

¿Qué son los tiempos modernos y el pensamiento moderno? Antiguamente se sabía muy bien: los tiempos modernos comenzaban al final de la Edad Media, concretamente en 1453; y el pensamiento moderno comenzaba con Bacon, quien al fin había opuesto al razonamiento escolástico los derechos de la experiencia y de la sana razón humana.

Era muy simple. Por desgracia, era completamente falso. La historia no obra por saltos bruscos; y las netas divisiones en períodos y épocas no existen más que en los manuales escolares. Una vez que se empiezan a analizar las cosas un poco más de cerca, la ruptura que se creía ver al principio, desaparece; los contornos se difuminan, y una serie de gradaciones insensibles nos lleva de Francis Bacon a su homónimo del siglo XII, y los trabajos de historiadores y eruditos del siglo XX nos han hecho ver sucesivamente en Roger Bacon un hombre moderno, y en su célebre homónimo, un rezagado; han «vuelto a colocar» a Descartes en la tradición escolástica y han hecho comenzar la filosofía «moderna» en Santo Tomás. El término «moderno», ¿tiene en general algún sentido? Siempre se es moderno, en toda época, desde el momento en que uno piensa poco más o menos como sus contemporáneos y de forma un poco distinta que sus maestros... *Nos moderni*, decía ya Roger Bacon... ¿No es en general vano querer establecer en la continuidad del devenir histórico unas divisiones cualesquiera? La discontinuidad que con ello se introduce, ¿no es artificial y falsa?

Sin embargo, no hay que abusar del argumento de la continuidad. Los cambios imperceptibles desembocan en una diversidad muy clara; de la semilla al árbol no hay saltos; y la continuidad del espectro no hace sus colores menos diversos. Es cierto que la historia de la evolución espiritual de la humanidad

\* Artículo aparecido en la revista *Le Livre*, París, 4.º año, *nouvelle série*, mayo de 1930, núm. 1, pp. 1-4.

presenta una complejidad incompatible con las divisiones tajantes; corrientes de pensamiento se prosiguen durante siglos, se enmarañan, se entrecruzan. La cronología espiritual y la astronómica no concuerdan. Descartes está lleno de concepciones medievales; alguno de nuestros contemporáneos es además contemporáneo espiritual de Santo Tomás.

Y, sin embargo, la división en períodos no es enteramente artificial. Poco importa que los límites cronológicos de los períodos sean vagos o incluso enmarañados; a una cierta distancia, *grosso modo*, las distinciones aparecen bien claras; y los hombres de una misma época tienen un cierto aire de familia. Cualesquiera que sean las divergencias —y son grandes— entre los hombres del siglo XIII y los del XIV, comparémosles con los hombres del siglo XVII, aunque sean muy diferentes entre ellos. Veremos inmediatamente que pertenecen a una misma familia; su «actitud», su «estilo», es el mismo. Y este estilo, este espíritu es distinto al de las gentes de los siglos XV y XVI. El *Zeitgeist* no es una quimera. Y si los «modernos» somos nosotros —y los que piensan poco más o menos como nosotros—, resulta que esta relatividad de lo moderno lleva consigo un cambio de la posición, con relación a los «modernos» de tal o cual período, de las instituciones y de los problemas del pasado. La historia no es inmutable. Cambia con nosotros. Bacon era moderno cuando «el estilo» del pensamiento era empirista; ya no lo es en una época de ciencia como la nuestra, cada vez más matemática. El primer filósofo moderno hoy es Descartes. Es por lo que cada período histórico, cada momento de la evolución, tiene que escribir de nuevo su historia y volver a buscar sus antepasados.

Y el estilo de nuestra época, tremendamente teórico, tremendamente práctico, pero también tremendamente histórico, marca con su sello la nueva empresa de Rey; y la colección de *Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne*, cuyos cuatro primeros volúmenes están ante mí, podría llamarse *Colección moderna*... Antiguamente (y hay todavía representantes rezagados de este estilo de pensamiento) se habría escrito un *Discurso* o una *Historia*; se nos habrían dado, a lo sumo, unos extractos; lo que se nos presenta son los textos mismos (los más señalados, los más significativos), elegidos ciertamente entre mucho otros, pero originales<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne*, colección dirigida por Abel Rey, profesor de la Sorbona: I. Petrarca, *Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, traducción de

