

La tesis de Glover sobre los orígenes de la modernidad

Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984)

Glover examina el desarrollo gradual de las normas culturales cristianas a lo largo del periodo medieval, considerado en sentido amplio e incluyendo el Renacimiento. Esto incluye el conflicto con la cultura pagana que impregnaba los primeros reinos medievales y, más tarde, el conflicto con las intrusiones paganas. La más importante de estas últimas fue la lucha dentro de la escolástica entre los que pretendían introducir la metafísica de la cosmología griega y los que entendían que esto entraba en conflicto con las implicaciones de la enseñanza bíblica sobre la creación. Esto puso en su lugar el carácter distintivo de la sociedad occidental, que sin embargo intenta seguir adelante con las razones cristianas de la misma. El resultado es una crisis cultural:

A lo largo de este estudio se entiende por religión la preocupación del hombre por el sentido último de su existencia. La pretensión del hombre moderno de ser irreligioso se considera, en este sentido del término religión, frívola e infundada. Sería difícil nombrar una época en la que más personas se preocuparan tan conscientemente por el problema del sentido. La crisis de nuestro tiempo es básicamente religiosa, y es de esperar que este ensayo de interpretación de la historia occidental pueda arrojar algo de luz sobre esa crisis. (p. 16)

La Edad Media: El largo surgimiento de una sociedad cristiana

El primer capítulo después del introductorio es sobre “El comienzo medieval”. Esto es interesante, ya que todos los demás que estudian este tema quieren empezar con el mundo clásico, o con la Ilustración, o con el anterior Renacimiento como la reintroducción de elementos del mundo clásico visto como la primera Ilustración. Su hipótesis es que el mundo moderno nace del retorno a los verdaderos temas de la cultura tras un interludio medieval. Pero Glover insiste en que “la Edad Media no fue un ‘medio’, y no fue una civilización separada y distinta; fue el comienzo de la civilización que todavía florece en Europa y se ha extendido por todo el mundo”. (p. 19)

En segundo lugar, la Edad Media no fue un período cristiano del que la cultura moderna se alejara o recuperara. Más bien, comenzó con un cristianismo muy superficial en muchos aspectos, y fue el esfuerzo de muchos siglos, y nunca completado, para crear una sociedad cristiana. Como ejemplos pone: 1) *El feudalismo*, que “fue un nuevo producto de la situación medieval temprana”. “[S]i la sociedad hubiera sido influenciada de forma generalizada por el pensamiento cristiano ... cabría esperar que las nuevas instituciones mostraran una orientación claramente cristiana. ... En realidad, por supuesto, ocurrió lo contrario”. (p. 23) 2) *Caballería*, “Las dos virtudes básicas eran la lealtad y la destreza o eficacia en la batalla. Las otras virtudes feudales eran la generosidad, la cortesía y el amor a la gloria. Todas ellas, excepto la cortesía, tenían un origen pagano premedieval, y la cortesía era simplemente el desarrollo, especialmente en los torneos, de una especie de magnanimidad hacia otros nobles. ... La generosidad se parecía mucho más a las dádivas de los reyes paganos alemanes que a la caridad cristiana y perduró hasta los tiempos modernos como una especie de desprecio aristocrático por la responsabilidad financiera”. (p. 23) La Iglesia hizo campaña contra estas cosas, pero nunca pudo detenerlas. Sólo terminaron con el cambio de la naturaleza de la guerra. 3) La incapacidad de la iglesia hasta finales del siglo XII para conseguir que los nobles practiquen la *monogamia* de por vida en lugar de simplemente repudiar a las esposas y tomar otras nuevas. 4) *Los cátaros*. “En realidad no eran una variedad de la creencia cristiana, sino dualistas maniqueos, y deben ser considerados como una religión no cristiana. El hecho de que una religión de este tipo

