

CIENCIA, FE Y PRAXIS: LOS ORIGENES DEL MUNDO MODERNO

(Estudio bibliográfico de *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Miguel A. Granada, Anthropos, Barcelona 1988)

Miguel A. Pastor Pérez

Miguel A. Granada es, sin duda, uno de los grandes conocedores españoles del pensamiento renacentista en sus distintos ámbitos. Así, no es de extrañar el título abarcativo de la obra que vamos a comentar, en la que analizará tres aspectos fundamentales, constitutivos podemos decir, del pensamiento humanista-renacentista.

Hubiera podido titular a su obra *Ciencia, religión y política*, pero de todo el entramado «científico» -y entrecomillamos científico porque, todavía, en la época, la ciencia no estaba constituida como tal-, lo que le interesa es la ciencia «*fundamental*» del momento. Y esta es, sin duda, la cosmología. Cosmología que se articula bajo ciertas «peculiaridades», realmente particulares, y que va a reflejar el sustrato ideológico, tal vez habría que decir mejor filosófico o metafísico, sobre los que se levantarán las distintas concepciones que intentan explicitar, justificar y fundamentar el mundo en el que el hombre esta inserto. Además y probablemente, sólo la cosmología, como tal, sea el tipo de conocimiento que se pueda estructurar en relación a la religión y, forzando un poco más los esquemas mentales y «científicos» de la época, y de hoy, con la política. No podemos olvidar, y veremos más adelante el modo, cómo se articula y construye el universo renacentista.

Tampoco es casual, en línea con lo expuesto antes, sin duda, la elección de los cuatro autores que aparecen en el subtítulo de la obra: Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo, pues sobre ellos se articulará el fundamento filosófico, metafísico y científico, constitutivo de los distintos tipos de conocimiento que conforman las distintas disciplinas (tal vez habría que llamar mejor ámbitos) que dan pie al título. De cualquier forma, citar sólo dos nombres más que, de algún modo y no poco generalmente, constituyen también el fundamento de esas articulaciones. Nos referimos a Giovanni Nesi y a Gianfrancesco Pico de la Mirandola.

Por supuesto que se tratan muchos más autores relevantes, importantes e incluso fundamentales del Renacimiento, aunque presentados como tangenciales, y no en ningún sentido peyorativo. Aparecen así, Lutero, Erasmo, Bruno, Guicciardini... continuadores de una línea

que se remonta a Petrarca, Salutati y Bruni y que definen la historia común de la Florencia próspera y mercantilista que arranca en el siglo XIV, constituyendo una nueva forma de pensamiento, que se extenderá por toda Italia, por Europa entera, conformando un pensamiento unificado -que no único- que se alimenta de sus propias vivencias y contradicciones y que llamamos Renacimiento.

La obra se distribuye en seis capítulos, cada uno ahondando un aspecto concreto de la realidad, pero que unidos nos van a dar una visión bastante aproximada y valorativa de lo que fue «también» el Renacimiento. A su vez, cada capítulo se desarrolla sobre las distintas disposiciones de los autores del subtítulo, fundamentalmente, sobre el aspecto propuesto.

El primer capítulo, *El enfrentamiento de las posiciones en un mismo mundo*, aunque no es una introducción, de algún modo nos describe las distintas concepciones sobre un personaje que si bien se inscribe, cronológica e ideológicamente, en el contexto renacentista, su pensamiento y su obra están penetrados de resonancias medievales que nos sirven para separar, definir y delimitar el ámbito histórico y conceptual de lo que va a seguir. Savonarola resulta así, la referencia que marca el campo en el que nos desenvolveremos.

El segundo capítulo se titula *Los «hechos»: Mirabilia y profecías en torno a 1500. Su inserción en las expectativas de renovatio*. Por supuesto, se refiere a «hechos prodigiosos», hechos admirab(i)les, que incluyen toda clase de supuestos milagros(os), profecías, adivinaciones, videncias y determinaciones astrológicas y mágicas del futuro. Estas distinciones darán lugar, en el capítulo cinco, a una teoría filosófica de la Profecía, en la que nos detendremos posteriormente.

Estas expectativas remitían a la *renovatio* en una línea atávica y milenarista que se remontaba ya a Joachim de Fiore (que vivió y escribió en el siglo XII), quien «pretendía dar cuenta de la historia pasada de la humanidad y explicar como sería su futuro.»¹ Esta «renovatio», en la que básicamente todos parecen estar de acuerdo, es la que se va a auto-atribuir Savonarola. Para el fraile dominico lo que empieza siendo una exigencia personal e individual, en cuanto todos los fieles deben procurar para sí la «pureza», el vivir de acuerdo con el pensamiento «puro», sin corromper, de Dios Padre y Cristo, termina siendo una «renovación» social y religiosa que se articula políticamente a través de la detentación del poder efectivo. Surge así un popular movimiento de apoyo al fraile, masas de fieles «llorones» (*piagnoni*) que siguen, bajo la articulación aparente de una republica popular de matiz teocrático o fundamentalista, el carisma personal, profético, excepcional del «propheta missus a Deo». Ahora bien, según Granada, tal adhesión al fraile y sus intentos renovadores no partía sólo de las masas de llorones, sino que atraía también círculos de la aristocracia intelectual. Círculos desde luego bien definidos y marcados por el sello común del platonismo activo. Pico, Verino, Orlandini, Benivieni..²