En un espíritu de eclecticismo loable —signo también del «estilo de nuestro tiempo» que no cree ya en separaciones demasiado netas y en divisiones demasiado tajantes—, los principios de la Edad Moderna están ilustrados por pensadores del Renacimiento e incluso prerrenacentistas. Petrarca, Maquiavelo, Nicolás de Cusa y Cesalpino nos enseñan los diferentes aspectos de esta revolución lenta pero profunda que marca el final, la muerte, de la Edad Media. Hay, sin duda, pocas cosas en común entre estos cuatro pensadores. Y ninguno de ellos es verdaderamente un moderno. Petrarca, no más que los otros. Y sus invectivas contra los aristotélicos, contra la lógica escolástica, su «humanismo», su «agustinismo» (cosa curiosa: a cada renovación del pensamiento, a cada reacción religiosa, a quien siempre se encuentra es a San Agustín), no deben hacernos perder de vista lo reaccionario que es en el fondo. Combate a Aristóteles, pero ¿cómo? Es contra el pagano contra quien lanza sus ataques. Trata de acabar con su autoridad, pero es para instaurar —o reinstaurar— en su lugar la ciencia y, sobre todo, la sabiduría *cristiana*, la autoridad de la revelación y de los libros sagrados. Lucha contra la lógica escolástica, pero en beneficio de Cicerón y de la lógica retórica, pues si admira a Platón es por fe, por espíritu de oposición, sin conocerlo. El preciado volumen que contiene dieciséis diálogos de Platón, de cuya posesión está tan orgulloso, ha sido para él siempre carta cerrada; no ha podido nunca leerlo. Todo lo que sabe de él se lo debe a Cicerón. Ahora bien, sin ninguna duda, hay más pensamiento filosófico en una página de Aristóteles que en todo Cicerón, y más agudeza y profundidad lógicas en el latín bárbaro de los maestros parisienses que en los bellos y bien ordenados períodos del propio Petrarca. Nunca una oposición ha estado peor dirigida, nunca una admiración más apasionada ha tenido un objeto más indigno. Desde el punto de vista del pensamiento filosófico, es una caída y un retroceso. Pero ahí está: este punto de vista es justamente inaplicable. Poco importa que la lógica escolástica sea sutil; poco importa que la filosofía de Aristóteles sea profunda. Petrarca no los quiere porque no los comprende, porque está harto de ellos, de su sutileza y su profundidad, y sobre todo de su tecnicismo. Petrarca —y sé bien de qué reservas habría que rodear esta afirmación un poco

J. Bertrand, prefacio de P. de Nolhac; II. Maquiavelo, *Le Prince*, traducción Colonna D'Istria, introducción de P. Hazard; III. Nicolás de Cusa, *De la docte ignorance*, traducción de L. Moulinier, introducción por A. Rey; IV. Cesalpino, *Questions péripatéticiennes*, traducción M. Dorolle.

brusca, pero bueno—, Petrarca y todo el humanismo, ¿no es en gran medida la rebelión de la simple sensatez, no en el sentido de *bona mens*, sino en el de sentido común?

Las complicadas demostraciones de la escolástica aristotelizante no le interesan; no son persuasivas. Ahora bien, ¿no es lo más importante persuadir? ¿Para qué podría servir el razonamiento sino para persuadir a aquél al que se dirige? Ahora bien, el silogismo tiene para este quehacer mucho menos valor que la retórica ciceroniana. Esta es eficaz porque es clara, porque no es técnica, porque se dirige al *hombre* y porque al hombre le habla de lo que más le importa: de él mismo, de la vida y de la virtud. Ahora bien, la virtud —y hay que poseerla y practicarla, si se quiere realizar el fin último del hombre que es la salvación— hay que amarla y no analizarla. Y los verdaderos filósofos, es decir, los verdaderos profesores de la virtud, no nos dan un curso de metafísica, no nos hablan de cosas ociosas, inciertas e inútiles: «tratan de hacer buenos a los que los escuchan... Pues vale más... formar una voluntad piadosa y buena que una clara y vasta inteligencia... Es más seguro querer el bien que conocer la verdad. Lo primero es siempre meritorio; lo otro es, con frecuencia, culpable y no admite excusas...». Vale más «amar a Dios... que... esforzarse por conocerle». En primer lugar, conocerle es imposible y, además, «el amor es siempre dichoso, mientras que el verdadero conocimiento es a veces doloroso...». No nos equivoquemos: a pesar de las citas de San Agustín, no es en absoluto la humildad cristiana la que habla por la pluma de Petrarca; y estas frases que podría firmar San Pedro Damiani no significan desconfianza respecto a la razón humana, como tampoco se trata de mística franciscana en la humillación de la inteligencia ante el amor. Se trata más bien de lo contrario; se trata de la sustitución del teocentrismo medieval por el punto de vista *humano*; de la sustitución del problema metafísico, y también del problema religioso, por el problema moral; del punto de vista de la salvación, por el de la acción. No es aún el nacimiento del pensamiento moderno; es ya la expresión de un hecho: que «el espíritu de la Edad Media» se agota y se muere.