podiera afianzarse con tanta fuerza en un amplio sector del Occidente medieval y prosperar como lo hizo hasta que fue desarraigada por el poder militar en el siglo XIII es una prueba en contra del concepto convencional de la Edad Media cristiana. Es dudoso que algo así haya podido ocurrir en Europa desde el siglo XIV hasta el XVII”. (p. 45) 5) *El amor cortés*. “Esta ética esencialmente anticristiana del amor cortés era difícil de aceptar para los estudiosos modernos en lo que daban por sentado que era el caso clásico de una cultura cristiana. Sin embargo, era ciertamente anticristiana tal como la encontramos en el siglo XII, y así lo entendían los trovadores que la celebraban.” (p. 27) “La contradicción más evidente entre el amor cortés y el cristianismo estaba en la idealización cortesana del amor adúltero. El conflicto se agudizó y la cuestión se aclaró por la negación por parte de los exponentes de la cortesía de que el amor romántico fuera posible en el matrimonio. Esta fue la cuestión que preocupó y avergonzó a una larga sucesión de poetas”. (p. 32)

Esta tradición del amor cortés ha persistido de algún modo y ha acabado tomando la forma de un ideal cristiano romántico de honor y amor. El propio Glover señala que “C. S. Lewis, en su notable estudio [*The Allegory of Love, A Study in Medieval Tradition* (Londres, 1939)] de la tradición, ha demostrado que, aunque al principio era irreconciliable con el cristianismo, el amor cortés se cristianizó cada vez más a medida que los poetas luchaban contra la contradicción”. (p. 29) Lewis y sus amigos han contribuido a impulsar esto hasta nuestro tiempo, especialmente Charles Williams, que veía el amor romántico como una mediación entre lo creado y lo divino. En esto seguía a los platonistas medievales en “el naturalismo platónico de la Escuela de Chartres, que realizaba una función mediadora suavizando los bordes tanto de la tradición del amor cortés como de la ética cristiana y ofreciendo la Naturaleza como una especie de *tertium quid* entre ambos”. (p. 30) Pero Glover sostiene que “el hecho de que el amor romántico estuviera en proceso de convertirse en cristiano hasta la época de Spenser (1590) y que tanto en la literatura como en la vida la tradición desde Spenser hasta el siglo XIX haya sido más cristiana de lo que fue desde la época de los trovadores hasta el siglo XVI, aboga fuertemente por una revisión de nuestras suposiciones convencionales sobre la cronología de la influencia cultural de la fe cristiana”. (p. 34)

Pero el concepto de una Edad Media cristiana “ha incluido y perpetuado dos mitos relacionados que la erudición continua ha socavado. Uno de ellos es que los europeos y la cultura europea eran más cristianos en la Edad Media que en cualquier otro período posterior; el otro es que la historia de la cultura europea desde la legendaria edad cristiana se ha vuelto progresivamente menos religiosa”. (p. 29) En particular, “el escolasticismo, tal como se ha entendido convencionalmente, no sólo fue típicamente medieval y completamente cristiano, sino que tiene la suficiente importancia como para apoyar la idea de una Edad Media cristiana casi sin necesidad de pruebas adicionales.” “Tal vez sea así, si pudiéramos aceptar la comprensión convencional del escolasticismo, pero el relato convencional, de libro de texto, ya no es sostenible”. (p. 34)

Hemos llegado a la parte crítica del argumento de Glover.

El escolasticismo era esencialmente un método más que un cuerpo doctrinal acabado. Las insuficiencias del método fueron descubiertas por los propios escolásticos en su rigurosa aplicación. El escolasticismo fue un fracaso y tuvo que ser abandonado, pero puede haber sido el fracaso más fructífero y creativo de toda la historia de la mente humana. Obligó a prestar atención a cuestiones fundamentales de la tradición occidental, y en el mismo proceso de autodestrucción sentó las bases de la ciencia moderna, y planteó las cuestiones de la filosofía, en particular de la epistemología, que han sido los temas centrales de la filosofía occidental hasta nuestros días. (p. 34)

