

## **XI. LA FILOSOFÍA EN TRANSICIÓN HACIA LA EDAD MODERNA**

**Por Ricardo M. Rivas García**

“Nacida bajo los auspicios del nominalismo ockamista, la filosofía moderna heredó de él, como patrimonio indiscutido, la teoría intuitiva y analítica del concepto: carga inadvertida al principio, que va a gravitar durante tres siglos. Sobre el desarrollo de los sistemas; así mismo, fuente de múltiples antinomias, que irán brotando sucesivamente, bajo los tanteos de los filósofos, y se concentrarán, por fin, en dos corrientes claramente divergentes: el dogmatismo racionalista y el empirismo fenomenista”<sup>1</sup>. El tiempo previo a Descartes es una etapa de transición cuyas raíces están aún hundidas en la Edad Media, más exactamente, en el pensamiento escolástico. Sus problemas, sin embargo, desencadenan una ruptura espiritual e intelectual, motivan la búsqueda de nuevos caminos y encuentran su sedimentación en el racionalismo y en el empirismo.

“El periodo prekantiano nos ayuda a comprender mejor el pasado medieval, del que es prolongación; también ilumina por anticipado la filosofía crítica, de la que es preparación”.<sup>2</sup>

Con los grandes pensadores del siglo XVII comienza la filosofía moderna; lo característico y específico del espíritu moderno en el pensamiento filosófico encuentra en Descartes su expresión clara y definida. Ahora bien, ¿cuál es el recodo en el que la filosofía de la Edad Media se separa de la de la Edad Moderna, de la ‘filosofía moderna’?. La misma cuestión con otras palabras, ¿qué es lo que en la evolución del pensamiento trae ese gran cambio que separa la metafísica de la Edad Media, de los sistemas y evoluciones de la filosofía moderna?, ¿dónde residen los motivos de este giro? ¿cuál es su momento?<sup>3</sup>

### **11.1. En los albores de la filosofía moderna: Gestación**

Preguntar por el comienzo de la Edad Moderna en la historia de la filosofía, significa desde luego preguntar qué es lo que define el pensamiento de esta nueva edad en lo más íntimo, y en qué se diferencian sus contenidos y perspectivas de las edades pretéritas. ¿Qué relación guardan los temas candentes de ésta “filosofía moderna” con la Edad Media, con la Antigüedad?. Los pensadores de los siglos XVII y XVIII gustan de entender sus reflexiones como un comienzo radicalmente nuevo, sin embargo, las raíces de su pensamiento no dejan de hundirse profundamente en la Edad Media que se va.

### **11.2. Tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna**

En la historia de la filosofía puede adoptarse también la división usual tripartita de los tres grandes periodos de la historia universal: Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Respecto al desarrollo histórico del pensamiento tal división es, sin embargo, problemática porque el movimiento del pensamiento no va ligado a determinados acontecimientos como sucede en las esferas política y social.

Al dividir la historia de la filosofía en periodos, la continuidad y las transiciones graduales del movimiento del pensamiento filosófico pueden ser perdidas de vista. Este sería el caso respecto a los movimientos que expresaron y promovieron la transición del pensamiento moderno a partir del medieval, si descuidamos ilustrar al mismo tiempo los elementos de continuidad y las características peculiares de los diferentes periodos; entre la filosofía medieval y post medieval, existe, pues, continuidad y discontinuidad, hay cambio y novedad, pero el cambio no es creación a partir de la nada; hay un fondo sobre el que destaca la filosofía moderna. La filosofía original y creadora del primer periodo de la Edad Moderna,

---

<sup>1</sup> J. Maréchal, El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. Vol. II: El conflicto entre el racionalismo y el empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant. BHF. Ed. Gredos, Madrid 1958, pp. 10-11.

<sup>2</sup> Ibid., p. 12.

<sup>3</sup> Cfr. H. Heimsoeth, Los seis grandes temas de la metafísica occidental, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1960<sup>3</sup>, p.12.

encuentre, ciertamente en Descartes preclara expresión. Pero antes del siglo XVII tiene lugar una época de transición en la que vemos aparecer líneas de pensamiento cuyas raíces quedan todavía hundidas en plena Edad Media pero que anticipan posteriores desarrollos filosóficos, presagian una ruptura espiritual y provocan la búsqueda intensa de nuevos senderos para el filosofar; estas líneas de pensamiento expresan sus logros metódico-sistemático en el racionalismo y el empirismo.

Así pues, es necesario remitirnos a los movimientos de pensamiento que caracterizan la transición del pensamiento moderno a partir del medieval y que ponen la base sobre la que surge la filosofía de los tiempos modernos. Las corrientes más sobresalientes son el Nominalismo, el Humanismo y la Reforma.

### **11.2.1. Nominalismo**

El movimiento filosófico característico del siglo XIV, generalmente conocido por el nombre de movimiento nominalista, preluvió, en varios aspectos importantes, el empirismo posterior. El nominalismo es, además, la expresión intelectual de la disolución interna tanto de la cosmovisión como del orden social de la baja Edad Media en la que el pensamiento escolástico entra en crisis. Se trata de una problemática latente ya a lo largo de toda la escolástica de la Edad Media que irrumpe claramente en el siglo XIV y conduce a una ruptura radical; tal problemática -expresada en una fórmula histórica- esconde la tensión entre platonismo y aristotelismo.

Por un lado tenemos al platonismo defendiendo la inmediatez del conocimiento de naturaleza intuitivo-intelectual del espíritu humano. Inmediatez significa: sin la ayuda o la mediación de las percepciones sensibles, por sí solo, el espíritu capta la esencia universal de las cosas. Sin la mediación del mundo sensible experimentamos la realidad metafísica de Dios. Por otra parte, tenemos el aristotelismo. A la visión platónica se opone el aristotelismo en cuanto éste ata el conocimiento intelectual a la experiencia sensible. Captamos la esencia de la realidad únicamente de modo mediato, es decir, con la ayuda de la abstracción a partir de las manifestaciones sensibles, alcanzamos la trascendencia tomando como punto de partida la experiencia y mediante la colaboración del pensamiento lógico conceptual.

La primera escolástica se orienta hacia la visión platónica fuertemente corregida y aumentada por las interpretaciones de San Agustín (platonismo, platonismo medio) y de Dionisio Areopagita; esta corriente pasando por Escoto Eriúgena, llega hasta Anselmo de Canterbury. Aquí hunde sus raíces la tradición agustiniana de influencia predominantemente neoplatónica cristiana.

La alta escolástica del siglo XIII -Tomás de Aquino- se orienta, por el contrario hacia Aristóteles. Defiende la mediación del conocimiento tomando como herramienta la ayuda de la doctrina de la abstracción. Por este motivo rechaza la inmediatez de la intuición. Conforme a sus principios el conocimiento es fruto de la reflexión que tiene como característica ser discursivo y abstracto y permanecer ligada a la experiencia sensible. La experiencia, sin embargo, no es tomada en sentido empirista puesto que la experiencia, según la explicación de Aristóteles y Tomás, esconde siempre un elemento intuitivo. En efecto, "intelligere" significa leer interiormente, penetrar, ir al fondo de los datos originales con la mirada del espíritu; quiere decir profundizar los contenidos dados en la experiencia sensible. Ahí brilla la esencia de las cosas, siempre asequible al espíritu, al intelecto.

La baja Escolástica, junto con el nominalismo de Ockam (s. XIV) liga el pensamiento a la sola experiencia. La universalidad del concepto o del término se diluye en la singularidad de cada impresión sensible. No hay auténtico y válido universal en el que podamos captar la esencia común de una totalidad de cosas singulares. Disponemos sólo de nombres; únicamente existe un nombre para designar la pluralidad de las impresiones particulares. Estas consideraciones tienen como resultado una devaluación y un desprecio del pensamiento conceptual y racional; se pone en tela de juicio su validez, se duda de su alcance. "El pensamiento humano, por su naturaleza conceptual y racional, queda limitado al ámbito de la mera experiencia intramundana".

Aceptando lo dicho hasta aquí, son consecuencias lógicas las siguientes:

- a) Se pone en duda la validez del pensamiento racional-conceptual.
- b) Ahora bien, si nuestro pensamiento conceptual no llega a la esencia de las cosas, por tanto, tampoco se abre para él el camino hacia la trascendencia, hacia lo trascendente, es decir, hacia Dios.
- c) El pensamiento racional queda supeditado a la esfera de la mera experiencia "intramundana".

De esta manera, por un lado, el pensamiento, quedando absolutamente amarrado a la experiencia, no le queda más que cambiar de dirección, volcándose a la inmanencia se aleja de la trascendencia, abandonando el más allá se apega al más acá, se ocupa del conocimiento de este mundo, dirige su atención a la naturaleza. Esto conduce a la ciencia de la naturaleza que con el método matemático-cuantitativo intenta estudiar el mundo y utilizarlo mediante la técnica. Por el otro lado, sin embargo, el pensamiento que, por razones de carácter religioso sostiene firmemente la trascendencia, no encuentra ningún acceso racional a ella, se ve obligado a seguir otros caminos. Desde el punto de vista teológico es aquí donde empieza a delinearse el desarrollo de la noción de fe del protestantismo. La fe es entendida como salto irracional producto de una confianza ciega; el acto de fe excluye toda fundamentación y justificación mediante el conocimiento racional. Filosóficamente hablando esta problemática lleva a suponer la existencia de una intuición de la razón de naturaleza suprasensible y superracional situada más allá del mero pensar conceptual-racional del entendimiento.