A pesar del marcado carácter teocrático que Savonarola impone a su gobierno, lo cierto es que, históricamente y dentro del contexto florentino, fue el monje dominico quien proporcionó un cambio político que «ampliara la inicial dimensión oligárquica hacia una republica de

1 R. NISBET, *Historia de la Idea de Progreso*, Gedisa, Barcelona 1981, pág. 141.

2 Ver pág. 17

amplia base popular»³, articulándose sobre el Consiglio Maggiore, base de la fuerza ciudadana (L'anima della città) en palabras de F. Gilbert.⁴

Por otra parte, la praxis política del fraile, en su totalidad, incluyendo su último y definitivo fracaso, se convertirá para el joven N. Maquiavelo en ejemplo viviente y «efettuale» que verificará sus tesis sobre la necesidad, para todo reformador político, de ser también igualmente y al mismo tiempo reformador religioso. Por ello, tal vez, Maquiavelo no muestra ninguna sorpresa, como le sucedería a muchos platónicos, cuando Savonarola se pone al frente de un partido político. Reformador religioso y reformador político se mueven en la misma estructura mental. La única diferencia será la inversión, la oposición total de los valores. Mientras que para Maquiavelo la predicación savonaroliana tiene una esencial funcionalidad política, que sencillamente ejecuta lo que tiene que hacer usando la retórica, la apariencia, para Ficino, ahora, Savonarola ha dejado de ser el profeta de Dios, transformándose en el antiprofeta, cuya capacidad le es otorgada por el demonio, olvidando que «profeta es el que predice el futuro; y también el que lo crea.»⁵ Actividad profética, prodigios sin par, *mirabilia* y milagros inexplicables recorren, como signos anunciadores de grandes conmociones políticas y religiosas, el pensamiento, en sus distintas manifestaciones, de muchos autores y aseguran para ya la llegada de la *renovatio*. ¿Habría llegado entonces el «tiempo en el que el sacerdocio y todos los elementos de la autoridad eclesiástica dejarían de ser necesarios porque la sociedad estaría finalmente integrada por seres libres, puros, rectos y contemplativos que no necesitarían ninguna autoridad fuera de sí mismos»?⁶

Esto era una profecía y en este tiempo y en este contexto «la profecía es un medio de propaganda y con ella se trata de canalizar la acción social, en una determinada dirección»⁷ sea positiva o negativa. Se enmarca así en una panorámica social-ideológica y política. La profecía, tanto como teoría explicativa, cuanto como intento práctico efectivo, está inserta en las concepciones filosóficas, religiosas, cosmológicas e incluso políticas, por supuesto.

Y ante esta perspectiva se abre el capítulo 3, *La raíz política: «mirabilia», profecías y «renovatio» en la crisis política italiana*, que analiza, precisamente, la presencia de estos factores *mágicos* en la raíz de la crisis política italiana del momento.

Así, Granada precisa cronológicamente la «coincidencia» entre la proliferación de estos avatares mágicos desde 1492, año en el que muere Lorenzo el Magnífico, hasta 1527, año de la muerte de Maquiavelo. Período marcado por la corrupción moral y religiosa del papado y la corrupción política de Italia, a repartir entre franceses y españoles, salvo que un verdadero milagro lo evitase, que no habría de evitarlo. Y no será sino en este singular contexto en el que se abre paso una nueva forma de profecía, de predicción de futuro. Es la *theoría* científica y

3 M. A. GRANADA, *op. cit.*, pág. 18

4 Machiavelli e Guicciardini. *Pensiero politico e storiografia a Firenze nel cinquecento*. Torino, 1970, pág. 17.

5 R. NISBET, *op. cit.* pág. 142.

6 *Ibid.*, pág. 147.

7 GRANADA, *cit.*, pág. 40.

política que está surgiendo con autonomía y entidad propia, como intento de explicación y comprensión del origen y causas del suceder físico y social, y en definitiva como vehículo para una verdadera *renovatio*, posible y realista, que marque la ruptura con la sociedad anterior definiendo un nuevo mundo y que ponga en juego una categoría absolutamente nueva, intuida en el norte por Lutero y que será la de *individuo*.⁸

En esa afirmación radical del *individuo* subyace, no obstante, un problema más amplio en su planteamiento, aunque el núcleo sea siempre el mismo en el libro. El conflicto entre cultura cristiana y cultura helenística, o expuesto en otros términos: el conflicto entre religión y filosofía, conflicto presente con todas sus armas, por parte de las dos culturas en todos los problemas-ámbitos planteados.

Una vez abierto y expuesto el problema se hace necesario determinarlo en su justificación. Este papel le corresponde a la cosmología y da lugar al capítulo cuarto. *La cosmología, elemento justificador de la problemática: cosmología, magia y política. La reducción crítica maquiaveliana.*

Lo que implica la profecía como pre-conocimiento o conocimiento del futuro, como adivinación y predicción, que se sistematiza en la astrología, no es sino la afirmación de la existencia de un cosmos determinable y determinado, de una imagen de la naturaleza constituida por fuerzas y elementos en lucha pero cognoscibles y además modificables, que es lo que expresa a su vez la existencia de prodigios y *mirabilia* en la magia. Que ese cosmos puede efectivamente ser dirigido no ya con el conocimiento sino con la propia acción.

