

La negación de la cultura europea

TOMASO BUGOSI*

NUESTRO DECIR PROPEDÉUTICO BUSCA SUBRAYAR ESO QUE EL HOMBRE ES. La pregunta «qué es el hombre» se traduce en términos de sujeto: quién soy yo que siento, pienso, conozco, quiero, obro. Responder a estas preguntas supone iniciar un recorrido extremadamente difícil por cuanto son preguntas que implican el problema de mi ser, del saber acerca de mi ser, del conocerme, del reconocerse y, al mismo tiempo, implica el desenvolvimiento de mi ser en su actualización, en su hacerse y en el desplegarse de sus poliédricas actividades.

En nuestro argumentar buscamos sostener una teoría del hombre entero, no de un ser demediado, depotenciado, reificado. Si el hombre es un entero es porque constituye una unidad. Y esta unidad no está dada por una suma de elementos desorganizados sino que es una unidad dada por la ordenada relación de los distintos elementos compuestos en una síntesis: el hombre es síntesis, no suma. El hombre es un entero, un poliedro con infinitas caras ya que infinitas son sus dimensiones. Y estas distintas dimensiones piden autonomía, pero autonomía que no es rechazo pues el hombre no rechaza la propia individualidad vital, su acto de nacimiento biológico: si así fuese cambiaría el propio estatuto ontológico, querría ser otro distinto de sí (sustancia angélica, por ejemplo). Si no hay rechazo, hay aceptación: esto supone tomar posesión crítica de la propia individualidad; capacidad, por eso, de discernimiento, capacidad que implica la actividad volitiva de tomar el propio yo,

* Universidad de Génova.

poniendo en relación sustancial la voluntad y la libertad y haciendo, así, que el individuo se transforme en un individuo personal, lo cual equivale a realizarse llegando al pleno dominio de sí. Para llegar al pleno dominio de sí, el hombre debe ser testimonio del propio estatuto ontológico estableciendo la sustancial relación espíritu-cuerpo, sin hacerse bestia al colocar el espíritu y el cuerpo en relación antitética, conflictiva. El hombre no puede hacerse bestia, reduciéndose a ser un animal *tout court* (en consecuencia, depotenciándose), ni transformarse en sustancia angélica: no puede bestializarse ni con el cuerpo ni con el espíritu mas sí puede reconocer que tiene un límite ontológico, aquel límite que es signo de la inteligencia. Aceptar este límite, tener conocimiento y conciencia de él es predisponerse a acoger aquella presencia de lo absoluto que habita en nosotros, esa presencia que edifica y construye los fundamentos de nuestra existencia. Éste es el modo porque nuestros ojos, al no estar cegados por lo particular, ven lo concreto.

En este contexto se debe puntualizar que pensar es pensar el sentido de la vida. Hemos delineado que el hombre tiene conciencia inmediata de sí; ahora bien, esta conciencia inmediata de sí se armoniza con la conciencia refleja que supone la razón, precisamente en el momento en el cual el hombre inicia la actividad de razonar sobre su propia vida. Aquí se evidencia la razón, razón que es actividad mediática, capacidad crítica, esto es, capacidad de juicio: eso que es conciencia inmediata se traduce en problema. Desde que existe el hombre hay problemas, y es tarea de la razón el formularlos y buscarles una solución si bien la limitación de la razón humana no puede agotar la infinitud de lo verdadero. No hay conflicto entre la intuición de la verdad primera (inteligencia) y el juicio sobre las cosas (razón). La razón, por lo tanto, no tiene la tarea de explicar todo el ente, sin embargo contribuye a explicarlo. El hombre exige ser explicado en su totalidad, en su integralidad, y como integralidad no es sólo razón; por eso, como lógica consecuencia, no puede ser un conocimiento pura y solamente racional: el hombre no es un robot ya que, si quiere, se transforma en persona. El problema del yo en primera persona se formula integralmente como problema de los otros, los otros que, como yo, son personas (mis semejantes); fuera de esta perspectiva existe sólo el solipsismo. Para realizar mi existencia debo ser consciente de mi inicio, de mi comenzar: así, puedo constatar que no soy principio de mí mismo y que, por eso, mi existir no es absoluto, y si no es absoluto es «por otro». El hombre es un ser pensante y, en cuanto tal, se sabe existente, y siendo «por otro», debe haber sido pensado por una Inteligencia absoluta, capaz de querer que él fuese un existente. Por eso no existe la ciega casualidad (ningún espíritu es tal por casualidad)