Esta orientación provoca, como era de esperarse, el extremo opuesto, es decir, el nominalismo despierta a su adversario: el retorno del movimiento platónico y neoplatónico que, remitiéndose a la tradición de la corriente neoplatónico-mística de la teología, ataca ferozmente a la escolástica decadente. Este es el caso de las obras filosóficas y teológicas de Nicolás de Cusa (1401-1464); su filosofía especulativa, que contiene ya anticipadamente algunas tesis de Leibniz, forma un vínculo entre el pensamiento medieval, el renacentista y el de la Edad Moderna pre-kantiana. Esta misma tendencia está presente como fondo no sólo en los movimientos místico-teosóficos de la época, sino también en la doctrina de las ideas innatas de Descartes, en la distinción pascaliana entre razón y corazón y en el ontologismo de Malebranche. Semejante orientación del filosofar repercute profundamente en el pensamiento moderno.

### **11.2.2. Humanismo**

A la tendencia neoplatónico-mística de la vida intelectual de este tiempo va estrechamente ligado un segundo elemento: el humanismo que nace en Italia y desde allí empieza a difundirse por el resto de Europa<sup>4</sup>. También él pretende superar la inerte y fosilizada escolástica decadente de la baja Edad Media.

El humanismo se caracteriza por un esfuerzo, a la vez individual y social, unas veces apasionado y otras crítico, susceptible de revalorizar al hombre y su dignidad gracias a la penetración directa, real y vivificante de la cultura antigua en la moderna, motivado por esta pretensión, el humanismo significa ante todo el movimiento de retorno a la cultura antigua, el cultivo de las humanidades y la literatura grecolatina.

Este movimiento de estima hacia la cultura de la Antigüedad comienza con Francesco Petrarca (1304-1374) y J. Boccaccio (1313-1375). La actividad que desplegaron los humanistas fue realmente asombrosa. En poco más de medio siglo (1350-1405) llevaron a cabo la recuperación de los textos literarios y filosóficos de la Antigüedad<sup>5</sup>.

La admiración del humanismo hacia la Antigüedad, la restauración de los valores culturales clásicos y de las bellas formas literarias artísticas nada tenía de reprochable ni anticristiano, pero el entusiasmo exagerado por la literatura de la Antigüedad implicaba un peligro, ya señalado por San Basilio cuando

---

<sup>4</sup> Cfr., Fraile, G., *Historia de la filosofía*. Tomo III: "Del humanismo a la ilustración (siglos XV-XVIII)", B.A.C., Madrid 1979; pp. 22-25.

<sup>5</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 33-46.

daba normas para la lectura de los autores paganos. Bajo la elegancia de las formas literarias y artísticas latía un concepto naturalista de la vida opuesto, o por lo menos anticristiano.

Muchos humanistas permanecieron fieles en su conducta a los principios del espíritu cristiano, pero en otros, el estudio de las letras clásicas fue acompañado por el interés en penetrar y asimilar el espíritu de los griegos y romanos, y sirvió para revelarles un modo de vida puramente naturalista. El entusiasmo desbordado y un poco irreflexivo hacia los modelos del paganismo repercutió en menosprecio de los valores cristianos de la Edad Media; del cultivo de la forma literaria se pasó a la asimilación del espíritu pagano en el pensamiento y las costumbres.

La orientación original del movimiento humanista, sin embargo, era al principio totalmente opuesta a la tendencia paganizante. En efecto, son los humanistas quienes refutan los movimientos naturalistas y materialistas provocados por el averroísmo que junto con Aristóteles estaba entrando de lleno en la Europa del tiempo; los humanistas apelan a la autoridad de los pensadores y poetas de la Antigüedad como testigos en defensa de la verdad tanto humana como cristiana. Por esta razón refutan la famosa doctrina de la doble verdad elaborada por el averroísmo latino -según la cual puede ser verdad en teología lo que es falso en filosofía y viceversa-, afirmando que la verdad es esencialmente una. Esto lo confirman las obras de los autores de la Antigüedad griega y romana, la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia. Este hecho lleva a los humanistas a dedicarse de lleno al cultivo de los valores espirituales y culturales de la Antigüedad clásica tanto griega como romana.

La vuelta a la cultura grecorromana clásica, esto es, la renovación de lo antiguo se convierte, pues, en un auténtico movimiento espiritual. La recuperación de la cultura antigua abre así el camino para lo que se llama el “descubrimiento del hombre”, es decir, para una concepción puramente naturalista de la realidad, cada vez más desligada de los dogmas cristianos y de toda clase de religión positiva. Se efectúa una vuelta al ideal pagano del hombre anterior al cristianismo. El hombre adquiere conciencia de sí mismo como valor autónomo independiente de toda norma trascendente a su naturaleza. Es un ideal puramente natural y humano; sus notas distintivas son el retorno a la naturaleza, el sentimiento de la belleza, la exaltación de la fuerza y la alegría de vivir. De este modo el naturalismo pagano se renueva y triunfa sobre el sobrenaturalismo representado por el cristianismo medieval.

El humanismo lleva pues al hombre a conquistar valores ignorados por la Edad Media; descubre el mundo, la naturaleza, y se descubre así mismo como un valor único, libre y autónomo, acentuando su individualismo bajo el influjo de los modelos de la Antigüedad clásica. Aparece un ideal de vida puramente natural, subjetivo, individual, prescindiendo de todo elemento suprahumano, y emancipándose de toda traba y norma de carácter religioso. El humanismo lleva a una exaltación desbordada de la naturaleza frente al ideal sobrenatural cristiano. Con el redescubrimiento de la antigüedad da principio también aquello que, como dice J. Burckhardt, puede designarse como “descubrimiento del mundo y del hombre”.

Mientras que en la Edad Media la cultura en su conjunto presentaba un colorido de carácter predominantemente sagrado y todas las esferas de la vida social, cultural y política así como también el arte y la ciencia configuraban el orden unitariamente cristiano a cuya disposición y servicio estaban, en el período humanista, por el contrario, es el hombre en su valor único, libre y autónomo que pasa a ocupar el centro de todas las atenciones y son los ámbitos intramundanos en su autosuficiencia inmanente tanto del ser como de los valores los que ocupan por vez primera el centro de interés del pensamiento. Con ello el movimiento del pensar se desplaza de la trascendencia hacia la inmanencia, se aparta del más allá aproximándose al más acá. De este modo el humanismo y el nominalismo quedan vinculados pese a la diversidad de su respectivo origen histórico; ambos repercuten considerablemente favoreciendo el viraje hacia el mundo.

Sin menoscabar el mérito extraordinariamente de los humanistas en la recuperación tanto del saber antiguo como del valor inapreciable del hombre, su labor, sobre todo en el último aspecto, representaba la última etapa de una vasta serie de esfuerzos que databan de siglos anteriores; siglos antes, en efecto, había sido desarrollado un humanismo cristiano -representantes sobresalientes son Nicolás de Cusa y

Tomás Moro- cuya pretensión era renovar, profundizar y favorecer una formación auténticamente humana y cristiana. Tal movimiento humanista cristiano llegó a convertirse, por cierto, en protagonista de los movimientos propugnadores de una reforma dentro de la iglesia de la época, objetivo que, desafortunadamente, lograron alcanzar sólo muy tarde y parcialmente<sup>6</sup>.

### **11.2.3. La Reforma Protestante**

Así, pues, aunque es posible seguir en el período medieval- la huella de los factores históricos que contribuyeron al hecho de la Reforma, no por ello dejó ésta de ser en cierto sentido una explosión, que hizo pedazos la unidad religiosa de la cristiandad medieval. Una confluencia de factores muy variados dio origen a la revolución protestante; uno de esos factores más importantes fue la recuperación de la cultura antigua que abrió el camino para un descubrimiento del hombre, es decir, para una consideración cada vez más desligada de los dogmas cristianos y de toda clase de religión positiva.

La Reforma brota dentro del campo cristiano como una reacción contra la corrupción interior y con el pretexto de un retorno a un cristianismo más puro, íntimo y espiritual, prescindiendo de la pompa exterior de los ritos y ceremonias y desligándose de las trabas del régimen eclesiástico. Su resultado, sin embargo, fue, en lugar de una verdadera reforma, la escisión de la cristiandad en una multitud de sectas hostiles, que rompieron la unidad religiosa medieval y acabaron por disgregar la unidad espiritual de Europa con su secuela de luchas doctrinales y políticas, muchas veces sangrienta.

La Reforma tiene una larga y trágica preparación histórica que remite hasta la baja Edad Media. Señales de alarma de las que brota impetuosamente la urgencia de una reforma de la Iglesia “en la cabeza y las partes” son, principalmente, las luchas entre el papado y los emperadores en el litigio sobre las investiduras, el exilio de los papas en Aviñón, el cisma de occidente, considerables abusos y desórdenes en la vida eclesial y, finalmente, como consecuencia del humanismo y del renacimiento, la irrupción del espíritu mundano y mundanizante en la esfera eclesiástica. Sobre estos antecedentes descansa la revuelta religiosa desencadenada por Martín Lutero (1483-1546).

El movimiento de la Reforma estaba motivado, en sus orígenes, por una demanda de naturaleza auténticamente religiosa y cristiana, a saber, por la pretensión de un regreso al Evangelio puro para superar de esta manera toda desfiguración y deformación de lo cristiano; en el ulterior desarrollo de la Reforma tal pretensión, sin embargo, se vio enredada en no pocos intereses de carácter político.