Lo que los escolásticos tenían que trabajar era el legado del mundo antiguo. Los “padres de la iglesia” habían tomado lo que habían encontrado útil en la filosofía pagana para explicar la naturaleza de Dios y otras doctrinas cristianas. Tenían que dar cuenta de las ideas de estas doctrinas y la filosofía pagana era lo que estaba disponible. “El estoicismo y el platonismo fueron particularmente agradables para los pensadores cristianos. Donde se reconocía el conflicto con la tradición bíblica, las opiniones paganas eran, por supuesto, repudiadas, pero no se reconocían todas las incompatibilidades. ... Así, desde el principio hubo un fuerte componente clásico en el pensamiento medieval y una orientación más o menos tímida, pero positiva, hacia la filosofía clásica”. (p. 35) El énfasis en la lógica dio a la filosofía escolástica un método. “La influencia de su lógica dio a la filosofía de Aristóteles un prestigio—de hecho un predominio—en la vida intelectual de la Edad Media que no había tenido en el mundo antiguo.” “Los eruditos medievales se involucraron con su método en un esfuerzo por reconciliar las dos tradiciones”. (p. 36)

A la larga, las dos tradiciones resultaron irreconciliables en puntos fundamentales. En ese sentido, la escolástica fracasó. Su gran logro fue que exploró las cuestiones de forma rigurosa y con gran integridad, de modo que el fracaso del método para lograr su objetivo original fue un proceso por el que elementos fundamentales de la conciencia occidental fueron puestos en claro como problemas intelectuales. De especial importancia fue la definición de las implicaciones de la fe cristiana, que podrían no haberse visto nunca si el método hubiera sido menos rigurosamente lógico o si los eruditos cristianos no hubieran sido desafiados de forma tan convincente por la *Weltanschauung* alternativa de su mentor pagano. ... El compromiso con la lógica aristotélica como método hizo imposible evitar las posiciones filosóficas más amplias asociadas con su comprensión del mundo físico y compartidas en un grado considerable por los científicos helenísticos posteriores. (p. 37)

El problema aquí era la cosmología griega.

Para Aristóteles el mundo era eterno, y en el nivel más fundamental la realidad era inmutable. Cuando uno penetraba más allá de las apariencias efímeras hasta la verdad subyacente e inmutable, su conocimiento era absoluto. Desde este punto de vista, Dios sólo podía existir como principio de orden o racionalidad.

El Dios bíblico trascendía el mundo y no era de ninguna manera ontológicamente continuo con él. En el lenguaje de los teólogos del siglo XX, era “completamente otro” que el mundo, que no tenía otra base de existencia que la voluntad de Dios, que operaba con absoluta libertad. Así, el mundo seguía dependiendo de la voluntad de Dios hasta en sus más mínimos detalles. La libertad de Dios y la contingencia del mundo eran dos caras de la misma moneda: cualquier orden que existe en el mundo existe por su voluntad continua. ... La doctrina cristiana de la creación implicaba tanto la contingencia como el dinamismo del mundo. El orden del mundo no es eternamente inherente a él, sino que le fue impuesto desde fuera por el Dios trascendente. Las criaturas particulares de Dios no eran ni universales ni necesarias; esto condujo al desarrollo de una solución nominalista al problema de los universales. El conocimiento humano del mundo tenía, por tanto, que ser un conocimiento de criaturas particulares en un mundo contingente y dinámico, no podía deducirse de verdades cósmicas universales y nunca podría llegar a la certeza absoluta. (p. 38)

La famosa síntesis medieval de Aquino, en opinión de Glover, nunca se logró. Fue un intento de solución que no pudo llevarse a cabo.