Y de esto dan cuenta las diferentes tradiciones (platonismo, aristotelismo, tradición mágico-naturalista... y sus adaptaciones cristianas) reconociendo, no obstante, una «coincidencia en los principios de la cosmología, coincidencia que podemos formular en la aceptación común de una ontología basada en los motivos centrales de la *jerarquía ontológica* y del erasmismo»⁹ y que responde fundamentalmente a la descripción aristotélica del cosmos. Dos regiones (supralunar y sublunar) que se corresponden con materias distintas (éter y los cuatro elementos respectivamente) y distintos tipos de movimientos (circular y rectilíneo respectivamente) o reposo, que ordenan según un grado de perfección, mayor en los extremos y menor en el núcleo central. Así, aún difiriendo radicalmente el planteamiento de la jerarquía ontológica en Pomponazzi y Ficino, siempre presentan un elemento fundamental y decisivo común: la misma *jerarquía ontológica constitutiva*. También podía haber diferencia con respecto «al grado, carácter y alcance de la influencia astral, pero la misma existencia de ésta prácticamente nadie la negaba»¹⁰.

En Maquiavelo no aparece una verdadera cosmología, algunas referencias implícitas y alguna afirmación explícita. Pero es evidente que si tiene una filosofía tiene una cosmología, y tiene una filosofía en cuanto posee una sistemática y resuelta teoría política. La política se localiza en el cosmos por el que se ve influida y al que influye conectándose con el ritmo vital de ese cosmos. «Con esta cosmología guarda además una estrecha relación la filosofía -

8 A. MCINTYRE, *Historia de la Etica*, Paidós, Buenos Aires. Pág. 122.

9 GRANADA, cit. pág. 57.

10 GRANADA, cit. pág. 60.

consciente, críticamente elaborada- maquiaveliana del hombre y de la historia. *Esta vinculación del pensamiento maquiaveliano con la cosmología del momento no impide, sin embargo, la fortísima mutación, la revolución conceptual, que introduce Maquiavelo en el tratamiento de la política en ese mismo mundo.*»¹¹ ¿Pero efectivamente se pueden aislar los presupuestos básicos y fundamentales que sostienen esa revolución completamente nueva que introducía Maquiavelo y que rompía con la tradición teórica, filosófica y política anterior, cuando ésta sí se sustentaba, realmente, en los presupuestos cosmológicos que rigen y dirigen el mundo medieval? Maquiavelo plantea una relación distinta y nueva entre la realidad política y la realidad cosmológica en la que está inserto. La coincidencia entre la verdad efectiva y lo dado pasa por la actividad humana que lee e interpreta los signos de la voluntad celestial, acomodando, adaptando a la lectura e interpretación más correcta, nuestra conducta política. Ahora bien, ¿quien marca la corrección adecuada? Viene dada en función de la necesidad política, nos dirá Maquiavelo, es decir, el camino más conveniente, políticamente hablando, para la mejor consecución del objetivo. Realmente, el «objetivo», la determinación del «objetivo político» vital supondría un repaso complejo y profundo a todas las obras del secretario florentino. Lo que importa aquí es el papel nuevo y sugerente que le corresponde al hombre en el, también nuevo, universo político que va desarrollandose. El hombre hacedor y agente de su propio mundo, de su propia vida colectiva para lo bueno y lo negativo. A través de su adaptación a los designios celestes, pero también a través de su obrar, político y científico, moral, económico, artístico, humano en definitiva. El fundamento y la protección del nuevo estado de cosas, del nuevo Estado, no será ya el refugio divino, la acción de Dios interpuesta y dirigiendo, sino el hombre y sus potencias básicas, «prudencia y armas», razón y técnica, saber y acción.

Se abren a continuación los dos últimos capítulos, pero que constituyen ellos solos más de dos tercios del total de las páginas. Suponen, por otra parte, una especificación dentro de la visión total que la obra ofrece, sin llegar a romper la unidad de la visión, en cuanto en uno (el quinto) se van a exponer varias de las doctrinas filosóficas como fundamento de la actividad profética. Responde así el capítulo al título de *Teoría filosófica de la profecía*, que se presenta fundada en cuatro concepciones, por supuesto distintas cuando no opuestas, en una exposición tetrádica que se repetirá, casi tal cual, en el capítulo seis, que versará sobre *La concepción del hombre: Cristianismo versus Naturalismo. El origen de la religión*, y que, en definitiva, enfrenta, como vimos antes, el cristianismo al paganismo helénico, la religión a la ciencia como cosmovisiones explicativas y fundamentadoras de lo existente.

Los intentos de explicación por parte de los filósofos y médicos, precisa Granada, hay que enmarcarlos, por supuesto y ante todo, en la profunda crisis política, moral y religiosa, que padece la sociedad italiana del momento, y por otra, dentro de la metafísica del momento, es decir, la articulación de tres elementos totalizantes como son hombre-mundo-Dios. De aquí que lo que surja de ese intento de explicación será una filosofía. O también se podrá decir que se utilizan consciente y voluntariamente elementos filosóficos específicos para intentar determinar, conocer y dominar la profecía, la actividad profética. Vamos a ver, aunque someramente, los pilares sobre los que se montan los distintos intentos de explicación.