Mediante la Reforma la comprensión de lo cristiano cambia de lugar de posición, es decir, el acento recae ahora no sobre la tradición, sino sobre la sola palabra de la Escritura; se lleva a cabo un desplazamiento de la iglesia visible a la justificación y salvación del individuo; se efectúa una transición de la importancia del magisterio eclesiástico hacia la fe y la comprensión de fe que el individuo elabora teniendo como único punto de orientación la Sagrada Escritura; se da el paso, para hablar de modo general., de la doctrina de la fe dada previa y objetivamente hacia la conciencia que elabora subjetivamente cada uno de los creyentes de la fe y de la gracia cristianas. De este modo tenemos que también en la esfera religiosa se anuncia ya el viraje hacia el sujeto, característica fundamental del filosofar moderno; este giro irrumpirá, en la reflexión filosófica, más clara y agudamente.

La reforma acaecida en el siglo XVI significó, bajo el punto de vista del desarrollo histórico de las ideas, una ruptura espiritual y cultural de la unidad occidental; se pierden los lazos de comunión en la fe de una sola iglesia. Muy difícilmente podemos calcular actualmente el alcance de la confusión y de la agitación producidos por semejante acontecimiento. Toda la vida del hombre medieval, la estructura social y los sucesos de carácter político-cultural estaban anclados como algo evidente por sí mismo en la esfera de la

---

<sup>6</sup> Cfr., Copleston, F., *Historias de la filosofía*. Tomo III: “De Ockham a Suárez”, Ariel, México <sup>2</sup>1988; pp. 204-277. Hirschberger, J., *Historias de la filosofía*. Tomo I: “Antigüedad, Edad Media y Renacimiento”, Herder, Barcelona <sup>11</sup>1981; p. 476.

misma fe que abarcaba de modo determinante todos los ámbitos de la vida. Este factor común se pierde a causa de la ruptura de la unidad religiosa y eclesiástica.

De esta manera el hombre pierde por tanto esa incuestionable atmósfera protectora producto de la fe en la única iglesia. Queda así abandonado a su propia iniciativa y a su autodecisión, remitido sólo a su propia conciencia y con ello también ligado a su propio pensamiento crítico. En estas circunstancias brota con nuevo vigor, aunque no en conexión directa con la tendencia reformadora la cuestión filosófica acerca de la verdad. El hombre, volcado sobre sí mismo y abandonado a sus propias capacidades, pregunta, esta vez independientemente de la fe y prescindiendo también de la iglesia y de la teología, por su respectivo puesto en la totalidad de la realidad. El hombre de la era moderna plantea aquella pregunta de manera distinta a como la expresaba el hombre medieval: como sujeto autónomo en el foro de la pura razón. Encontrado y perdido, el hombre del renacimiento pone sus esperanzas y sus dudas en el corazón mismo del hombre.

#### **11.2.4. El espíritu del Renacimiento**

De todos esos factores, de origen y naturaleza muy diversos, surge la época del Renacimiento; este significa una nueva actitud de entusiasmo, una transformación de toda la vida espiritual y cultural. La concepción medieval del mundo queda rota definitivamente. Con violencia revolucionaria lo nuevo se abre paso aunque todavía no logre alcanzar rasgos precisamente definidos.

Este tiempo, sobre todo el, que comprende los siglos XVI y XVII, se caracteriza, en perspectiva negativa, por su fuerte oposición y destacamiento de la Edad Media, se desprecia toda la herencia material y cultural de siglos medievales, también se rechaza la ciencia y la religión. Todo urge a despojarse de todo tipo de nexos con el pasado y a abrirse a una nueva era. El alejamiento del pasado, la aversión hacia lo viejo coimplica, visto en perspectiva positiva, un viraje apasionado hacia lo radicalmente nuevo. En efecto, en este tiempo quedan se abre cause nuevos horizontes de insospechada magnitud.

Los descubrimientos de nuevas tierras llevan a una nueva imagen geográfica del mundo, lo que, a su vez, inaugura nuevas posibilidades económicas y políticas. Los inventos científicos fruto de la aplicación del método matemático y experimental en las ciencias naturales ponen las bases para el desarrollo científico y tecnológico de la Edad Moderna y llevan a un cambio rotundo en la explicación astronómico del mundo: el conocido "giro copernicano". Hasta este momento el hombre sentía la seguridad acogedora del mundo circundante con el que estaba íntimamente familiarizado y que tenía, según la convicción de la época, la tierra como centro; pero a partir de ahora el hombre se percibe lanzado al inconmensurable universo en el que pierde su puesto y toda posible orientación.

Con ello, por un lado, sobre el hombre cae el pensamiento de la infinitud, hasta podríamos decir, de la dimensión divina del universo entero, pensamiento que invadiéndole le angustia y le hace vivirle como una embriaguez. Por otro lado, el mismo hombre que ha perdido su puesto en la totalidad del cosmos y la seguridad familiar que le venía de aquella fe, elemento unificador, en la misma iglesia, se ve urgido a esforzarse por la recuperación de un terreno firme y de un punto de partida cierto del conocimiento filosófico a partir de sí mismo; tiene que buscarlo en sí mismo, en la autocerteza de él mismo como sujeto pensante. Queda preparado así el terreno apto para el nacimiento de la filosofía moderna.

Pasará, sin embargo, todavía mucho tiempo hasta que tales pensamientos logren ser expresados filosóficamente. El período del Renacimiento es, primordialmente, una etapa de efervescencia, agitación, gestación y búsqueda. Vínculos válidos hasta este momento quedan disueltos y nacen nuevos impulsos. Es una época de efervescente entusiasmo, de audacia conquistadora y de atrevida autoconfianza que afronta todo tipo de obstáculos. Es un tiempo en el que predomina la inestabilidad de toda clase de doctrinas y de formas de vida; es un período en el que median los contrastes entre los conquistadores, los fanáticos y los santos, entre la investigación que pone los fundamentos de una era científico técnica y aquella especulación de carácter fantasioso y místico; es la era del heroísmo ascético misionero, campo

religioso donde deja sentir sus consecuencias la ambición de gloria, aquel afán de heroísmo y esa sed de actividad que son rasgos característicos de esta fase histórica.

A continuación subrayaremos brevemente solo algunos de los aspectos más sobresalientes del inmenso material y de la variada herencia espiritual que lega el Renacimiento, y que son, desde el punto de vista filosófico, de suma importancia en lo sucesivo.

### **11.2.5. Retorno a los Clásicos**

El humanismo que nace en Italia y desde ahí empieza difundirse por el resto de Europa, pretende superar la inerte y fosilizada escolástica decadente de la baja Edad Media; este movimiento se caracteriza por un esfuerzo, a la vez individual y social, unas veces apasionado y otras crítico, susceptible de revalorizar el hombre y su dignidad gracias a la penetración directa, real y vivificante de la cultura antigua en la moderna. Motivado por esta pretensión el humanismo significa ante todo el movimiento de retorno a la cultura antigua, el cultivo de las humanidades y la literatura grecolatina. Este movimiento de estima hacia la cultura de la Antigüedad comienza con F. Petrarca (1304-1374) y J. Boccaccio (1313-1375).

Lo esencial del renacimiento estriba en el renacer de la Antigüedad; esta vuelta a la cultura grecorromana es la característica más sobresaliente de esta época tan rica en notas particulares. Esto queda asegurado por el hecho de que esta renovación de lo antiguo va más allá de una artificial fachada logrando convertirse rápidamente en un auténtico movimiento espiritual. El valor y la belleza del arte grecorromano, de la literatura, de la filosofía y de la religión son recuperados como algo eficazmente novedoso; se les interpreta como la expresión más pura de una humanidad noble y refinada. La vuelta a los clásicos propiciará, según la convicción de los humanistas, una renovación espiritual y cultural de estos siglos.

Todo esto está en perfecta consonancia con el viejo rasgo fundamental característica de la historia del pensamiento occidental. En todo tiempo de crisis, de cambios bruscos en lo espiritual y cultural, en épocas en las que lo hasta ahora válido se vuelve incierto, inseguro y dudoso y que mueve a buscar nuevos senderos, tiene siempre lugar un retorno hacia los orígenes, una vuelta a las fuentes en la Antigüedad clásica que intenta uno revitalizar y hacer productivas y fecundas para la propia época.

En este sentido puede hablarse de un humanismo cristiano ya presente en los primeros siglos del cristianismo durante los cuales los padres de la iglesia tomando la herencia espiritual de la filosofía griega intentan elaborar y desarrollar con estos elementos una visión filosófico teológica del mundo y del hombre. De modo similar también al comienzo de la fase cristiano-occidental de la Edad Media tiene lugar un movimiento humanista, a saber, en el renacimiento carolingio. Y toda la Edad Media, por lo que respecta a su síntesis de Antigüedad y cristianismo, mantiene vivo el vínculo con sus orígenes históricos; se siente ligada a la tradición y sabe con precisión de la supremacía cultura y espiritual de la Antigüedad aunque pretendiendo asimilar e interpretar el respectivo mérito y caudal a la luz de la comprensión del mundo fruto de la fe. Únicamente en virtud de esta conexión con la Antigüedad es comprensible la revolución espiritual desencadenada al divulgarse las obras de Aristóteles hacia el año 1200 y que conduce a una reorientación del pensamiento filosófico-teológico.

Sin embargo todos esos humanismos no logran la misma intensidad, no desembocan en un profundo y omniabarcante cambio de todo el sentimiento de la vida y de la concepción del mundo como es el caso de aquel movimiento que en se le denomina, históricamente en sentido estricto "Humanismo", a saber, la reedición de la Antigüedad clásica en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna.