Tomás de Aquino no fue la cúspide del pensamiento medieval, sino simplemente una figura muy importante en su historia. Su solución al problema de relacionar lo bíblico y lo clásico no fue generalmente aceptada por sus contemporáneos ni por las generaciones inmediatamente posteriores. Tampoco los teólogos y filósofos del siglo XIV eran escolásticos degenerados. Estaban, o los mejores de ellos estaban, persiguiendo el asunto hasta el final; y el final no era una emancipación post-medieval del cristianismo, sino una emancipación cristiana de Aristóteles. (p. 39)

Fue esta emancipación la que, en opinión de Glover, creó la mente occidental.

Los escolásticos tardíos se concentraron en el problema de nuestro conocimiento del mundo y, al hacerlo, definieron y refinaron esa forma de pensar que permitió a Occidente, y sólo a Occidente, atravesar los sistemas cerrados del pensamiento cosmológico hasta el desarrollo de la ciencia moderna. También dieron a la filosofía occidental ese interés dominante por la epistemología que la ha caracterizado desde entonces. (p. 39)

Esto es fundamental para la tesis general de Glover de que “la historia intelectual de la Edad Media fue un proceso por el que la cultura europea se cristianizó mediante el logro de una mejor definición y comprensión de las implicaciones intelectuales de la fe cristiana. No fue, como se ha descrito con tanta frecuencia, un proceso en el que la visión del mundo más puramente cristiana de la Alta Edad Media se vio erosionada por el aumento del aprendizaje”. (pp. 39-40) A partir de aquí, la visión occidental de la certeza alcanzable por el conocimiento humano estuvo fundamentalmente condicionada por “el nominalismo, el empirismo y el escepticismo”. “Todas estas características eran derivadas de la doctrina cristiana de la creación”. (p. 40) “Lo que se estaba rompiendo era la escolástica como método fructífero de investigación. Paradójicamente, la propia ruptura fue de lo más fructífera. La gloria de la escolástica no fue la síntesis tomista como síntesis, sino la búsqueda rigurosa por parte de Tomás y otros de los esfuerzos por reconciliar a Aristóteles y la tradición intelectual cristiana. La escolástica se rompió como método porque los dos resultaron irreconciliables”. (p. 40)

Algunos estudiosos prefieren reservar el nombre de “nominalismo” para un grupo mucho más pequeño de filósofos, a los que los nominalistas de Glover, como Ockham, se opusieron. Para nuestros propósitos actuales, dejaremos que su uso amplio de algunos términos se mantenga.

El nominalismo fue capaz de llevar adelante la idea creacional esencial de la tradición bíblica. “La libertad de Dios y la contingencia del mundo y de cada criatura en él como absolutamente dependiente de él no deben ser contradichas. El éxito del nominalismo en la Edad Media se debe a que las implicaciones de la doctrina de la creación son fuertemente nominalistas. Las criaturas particulares no son necesarias, sino contingentes a la voluntad de Dios; por lo tanto, no pueden ser conocidas por referencia a ningún orden cósmico eterno y universal.” (p. 41) Esto, por supuesto, rompió la unidad cósmica de la visión aristotélica del mundo, en la que Dios, los universales, los particulares, la mente y el hombre formaban parte del mismo orden cósmico. Por supuesto, en ese cosmos aristotélico los universales tenían que existir, ya que no había nada más de lo que los particulares pudieran derivar su orden, y la mente del hombre, el conocedor, era tan participante de ese orden como todo lo demás. La separación bíblica del nominalismo—tanto en el ser como en el conocimiento—entre el Creador y la criatura significaba que la mente del hombre conocedor era también distinta de la del Creador, y se le negaba la certeza absoluta *sobre la base de la investigación filosófica*.