11 GRANADA, cit. pág. 65.

En primer lugar, está la posición de Savonarola y Pico de la Mirandola, la de este último en los inicios de su contacto y conocimiento con el savonarolismo. Para el «profeta desarmado», como lo llama Maquiavelo, la profecía, como todo lo que procede del hombre, se ubica en el cosmos, mundo finito cuyo centro es la tierra equidistante del Cielo y del Infierno. El hombre, de tal modo, es sensibilidad y fe, naturaleza terrestre y naturaleza celestial, pero con una tendencia inequívoca y acusada hacia lo sensible. La pregunta se asienta entonces: ¿cómo se produce la actividad profética en el hombre? La respuesta del fraile también será inequívoca, por «voluntas Dei». La profecía es revelación inmediata de Dios al hombre, al pueblo; pero al pueblo elegido, al signado por la fe y la voluntad divinas. Sólo así es posible la pre-visión del futuro contingente. Sólo así la religión y la política pueden escapar a la legalidad cósmica inmanente al propio concepto de cosmos.

Savonarola afirma prestamente el «sobre-naturalismo» como fundamento de la profecía, que sostenía además a través de la fe, la serie de signos *objetivos* y *externos* de la verdadera profecía.¹² También sobre el carácter divino de la *praenotio* fundamenta Pico la actividad profética, en cuanto «toda su obra personal es un intento de legitimar y fundamentar el savonarolismo»¹³. De las cuatro clases de *praenotio* que distingue (natural, divina, *superstitiosa et noxia* y curiosa) sólo la divina es auténtica profecía, por su origen sobrenatural y divino, fundándose en las verdades de la única religión verdadera existente, por supuesto el cristianismo. Se unen así, a través de la dimensión sobrenatural, la profecía y la religión, negándose cualquier tipo de causalidad cosmológica o natural y estableciendo como verdad dogmática, rigurosamente cierta e infalible, que el conocimiento de lo humano sólo puede venir dado de la mano de la religión. Las consideraciones de tipo político, con respecto a su uso, que el propio fraile intuye de la profecía como *instrumenta regni*, lo veremos unitariamente al tratar la postura de Maquiavelo. El segundo punto de vista que aborda Granada es el de Ficino. Este la considera, en primer lugar, un «hecho natural» y en esta consideración lo que pretende es conciliar las dos tendencias enfrentadas y contrapuestas que representan Savonarola y Pomponazzi, que a su vez, supone solamente un intento más, vano también, de conciliar religión y filosofía. Dos rasgos marcan ese esfuerzo: el sincretismo y la concordia; y en definitiva lo que nos presenta es una clasificación de posibilidades en función del agente productor. Los rasgos fundamentales serán la «capacidad natural y propia del alma en función de su lugar en el cosmos» y así «la profecía también resulta ser un hecho cosmológico y natural, resultado de la constitución y forma de operar del cosmos divino»¹⁴.

Para Ficino la profecía está en relación con la estructura onto-epistemológica de la realidad y los grados de existencia del ser, siguiendo la influencia platónica que impregna todo su pensamiento, o incluso lo que podemos llamar, actualizado a las categorías del neo-platonismo renacentista, la teología platónica.

A pesar de lo expuesto, Granada insiste en remarcar el (un) supuesto carácter naturalista de la teoría explicativa ficiniana sobre la profecía, porque a pesar de que al «final de la escala nos

12 GRANADA, cit. pág. 84.

13 GRANADA, cit. pág. 87.

14 GRANADA, cit. pág. 108.

remitirá a Dios, el *kòsmos* había emergido como una fuerza causal intermedia decisiva»¹⁵. Ahora bien, si la explicación ficiniana es naturalista, entonces de ¿qué tipo es la de Pomponazzi y Maquiavelo?

También para Pomponazzi la profecía es un hecho natural, pero la orientación del mantuano es mucho más radical, diríamos verdaderamente radical, frente al ficinismo. También es mucho más escéptico a la hora de ubicar a Dios en el cosmos. Su propia postura conceptual le separa vitalmente de los intentos sincretistas y buscadores de concordia de Ficino, pues piensa y afirma la autonomía e independencia de la filosofía (racional y conceptual) frente a la religión, que además sólo es un instrumento de dominio frente al vulgo.

Lo cierto es que a pesar de las hondas diferencias conceptuales y metodológicas, el ámbito de aplicación sí que va a ser el mismo. Es decir el *kòsmos* helenístico. Este será el punto de partida para la explicación de la profecía y los *mirabilia*. Un *kòsmos* finito y geocéntrico dividido en dos mundos constitutivamente diferentes en su materialidad. Un cosmos, en definitiva, estrictamente naturalista-físico, en el que los prodigios no pueden ser otra cosa que hechos naturales, como todo lo que sucederá en este *kòsmos*.

No hay que olvidar la concepción que de la religión tiene Pomponazzi, por lo que el recurso a potencias sobrenaturales, positivas o negativas y demás variaciones posibles, se le antojan o quimeras o supercherías, buenas para contentar al pueblo pero no para dar explicación efectiva y cierta de lo que sucede en la realidad. Para Pomponazzi, en definitiva, todo puede ser explicado y comprendido desde una posición puramente naturalista, por lo que para la actividad profética y sus variantes elabora y enuncia hasta cuatro hipótesis explicativas, que recogen desde virtudes no manifiestas, pero presentes en cantidad infinita en el mundo elemental, la acción de la imaginación y el pensamiento, hasta la acción o el efecto de los cuerpos celestes sobre la región inferior. Esta hipótesis, la primera en importancia para él, nos remite a la Astrología, que lejos de la concepción que tenemos de ella hoy, en la época referida, y no solo para Pomponazzi, es considerada una ciencia. La Astrología, además, daba una explicación globalizante y totalizadora, pues salvaba incluso el riesgo de una intervención directa de Dios sobre el mundo humano, ya que entre Dios y la naturaleza sublunar, en la que se encuadraba el hombre, se interponía el mundo celeste.