El humanismo tiene sus raíces históricas en el siglo XIV; como factores determinantes de este fenómeno histórico se señalan el encuentro de oriente y occidente en el concilio unionista de Ferrara-Florenia (1438) y la caída del imperio bizantino [Constantinopla (1453)] razón por la que numerosos sabios griegos fugitivos emigran hacia occidente, sobre todo hacia Italia, llevando consigo no sólo sus conocimientos,

sino también su personal inteligencia y erudición para descifrar el preciado tesoro de nuevos textos de la Antigüedad contenido en sus libros.

De estos sabios emigrados sobresalen Jorge Gemisto Pletón (1389-1464), griego que llevó consigo al concilio de Ferrara al emperador Juan Paleólogo y que marchó después con él al concilio de Florencia. A través de Pletón llega por primera vez a Italia a un contacto vital con la filosofía platónica. Pletón trabaja en la academia fundada por los Médici, sobre todo bajo el gobierno de Cosme el Viejo (†1464) y de Lorenzo el Magnífico (†1492), en la ciudad de Florencia. Es Pletón quien introduce a la filosofía platónica llegando a ser su más significativo renovador. Sin embargo, su temprana marcha de Florencia (1439) deja en suspenso toda la empresa.

Junto a Pletón se levanta también la figura de su discípulo Basilio Bessarion, griego de nacimiento que se une a la Iglesia de Roma, más tarde cardenal, vive y trabaja en la ciudad de Roma fomentando la renovación del platonismo cristiano. Bajo el influjo de Pletón y de la obra de Bessarion, Marsilio Ficino (1433-1499) emprende la tarea de traducir al latín las obras de Platón, de Porfirio y de otros neoplatónicos, trabajo que realizó ejemplarmente apareciendo su traducción por primera vez en Florencia 1482 y en Venecia el año 1491, siendo jefe de la academia florentina. Con ello se echan los cimientos para el restablecimiento del platonismo en la Edad Moderna. Ficino titula su obra principal *Theologia platonica* (1475) dedicándola a Lorenzo de Médici.

Al círculo de la Academia de Florencia pertenece también el príncipe Juan Pico de la Mirándola (1403-1494) con quien se nos manifiesta a toda luz el espíritu del Renacimiento. Espíritu curioso y ávido de saber las preferencias de Pico de la Mirándola iban hacia el platonismo pero estimando con espíritu ecléctico estima también las otras doctrinas de las demás escuelas, proponiéndose conciliarlas todas así lo muestra su obra *De concordia Platonis et Aristotelis*. Pico de la Mirándola, sin embargo, fue más allá de este propósito inicial; apuntó, en efecto, hacia una religión universal de carácter humanista. Lo griego, lo cristiano, lo judío han de llegar a una síntesis conciliadora, pero siempre lo griego es expresión de lo humano, de lo universalmente humano. Y las bases sobre las que descansaría esta construcción serían fundamentos de naturaleza predominantemente platónica. Aquí está ya germinalmente presente la tendencia del pensamiento a elaborar una religión fruto de la razón pura, resultado de la sola especulación; aflorará, más tarde, en la Ilustración del siglo XVIII.

El primer alemán que entra en contacto con el espíritu del humanismo italiano y lo trae a su tierra es el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464). “Cusa es un espíritu amplio, curioso, abierto a todas las corrientes e influencias de su tiempo. Se halla a caballo de dos mundos, en el punto de intersección entre las corrientes de pensamiento que provienen de la Edad Media y las nuevas aportaciones del Humanismo y el espíritu de los nuevos tiempos”<sup>7</sup>.

Al lado de su múltiple y variada actividad político eclesiástica al servicio de los esfuerzos unionistas y de la reforma intraeclesial logra elaborar en numerosos escritos un sistema filosófico teológico de aguda naturaleza especulativa, estrechamente vinculado primordialmente a la tradición neoplatónica del pensamiento místico. Dios es la *coincidencia oppositorum*, la original *complicatio* de todo ser, es decir, de todas las cosas, en cuanto que todas están implícitas en su esencia, y su *explicatio*, en cuanto que todas las cosas están en Él y Él está en todas. La original “complicatio” experimenta su “explicatio” en el mundo de lo finito. Es decir el universo es el despliegue de Dios (*explicatio*), la explicitación de las cosas contenidas implícitamente en la esencia y la unidad divina. La pluralidad es el despliegue de la unidad, la línea el del punto. De esta manera queda claro que el Ser que existe en Dios de modo “absoluto”, se contrae en la finitud. Estos planteamientos de Cusa marcan ya la dirección que tomará el pensamiento en los siglos posteriores.

---

<sup>7</sup> Cfr. Fraile, *op. cit.*, p. 156.



En efecto, principalmente la idea cusana de Dios como *Unidad de los contrarios* (coincidentia oppositorum), pasando a través de Giordano Bruno y Jakob Boehme, influirá marcadamente en el Idealismo alemán encontrando, primordialmente en Hegel, ulterior desarrollo especulativo.

Después de Cusa es Juan Reuchlin (1455-1522) quien transmite ideas platónico humanistas a Alemania uniéndolas a las corrientes tomadas de la orientación mística y cabalística del contorno<sup>8</sup>.

Todas las manifestaciones del Humanismo expresan al paso del tiempo una clara renovación del pensamiento platónico y neoplatónico que va oponiéndose vigorosamente al pensar aristotélico, especialmente a la escolástica. A raíz de esta dirección que toma el pensamiento de los humanistas se origina como reacción a ello una reavivación del pensamiento aristotélico sobre todo mediante las obras de Pedro Pomponazzi (1462-1524). Frente a la interpretación escolástica tardía del pensamiento aristotélico en su tiempo Pomponazzi se propone recuperar con nueva fuerza el auténtico Aristóteles. Este objetivo le lleva a conectar con las interpretaciones de la obra aristotélica realizadas por Alejandro de Afrodisias y Averroes. Niega la inmortalidad del alma, y, cosa extraña en la esfera del humanismo, defiende la doctrina de la doble verdad, teoría defendida ya por los averroístas en los siglos XIII y XIV. Alemania recibe la filosofía aristotélica a través de las obras de Felipe Melancthon (1497-1565); hombre este de formación humanista introduce la filosofía aristotélica en el ámbito de la teología protestante convirtiéndose de esta manera en fundador de la escolástica protestante<sup>9</sup>.

Es característico de la multiformidad y de las divergencias propias de la época que, junto al intenso y extenso estudio de Aristóteles, dentro y fuera de la escolástica, al mismo tiempo vaya tomando cuerpo una fuerte oposición, unas veces directa contra el mismo Aristóteles y otras englobando en su nombre a la escolástica. Agrias controversias entre los mismos escolásticos y después entre averroístas y alejandrinos contribuyeron un poco a producir un sentimiento de reacción, cansancio y aburrimiento de la filosofía aristotélica. Antiaristotélico destacado es Pedro Ramus (Pierre de la Ramée 1515-1572) que califica a Aristóteles de sofista, impostor y sacrilego; según él la filosofía aristotélica se reduce a puras tautologías. Ramus orienta todo su esfuerzo en desacreditar la importancia filosófica de Aristóteles<sup>10</sup>.

No obstante todo muchas otras doctrinas y escuelas de la Antigüedad clásica experimentan un resurgimiento inesperado. En esta línea Lorenzo Valla (1407-1457) elabora una ética epicúrea logrando compaginarla adecuadamente a la fe cristiana<sup>11</sup>.

Justo Lipsio (1547-1606) de orientación estoica escribe una obra con el título *Introducción a la filosofía estoica* (Manuductio ad stoicam philosophiam, 1604). En efecto, la corriente estoica que comienza a difundirse a mediados del siglo XVI es de consecuencias inmediatas y profundas en la filosofía moderna. Se inicia en Francia hacia 1560 con las traducciones de Epicteto de Coras y el poeta Rivadeau. Toma cuerpo en los *Essais* de Montaigne (1582), que combina el estoicismo con el escepticismo, y finalmente en la *Sagesse* de su amigo Pierre Charron (1601). La influencia del estoicismo penetra en el siglo XVII en Corneille, Descartes y Spinoza<sup>12</sup>.

Pierre Gassendi (1592-1655) con mentalidad de físico y matemático en la fundamentación filosófica de las ciencias naturales adopta las teorías atomistas y mecanicistas de Epicuro y Demócrito tomando como fuentes a Diógenes Laercio, Plutarco, Lucrecio y Cicerón<sup>13</sup>.

Del círculo humanista florentino también forma parte Nicolás Machiavello (1469-1527), representante por excelencia del espíritu político humanista. Su doctrina del Estado y de la sociedad abre nuevos senderos.

---

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 153-171.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 117-123; 138-141.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 141-148.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 54-57.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 351-353.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 272-278.

Libre de todo tipo de ideales morales y religiosos, expresamente del vínculo cristiano de sus predecesores humanistas, Machiavello es pagano declarado y político utilitarista oportunista sin escrúpulos.

Por lo que respecta a la organización del Estado Machiavello sostiene, bajo el punto de vista teórico, que la república es el estado ideal. Pero ya que la gente hay que tomarla tal como es, es decir con sus pasiones e instintos, este hecho requiere según la convicción de Machiavello, una voluntad férrea de gobierno que sepa realizar la unificación y reorganización del Estado y disponga de la técnica para manejar este acontecimiento mecánico.