Las “criaturas particulares constituyen un universo no porque estén relacionadas entre sí en alguna realidad cósmica eterna, sino porque están relacionadas entre sí en el propósito de Dios. Es cierto que el propósito de Dios implica el establecimiento por su parte de un orden en el mundo, pero este orden no es en absoluto vinculante para él”. (p. 42) “Aunque los eruditos cristianos seguían creyendo en la regularidad general de la naturaleza, establecida por lo que llamaban la *potentia ordinata* de Dios, el método empírico por el que se conocía ese orden exigía un enfoque fragmentario de la ciencia.” (p. 43) “La corriente principal de la filosofía griega era racionalista, cosmológica, especulativa y centrada en la metafísica; la corriente principal de la filosofía moderna ha sido empírica, analítica, crítica y centrada en la epistemología.”

Glover menciona brevemente que la tradición aristotélica pervivió en algunos contextos, “pero el escolasticismo posterior a la Reforma—tanto protestante como católico—fue una especie de oscurantismo intelectualista que lo transformó de un método riguroso de investigación en un peso muerto del dogma.” (p. 40) Fuera del luteranismo, la primera generación de reformadores se educó en la *Via Antiqua*, es decir, en la tradición escolástica aristotélica, y no en la *Via Moderna* de Ockham y otros críticos similares de Aristóteles, y esto tuvo un impacto en la dirección de la teología en contraste con la tradición científica emergente.

El hombre del Renacimiento

Waldemar Januszczak, en su serie de documentales sobre la historia del arte, introduce su primer programa sobre el Renacimiento (“El cielo y el infierno en el arte: el nacimiento del Renacimiento italiano”) leyendo de un libro de texto de arte cómo “este período estuvo marcado por el renacimiento del espíritu de Grecia y Roma, y por una creciente preocupación por la vida secular”, pero dice “eso es sólo en algunos trozos. A lo largo de los años he estado en toda Italia y he visto una gran cantidad de arte del Renacimiento, y un trabajo maravilloso, sin duda, pero muy pocas partes de él, muy pocas en realidad, están tratando de hacer lo que se dice en los libros”. Glover, aunque no se dedica a la historia del arte, estaría de acuerdo.

Glover comienza su capítulo sobre el Renacimiento continuando con la discusión del movimiento nominalista y señalando su fracaso para continuar un desarrollo hacia una “filosofía integral, coherente y cristiana”.

Para el nominalista la contingencia del mundo había significado que el mundo no tenía propósito propio; el propósito que operaba en él era abrumadoramente el de Dios y secundariamente el del hombre. Así nació el mundo “muerto” que la ciencia moderna explora sin ninguna consideración de los propósitos inherentes a las cosas. En esto los nominalistas hicieron un trabajo minucioso. (p. 49)

Señala el resurgimiento del platonismo, como una forma de reorientar el pensamiento del nominalismo. Pero un nuevo factor fue el interés por el lugar del hombre en el mundo. Lo que en el nominalismo “Dios y el mundo contingente implicaba sobre la existencia del hombre no había recibido toda su atención. Esa implicación de la tradición bíblica iba a ser la preocupación de los humanistas del Renacimiento, cuyo enfoque era muy diferente de los métodos rigurosamente lógicos de la escolástica”. (p. 49) El humanismo tenía sus raíces en la retórica medieval, y sentía aversión por los métodos de los escolásticos, pero sus doctrinas a menudo se parecían a las de los nominalistas. Los voluntaristas habían considerado al hombre por analogía con Dios como “radicalmente libre, trascendiendo cualquier necesidad causal en su relación con el mundo creado”. Este punto de vista era paralelo al énfasis humanista en el hombre como gobernante ordenado del mundo” en ambos casos con “una seria amenaza de pelagianismo”. A pesar de ello, ambos fueron

influenciados por Agustín más que por cualquier otro escritor antiguo, y Glover sugiere que puede haber sido esta influencia la que más explica la similitud de puntos de vista de nominalistas y humanistas. Considera que los humanistas “desarrollaron la doctrina básicamente cristiana del hombre más plenamente de lo que se había hecho antes... un desarrollo altamente sofisticado de una de las características únicas de la tradición bíblica y que es peculiar de la civilización de Europa Occidental”. (p. 51)