La teoría sobre la profecía de Pomponazzi se presenta, así, como la antítesis de la concepción savonaroliana, pero también explícitamente queda claro que «origen cosmológico y perspectiva política son la clave del hecho religioso y profético»¹⁶, siendo aquí donde se inserta, culmina y se presenta como la elaboración conceptualmente más desarrollada y completa la explicación maquiaveliana sobre el problema.

Tanto la postura de Maquiavelo como la de Granada sobre Maquiavelo no dejan de ser curiosas. No cabe duda que Granada conoce muy bien a Maquiavelo, no sólo es autor de la mejor traducción al castellano de *El Príncipe* existente hasta ahora, sino que además le ha dedicado una monografía en la que plantea casi los mismos problemas que aquí se abordan, centrándolos

15 GRANADA, cit. pág. 120.

16 GRANADA, cit. pág. 135.

en el Secretario¹⁷. Por ello resulta un poco extraña la tajante afirmación de que «Maquiavelo cree en la realidad de la profecía... al igual que cree en la realidad de los *mirabilia*»¹⁸.

Sustancialmente Maquiavelo desprecia a los profetas y es incrédulo con respecto a la revelación particular, *prenoción* divina o natural. No obstante, hay un elemento que acepta y justifica y que ha sido así usado dando pie a que él lo incorpore a su teoría política. Es su uso como recurso político para mantener el poder y la influencia política. Así lo utilizó el propio Savonarola. «En cualquier caso la *profecía* sería engaño, acompañado o no de autoengaño»¹⁹. Y ello a pesar de ser un hecho históricamente documentado y teóricamente posible dentro de las coordenadas de la cosmología vigente en su época. Maquiavelo ha constatado la coincidencia temporal de los momentos de crisis político-social previa a cambios y revoluciones políticas y la aparición e incremento de una prolija y numerosa actividad profética. Ahora bien, ese nexo no es causal, dice Granada, sino semiológico, es decir, profecía y *mirabilia* son *signos de...* Y no le falta razón a Granada que está definiendo a Maquiavelo casi como si éste fuera un nominalista.

Pero lo que interesa a Maquiavelo es justamente aquello de lo que son «signo» la profecía y *mirabilia*, en cuanto que reflejan «cosas extraordinarias y nuevas», «celestes», que remiten al papel de los cielos en el *kòsmos* humano sublunar. En terminos políticos lo que reflejan es la corrupción y decadencia de una sociedad libre, que no ha sabido preservar esa libertad ni de la fortuna, inevitable en parte, ni de la ambición individual y colectiva. Las señales que mandan los cielos se interpretan en el mundo humano y, además, indican el límite a partir del cual es necesario buscar y descubrir la buena virtud, la *virtù* del «profeta-príncipe» que efectivamente y a través de la acción personal, individual, pero de influencia colectiva, sea capaz de imponer un nuevo orden que rija y legisle sobre el *kòsmos* humano, inserto, a su vez, en la unidad y trabazón del físico. Maquiavelo no cree en la acción divina sobrenatural. «Es cierto que Maquiavelo habla de *Dios* y de la *redención de Italia* (sic), pero de nuevo se trata aquí de retórica (de nominalismo diríamos nosotros) pues donde dice *Dios* y *redención* hay que entender teóricamente *naturaleza* (cosmos o fortuna) y *ordenamiento político*.»²⁰

Lo que subyace en esto es, sin duda, la afirmación de lo político, del hombre como sujeto agente natural de su propio mundo, también natural, pero todavía queda lugar para la religión. «La religión es un vínculo social que el Estado debe instrumentalizar a su servicio y el Estado un organismo natural en el que la naturaleza humana con sus pasiones confrontadas encuentra la *redención*, es decir, su organización constructiva en el marco de la inmanencia cósmica.»²¹

Es precisamente el hombre objeto central fundamental del sexto y último capítulo. Las concepciones distintas, de origen cristiano unas, de origen naturalista otras, van a permitir también investigar e indagar sobre el origen de la religión. También aquí la articulación viene dada de la mano de nuestros cuatro autores ya conocidos: Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo por este orden.

17 M. A. GRANADA, *Maquiavelo. El autor y su obra*, Barcanova, Barcelona 1981.

18 GRANADA, *Cosmología, religión...*, cit. pág. 136.

19 *Ibidem*.