En su obra *El príncipe* (impresa en Roma el año 1531) dedicada a Lorenzo de Médici, Machiavello ofrece las bases ideológicas al dominio absolutista del renacimiento bajo este doble ángulo visual: filosofía del Estado y filosofía del Derecho. Este hecho fue de incalculable magnitud y de amplia influencia. Queda fijada así por vez primera una nueva comprensión y valoración del hombre, de su individualidad y de su ilimitada autonomía; estas ideas serán de ahora en adelante normativas de toda actividad práctica y del quehacer político en general. Estas ideas, determinantes primeramente en la forma del Estado absolutista llevarán a un movimiento desencadenado en dirección opuesta.

Estas ideas, efectivamente, al penetrar en todas las esferas de la sociedad llegará también a todos los ciudadanos quienes, a su vez, exigirán la misma autonomía que hasta ahora correspondía sólo a los príncipes; esto acontece en la revolución francesa. De esta manera las ideas de Machiavello entran como factores contribuyentes en el desenvolvimiento político de la Edad Moderna<sup>14</sup>.

#### **11.2.6. La nueva ciencia de la naturaleza**

Además del retorno a los clásicos otro auténtico hecho revolucionario de la época del Renacimiento en la historia de la filosofía es el nuevo concepto de ciencia creado precisamente por los fundadores de la moderna física, sobre todo por Galileo. En principio es sólo una característica aplicada a las ciencias naturales, pero pronto influye en el concepto de ciencia en general y contribuye cada vez más a configurar según su modelo toda la filosofía, lo cual lleva finalmente hasta una nueva concepción del hombre y del cosmos.

Los orígenes de la ciencia de la naturaleza se remontan a tiempos muy antiguos desde el punto de vista del desarrollo histórico del pensamiento; su desarrollo no ha seguido una línea recta, unitaria, homogénea y ascendente. El interés por las ciencias de la naturaleza sigue vigente en la Edad Media; los medievales, en efecto, recuperan los restos de las enseñanzas de los griegos y las transmiten al occidente latino. Así pues, ya el tránsito de la Alta Edad Media, impregnada, predominantemente primero por el pensamiento platónico agustiniano, después, sin embargo, orientada hacia el pensamiento aristotélico, conlleva una incidente acentuación del elemento empírico.

El interés por las ciencias de la naturaleza se despierta de manera apreciable desde mediados del siglo XII con Roberto Grosseteste logrando su mejor expresión en la obra de Roger Bacon (siglo XIII). Alberto Magno y Tomás de Aquino, por su parte, se habían ya interesado de hecho por las ciencias físicas y biológicas, y comentando los libros de Aristóteles tienen en cuenta las aportaciones de los árabes y proclamaban la necesidad del método experimental para el estudio de la naturaleza física. En esta corriente medieval encontramos la continuidad del desarrollo de las ciencias de la naturaleza.

También el averroísmo árabe aporta, por su parte, una marcada acentuación del elemento empírico naturalista. Esta aportación encuentra agudo fortalecimiento en la esfera de la corriente nominalista de la Baja Edad Media. Cuanto más se pierde de vista la trascendencia metafísica tanto más la investigación científica centra toda su atención en la inmanencia examinando a fondo el mundo de la experiencia

---

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 293-307.

natural. El nominalismo logró expandirse sobre todo en Inglaterra. Pero también en la universidad de París el elemento empírico logra prevalecer siempre más.

El impulso hacia la investigación de las ciencias de la naturaleza nace en el seno del pensamiento escolástico. Poco a poco, sin embargo, queda abierto un abismo entre los representantes del pensamiento escolástico y los exponentes del pensamiento normado por las ciencias de la naturaleza. En una orilla del abismo están los escolásticos aferrados testarudamente a la concepción aristotélica de la naturaleza; de ningún modo quieren dar cabida a los nuevos conocimientos científicos. En el otro extremo del abismo se encuentran los nuevos científicos de la naturaleza que, al despojarse de lo anticuado y superado, terminan, también, por excluir todo lo restante. Así, el desastroso abismo entre el conocimiento de las ciencias de la naturaleza y la filosofía, y como resultado de ello también entre el espíritu de la época moderna y el pensamiento cristiano recibido, será siempre más profundo y por tanto difícilmente franqueable. Semejante contraste no estaba, sin embargo, presente aún, en aquellos que pusieron las bases del nacimiento del pensamiento conforme a las ciencias de la naturaleza.

Al genial Leonardo da Vinci (1452-1519) debemos la primera formulación y aplicación del método inductivo en la investigación científica. Descubre la importancia de la matemáticas y del método experimental en la investigación de las ciencias de la naturaleza, y establece los fundamentos de la mecánica y de las otras esferas de la física clásica.

Al nombre de Nicolás Copérnico (1473-1543) va ligada la ruptura de la concepción astronómica del mundo. Hacia 1506 comenzó a entrever la idea de un nuevo sistema astronómico; su afirmación de que la tierra no es el centro del universo, sino que gira como el resto de los planetas en torno al sol, la expone y desarrolla en su obra *De revolutionibus orbium caelestium*. Copérnico escribe su obra sólo por complacer los ruegos de sus amigos, la termina hacia el año 1530 dedicándola al Papa Pio III.

Esta obra de singular importancia en la historia del astronomía es publicada, sin embargo, hasta el año 1543 en la ciudad de Nuremberg. La teoría copernicana dio el golpe de gracia al concepto griego y medieval del universo con sus esferas rotatorias concéntricas, en que el mundo aparecía como una máquina armoniosa y fácil de comprender.

Las consecuencias fueron no sólo científicas, sino también de orden psicológico. La tierra era expulsada de su puesto fijo, estable y privilegiado en el centro del cosmos, y lanzada a los espacios, y junto con ella el hombre, que comienza a sentir su pequeñez, su insignificancia y su inestabilidad. La teoría heliocéntrica circuló libremente más de un siglo, pero en marzo de 1616, con motivo de la cuestión de Galileo, el libro de Copérnico fue censurado por el Santo Oficio y puesto en el índice de los libros prohibidos "*donec corrigatur*", donde figuró hasta la revisión de 1757. Pues sucedió que no pocos pensadores del tiempo muy pronto la interpretaron en el sentido de infinitud y divinización del universo; tal interpretación abría así una polémica contra la enseñanza cristiana<sup>15</sup>.

Los descubrimientos de Copérnico encuentran acceso en la obra de Juan Kepler (1571-1630); éste los amplía y continúa desarrollándolos de tal manera que logra adaptar la teoría de Copérnico a un plan geométrico del mundo. Kepler es un genio matemático de primer orden con admirables dotes de observador. Gracias a esta cualidad Kepler abre nuevos rumbos en el campo de la óptica, la acústica y de otras ámbitos más de la física y de la astronomía.

Con Kepler el método matemático encuentra aplicación en las ciencias de la naturaleza de un modo totalmente inesperado. Por esta razón el principio metodológico kepleriano es: "*Ubi materia, ibi geometria*". Es necesario observar los fenómenos, comprobar los datos, establecer hipótesis y formular leyes. Sin embargo, Kepler no defiende todavía en modo alguno una concepción puramente mecanicista del mundo como la desarrollarán posteriormente el racionalismo y el positivismo.

---

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 280-281.

No menos importante y significativo es Galileo Galilei (1564-1642) quien al descubrir la ley de gravedad y de caída de los cuerpos pone así los fundamentos de la mecánica moderna. Continúa perfeccionando el método matemático y experimental en la observación de la naturaleza, el método de la elaboración de hipótesis y su correspondiente verificación a través de los experimentos y de la generalización inductiva. Con esto tiene lugar un paso del pensamiento auxiliado del procedimiento inductivo al pensamiento desarrollado mediante un procedimiento deductivo, el tránsito de una determinación meramente cualitativa de la esencia de las cosas a una determinación cuantitativa de las mismas, la sustitución de la imagen teleológica del mundo por la investigación del acontecer de naturaleza mecánico causal.

Todo esto, además, visto en estrecha conexión con la ruptura fundamental de la imagen astronómico del mundo a raíz del “giro copernicano”, conduce a un agudo conflicto con las concepciones tradicionales que tenían como base la filosofía aristotélica de la naturaleza. La contienda culmina en una condenación oficial en Roma el año 1633 por parte del Santo Oficio. Ello es un triste ejemplo del desafortunado abismo que había sido abierto entre la moderna ciencia de la naturaleza y la doctrina tradicional demasiado estrecha, sumamente dogmatista y dogmáticamente atada a la tradición. Pasará mucho tiempo hasta que gente de pensamiento perspicaz pueda caer en la cuenta de que en este punto no existe auténtica contradicción y que la fe ni está a la altura de meterse a decidir cuestiones de naturaleza científica ni que tampoco puede identificársele con formas familiares del pensamiento en las que habitualmente era explicada e interpretada.

Las consecuencias de la ruptura espiritual e intelectual que atañe principalmente a toda la concepción del mundo de esta época es de alcance considerablemente amplio. El método experimental y matemático de las ciencias naturales abre al máximo el camino a una exacta comprensión de los procesos físicos. Ofrece, además, la posibilidad de una comprensión absolutamente nueva del universo entero. Hasta el momento los cuerpos celestes habían sido explicados a la luz de la enseñanza aristotélica como una realidad diferente a la tierra y esencialmente superior a ésta. La tierra estaba formada por cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Las estrellas, por su parte, formadas de una materia celestial llamada “quinta essentia” quedaban ordenadas en esferas celestes siempre fijas que rodeaban a la tierra. Pero a partir de la época moderna los descubrimientos científicos conducen al conocimiento de que también los cuerpos celeste están sometidos y obedecen a las mismas leyes que la tierra, que ésta no es más que un cuerpo más entre los innumerables cuerpos esparcidos en el corazón del inmenso o inconmensurable universo aunque este pudiera ser comprendido con ayuda de las leyes matemáticas y físicas.