La grandiosa obra del gran cardenal Nicolás de Cusa deja una impresión análoga. No es —apenas hay que decirlo— una reacción de la sensatez y del sentido común. Y el tecnicismo del lenguaje y de la lógica de la escolástica no tiene nada que pueda asustar a este magnífico constructor de sistemas. Pero le deja insatisfecho; no llega a su fin, que es, por supuesto, el de conocer a Dios. Nicolás de Cusa permanece fiel al ideal del

conocimiento. No lo sustituye por una doctrina de la acción. Quiere probar y no persuadir. Su lógica no es una lógica retórica. No es en absoluto escéptica —por más que se haya dicho— y la *docta ignorantia* es docta mucho más que ignorancia, pues *Deus melius scitur nesciendo*. En verdad son los viejos temas neoplatónicos los que reviven en su pensamiento y a través del maestro Eckhart, Juan Escoto Erígena, San Agustín y el Seudo-Dionisio lo que busca de nuevo este gran pensador es la inspiración de Plotino. Su obra se presenta como una reacción. Pero los movimientos hacia adelante, las reformas, se presentan siempre como renacimientos, como vueltas hacia atrás. Y a pesar de su deseo ardiente y sincero de limitarse a rehacer lo antiguo, el cardenal de Cusa hace una obra singularmente nueva y atrevida.

En ciertos aspectos es, efectivamente, el hombre de «la Edad Media». Es tan teocentrista como cualquiera, tan profundamente —y tan naturalmente— creyente y católico. Pero conoce demasiado la diversidad irremediable de los dogmas que dividen a la humanidad, y la idea de una religión natural —igualmente una vieja idea, pero ¿hay ideas enteramente nuevas?— opuesta a la relatividad de las formas de creencias, la idea que procurará lo esencial de la atmósfera espiritual de la época moderna, encuentra en él un partidario consciente y convencido.

Nos equivocariamos, ciertamente, si viéramos cosas completamente nuevas en su matematismo. Las analogías matemáticas destinadas a esclarecer las relaciones interiores de la Trinidad, e incluso pruebas matemáticas de la imposibilidad de una cuatriunidad divina, así como la conveniencia de una Trinidad, son cosa común tanto en la escolástica latina como en la escolástica griega. Y el papel atribuido a consideraciones matemáticas es tradicional en la escuela agustiniana. El papel de la luz, la óptica geométrica de la que se ocupaban con tanto amor los neoplatónicos de Oxford y de otras partes —recordemos a Witelo y Thierry de Friburgo— hacían que una cierta matematización del universo fuera casi natural. Descartes, en realidad, fue el heredero de una tradición agustiniana en eso como en otras cosas. Ahora bien, por «modernas» que nos parezcan las concepciones del cardenal sobre el *máximo* y el *mínimo* que se confunden, sobre la recta y el círculo que coinciden en el *máximo* y el *mínimo*, no son razonamientos puramente matemáticos: es una teología lo que los sostiene. Y su lógica dialéctica no es aún una lógica hegeliana. Pero poco importa. El hecho que domina es que la vieja lógica lineal no actúa ya sobre él; que el viejo universo bien ordenado y bien jerarqui-

zado ya no es el suyo, que los marcos del pensamiento metafísico —forma y materia, acto y potencia— están para él vacíos de un contenido vivo. Su universo es a la vez más uno y menos determinado, más dinámico, más actual. El *possesit* niega justamente esta distinción que fue durante siglos la base de una concepción teísta del universo. Y además otra cosa: por «mística» que sea su doctrina, el cardenal confiesa: no es más que una teoría, no tiene experiencia; habla de oídas, basándose en la experiencia de los demás.