20 GRANADA, cit. pág. 141.

21 GRANADA, cit. pág. 145.

El protagonismo que el hombre tiene en las nuevas teorías que van surgiendo, como producto de esa capacidad transformadora y regenerativa que demuestra, hace que Ficino sostenga una concepción optimista del sujeto humano entendido como alma, o sea, como razón. El valor del hombre procede de ese «apetito natural» hacia lo superior, hacia lo alto, enpujándole a la búsqueda de la inmortalidad y la transcendencia. Pero en el hombre hay, también, conviene no olvidarlo, un apetito tan fuerte como el anterior, a veces más, y tan natural hacia lo menor, hacia el cuerpo y lo sensible inmediato. Es precisamente el dominio a que sea capaz de someter estos impulsos o tendencias naturales lo que determinará la acción y el sentido de su vida. Si triunfa su razón y su sensibilidad superior, transformará la realidad a través de y con las ciencias, el arte la economía, la política, en un destino que busca, por naturaleza, la perfección. Y es más, esa propia acción, puede efectivamente transformar ese mundo inmediato, físico y social, que le rodea, acercándolo a la perfección, hasta casi situarlo como «un dios terrestre, un sujeto divino»²². Estas son las líneas básicas de la antropología de Ficino, aunque Granada la expone más detenidamente en sus elementos hasta llegar a conectar, fundamentando, el origen de la religión.

Según Ficino la religión es un vínculo especial del hombre con Dios, por ello es un hecho que, por su exclusividad humana, marca la diferencia entre el hombre y los animales. Además, afirma, es un hecho universal, constantemente presente en la historia de la humanidad, en cuanto en todas las sociedades y especialmente en la de su tiempo, la búsqueda de la perfección y de la transcendencia han estado unidas y ligadas como aspiración fundamental a la religión, aunque el vínculo o medio haya sido tan dispar, en muchos casos como la propia filosofía. Hay desde luego resonancias de cuestiones que, si bien intuitivas, no se plantearán y resolverán sino bastante tiempo después, en cuanto concibe, de algún modo, la historia como un proceso global y total de educación de la humanidad, que culminará en una des-humanización que haga del hombre Dios. Pero eso es otra cuestión que Granada sólo tocará tangencialmente, pues además no es el objeto de su obra, en las conclusiones finales.

La siguiente perspectiva antropológica que analiza es la de Savonarola dominico. Es decir, como filósofo tomista y como tomista aristotélico. Lo que a Savonarola le importa no es la filosofía, sino la única verdad y el único camino de salvación que es la religión, cristiana por supuesto y única verdadera, a la que se accede, ante todo y sobre todo, por la fe, por la revelación bíblica. El Dios que conoce y al que apela es, no el primer motor aristotélico sino el revelado en la Biblia a través de sus profetas y autores, el Dios de la Buena Nueva, pero sobre todo, el Dios del Antiguo Testamento, cuya voluntad y poder son absolutos, el Dios que crea y destruye, conforta y condena, perdona y enajena, «y especialmente activo en referencia al sujeto humano, sobre el cual se ejerce la incesante vigilancia y atención divinas.»²³ Savonarola está convencido que el fin del hombre es Dios, este Dios, además, cuya voluntad y mente se propone rescatar al hombre de su naturaleza caída, restituyéndola en la perdida gracia sobrenatural.

Frente a este desarrollo lo que el fraile encuentra es corrupción general, pecado, desdén hacia Dios, y especialmente en el estamento eclesiástico, por lo que el inminente castigo divino

22 GRANADA, cit. pág. 160.

23 GRANADA, cit. pág. 182.

que cabría esperar a nadie debe sorprender, a menos que se produzca la renovación primero eclesiástica y religiosa y luego global, a través de un uso político de la moral, pues sólo queda lugar ya para la penitencia. Es desde esta perspectiva que la fundamentación savonariolana se mueve entre connotaciones políticas. Es necesario, y él insiste, una política cristiana que reforme la vida toda, base de la renovación espiritual eclesiástica. En realidad él identifica reforma política con reforma religiosa o reforma religiosa con reforma política, que tanto da.

Lo que sigue es un desarrollo del entramado constitucional que recoge, efectivamente, una nueva forma de ser y que a la caída del fraile le va a dejar a Florencia como recuerdo y regalo el *Consiglio Maggiore* que articulaba la participación del *popolo* en la dirección política. Y de nuevo le toca el turno a Pomponazzi. Tanto con respecto al hombre como a la religión el mantuano se va a mantener en su naturalismo radical. El contexto en el que se mueve viene marcado por el dogma conciliar (Lateranense 1513) que afirma la inmortalidad del alma, condenándose cualquier otra opinión en contra. Así, como creyente está totalmente convencido de su verdad -eso al menos nos dice-, pero como filósofo aristotélico y utilizando como instrumento la razón natural piensa que ni el averroísmo ni el tomismo han sido fieles a la posición original del Estagirita. Según Pomponazzi, conforme a la razón natural, de acuerdo con la experiencia y libre del mito y la revelación, el alma es esencialmente mortal y sólo en un cierto sentido se puede hablar de ella como inmortal. Según él es lo más concorde con el texto aristotélico. Pomponazzi en un intento de no quedar al descubierto frente a la ortodoxia, afirma que el problema sobre la inmortalidad es *neutro*, en cuanto filosófica y racionalmente se puede argüir tanto a favor como en contra. Así, siguiendo una estructura ficiniana se ponen en duda, a su vez, las «dudas» de Ficino sobre las tesis acerca de la inmortalidad del alma. Para Pomponazzi la finalidad del hombre es inmanente al mundo y suficiente para procurarle la felicidad en cuanto el ámbito de ésta es ético y no teórico. Por ello y en esta misma dirección, la función de la religión es perfeccionar al hombre en la bondad y la virtud, su destinatario natural es el vulgo y su función pedagógico-política.