Tal saber que marca nuevos derroteros fue posible gracias al pensar puramente matemático y cuantitativo que llegaba a suplantar la observación metafísica y cualitativa de la realidad conforme a la enseñanza aristotélica sobre las formas de la esencia; semejantes conocimientos fueron factibles, pues, en virtud de una restricción, limitación y reducción del pensar a meras leyes causales y mecánicas que excluían toda explicación teleológica del acontecer intramundano; tales descubrimientos tuvieron éxito, finalmente, a raíz de una investigación puramente empírica e inductiva que hacía a un lado el pensar racional y deductivo. Este giro fundamental de la investigación de las ciencias de la naturaleza conduce, a final de cuentas, a una nueva orientación que exige ser superada espiritualmente. El racionalismo y el empirismo tratarán de realizar esta tarea. De este modo el empleo de las modernas ciencias de la naturaleza repercute incisivamente en el pensar filosófico de la Edad Moderna.

### **11.2.7. Filosofía de la Naturaleza y Teosofía**

A la aplicación de la moderna ciencia de la naturaleza va estrechamente unida la filosofía de la naturaleza característica del Renacimiento en la medida en que ésta última brota también de aquel impulso original de la “orientación hacia el mundo” y recibe estímulos decisivos de la moderna ciencia de la naturaleza, primordialmente del “giro copernicano”. La filosofía de la naturaleza, sin embargo, se encuentra en patente oposición a la moderna ciencia exacta de la naturaleza puesto que aquí el desarrollo lleva, en

parte, a una fuerte corriente de pensamiento de orientación poético mística y teosófica, inspirada en el neoplatonismo y los místicos alemanes, que tiene poco o nada que ver con la ciencia rigurosa. No obstante la filosofía de la naturaleza ofrece, en su configuración italiana y alemana, rasgos diferentes entre sí.

La filosofía de la naturaleza en su configuración italiana en el marco del Renacimiento está fuertemente influenciada por la síntesis lograda entre humanismo y nueva ciencia de la naturaleza. Como representantes destacan Jerónimo Cardano (1501-1571), Bernardino Telesio (1508-1588) y Francisco Patrizzi (1529-1597). En estos autores renace la tradición platónica una vez más. Muchos de ellos mantienen un concepto platónico del mundo, como un inmenso animal viviente, animado e informado por un alma universal que vive y siente: "*omnia sentiunt*" exclama admirado Telesio. La armonía de todas las cosas proviene de un alma universal (Cardano). Conforme a los descubrimientos de Copérnico el universo aparece en estos autores como inmenso, eterno y con rasgos divinos.

El naturalismo animista o "pan-psiquismo" al ensancharse o dilatarse desemboca en el panteísmo, este es el caso concreto de Giordano Bruno (1548-1600), sobresaliente representante de la filosofía de la naturaleza en Italia. En la obra de Bruno el panteísmo es, pues, manifiesto.

Giordano Bruno fue primero fraile dominico en Nápoles. A los veintiocho años, por temor a la inquisición, abandona la "prisión negra y oscura del convento" y huye de Roma (1576), comenzando una vida errante y aventurera. Desde entonces pudo decir, con razón, "que toda la tierra es patria para el filósofo"; viajó por toda Italia, Francia, Inglaterra y Alemania. Al fin se decidió volver a Italia. A su regreso la inquisición lo apresa en Venecia el año 1592 y después de ocho largos años de prisión acusado de herejía es condenado a morir quemado en la ciudad de Roma "Campo Fiore".

En el pensamiento de Bruno se entrecruzan varias corrientes, que no siempre acertó conciliar. Durante su formación intelectual en la orden Bruno recibió buenos conocimientos de la filosofía tomista, de la corriente neoplatónica y del pensamiento filosófico de Escoto Eriúgena. Conoce bien los comentaristas de las obras aristotélicas Avicena y Averroes. Revela una cultura muy extensa favorecida por los científicos y pensadores modernos cuya influencia es de fundamental importancia en la obra y el pensamiento de Bruno: Nicolás de Cusa, Paracelso, Telesio y Patrizzi.

Como todos sus contemporáneos también Bruno deriva del concepto copernicano del mundo las más radicales consecuencias: el universo es infinito y divino. Esta noción le fascina tan intensamente que pone todo su esfuerzo por desarrollarla y ahondar en su contenido. Busca desarrollarla filosóficamente; utilizando su fantasía habla de ella también en lenguaje poético. Por eso sus especulaciones presentan una mezcla de lenguaje filosófico y poético.

El universo es necesaria "explicación" y manifestación de Dios (un pensamiento que recuerda la noción neoplatónica de emanación). El universo es Dios mismo el cual se refleja como en un espejo en la infinitud del mundo sensible, así como el sol se refleja en la luna. Su ímpetu ilimitado produce el devenir de la naturaleza, el desarrollo de la vida y el movimiento de los cuerpos celestes en el espacio infinito. Este panteísmo tiene un colorido pan-psiquista y pan-materialista al mismo tiempo, ya que, por un lado, el universo es concebido como único organismo vivo de naturaleza divina, resurge aquí la clásica concepción platónica estoica sobre el alma del mundo, por otro lado el universo así comprendido no subsiste espiritualmente por sí mismo, no trasciende el mundo material, sino que lo espiritual permanece atado a lo material; espíritu y materia configuran, por así decir, la unidad orgánica en el universo divino. Las ideas de Bruno repercuten fuertemente en todas las formas de pensamiento panteísta que aparecen posteriormente, p.e. en Spinoza, especialmente en Schelling, quien en el año 1801 escribe su diálogo "Bruno" y, finalmente, a través de Schelling en Hegel.

A la misma corriente de pensamiento pertenece también Tomás Campanella (1568-1639) quien mantiene en sus ideas un claro parentesco intelectual con el pensamiento de Giordano Bruno cuyo panteísmo, sin embargo, no comparte ya que Campanella permanece en el marco delimitado por la concepción cristiana

del mundo. Siendo fraile dominico, posee una sólida formación tomista; esta proveniencia tomista Campanella la conecta y completa con elementos neoplatónicos. También Campanella es partidario de un cierto pan-psiquismo. Por lo que respecta a la teoría del conocimiento puede interpretarse a Campanella como precursor de René Descartes, ya que él, adoptando el procedimiento agustiniano, ve en la autoconciencia del yo el punto de arranque del conocimiento filosófico, pues esa autoconciencia permanece inmutable aún en la duda y no puede ser puesta en tela de juicio de ninguna manera; de semejante autoconciencia no podemos dudar en manera alguna<sup>16</sup>. En su obra *La Ciudad del sol* (1602) elabora una concepción teocrático comunista del Estado o sociedad ideal siguiendo las imágenes presentadas por Platón en su obra *Politeia*.

En Alemania la filosofía de la naturaleza de aquel tiempo sigue un desarrollo independiente y muy diferente al de los demás países. En Alemania, en efecto, surge una corriente de pensamiento de orientación marcadamente mística y teosófica mezclada con las ciencias adivinatorias y supersticiosas, con el ocultismo, la alquimia y la astrología, pero estrechamente unida también a la investigación de la naturaleza. Esta corriente tiene en sus fuentes influencias de todo género: de la mística de proveniencia neoplatónica, de la Cábala, de la mística judía y de la teosofía medieval.

A esta corriente pertenece como sobresaliente representante Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535) quien a su talento intelectual y cultural vincula artes ocultas. Es alquimista, artista de la magia negra y toma partido por la mística cabalística. Escribe una obra cuyo título es expresivo por sí mismo *De occulta philosophia* (1509).

Forma parte de esta orientación del pensamiento también Teofrasto Bombast de Hohenheim, conocido mundialmente como Paracelso (1493-1541). Es un genio pintoresco, extravagante, aficionado a la bebida. Llevó una vida vagabunda, siempre en conflicto con autoridades, médicos y clérigos. Practicó la alquimia, el hermetismo, la cábala y la magia. Como médico tiene el mérito de haber proclamado la necesidad de la observación y la experimentación, en lugar de atenerse solamente a teorías. “Yo lo mediqué, lo curó Dios. No cura el médico, sino la naturaleza”.

Siendo médico, la medicina ocupó el centro de todas sus investigaciones. A la medicina une él la alquimia, la astrología y una filosofía de carácter místico y religioso de origen netamente neoplatónico. Según Paracelso el Macrocosmos, es decir el universo, están en perfecta correspondencia con el microcosmos, es decir, con el hombre. El hombre es un microcosmos, un compendio de todas las cosas. De aquí que la investigación del mundo-universo y sus fuerzas coimplica necesariamente el conocimiento de la realidad en su conjunto. Conforme a esta postura la medicina es para él la ciencia fundante y fundamental cuya tarea es la averiguación del macrocosmos. La importancia y el significado de Paracelso respecto al desarrollo histórico de la medicina fue reconocido e investigado, sin embargo, sólo en los últimos años. Pero también la filosofía y las ciencias naturales recibieron de él en su tiempo considerables impulsos<sup>17</sup>.