sino una creación querida que comporta una finalidad intrínseca a mi ser: si no soy por mí, soy por Otro y, como lógica consecuencia, para Otro. De este modo se establece la ontológica relación entre yo y Dios: reconozco que sólo en Dios, o mejor, que sólo una vez llegado a su visión salvífica, mi sed se aplacará, lo cual equivale a decir que me puedo reconocer sólo si me relaciono con el Ser ya que fuera del Ser me pierdo, fuera del Ser existe sólo la perdición. Esto es lo que el hombre debe testimoniar: es su acto de fidelidad para con Dios, mas antes de este «para con Dios», dicho acto de fidelidad es «para con uno mismo». Ésta es una tarea fatigosísima porque el hombre debe recordarse, de continuo, que es un entero: es espíritu y cuerpo; ésta es una conjunción que implica la dialéctica del *et-et* y no aquella del *aut-aut*: es sujeto humano, no animal ni impersonal razón. La dialéctica del *aut-aut*, de la negación, conduce al hombre a reducirse a animal o a despersonalizarse en una razón absolutizada. Tenemos bien presentes, en este momento, las disoluciones temáticas del hombre proyectadas por laceradas posiciones filosóficas. El pensamiento moderno nace de una lacerante instancia teórica.

Deseamos, pues, desarrollar la problemática que es objeto de nuestro trabajo subrayando la crítica radical a cada instancia que se configura como «subjetivismo» y «sensismo». El subjetivismo destruye el valor del conocimiento y del saber humano, impide todo posible diálogo con Dios ya que no hay posibilidad de discurso filosófico cuando se funda el discurso sobre la naturaleza mudable y subjetiva del hombre. Sintéticamente, además, podemos subrayar que toda ciencia queda abolida si se cae en el subjetivismo. Desde el subjetivismo se irradian filosofías aparentemente divergentes mas todas reconducibles a la misma matriz: el idéntico perno sobre el cual gira el filosofar del hombre «demediado», el filosofar «horizontal» que coloca a Dios sobre el plano del hombre. El plano horizontal reemplaza al vertical generando un híbrido: el hombre divinizado. Si ésta es la más vistosa sentencia de la filosofía moderna, es una sentencia que, a su vez, recae sobre el filosofar, abriendo la peligrosa perspectiva de la imposibilidad del filosofar mismo. Una filosofía a la cual se la priva de la certeza de la Verdad ya no es más filosofía –de aquí el proliferar de los «ismos» y las transformaciones de la filosofía en ideología. Subjetivismo, sensismo, colaboración diabólica por cuanto, en última instancia, conducen la filosofía al agnosticismo, al escepticismo y al nihilismo; y la religión, al ateísmo.

El tema que es objeto de la reflexión nos empuja a individualizar una posible raíz que divide las aguas, signo que tuerce la cultura occidental, elemento de cambio que signa negativamente el concepto clási-

co de filosofía. El problema gnoseológico, el problema cognoscitivo se resuelve únicamente en el interior de la experiencia sensible: el conocimiento es conocimiento de hechos inscritos en el interior de la experiencia sensible. Con este «lacerante» cambio nace el empirismo: Ockham es la raíz que nosotros hemos precisado. Para Ockham, como es conocido, existen sólo las cosas de hecho o de experiencia, puro dato inmediato, no hay formas o ideas a las cuales las cosas se refieran. Es el inicio del olvido y del ostracismo, esto es, el rechazo de una tradición filosófica que veía, en la relación entre los entes y el Uno, el concepto mismo del filosofar. Para Ockham, en la realidad existen sólo cosas, cada una de las cuales es en sí misma sin conexión o relación alguna; esa relación, que estaba puesta por Dios y que era por nosotros conocida. Estamos inmersos en aquel filosofar que se delinea como terminismo: los universales no tienen ninguna realidad objetiva, existen sólo en nuestro discurso y por obra de nuestro intelecto. El universal es eso que está referido a más cosas: es un término o un nombre (de aquí el terminismo o nominalismo) significante de más cosas: es el depotenciamiento de la palabra en términos. Real es sólo el individuo. Si esto es verdadero se sigue lógicamente que es conocimiento verdadero sólo aquél del hecho singular. Los intereses hacia la especulación metafísica declinan, deteniéndose la atención sobre el mundo físico. Podemos afirmar que el filosofar de Ockham recorre posiciones propias del pensamiento moderno y contemporáneo. Vaciada la metafísica, y consecuentemente el conocimiento conceptual, devienen inevitablemente sea una dialéctica contraria (*aut-aut*) entre fe y razón, sea la inicial eliminación del problema mismo. Este modo de filosofar es una problemática que se inscribe en el pseudofilosofar moderno; no es ontología débil (tanto para no hacer nombres, pensamos en Vattimo).