Con Nicolás Maquiavelo estamos ante otro mundo completamente distinto. La Edad Media ha muerto; más aún, es como si nunca hubiera existido. Todos sus problemas: Dios, la salvación, las relaciones del más allá con este mundo, la justicia, el fundamento divino del poder, nada de todo esto existe para Maquiavelo. No hay más que una sola realidad, la del Estado; hay un hecho: el del poder. Y un problema: ¿cómo se afirma y se conserva el poder en el Estado? Ahora bien, para resolverlo no tenemos que preocuparnos por puntos de vista, juicios de valor, consideraciones de moralidad, de bien individual, etc., que verdaderamente, en buena lógica, no tienen nada que ver con nuestro problema. ¡Qué hermoso *Discurso del método* hay implícitamente en la obra del secretario florentino! ¡Qué hermoso tratado de lógica, pragmática, inductiva y deductiva a la vez, se puede sacar de esta magnífica obra!; tenemos ante nosotros a alguien que sabe ligar la experiencia con la razón —al contrario que F. Bacon—, y alguien que, anticipándose a los siglos, ve el caso más simple en el caso más general. Maquiavelo no aspira a una lógica nueva; simplemente, la pone en práctica. Y, comparable con esto a Descartes, supera así los marcos del silogismo: su análisis —como el análisis cartesiano— es constructivo, su deducción es sintética. La inmoralidad de Maquiavelo es pura lógica. Desde el punto de vista en que se coloca, la religión y la moral no son más que factores sociales. Son hechos que hay que saber utilizar, con los que hay que contar. Esto es todo. En un cálculo *político*, hay que tener en cuenta todos los factores *políticos*: ¿qué puede hacer un juicio de valor referido a la suma? ¿Desvirtuar subjetivamente sus resultados? ¿Inducirnos a error? Muy ciertamente, pero en absoluto modificar la suma.

Es una lógica y un método, como acabamos de decir, pero la posibilidad misma de adoptar —con este despegue prodigioso y esta naturalidad sorprendente— esta actitud metódica, indica y expresa el hecho de que no solamente en el alma de Maquia-

velo, sino también alrededor de él, el mundo de la Edad Media estaba muerto, y bien muerto.

Pero no lo estaba en todas partes. Y no lejos de Florencia, en la célebre y antigua Universidad de Padua, el aristotelismo medieval —en su forma averroísta— llevaba aún una existencia artificial, que se prolongaría, sin embargo, hasta bien entrado el siglo XVII. Las *Cuestiones peripatéticas*, de Cesalpino, son un buen ejemplo de esta mentalidad. Y el estudio de esta obra —o de obras análogas como las de un Cremonini— nos enseña bien lo poderosas que eran las resistencias que tenían que vencer un Descartes, un Galileo, el «pensamiento moderno», hasta qué punto la imagen del mundo medieval y antiguo se había solidificado, «realizado» en la conciencia humana. Para Cesalpino, la duda no existe. La verdad está por completo en la obra de Aristóteles. Es ahí donde conviene buscarla. Y ciertamente, se puede a veces mejorar este o aquel detalle, corregir esta o aquella observación, fisiológica o física, pero permanece lo esencial: el marco de los conceptos metafísicos, el marco de las nociones físicas, toda la máquina del mundo y toda su jerarquía. Desde luego, Cesalpino es muy inteligente; sus análisis, sus comentarios, son agudos y penetrantes; sus distinciones, profundas. El estudio de estas *Cuestiones* es provechoso incluso hoy. Pero ya no hay vida en él, y el frío despegue de Cesalpino, que deja a otros, dice, el cuidado de buscar si lo que explica es conforme o no a la fe y a la verdad cristiana, siendo su papel explicar a Aristóteles, es muy probablemente una máscara. Pero también es un signo de los tiempos: para ponerse esta máscara —y poder llevarla— había que sentir —tan oscuramente como se quiera— un cierto despegue también por Aristóteles. Había que tomar más o menos la actitud de un profesor moderno, hacer la obra de un historiador. Ahora bien, lo que vive no es objeto de historia; nada está más lejos del hombre que busca la verdad viva que la actitud de un hombre que busca la verdad «histórica». Y lo quiera o no, incluso aunque no lo quiera en absoluto, la exactitud y agudeza de Cesalpino son ya casi las de un erudito. La pedantería ha sustituido al ingenio. La construcción es muy sólida aún; tiene una gran importancia; ya no hay vida en ella.

zudo ya no es el suyo, que los marcos del pensamiento metafísico — forma y materia, acto y potencia— están para él vacíos de un contenido vivo. Su universo es a la vez más uno y menos determinado, más dinámico, más actual. El *possest* niega justamente esta distinción que fue durante siglos la base de una concepción teísta del universo. Y además otra cosa: por «mística» que sea su doctrina, el cardenal confiesa: no es más que una teoría, no tiene experiencia; habla de oídas, basándose en la experiencia de los demás.

