, cap. 12.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, libro I, cap. 26.

20 *Ibid.*

21 Ortega, *Obras completas*, VIII, p. 64.

22 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae, 3, 7.

estoicos, epicúreos y escépticos. Cristo y los santos seguían siendo ejemplos de perfección moral y religiosa, desde luego, pero la gran división entre los escolásticos y los humanistas aquí la constituye el empuje por la reforma de los segundos. Dolorosamente conscientes de la corrupción de la Iglesia como institución, se apartaron de la religión ceremonial de Roma y los monasterios, encaminándose hacia una observancia menos institucionalizada, más interior. «*Monachatus non est pietas*», observó Erasmo. De allí que la moralidad *per se* (accesible a los creyentes y a los no creyentes por igual, en contraste con prácticas religiosas institucionales como la Misa, el Viacrucis o el Rosario) adquiriera una nueva importancia. Esta línea de pensamiento hizo que Erasmo subrayara la conformidad de Virgilio, Horacio, Cicerón y Catón con el espíritu cristiano<sup>23</sup>. Sabemos que encontró una audiencia. Los humanistas aumentaron el panteón moral y religioso que heredaron de los escolásticos, elevando a figuras clásicas a un tipo de estima del que nunca habían disfrutado antes. Desde su punto de vista —aunque no desde el de los escolásticos—, Erasmo fue perfectamente coherente cuando se refirió a un pagano como «San Sócrates»<sup>24</sup>.

Nos encontramos ahora en condiciones de ver en qué sentido la filosofía del Renacimiento merece su nombre. Dentro de la enmarañada matriz del humanismo, ¿que renacía que tuviera interés filosófico? La respuesta es: la convicción helenística y latina de que la teoría, para merecer la pena, debe estar regida por fines morales y religiosos. En este sentido, los humanistas son encarnaciones de Séneca y Cicerón.

Por otra parte, los humanistas son precursores de la antiteoría contemporánea. Su ambivalencia hacia la teoría tiene más de un eco en la filosofía de hoy. Bernard Williams, en su conocida crítica de la teoría moral, distingue entre la filosofía y la vida reflexiva, mostrándose firmemente escéptico con respecto a la primera:

«Cómo la veracidad de un yo o sociedad existente podría ser combinada con la reflexión, la autocomprensión y la crítica, es una pregunta que la filosofía, ella misma, no puede contestar. Es el tipo de pregunta que tiene que contestarse viviendo reflexivamente. La respuesta tiene que descubrirse, o establecerse, como resultado de un proceso, personal y social, que esencialmente no puede formular la respuesta de antemano, salvo en una manera no específica. La filosofía puede tener un papel en el proceso, como tiene un papel en identificar la pregunta, pero no puede ser sustituida por él»<sup>25</sup>.

23 En *Convivium religiosum*.

24 *Ibid.*

25 Williams, p. 200.

Este escepticismo de Williams tiene más que ver, como él mismo comenta, con la filosofía que con la ética vivida<sup>26</sup>. Así es, en cierto sentido, a pesar de diferencias innegables, el resurgimiento del espíritu filosófico del Renacimiento.

JOHN R. WELCH

26 Ibid., p. 74.