Dios ya no constituye más un problema filosófico: el discurso teológico está fuera de cualquier ciencia racional; en otros términos, la fe no encuentra soporte en la instancia racional. Dicho esto resulta evidente que no es posible ningún recorrido racional en el interior de temas atinentes a la problemática metafísica. La temática razón-fe no es distinta sino diferente; confirmamos, una vez más, no la dialéctica relacional (*et-et*) sino la dialéctica contraria (*aut-aut*). Si sólo es posible conocer los hechos de experiencia sensible y no aceptamos la posibilidad de un conocimiento intuitivo de Dios, no es más posible tener de Dios ni un conocimiento *a priori* ni un conocimiento *a posteriori*: Dios es posible sólo a través de un acto de fe, a través de la revelación vista en su unicidad. Temas tales como la creación del mundo y la espiritualidad del hombre, puestos fuera de la razón devienen no racionales: la simbiosis

entre verdad revelada y verdad filosófica (objeto de reflexión tan querida tanto para la patrística como para la escolástica) se pierde. Las consecuencias son ineludibles: la teología es relegada al discurso hermenéutico de la interpretación textual; al propio tiempo, la filosofía, convertida en *ancilla scientiarum*, es puesta al servicio de la experiencia sensible, y la ciencia, desvinculada de su fundamento, deviene cientismo. Al no estar relacionadas, fe y razón no relacionadas devienen extrañas y por eso, lógicamente, quedan separadas. Esta problemática involucra no sólo las instancias metafísicas sino también las morales. Ockham acentúa el primado de la voluntad. Sciacca, refiriéndose a Ockham puntualiza –nosotros no hacemos más que reafirmarlo– que éste no pone límites al arbitrio de Dios. Dios no quiere la ley moral porque sea buena sino que la ley es buena porque Dios la quiere. Esto sería, para Rosmini, un ejemplo típico del error que nace y que se desarrolla en el juicio. El error que nace del juicio tiene su desarrollo y hace prisionero al hombre porque se disfraza de formas veritativas, formas y elementos que deben ser, sin embargo, recuperados en el interior de una perspectiva filosófica formulada en el interior de un «sistema de la verdad» a través de nuevas formas dialécticas del pensar.

La cultura humanista, en su más auténtica acepción, es la respuesta de filosofías que, teniendo presente a Ockham, superan las aporías ockhamistas proponiendo nuevas formas dialécticas radicadas en un ansia de renovación, en una aspiración de libertad, teniendo presente, de un modo particular, el problema de la crítica. El volver a proponer *tout court* la Patrística y la Escolástica, después de Ockham, no hubiera sido posible. Las temáticas que aquellas proponían, no negando la tradición, se inscribían en el interior de una concepción cristiana y católica de la vida.

Para la cultura humanista, el problema central es el hombre y no la naturaleza física; de esto se sigue que la filosofía cristiana sea humanista en cuanto que la cultura cristiana es una antropología y no una cosmología: no tiene un concepto cosmológico del hombre (como el mundo griego) sino que tiene una concepción antropológica del cosmos. Surge espontáneamente una pregunta: «¿cuál es la naturaleza de la antropología cristiana?» La respuesta es evidente: la antropología cristiana es teocéntrica. Sería inútil una explicación del asunto apenas formulado; mas, para no generar equívocos, puntualizamos que en esta concepción Dios es creador, principio y fin del hombre y, a través del hombre, fin de la criatura, del universo entero, de todo lo creado. Aquí hemos vuelto a proponer la relación hombre-Dios, relación que es tensión dialéctica, que es un tender hacia Él sin anularse en Él. Dios, principio de la existencia no niega la autonomía y la libertad, sea de orden intelectual, sea de orden moral, sea de orden espiritual.