En este caso, Pomponazzi aún aproximándose no llega al radicalismo de Maquiavelo respecto al uso instrumental político de la religión. Uso que la plenifica de sentido en cuanto actividad ejercida por el Príncipe o por la clase gobernante. En realidad y en profundidad lo que resta es una exaltación del hombre como entidad natural tan radical que sólo le queda, y no es poco, el *horizonte natural de la virtud* como marco de realización y perfección.

Y en medio de este universo está Maquiavelo. «El mundo de Maquiavelo es el de Ficino, Savonarola y Pomponazzi» dice Granada, para aclarar pocas líneas más abajo que «el mundo de Maquiavelo es más bien el de los filósofos, es decir, el de la *philosophia naturalis*... un mundo eterno»²⁴.

¿Qué sucede? ¿También Granada ha sucumbido en el caos que describe? Evidentemente no. Granada, lo hemos dicho, conoce perfectamente el pensamiento del Secretario florentino. Sabe que el mundo para Maquiavelo es permanente, y es lógico que así sea para quien no puede aceptar una noción de la historia, que en cuanto se fundamenta en el escatologismo cristiano, considera el acontecer humano como un camino de perfección, donde la naturaleza «buena» dada e inmanente se hace todavía y cada vez más buena, a través del devenir y con el apoyo

24 GRANADA, cit. pág. 218.

de la gracia y el don divino. Y ello porque Maquiavelo no considera que la historia humana sea, precisamente, el desarrollo individual y colectivo de seres cuya naturaleza primigenia y fundamental sea justamente «buena».

Concluye pues, que efectivamente la naturaleza humana tiende al mal, y que sólo la ley y la fuerza si no la hacen buena al menos la enderezan. Porque al igual que el resto del *kòsmos*, el cosmos humano tiene una legalidad propia que le da carácter inmutable e idéntico a su estructura, sin que esa identidad implique la ausencia de un recurso cíclico, en el que los ciclos sean analogos e intercambiables.

En Maquiavelo, y a pesar de semejanzas aparentes con el resto de autores, casi todo es bastante distinto. La actividad profética para él, lo hemos visto, no es sino actividad política. El profeta es para él el legislador. Conviene aquí recordar la definición del profeta, donde al igual que el legislador, su misión es transformar el presente erróneo, construir el futuro nuevo y cierto. Por eso también la religión no es sino «manifestación», «aparición», «fingimiento», cuyo fin y recurso es, efectivamente, conseguir el acomodo pacífico, la aceptación sin traumas de la ley y lo que implica, la renuncia a la libertad en aras de un futuro mejor, civil y material para la política, aquí y ahora, trascendente y ultramundano para la religión. Pero resulta que el hombre es esencialmente «malo», «perverso», «ambicioso», «vanidoso»; y no son juicios de valor, ni categorías éticas, sino meras descripciones. El hombre, además, ama, sufre, padece y teme, se reconoce y se reconforta en comunidad y es esencialmente cuerpo junto a alma. Conjunción que es vida y la vida es naturaleza y la naturaleza es cosmos y el cosmos es ley. Por todo ello, tenemos por cierto, que Maquiavelo será parte principal en el pensamiento libertino, como afirma Granada varias veces, pero no sólo por el aspecto estrictamente filosófico crítico-teológico, sino también en tanto que asume y ejercita todos los demás sentidos, incluso los peyorativos, que el término pueda tener; pues no conviene olvidar el contexto temporal renacentista rico en deseos, en sensaciones, en experiencias, en goces, en el disfrute de los sentidos.

No es de extrañar que «en este marco radicalmente intramundano el valor supremo del sujeto humano sea la *patria*, esto es, el colectivo estatal del que forma parte y al que debe (por la función generadora de *ordine* político) su ser y su virtud.»²⁵ «Amo a mi patria más que a mi propia alma» dirá Maquiavelo en su correspondencia con Vettori.

Patria y *virtù*, es decir, la fuerza específica y esencialmente humana que hace que el hombre, mediante la razón, domine y transforme a la naturaleza, a sí mismo y a su medio, en un desafío constante y siempre inacabado.

Maquiavelo delinea un antropología, una teoría sobre el hombre, que sin embargo se manifiesta bajo dos formas. Cada una corresponde o fundamenta un modo de ser en la sociedad y a cada uno le corresponde toda una constelación ética en la que, al igual que sucede con el hombre, el ser y el parecer, la realidad y la aparición se entremezclan, formando una unidad en la ley y en la fuerza, en la razón y en el miedo, base y fundamento de la sociedad civil.

De algún modo, lo que sigue podría decirse que es una antropología social o civil. El orden civil cuaja o se plasma, respondiendo al principio motor de la naturaleza humana, en dos grupos o clases sociales, dos «*umori*» los llama Maquiavelo recogiendo la tradición médica. Por una

25 GRANADA, cit. pág. 221.

parte los ricos y poderosos, por otra los débiles o pueblo. Y en medio el sabio político (Soderini), que une prudencia y fuerza como elementos que confluyen en la búsqueda y ejecución del bien común. Un bien común que exige, inevitablemente, para su realización la dialéctica agónica (agonal), el conflicto entre los *humores*. Lo que seguirá, y de algún modo todas las grandes obras de Maquiavelo lo son, serán descripciones antropológicas, sociales o políticas de los elementos que forman parte de esa lucha que es, en definitiva, la sociedad.