Al igual que con la visión del cosmos, Glover indica un contraste entre la visión clásica recibida y la que tuvo que desarrollarse a partir de la bíblica contrastada. El hombre existía en el mundo bajo un Dios trascendente. “Trascendencia significa aquí que Dios no estaba en el mundo como miembro del cosmos, ni era un aspecto del mundo, como, por ejemplo, el Dios de Cicerón era el Principio Racional del cosmos. Dios estaba más allá del mundo... y tenía el control absoluto de la historia y de la naturaleza”. (p. 52) Pero aunque los escolásticos habían elaborado la relación de Dios con el mundo “no habían desarrollado tan bien la comprensión de la relación tan peculiar del hombre tanto con Dios como con el resto de la creación. ... En las capacidades más elevadas de la mente y el espíritu, el hombre trasciende los órdenes de la creación en virtud de su relación con el Dios trascendente. Esta trascendencia hizo al hombre radicalmente libre. ... Se trataba de una concepción muy exaltada del hombre como alguien que trascendía el propio cosmos y sobre cuyo desarrollo futuro no podían establecerse límites”.

“La visión clásica del hombre era muy diferente... la realidad final para los griegos no era un Dios trascendente, sino el propio mundo. El cosmos no era contingente; era eterno, y básicamente era inmutable. Este sentido de un lugar fijo en un cosmos inmutable faltaba en la filosofía renacentista del hombre”. (pp. 53-54)

Aquí hay una doble distinción. Mientras que en la visión tardomedieval del mundo existía la distinción entre el Creador y el mundo—el cosmos que el Creador trascendía—, en la visión del hombre que el Renacimiento afrontaba ahora había una distinción entre Dios como Creador y el hombre como criatura contingente, pero también había una segunda distinción entre esa parte del hombre que, aunque era una criatura como el cosmos, también trascendía el cosmos como un espíritu libre creado a imagen de Dios, distinto del cosmos material.

Este paso del voluntarismo divino, una visión derivada de la doctrina de la creación, al voluntarismo humano, una visión del hombre como criatura personal concebida por analogía con la visión de Dios, no era una derivación lógica de uno a otro, sino que parecía natural. No existía entonces una antropología filosófica suficiente para construir una alternativa, por lo que la visión entró en la teología, y parece destinada a permanecer allí hasta que sea demolida por la ciencia. Durante un tiempo se vio amenazada por la filosofía mecanicista, y ahora de nuevo por la fisiología y la psicología.

La naturaleza humana en relación con Dios y el mundo fue un problema que los teólogos, con su tradición de la *via antiqua*, nunca pudieron resolver. Temían las aparentes posibilidades pelagianas de esta visión del hombre *via moderna*, y los protestantes, especialmente, estaban ansiosos por evitar la implicación de que el hombre, como ser libre y trascendente, pudiera cooperar con la gracia y contribuir a su propia salvación del pecado. Parece que hay dos rutas obvias para salir de este problema. Una es decir que la Caída destruyó o inhabilitó este aspecto del hombre que trasciende el cosmos, dejándolo esclavizado e indefenso; la otra ruta era desafiar la propia metafísica de esta visión del hombre, con sus ideas de alma inmortal, sustancia espiritual frente a física, etc. Esta segunda vía no podían tomarla los teólogos, ya que significaba renunciar a todo su aparato filosófico tomado de la *via antiqua*, y tampoco poder hacer uso de los conceptos de la *via*

moderna. Habrían tenido que empezar desde el principio a imaginar y construir una nueva metafísica, y hacerlo en medio de sus acuciantes batallas eclesiológicas.