Anticipamos un tema que será objeto de indagación crítica en nuestro trabajo. Deseamos, pues, evidenciarlo porque se pueden considerar las aporías generadas por la alteración de este esencial equilibrio (hombre-Dios). Alterar este equilibrio es romper la economía de la cristiandad en dos sentidos opuestos: o en el sentido de un teologismo que conduce a la negación del hombre en la omnipotencia divina, o en un humanismo que niega a Dios para afirmar al hombre. Los dos elementos de la tensión dialéctica, en este caso, se ponen o como teocentrismo absoluto o como absoluto antropocentrismo: el uno y el otro ya no son más cristianos aunque tengan ambas sugerencias y motivos tomados de la cultura cristiana.

Sintéticamente podemos decir que, merced a la desviación de la cultura humanista con tendencias antropocéntricas, han nacido las corrientes racionalistas y filosofías como aquellas inmanentistas e historicistas que caracterizan el pensamiento moderno; por la desviación de la cultura humanista con tendencias teocéntricas han nacido los movimientos «religiosos», desde el luterano en adelante. Estas desviaciones formulan la «negación» a la cultura europea, o más precisamente, a la cultura occidental, del Occidente.

Trataremos, a modo de ejemplo –por comprensibles límites de espacio–, dos temáticas que deberían hacer explícitos los términos de «humanismo» y de «realismo»: nos referimos, en el primer caso, al fideísmo; en el segundo, a la problemática de la pérdida del sentido del «límite».

Para comenzar tomemos en consideración una obra del 1520 *De libertate christiana*, conocida obra de Martín Lutero. Históricamente es el año en el cual el Papa León X emana la bula *Exsurge Domine* contra el monje agustiniano que, a nivel de broma, poco tenía de agustiniano y bastante de agustinismo, como veremos. *De libertate christiana* se compone de treinta artículos en los cuales están sintetizados los principios fundamentales de la posición luterana, en particular, cinco de ellos.

Significativamente podemos citar un pasaje que claramente pone en evidencia, de modo sintético, el significado total de la obra. Lutero nos dice: «Veamos que para un cristiano es suficiente la fe y no necesita más de obras buenas para ser pío; y si no son necesarias más las buenas obras es sin duda dispensado y desligado de todos los mandamientos y las leyes; y si se ha desligado de ello, él es libre. Ésta es, pues, la libertad del cristiano, nuestra fe, la cual hace no que vivamos ociosos o cometamos el mal sino que no necesitamos las buenas obras para alcanzar la piedad y la beatitud»¹. Podemos decir que ésta es una concepción pesimista y desesperada: todo está en las manos de Dios, incluso la fe misma está en

¹ M. Lutero, *Scritti politici*. ed. L. Firpo, Torino: Utet, vol. I, p. 370.

Su voluntad donarla; las obras humanas están privadas de sentido por tener que tender a Su beatitud: la fe le será concedida sólo a quien se anule a sí mismo y a sus propias obras –lo que equivale a decir, generar escepticismo en sí mismo.

Pero esta negación a las obras no es el único aspecto; en el proseguir se encuentra otra realidad: la negación a la razón. El blanco preferido es Aristóteles, tomado como símbolo de un racionalismo en el cual la razón tiende a sobrealzarse antes que a humillarse. «Mi consejo –escribe Lutero– sería que los libros de Aristóteles, la Física, la Metafísica, *De anima* y Ética, que hasta ahora son considerados los mejores, fuesen abolidos juntos con todos los otros que hablan de cosas naturales, ya que no es posible aprender nada de las cosas naturales ni de las espirituales [...] Me hace mal al corazón que aquel maldito, presuntuoso y astuto idólatra haya perdido y haya destruído con sus falsas palabras tantas personas entre los mejores cristianos; Dios nos ha enviado en él una plaga para purgarnos de nuestros pecados [...] También aquel monstruo idólatra ha vencido y enviado y así pisoteado el libro del Dios viviente». En la lectura del pasaje se evidencia, sin ninguna sombra de duda, la ruptura, la fractura con las temáticas de la cultura humanista en referencia a la relación razón-fe, esta dialéctica razón-fe había sido y que debe ser radicada en la dialéctica Creador-creatura. Fuera de este esencial fundamento es sólo posible, o el recorrido luterano (la absolutización de la fe), o el recorrido iluminista (la absolutización de la razón).

La negación de la libertad, como hemos advertido, toma forma en su escrito *De servo arbitrio*, trabajo relacionado al *De libero arbitrio* de Erasmo. En esta obra luterana se niega que el hombre pueda intervenir en la propia salvación: el hombre no se debe salvar por cuanto ya está salvado. El fundamento de la libertad es Dios: la antropología se funda en la teología, pero en una teología que niega el soporte racional.