Con Nicolás Maquiavelo estamos ante otro mundo completamente distinto. La Edad Media ha muerto; más aún, es como si nunca hubiera existido. Todos sus problemas: Dios, la salvación, las relaciones del más allá con este mundo, la justicia, el fundamento divino del poder, nada de todo esto existe para Maquiavelo. No hay más que una sola realidad, la del Estado; hay un hecho: el del poder. Y un problema: ¿cómo se afirma y se conserva el poder en el Estado? Ahora bien, para resolverlo no tenemos que preocuparnos por puntos de vista, juicios de valor, consideraciones de moralidad, de bien individual, etc., que verdaderamente, en buena lógica, no tienen nada que ver con nuestro problema. ¡Qué hermoso *Discurso del método* hay implícitamente en la obra del secretario florentino! ¡Qué hermoso tratado de lógica, pragmática, inductiva y deductiva a la vez, se puede sacar de esta magnífica obra!; tenemos ante nosotros a alguien que sabe ligar la experiencia con la razón —al contrario que F. Bacon—, y alguien que, anticipándose a los siglos, ve el caso más simple en el caso más general. Maquiavelo no aspira a una lógica nueva; simplemente, la pone en práctica. Y, comparable con esto a Descartes, supera así los marcos del silogismo: su análisis —como el análisis cartesiano— es constructivo, su deducción es sintética. La inmoralidad de Maquiavelo es pura lógica. Desde el punto de vista en que se coloca, la religión y la moral no son más que factores sociales. Son hechos que hay que saber utilizar, con los que hay que contar. Esto es todo. En un cálculo *político*, hay que tener en cuenta todos los factores *políticos*: ¿qué puede hacer un juicio de valor referido a la suma? ¿Desvirtuar subjetivamente sus resultados? ¿Inducirnos a error? Muy ciertamente, pero en absoluto modificar la suma.

Es una lógica y un método, como acabamos de decir, pero la posibilidad misma de adoptar —con este despego prodigioso y esta naturalidad sorprendente— esta actitud metódica, indica y expresa el hecho de que no solamente en el alma de Maquia-

velo, sino también alrededor de él, el mundo de la Edad Media estaba muerto, y bien muerto.

Pero no lo estaba en todas partes. Y no lejos de Florencia, en la célebre y antigua Universidad de Padua, el aristotelismo medieval —en su forma averroísta— llevaba aún una existencia artificial, que se prolongaría, sin embargo, hasta bien entrado el siglo XVII. Las *Cuestiones peripatéticas*, de Cesalpino, son un buen ejemplo de esta mentalidad. Y el estudio de esta obra —o de obras análogas como las de un Cremonini— nos enseña bien lo poderosas que eran las resistencias que tenían que vencer un Descartes, un Galileo, el «pensamiento moderno», hasta qué punto la imagen del mundo medieval y antiguo se había solidificado, «realizado» en la conciencia humana. Para Cesalpino, la duda no existe. La verdad está por completo en la obra de Aristóteles. Es ahí donde conviene buscarla. Y ciertamente, se puede a veces mejorar este o aquel detalle, corregir esta o aquella observación, fisiológica o física, pero permanece lo esencial: el marco de los conceptos metafísicos, el marco de las nociones físicas, toda la máquina del mundo y toda su jerarquía. Desde luego, Cesalpino es muy inteligente; sus análisis, sus comentarios, son agudos y penetrantes; sus distinciones, profundas. El estudio de estas *Cuestiones* es provechoso incluso hoy. Pero ya no hay vida en él, y el frío despego de Cesalpino, que deja a otros, dice, el cuidado de buscar si lo que explica es conforme o no a la fe y a la verdad cristiana, siendo su papel explicar a Aristóteles, es muy probablemente una máscara. Pero también es un signo de los tiempos: para ponerse esta máscara —y poder llevarla— había que sentir —tan oscuramente como se quiera— un cierto despego también por Aristóteles. Había que tomar más o menos la actitud de un profesor moderno, hacer la obra de un historiador. Ahora bien, lo que vive no es objeto de historia; nada está más lejos del hombre que busca la verdad viva que la actitud de un hombre que busca la verdad «histórica». Y lo quiera o no, incluso aunque no lo quiera en absoluto, la exactitud y agudeza de Cesalpino son ya casi las de un erudito. La pedantería ha sustituido al ingenio. La construcción es muy sólida aún; tiene una gran importancia; ya no hay vida en ella.