Pero la primera vía, por la que se vieron obligados los teólogos, no era realmente viable. Si realmente querían sostener la pérdida—real o práctica—de la imago dei, eso significaba reducir al hombre a un animal mediante la pérdida de su alma. Así que la idea de la pérdida o borrado de la imago dei en la Caída tenía que ser discutida en términos morales o epistémicos, manteniendo la metafísica tan lejos como fuera posible. Luego hubo otros lugares en la teología en los que el estatus del hombre como ser responsable en relación con Dios tuvo que ser elevado considerablemente, de nuevo intentando no explicar la metafísica de la situación. Glover se aleja de este problema, comentando: "Cómo el pecado del hombre afecta a su vez a su libertad es una cuestión muy abstrusa en el pensamiento cristiano que no podemos en este estudio profundizar." (p. 11)

De regreso a lo que tiene que decir Glover, apela especialmente a Charles Trinkaus (*In Our Image and Likeness*) como la culminación de nuevos estudios que dieron un vuelco a la visión recibida del Renacimiento como "esencialmente pagano y secular y racionalista". (p. 55) Aunque el platonismo tuvo un recorrido de popularidad en el Renacimiento, sufrió modificaciones bajo la presión de las ideas cristianas de la creación y la encarnación. Pico della Mirandola, por ejemplo, "aceptó la idea neoplatónica de una jerarquía del ser. Pero el hombre, pensaba, no tenía lugar en la jerarquía. Era libre de subir y bajar en ella y tomar para sí los atributos que quisiera". Sin embargo, en "*Heptaplus* Pico deja claro que el pecado ha distorsionado gravemente, si no destruido, la imagen de Dios en nosotros y, de hecho, ha herido a toda la creación". (p. 58) Esto parece contradictorio con lo que dice en los escritos filosóficos, pero las consideraciones teológicas rompían la filosofía. Otros, como Ficino, no dejaban de estar a la altura de las concepciones cristianas. (pp. 68-71)

El platonismo renacentista contribuyó a establecer una tradición platónica perjudicial de larga duración:

Este platonismo religioso ha sido perjudicial porque ha oscurecido y difuminado las diferencias radicales e irreconciliables entre la concepción bíblico-cristiana de Dios, el hombre y el mundo y la de la tradición clásica. Uno de los resultados de esto fue que los cristianos, durante trescientos años, no tenían idea de la contribución que la teología cristiana había hecho a los orígenes de la ciencia moderna; de ahí que sus esfuerzos por relacionar la tradición cristiana con la ciencia fueran en gran medida superficiales y engañosos. Los platonistas de Cambridge no fueron buenos defensores de la filosofía mecanicista; lo que se necesitaba era una crítica epistemológica de la misma en la línea de Ockham o Hume. Sin embargo, en la época de Hume, la relación de la doctrina de la creación con la tradición empírica de la filosofía se había perdido tan completamente de vista que el valor apologético del escepticismo de Hume, aunque produjo un resurgimiento del fideísmo en algunos teólogos del siglo XIX, no tuvo prácticamente ningún impacto en la cuestión de cómo se relaciona la ciencia con la fe cristiana antes del siglo XX; e incluso entonces su influencia no ha sido grande. Los conflictos más célebres entre "ciencia y religión" han sido espurios, patéticos, y una fuente de confusión adicional. (p. 72)

Con los humanistas del Renacimiento (aparte de los platonistas) la visión del hombre tomó la forma del voluntarismo, como lo había hecho antes con los nominalistas. Glover ve la influencia de Agustín detrás de ambos casos. Pero al subordinar el intelecto a la voluntad "el interés de los escolásticos era principalmente epistemológico, el empuje de los humanistas era una antropología de la libertad y la acción." (p. 60) Con ello llegó el interés por la historia y la conciencia histórica.