A nuestro criterio, la problemática fundamental entre Erasmo y Lutero deriva de la capacidad del querer humano de obrar el bien. Sintéticamente podemos afirmar que el concepto de bien es diametralmente opuesto entre el «padre de Europa» y el «negador de Europa», y «negador» de todo eso que la cristiandad ha llegado a escribir reflexionando sobre la Escritura. El bien erasmiano es conquista humana; el bien de Lutero es la ciega obediencia a la voluntad divina. De aquí la atribución del libre arbitrio no al hombre sino a Dios en cuanto puede hacer todo eso que quiere. Lutero sostiene en el *De servo arbitrio*: «El libre arbitrio es un título divino, que a ninguno compete si no es sólo a la divina majestad, la cual puede y hace (como canta el Salmo) todo eso que quiere en el cielo y en la tierra. Y, si fuese atribuido a los hombres,

sería un atribuirles la misma divinidad, eso que constituiría el más grave sacrilegio posible»².

Tras estas negaciones se evidencian otras dos más: la negación de la tradición y la negación de la inquietud. En lo que respecta a la negación de la tradición, Lutero se sirve del nominalismo de Ockham y lo lleva a sus lógicas y extremas consecuencias. Lutero expresa la firme negación al principio de la *creatio ex nihilo*, a aquel principio de creación que funda la positividad de los entes en relación al Uno. Principio que, como podemos hacer notar, funda la constitución metafísica del finito. Disolviéndolo, Lutero concibe al hombre no como un ente inteligente finito sino como un ente fundamentalmente corrupto, concepción que pone los fundamentos para aquella concepción del «singular» que tanto daño ha ocasionado y ocasiona a la humanidad.

La última negativa es una decidida «negación» a la inquietud mas una afirmación de la angustia. Lutero representa, en síntesis, uno de los momentos más significativos del subjetivismo moderno. Lutero demuestra la dialéctica de la objetividad metafísica, instaurando el recorrido hacia la absolutización del sujeto: he aquí el drama del pensamiento moderno y contemporáneo, aquel drama que se cumple en Kierkegaard y en su progenie y que llega hasta nuestros días (léase existencialismo).

Dicho esto podemos sostener que en Lutero la enseñanza paulina y agustiniana se traduce en paulinismo y agustinismo: sólo podemos evidenciar que Lutero, más que una figura de la cultura cristiana, es una instancia del cristianismo; en definitiva, de un *cuasi* neo-paganismo. El hombre, la criatura, es el único ser viviente sobre esta tierra que conoce su propio fin; una vez conocido el fin, aquél es libre de negarlo, de rechazarlo, y de rechazarlo con plena conciencia. Su peculiar naturaleza, la naturaleza humana, especifica su ser inteligente en el interior de lo creado. Inteligencia que es alimento, nutriente para la razón: razón exclusiva en el interior del orden creatural (el hombre es el único ser dotado de razón), razón que es soporte de la voluntad: así, la voluntad, atravesada por la razón, se constituye en voluntad libre.

La criatura es persona. Los actos propios, en cuanto dependientes de la voluntad libre, se transforman en actos personales: son así, propiamente, porque se desarrollan de mi ser persona. La voluntad libre se ve, se conoce, se reconoce, tiene conciencia de no ser libertad absoluta, libertad anárquica, libertad excesiva pero libertad verdadera en el interior de la ley del amor, ley que proyecta y delinea la finalidad: el ser «en tensión hacia». La persona es voluntad libre en tensión hacia el propio

² Erasmo de Rotterdam, *De servo arbitrio*.

fin. Si estoy en tensión hacia mi fin, quiere decir que mi fin me trasciende, y si me trasciende no soy infinito, y si no soy infinito soy limitado: el límite es mi característica ontológica, el límite desvela mi estatuto ontológico. La libertad, pues, está en relación al concepto del límite: libertad y límite, dos polos entre los cuales se desarrolla la dialéctica.