En la misma línea encontramos a Sebastian Franck (1499-1542) y Valentín Weigl (1533-1548). Estos representan el desarrollo de una fuerte corriente mística y teosófica, inspirada en el neoplatonismo y los místicos alemanes, dentro del protestantismo. La teosofía de estos señores expresa una cierta radicalización exagerada de los asuntos religiosos de la reforma por lo que surge en abierta oposición a la iglesia protestante y a su respectiva teología reestructurada escolásticamente ya a partir de Melanchton. Franck y Weigl rechazan todas las formas exteriores de expresión de lo religioso, la iglesia como institución visible, y los mandamientos pues, todo esto, contradice, en su opinión, la “libertad” cristiana como la entendía Lutero. La redención se realiza dentro de cada uno. Para alcanzarla hay que disponerse a recibirla con fe, con humildad y silencio, en el abandono pasivo a la voluntad de Dios; todo depende del conocimiento interior y de la correspondiente iluminación por parte de Dios; Dios mismo da a conocerse a los elegidos. Dios mismo, pues, desciende directamente a cada uno de nosotros. El que tiene fe y sabe

---

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 247-248.

recogerse y orar, puede, entonces, conseguir su salvación en cualquier religión, como la consiguieron Platón y los neoplatónicos. Algunas de las enseñanzas de Weigl remiten a las ideas presentadas ya de alguna manera por Nicolás de Cusa, por ejemplo la noción de Dios como “complicatio” de todo ser en Dios y su “explicatio” en las cosas de este mundo. También Weigl conecta en su pensamiento con la tradición neoplatónica presente en la mística alemana desde Eckehart hasta Tauler desarrollando de este modo una filosofía y una teología de carácter claramente místico que logra expandirse ampliamente en todo el ámbito protestante de la época.

Significativo representante de la teosofía alemana es, sin embargo, Jacobo Boehme (1572-1624, el llamado “Philosophus Teutonicus” nació en Alt-Seidenburg Silesia, de una familia de labradores acomodados. Abandonó la agricultura por falta de salud y aprendió el oficio de zapatero en Gbrlitz. Se casó con la hija de un rico carnicero, lo cual le permitió dedicarse a especular y escribir. Creyó escuchar una voz celestial, y fue anotando sus “revelaciones íntimas” en su tratado “*Morgenröte im Anfang oder im Aufgang*” (Aurora 1612), obra en la que desarrolla una profunda y curiosa doctrina mística y en otros numerosos escritos publicados en su mayoría sólo después de su muerte.

En cierta dependencia intelectual de la tradición mística, sobre todo de Paracelso y Weigl, Boehme defiende la doctrina de la emanación, la enseñanza dualista sobre la existencia de dos principios, uno claro (bueno) y otro oscuro (malo), ambos, no obstante, con fundamento en Dios mismo. En el mundo de las creaturas tales principios se separan y entran de esta manera en pugna y contienda. La influencia de Boehme fue considerable sobre todo en la orientación pietista del protestantismo. Desde el punto de vista filosófico Boehme fue revalorado por Franz von Baader. Filosóficamente hablando las ideas de Boehme repercuten ampliamente en el período teosófico del pensamiento de Schelling; la etapa teosófica de Schelling, en efecto, está caracterizada por la obra de Schelling *Philosophie der Weltalter* en la cual él asume muchas inspiraciones de Boehme<sup>18</sup>.

## **XII. RENOVACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA**

Al lado de las nuevas corrientes humanistas, literarias y filosóficas que hemos visto formarse en el Renacimiento surge durante esta época también una restauración de la Escolástica. Esta restauración puede considerarse como el movimiento filosófico más considerable durante el Renacimiento; es la expresión intelectual de la Contrarreforma, estuvo principalmente a cargo de teólogos eminentes de la Orden de Santo Domingo y de la Compañía de Jesús, ocurrió ante todo en las universidades de Salamanca, Alcalá, Coimbra, y repercutió en el concilio de Trento.

Durante los siglos XIV y XV la Escolástica, en efecto, había decaído considerablemente, era insatisfactoria y fue, por tanto, atacada despiadadamente. Pero en el paso del siglo XV al XVI comienza un movimiento de restauración cuyo significado es de suma importancia para la filosofía de la Edad Moderna.

La restauración de la Escolástica arranca de Italia, pero principalmente de España. Esto no es mera casualidad, puesto que durante la Edad Media España había sido una potencia dominante tanto cultural, política como intelectualmente. Había concentrado todas sus fuerzas en la lucha contra los árabes, en la reconquista. Al liberar los reinos del poder musulmán España logra una rápida superación y entra en una etapa de consolidación. De nación poderosa pasa a ser, a consecuencia de los descubrimientos, una potencia mundial. Además España no sufrió las consecuencias desastrosas de la reforma como ocurrió con los países de Europa central, tampoco padeció una ruptura intelectual y espiritual tan fuerte a causa del humanismo y del renacimiento como pasó en Italia. España no experimentó, pues, ninguna clase de ruptura con la tradición. Es por eso que el pensamiento de la Escolástica proveniente de la Edad Media encontró en la península ibérica campo adecuado para su plena maduración.

---

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 228-232.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 213-220.

Este movimiento de restauración de la Escolástica se opuso a los impulsos que pugnaban por organizar una nueva visión del mundo y de la vida, en armonía con la ciencia recién constituida y con el nuevo sentido de la existencia humana, pero los pensadores que lo representaban aportaron contribuciones valiosas a la filosofía jurídico-política.

Protagonistas de la restauración de la Escolástica son ante todo los padres dominicos. El primer paso de este movimiento filosófico lo habían dado ya dos dominicos italianos hacia el año 1500, ambos importantes comentadores de las obras de Santo Tomás de Aquino: *Silvestre de Ferrara* (1474-1528) y *Tomás de Vío, Cayetano* (1469-1534). El primero redactó un comentario a la *Summa contra Gentiles*, el segundo elabora, por su parte, un comentario a la *Summa Theologicae*. Son los dos mejores comentadores de la obra de Santo Tomás; sus comentarios son de fundamental importancia para el tomismo de los siglos posteriores. Cayetano es el gran intérprete de Santo Tomás en el siglo XVI; su obra filosófica sobresaliente llamada *De nominum analogia* (Pavía 1498) fue difundida rápidamente y adquirió valor considerable porque en ella por vez primera Cayetano, desde el punto de vista especulativo, va más allá de Santo Tomás llegando a tratar el problema de la analogía de manera rígidamente sistemática. Así Cayetano sienta las bases para una recta comprensión de la doctrina de la analogía en la escuela tomista con toda su originalidad, a saber como “*analogía proportionalitatis*”.

En España son también, ante todo, los dominicos quienes cultivan y renuevan el pensamiento de la Escolástica. Entre ellos destacan *Francisco de Vitoria* (1483-1546), pensador independiente, trabaja en el campo de la filosofía del derecho llegando a ser importante como pionero intelectual en la formación del derecho internacional. Vitoria supo recoger los esfuerzos de restauración del tomismo, intentados aisladamente y de manera inconexa en París y Colonia, haciéndolos fructificar en una brillante escuela salamantina.

Su discípulo *Melchor Cano* (1509-1560) no tendrá más que formular teóricamente en su libro *De locis theologicis* lo mismo que Vitoria había enseñado con la práctica. De este modo la importancia de Cano recae más bien en la teología que en la filosofía. Su obra es de inigualable valor en la fundamentación metódica de la teología como ciencia. Alumno de Vitoria es así mismo *Domingo de Soto* (1494-1560), también él un pensador prevalentemente teológico. Soto trató además numerosos temas jurídicos, políticos y económicos, siguiendo la línea y desarrollando las doctrinas de Francisco de Vitoria<sup>19</sup>.

Domingo Bañez (1589-1644) elabora la doctrina de la “*Praemotio physica*”. Con ella Bañez intenta mediar en la polémica entre dominicos y jesuitas acerca de la gracia. En su doctrina expone el punto de vista del tomismo de la escuela dominica respecto al problema de la acción de la gracia en el hombre. Los adversarios de esta posición llamaron a los defensores del punto de vista de Bañez “*Bañezianismo*”. Bañez queda convertido así en el portavoz de esa corriente contra Molina, representante de la escuela jesuítica (Molinismo).

*Juan de Santo Tomás* (1589-1644), gran figura dominicana en Alcalá, es el último de los grandes comentadores de las obras de Santo Tomás de Aquino. Es el quien fija escolarmente el sistema doctrinal tomista tal como será transmitido posteriormente. Su pensamiento desarrollado en la escuela del gran maestro no es, sin embargo, una filosofía puramente escolar y petrificada desde el punto de vista conceptual, como será el caso del “*tomismo estricto*” de los siglos posteriores.

Por estos tiempos Ignacio funda la compañía de Jesús. Muy pronto los jesuitas se vieron al frente de los movimientos renovadores en la iglesia católica en los campos de la ciencia, de la filosofía y de la teología. Su labor tiene lugar en dos centros sobresalientes: Coimbra, en Portugal y Roma.

En la escuela de Coimbra abre camino *Pedro Fonseca* (1528-1599). A él le debemos la preparación del gran *Curso de filosofía: Commentarii Collegii Coimbrincensis S.I.*, obra que responde a las explicaciones de artes y filosofía en el colegio de Coimbra. Además, con su comentario a la metafísica de Aristóteles

---

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 411-419.



(1577) Fonseca conduce a un resurgimiento del Aristotelismo en su tiempo, sobre el cual él mismo tiene influencia decisiva.