Tanto *El Príncipe* como los *Discursos...*, parte de la *Historia de Florencia*, el propio *Arte de la Guerra*, no son sino instrumentos al servicio de los sujetos, los marcos de naturaleza humana que describe Maquiavelo en sus obras, apela bien a la clase popular, bien a la clase acomodada, bien exhortando al político de virtù a emprender el camino nunca por nadie recorrido.

A lo largo de sus obras principales Maquiavelo va desgranando consideraciones instrumentales, no ya sobre la fuerza y las armas sino sobre la propia religión, sobre el obrar humano y su lucha con la condición de los tiempos, la *Fortuna*, sobre las pautas de conducta a seguir por el Príncipe según las situaciones, según los avatares, sobre como el pueblo puede recobrar la libertad librándose del Príncipe según el auge y el juego de la propia libertad.

A la luz de estos esbozos nos muestra sus opiniones sobre el origen, humano según él, de todas las religiones, de su acción benéfica, cuando es bien usada, para el Estado. También plantea, porque está convencido hasta el grado de querer convencer, la necesidad de una renovación política que llevaría implícita una renovación, restauración, de los demás órdenes. La constitución, en definitiva, de una categoría que abarque y contemple todos los elementos expuestos. Esta será el Estado. El Estado moderno, autónomo absoluto, poderoso, incluso trascendente y metafísico, en el que se resuelven necesidades y vivencias, deseos y luchas, anhelos y tensiones, en el que los hombres son tales en cuanto son miembro y parte y cuya suma aún siendo más no llega a ser el Estado.

Granada nos aporta ya las conclusiones de una mirada histórica que muestra el origen de un nuevo mundo que comienza instalándose en la actividad profética, astrológica y mágica queriendo construir, aunque en realidad todavía sostiene, un cosmos que desaparece desde sus propias leyes, refugiándose de algún modo en la religión, incluso en la relación entre la religión y la política. Aunque sin embargo lo que cristaliza ante todo es la reforma religiosa, que irá dando paso a la reforma científica y política, grandes referentes de los procesos de transformación y cambio de la época.

Todo ello, no obstante, no es sino consecuencia de un principio antropológico y político: la revalorización y consideración del conocimiento racional del hombre, de su papel dominante transformador, superador del medio, de las vicisitudes e incluso del infortunio. Tal vez por ello insiste Granada en colocar a Pomponazzi y Maquiavelo como pilares fundamentales del libertinismo, crítico y críticos de toda religión que pretenda, y casi todas lo pretenden, denostar, disminuir, reducir al hombre y su vida colectiva. Vida colectiva que es expresión del deseo inmanente del hombre de transcendencia y que Granada rastrea y ve culminar en Lessing y Hegel, o sea, en la consideración donde la identidad entre el yo y lo absoluto no es sino manifestación de lo uno en ubicaciones distintas, en tiempos distintos a la búsqueda de un único y mismo fin, siempre ignoto.

* * *

«En sus oraciones realizadas a la apertura de los cursos en la real Universidad él usó siempre la práctica de proponer argumentos universales, sacados de la metafísica para el uso civil; y con este aspecto trató o de los fines de los estudios, como en las primeras seis, o del método de estudiar, como en la segunda parte de la sexta y en la séptima completa. Las primeras tres tratan principalmente de los fines convenientes a la naturaleza humana, las otras dos principalmente de los fines políticos, la sexta del fin cristiano.

La *primera*, pronunciada el 18 de octubre del año 1699, propone que cultivemos la fuerza de nuestra divina mente en todas sus facultades, sobre este argumento: *Suam ipsius cognitionem ad omnem doctrinarum orbem brevi absolvendum maximo cuique esse incitamento.*

Y prueba que, comparativamente, la mente humana es el dios del hombre, como Dios es la mente del todo; demuestra las maravillas de la facultad de la mente en todas sus acepciones, sean como sentidos o fantasía o memoria o ingenio o raciocinio, cómo operan con divinas fuerzas de prontitud, facilidad y eficacia y a un mismo tiempo con diversísimas y múltiples cosas; que los niños, exentos de depravados afectos y de vicios, con tres o cuatro años jugando se encuentran que han aprendido ya los léxicos completos de sus lenguas nativas; que Sócrates no tanto llamó a la moral filosofía del cielo cuanto que alzó a él nuestro ánimo, y que aquellos que con las invenciones fueron levantados al cielo entre los dioses, éstos son el ingenio de cada uno de nosotros; que sea maravilla haya tantos ignorantes, cuando, como el humo a los ojos y el hedor a la nariz, así sea contrario a la mente el no saber, el estar engañado, el errar, siempre que sea por negligencia; que no somos doctísimos en todo, únicamente porque no queremos serlo, cuando, con sólo querer eficazmente, llevados por el estímulo, hacemos cosas que, después de hechas, admiramos como no hechas por nosotros sino por un dios. Y por ello concluye que, si en pocos años un joven no ha recorrido todo el orbe de las ciencias, es o porque no ha querido, o, si ha querido, por defecto de sus maestros o de un buen plan de estudio o del fin de los estudios, distinto al de cultivar una especie de divinidad de nuestro ánimo.»

(G. VICO, «AUTOBIOGRAFIA», 1725)

Trad. J.M.S.F.