El hombre es libre de elegir, mas una vez conocido y amado el fin, el hombre comienza a transitar por el camino indicado por la inteligencia, que es el manifestarse de nuestra interioridad. Podemos decir, en síntesis, que la libertad del cristiano no es libertad para cualquier cosa (porque en este caso sería liberación para), sino que es libertad de desarrollarse para hacerse eso que es, llegando a ser aquel ser erguido hecho a imagen y semejanza de Dios y, así, poder llegar a conocerlo, a comprenderlo, a amarlo. El hombre no está, sin embargo, obligado a perseguir el propio fin. Si renunciara, abandonaría su peculiar característica creatural que es ser voluntad libre, y no llega a ser un hombre «erguido» porque da las espaldas a su ser teísta perdiendo la cualidad de ser racional; perdiendo el bien, cae en el error, en el mal: el mal es privación del bien.

Dicho esto podemos abocarnos a tratar posiciones que infringen al concepto del límite, ese concepto tan caro a toda la concepción cristiana. Iniciamos el recorrido con quien afirma la autonomía auténtica de la voluntad: Pico de la Mirándola.

Pico no acepta el concepto tradicional de *mixtum compositum* que se tenía del hombre cual microcosmos. Para confirmar esto podemos citar algunos pasajes de la oración *De hominis dignitate* que podemos definir como perspectivas de la cultura humanista renacentista. Estas palabras proponen la «creación». Escribe Pico: «Estableció, pues, el supremo Autor que a aquél al cual no le habría sido dado nada de propio, le fuese común todo aquello que le había sido dado a los singulares, en particular. Tomado, pues, el hombre, obra de figura indistinta, y puesto en medio del mundo, así le habló: “Oh Adán, nosotros no te hemos dado ni una sede determinada, ni un aspecto propio ni don particular alguno, a fin de que tú puedas tener y poseer aquella sede, aquel aspecto, aquellos dones que tú has conscientemente anhelado, según tu deseo y según tu sentimiento. La naturaleza de los otros vivientes, ya definida, está constreñida dentro de las leyes por nosotros prescriptas: tú, no limitado a alguna constricción, podrás según tu arbitrio –cuyo poder yo te confío–, definir tu naturaleza... Nosotros no te hemos hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú, arbitrario y honorario plasmador y fundador de tí mismo, puedas colocarte en el puesto que prefieras”».

La relación microcosmos-macrocosmos, punto nodal de la cultura humanista por cuanto evidencia la semejanza del hombre con el mundo, queda lacerada porque Pico subraya de ella la sustancial diferencia. No estamos ya en la óptica del principio de la *creatio ex nihilo* en la cual Dios crea al hombre a su imagen y semejanza sino que estamos en el interior de una posición que subraya que esta semejanza es conquistada por el hombre a través de sus capacidades y sus esfuerzos. Se infringe la concepción cristiana de la libertad del concepto del límite –como precedentemente hemos puesto en evidencia–, se instaura una voluntad anárquica, excesiva, ilimitada, autónoma, y por eso «acéfala»; sintéticamente, se instaura una ilimitada libertad de elección.

Se debe evidenciar, por otra parte, que en la especulación de Pico el hombre está más allá de la misma naturaleza angélica en tanto condición superior a aquella «de los ángeles y de las inteligencias celestes». A esto lo podemos deducir visto que la naturaleza del hombre no está instaurada en el interior de un límite determinado. El hombre se hace, según Pico, en su perfección, conquistando su naturaleza en modo independiente, y esta independencia es conquistada a través de un acto de libre decisión. Libertad y voluntad, como hemos notado, están estrechamente relacionadas; por eso la voluntad que nosotros definimos como excesiva, es típica de algunas problemáticas de la filosofía contemporánea. De cuanto hemos subrayado, se evidencia que el hombre sería no sólo total ni absolutamente libre, sino que gozaría de una libertad no establecida en el interior de su específico estatuto ontológico. Este tipo de voluntad y de libertad, al límite, podrían haber existido antes del pecado de Adán. Sintéticamente podemos decir que el pecado de Adán, para Pico, no ha existido jamás, o si ha existido no ha sido determinante en el sentido de constreñir la libertad y la voluntad. El pecado de Adán no ha comprometido las reales posibilidades del hombre. Vienen a nuestro encuentro las mismas palabras de Pico: «Y si jamás sucede que, de ninguna de las criaturas satisfechas (el hombre) se reúna en el centro de su unidad, llega a ser un sólo espíritu con Dios, en la solitaria tiniebla del Padre que ha constituido sobre todos los seres, sobre todos los seres dominará»³. No es forzar hermenéuticamente el texto sino que es hermenéutica de fidelidad al texto el decir que estas afirmaciones ponen al hombre nada menos que sobre el plano de Dios; podemos subrayar que hay una sustancial identidad entre el hombre y Dios: el hombre es Dios.