Discípulo de Fonseca es *Luis Molina* (1536-1600) quien cobra fama especialmente con su obra *De concordantia liberi arbitri cum gratiae donis*; es el cabecilla de la orientación jesuítica en la contienda sobre la gracia contra la corriente del tomismo estricto (Bañezianismo) que con su teoría de la “*praedeterminatio physica*” parecía excluir la libre voluntad del hombre. Luis Molina, por el contrario, acentúa agudamente la auténtica libertad de la voluntad humana; su doctrina fue conocida ulteriormente como “molinismo”. Molina intenta solucionar y explicar la cuestión acerca de la “conurrencia” entre el saber previo de Dios y la decisión libre del hombre con la ayuda de su doctrina de la “*scientia media*”. Se llama “ciencia media” en cuanto semejante saber está situado por así decir en un lugar intermedio entre aquel saber sobre el orden necesario de lo posible y aquel otro saber acerca de la realidad en su facticidad. Este último es un saber cierto y fiable acerca del cómo y de la manera conforme a la cual el hombre tomará decisiones usando de su libertad bajo ciertas circunstancias en determinadas situaciones, o podría decidirse; sólo y únicamente a través de este saber es posible la acción de la providencia divina, la orientación de la gracia y el gobierno del mundo por parte de Dios<sup>20</sup>.

No obstante el significado de todos estos personajes en la restauración del pensamiento escolástico dentro de las filas de la Compañía de Jesús, el más relevante filósofo de la orden de los jesuitas es *Francisco Suárez* (1548-1617), llamado el “Doctor Eximius”. En Salamanca escribe durante los años 1593-1597 su amplia e importante obra filosófica *Disputationes Metaphysicae* (1597).

La mayor parte de la extensa producción literaria de Suárez pertenece, sin embargo, a al campo de la teología. Los dos tomos de sus *Disputationes metaphysicae* están dedicados especialmente a la filosofía con el fin de suministrar a los teólogos una exposición clara y ordenada de las nociones fundamentales indispensables para poder entender muchas cuestiones teológicas.

En su obra Suárez procede con un amplio espíritu de independencia y libertad. Conoce y utiliza todos los sistemas anteriores. Pero no quiere dejarse prender por ninguno de ellos y analiza sus doctrinas con una crítica aguda e implacable, entresacando de cada uno lo que le parece más conveniente para sus propósitos. En vistas de la teología lo que más sirve es la filosofía primera, es decir, la metafísica, porque, por una parte, es la que más se aproxima al conocimiento de las cosas divinas, y por otra, explica los principios naturales que ayudan a comprenderlas. De este modo Suárez en su obra elabora y desarrolla minuciosamente, conectando siempre con los autores anteriores a él, especialmente, con los filósofos escolásticos, toda la metafísica. Su obra contiene sobre todo temas de ontología, teología natural y filosofía natural.

Es Suárez quien por vez primera lleva a cabo una exposición sistemática de la metafísica escolástica. Hasta entonces los filósofos habían tratados las cuestiones metafísicas siempre en conexión con problemas de naturaleza teológico, o bien en forma de comentarios, principalmente sobre la metafísica aristotélica. A este trabajo seguían tratados aislados sobre algún tema en particular (*opuscula*) y discusiones sobre algunas cuestiones en particular (*Quaestiones disputatae*). Pero es sólo Suárez quien por vez primera realiza una exposición sistemática de la metafísica en su conjunto; su exposición se separa abiertamente de todas las formas utilizadas hasta antes de él; su procedimiento será de gran ventaja y dará la orientación necesaria en la comprensión de la temática y de la forma sistemática de la metafísica en los años después de él.

Suárez retoma la noción clásica de metafísica de Aristóteles y de Tomás de Aquino. Conforme a esta noción la metafísica es, según Suárez, doctrina del ser (ontología) y doctrina filosófica de Dios (teología natural) a la vez; ambas configuran una e idéntica ciencia, porque la metafísica partiendo de la experiencia tiene que fundamentar al ser en cuanto tal y avanzar así hasta el fundamento ontológico divino de todo ente. Y filosóficamente hablando Dios puede ser alcanzado sólo como el fundamento

---

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 441.

absoluto del ser del ente finito. Sólo en el siglo XVII, Edad Moderna, se impone una evolución que conduce a la desaparición de esa unidad. Con Christian Wolff esa evolución llega a su conclusión sistemática ya que él establece una distinción entre metafísica general y metafísica especial; dentro de ésta última queda situada la doctrina filosófica de Dios o teología natural<sup>21</sup>.

Por lo que respecta al contenido de los problemas filosóficos Suárez permanece totalmente fiel a la tradición de Aristóteles y de Tomás de Aquino, principalmente, por lo que lo que atañe a la determinación de la esencia de la metafísica, pero lleva a cabo una elaboración de toda la problemática en manera absolutamente original, en cierta manera, independiente y altamente especulativa. Es Suárez quien pone en tela de juicio la distinción real (*distinctio realis*), propia de la doctrina tomista, entre el ser y la esencia. En su lugar habla Suárez de una “distinción de razón o meramente conceptual” (*distinctio rationis*) entre ambos principios internos constitutivos de los entes finitos. Esta cuestión produjo interminables discusiones a lo largo de los siglos. No obstante la importancia de la problemática, parece incierto, que Suárez haya puesto mucho énfasis en esta polémica. Por el contrario, es absolutamente admisible que con Suárez la comprensión del “esse commune” en Tomás de Aquino cede ahora el lugar al ente concreto e individual visto y contemplado a partir de ahora sólo en su esencialidad; Suárez favorece, pues, el paso la contemplación del ser real al ser posible, a la esencia vista como mera posibilidad de realización; de esta manera queda echada la semilla de la cual brotará la planta del desarrollo posterior que determinará la configuración del pensamiento moderno<sup>22</sup>.

El influjo extenso y profundo del pensamiento de Suárez en la historia del filosofar tiene, sin embargo, sus raíces no sólo en la obra mencionada arriba, sino también en su singular obra *De legibus* (1612) en la que trata él la ética y la política. *De legibus* es una obra fundamental de la filosofía del derecho y de filosofía social.

Suárez es, pues, lazo de unión entre la filosofía escolástica y la moderna y una explicación de la pervivencia, cada vez más lejana y desvirtuada, de muchas doctrinas escolásticas. Su influjo en la escolástica posterior es efectivo, no sólo en la multitud de Cursos y Manuales que proliferan en los siglos siguientes, sino en bastantes doctrinas y en la estructura de los tratados, especialmente el de la metafísica, cuyo concepto y división penetran en todos los autores, incluso en aquellos más lejanos del pensamiento suareciano; en todas las universidades y escuelas es impartida y enseñada la filosofía suareciana, y esto no sólo en la esfera católica, sino también en el ámbito protestante, como Alemania, Inglaterra y en otros países. De las *Disputationes metaphisicae* aparecen no menos de diecinueve ediciones entre 1597 y 1751, ocho de ellas sólo en Alemania (cinco ediciones entre 1600 y 1630), en cuyas universidades suplantaron los manuales de Melanchton, perdurando hasta Wolff.

Sus doctrinas influyen directa o indirectamente en Descartes, que lo leyó ya en el colegio de La Flèche: “es justamente el primer autor que vino a mis manos”; en Spinoza, a través de los manuales de Revius, Franco y Adrian Hereboord (†1659) que llama a Suárez “metaphysicorum omnium papam atque principem”; en Leibniz, que lo leyó en sus años juveniles de estudio en la universidad de Leipzig; en Wolff, cuya división de la metafísica delata las huellas suarecianas, y últimamente en Martín Heidegger.

La escolástica suareciana era, efectivamente, la filosofía de todas las escuelas de aquel tiempo. Sólo a partir del siglo XVIII pierde su puesto central al ser suplantada por la nueva orientación proveniente de Christian Wolff, quien, no obstante, queda todavía impregnado por Suárez quedando así deudor explícito de la tradición escolástica.

Los tratados políticos de Suárez ejercen considerable influjo en Hugo Grocio (1583-1655), filósofo holandés, cuyo esfuerzo intelectual tuvo como centro de atención la filosofía del derecho y a la filosofía del Estado. Grocio califica a Suárez como “teólogo y filósofo de una profundidad que apenas tienen igual”.

---

<sup>21</sup> Cfr. E. Coreth / E. Schöndorf, *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*, Herder (Curso fundamental de filosofía No. 8), Barcelona 1987, pp. 131-132.

<sup>22</sup> Cfr. C. Fraile, *op. cit.*, pp. 445-469.

Todavía en pleno siglo XIX Schopenhauer valora altamente la obra *Disputationes metaphysicae* como el más auténtico compendio de toda la sabiduría escolástica contraponiéndola de esta manera a la amplia verborrea superficial de los profesores de filosofía alemanes.

Además de España otro centro intelectual de los jesuitas fue el “Colegio Romano”, predecesor de la “Universidad Gregoriana” en Roma. El mismo Suárez enseñó ahí hacia el final de su vida. Aquí dan clases Francisco de Toledo (1532-1596), Gabriel Vásquez (1551-1604) y Silvestre Mauro (1619-1687) de quien poseemos un actualmente valioso comentario.

Así pues, la Neoescolástica de los siglos XVI y XVII es, de este modo, el telón de fondo de la filosofía moderna en un doble sentido. Por lado ella transmite a la filosofía moderna un cúmulo de profundos y valiosos conocimientos del pasado, sirve de puente y garantiza de esta manera la continuidad de la historia del pensamiento. Por el otro lado ella es el telón de fondo a partir del cual el pensar moderno empieza a cobrar rasgos claramente perceptibles separándose, por tanto, poco a poco de tal trasfondo, y con el que, finalmente entra en pugna crítica al tratar de buscar nuevos derroteros de cara al futuro.