Estas temáticas y otras determinaron que la autoridad encargada del análisis de su oración no le permitiese desarrollar en público eso que

³ Cf. Pico de la Mirandola, *De dignitate hominis*.

Pico tanto deseaba: la conocida disputa que se debía tener en Roma. El rechazo del sentido del límite era evidente. La naturaleza del hombre no está limitada (no subsiste el límite ontológico tan querido a la filosofía sciacciana), es variable, infinita. En el acto de libertad no hay ninguna relación con Dios; no hay, como nos enseña Rosmini, una escala jerárquica de valores, no hay más, en sustancia, una jerarquía entre los seres. Hay una libertad anárquicamente libre, libertad de dirigirse hacia donde mejor le agrada; sintéticamente podemos afirmar que el hombre es, en la concepción de Pico, el hombre-Dios. Podemos además decir que Pico es lo opuesto a Lutero. Lutero nos dice que toda vez que el hombre se atribuye la libertad de elección «él se atribuye nada menos que la divinidad misma». Pico y Lutero se mueven en el interior de la misma lógica mas llegan a posiciones diametralmente opuestas: aquello que para Lutero es acto sacrílego, para Pico es acto privilegiado, acto que evidencia la verdad de la naturaleza del hombre. Sea Pico, sea Lutero –los cuales niegan el auténtico estatuto ontológico del hombre– ambos niegan sustancialmente a Dios, a aquel Dios que el mismo texto sacro y toda la tradición cristiana nos re-vela. Si se niega un polo de la relación, dialécticamente se está negando el otro polo: ésta es la dialéctica del *aut-aut*.

Con Pico, tomado a modo de ejemplo, se niega el concepto del límite en su acepción «hacia lo alto»; el naturalismo acentúa la discrepancia entre el ideal y lo empíricamente real «hacia lo bajo» poniendo la verdad en la naturaleza y en la materia. Incluso en este contexto debemos descubrir una o dos figuras emblemáticas que bien pueden evidenciar nuestra reflexión. Podemos referirnos, siempre a modo de ejemplo, a algunas temáticas caras a las reflexiones de un Montaigne o de un Maquiavelo. Ambos desarrollan problemáticas inherentes al tema del origen del hombre en una perspectiva –discúlpenos el término– animalista, dentro de un plano típicamente natural. Sostienen en su reflexión que el hombre –sea considerado como individuo, sea como animal político o como entidad que forma parte de un todo– es eso que en él podemos observar sin –como ellos sostienen– alguna premisa de orden ontológico-metafísico. Esta instancia «especulativa» es sin duda una posición acerca del hombre en un sentido «hacia lo bajo». De este modo, el naturalismo niega el tradicional concepto del límite. En este punto de nuestro escrito debemos subrayar la relación existente entre individualismo/subjetivismo y el así llamado naturalismo, relación que evidencia según nuestra reflexión, la problemática de la sobreestimación y de la mutilación de la naturaleza del hombre; en sustancia de su estatuto ontológico. Hemos aprendido de la filosofía clásica y cristiana que el

hombre constituye un valor (tiene un propio y específico valor). En el naturalismo podemos subrayar que es explícita una concepción individualista y subjetivista completamente desvinculada de una ley; en este contexto, se dice que el individuo es auto-afirmación. Maquiavelo subraya, como un *hecho*, en sus *Discursos*, la idea de que los apetitos de los hombres son insaciables, y que los hombres obran sustancialmente ante el estímulo de instancias amorales de auto-conservación. Este modo de decir es colocar la naturaleza del hombre «hacia lo bajo», por cuanto la misma naturaleza humana sería exclusivamente un hecho independiente de cualquier juicio moral.

El individualismo, en la filosofía naturalista, se viene a configurar sustancialmente como reconocimiento de la singularidad, del singular; y esta instancia se la encuentra específicamente en la filosofía de Montaigne.

En la tradición cristiana se sostiene el concepto de distinción, distinción en la unidad. Montaigne nos propone una perspectiva que delinea la diversidad, la distinción fuera de la unidad, perspectiva, por lo tanto, no unitaria: existe la diversidad sin unidad.

Éste es el meollo, el fundamento de su filosofar sobre el cual Montaigne articulará y desarrollará su «ciencia del particular»: el «Yomismo» es eso que puede conocer; de esto se deduce que subjetividad y singularidad están estrechamente conjugadas y unidas. «Mi vida –subraya Montaigne– es un momento material y corporal, acción imperfecta de su propia esencia y desregulada, yo me ocuparé de servirla»⁴.

¡Ésta es, si se nos permite una reflexión, un tema ciertamente querido por muchos ilustres «filósofos» de nuestro siglo! Es una «concepción» que rechaza toda presencia de lo divino en el hombre; niega cualquier aspiración por parte del hombre de tender, de desvelar aspectos de lo divino: es un rechazo, una vez más, del sentido del límite. Pero se puede definir a Montaigne, todavía, como un moderado más, ciertamente, no se puede definir así a Maquiavelo que torna extrema la posición misma de Montaigne en lo que respecta a la naturaleza del hombre. Citamos, a modo de ejemplo, un pasaje extractado de *El Príncipe*: «Estando, pues, el príncipe necesitado de comportarse como bestia, debe tomar de ésta el comportamiento del zorro y del león; porque el león no sabe defenderse de las trampas y el zorro no sabe defenderse de los lobos»⁵. Esta temática es diametralmente opuesta a aquella de Pico: del hombre-dios al hombre-bestia. Para el naturalismo, pues, el hombre es ante todo

4 M. de Montaigne, *Essais*, III 9.

5 N. Machiavelli, *Il principe*, XVIII.

bestia, sea en relación a los propios deseos, sea con respecto a sus ambiciones, sea en su actitud de relacionarse con los propios semejantes. Es ésta la concepción que lanza el ataque más decisivo a la visión tradicional de la naturaleza del hombre: es el advenimiento del *homo homini lupus*. Maquiavelo, como es notorio, ve un mundo regido por fuerzas imprevisibles, y en lo que atañe a lo imprevisible, es válido seguir la Fortuna. Pero atención que el concepto de virtud no corresponde más a concepciones «clásicas»; Maquiavelo nos habla de una virtud que es combinación de astucia y coraje. Este tipo de virtud no conduce a la felicidad o a la salvación; sin embargo, le abre las puertas de par en par al éxito (el equivalente del poder y de la fama), y el éxito equivale a la conservación, a la autoconservación. Si el hombre no obra en esta dirección llega a la autodestrucción; escribe Maquiavelo en *El Príncipe*⁶: «Aquél que deja aquello que se hace por aquello que se debería hacer asiste a su propia ruina antes que a su preservación, porque un hombre que quiera hacer, en todo momento, profesiones de bueno, es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son». Estas problemáticas inherentes al hombre las volvemos a encontrar en idénticos pasajes en su concepción del Estado. Sea al hombre sea al Estado, Maquiavelo, les reconoce dos fundamentales instancias: autoconservación y expansión; no puede existir la conservación sin la agresión y la consecuente expansión.

Esta concepción es la personificación del *bellum omnium contra omnes*; es la sustancialización de la perspectiva que ve a la naturaleza cual naturaleza cruel y sanguinaria y, no haciendo una diferencia entre naturaleza y naturaleza humana, concluye afirmando: *homo homini lupus*. En sustancia, el hombre no está dotado de ningún tipo de razón natural, mucho menos puede hablarse de una inteligencia de matriz teísta: en el hombre no hay siquiera el más pálido reflejo de un sentido social. Para Maquiavelo es natural que el hombre posea –como hemos ya evidenciado– un ilimitado deseo de posesión. El hombre es lobo del hombre: el zorro y el león..., el engaño y la fuerza. Pasajes de *El Príncipe*, que se podrían citar, dan una amplia confirmación de esto; en este sentido se puntualiza que al príncipe no le es siquiera necesario ser un gran simulador: el príncipe debe engañar más que poseer las virtudes. Se podría, además, hablar del así llamado determinismo moral en Maquiavelo; explícitamente habla de la imposibilidad de oponerse «a eso a que nos inclina la naturaleza»⁷. El hombre no es libre de cambiar, el hombre está necesitado. Esta instancia es la negación de aquel sentido del límite que

⁶ *Ibid.*, XV.

⁷ N. Machiavelli, *Discorsi*, III 9.

en toda la filosofía cristiana, si es cristiana, está bien presente. Concluimos expresando: esta concepción es pagana, estamos en un neopaganismo. Es el inicio de la historia de la civilización europea, es la caída de la cultura del Occidente, es el momento del pasaje –como bien nos enseña Sciacca– de Occidente al Occidentalismo.