“La visión renacentista del hombre ha seguido siendo un elemento esencial en la estructura de la mente moderna. En la Ilustración se divorció de la fe cristiana y más tarde de cualquier creencia en Dios en absoluto; pero sigue siendo en la cultura europea un terreno común entre cristianos y ateos y una de las principales fuerzas integradoras de la civilización occidental.” (p. 66)

El voluntarismo también tuvo su propia trayectoria a largo plazo con impactos imprevistos en la cultura. Aunque Glover no lo menciona, los puritanos William Perkins (1558-1602) y William Ames (1576-1633) introdujeron el voluntarismo en la teología reformada, y Ames lo llevó de Inglaterra a los Países Bajos. (La diferencia más significativa con los humanistas era que para estos puritanos la voluntad, aunque tenía la supremacía en la naturaleza humana, no era libre, sino que estaba sujeta a la esclavitud del pecado). Ambos fueron también muy influyentes en América. Los puritanos americanos desarrollaron el voluntarismo en torno a su idea de la conversión religiosa, que a su vez desempeñó un gran papel en su avivamiento. Este pensamiento se introdujo en el avivamiento en general en el siglo XIX (y para entonces el obstáculo ya no era una esclavitud al pecado que sólo podía superarse mediante la intervención de la gracia de Dios, sino más bien una cuestión psicológica), y el objetivo pasó a ser el de encontrar una manera de conseguir que la gente tomara una decisión y se sometiera así al proceso de conversión. En el siglo XX, las misiones estadounidenses llevaron esta concepción por todo el mundo, y se encuentra allí donde hay evangélicos.

Una vez más, Glover señala que la teología y la filosofía universitaria se han desviado. El aristotelismo continuó en el siglo XVII y fue una influencia que apoyó el escolasticismo en gran medida estéril de la teología posterior a la Reforma, tanto católica como protestante. “A finales del siglo XVII, en su larga y hábil polémica contra Hobbes, el obispo Bramhall hizo un uso continuo de los términos y conceptos escolásticos a pesar del desprecio y el ridículo con que Hobbes los trató”. (p. 67)

Glover piensa que los humanistas no platonistas también se desviaron hacia la estética y la ética. (p. 73) Pero esta preocupación por la ética no puso de manifiesto la importante distinción entre la ética clásica y la bíblica. “Los griegos derivaron los principios éticos de la naturaleza humana. La conducta correcta era una conducta adecuada a la naturaleza del hombre; aquello que era bueno y que satisfacía la verdadera naturaleza de uno como ser humano. Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos, todos procedían así. En la Biblia, en cambio, no se dice prácticamente nada sobre la autorrealización. La ética está orientada a los demás, a Dios y al prójimo... era un principio ético radicalmente diferente, derivado de una comprensión única de quién es el hombre en relación con Dios y con sus semejantes”. (p. 74)

Tomando en conjunto los desarrollos de la Baja Edad Media y el Renacimiento, Glover concluye que para “el final del Renacimiento la Europa cristiana había alcanzado un modo distintivo de conciencia, una forma de ser consciente del mundo y de la propia existencia que era distintivamente bíblica y cristiana y que era única en la historia de la humanidad. ... Mejor que otros, los nominalistas de finales de la Edad Media habían expresado las implicaciones de la trascendencia de Dios, su poder y libertad absolutos, para la naturaleza del mundo y de nuestro conocimiento de él. La relación de Dios con sus criaturas apoyaba el nominalismo. Era un mundo con sentido, pero absolutamente subordinado a la acción libre y creadora de Dios; era el propósito de Dios el que le daba sentido, pues el mundo no tenía propósito propio. Era un mundo ordenado porque Dios lo había ordenado, pero el orden no podía deducirse de ningún principio general porque ningún principio de este tipo era vinculante para Dios. El orden del mundo sólo podía conocerse observando para ver cómo Dios había elegido ordenarlo”. “La expresión adecuada de la gloria y la dignidad del hombre fue la aportación de los humanistas. El hombre trascendía al resto de la

creación en su relación de persona con el Dios trascendente. Los órdenes del mundo le eran aplicables, pero en su trascendencia de los mismos podía actuar con libertad. La creación le había sido entregada para que la controlara y la utilizara. Era un sub-creador bajo Dios; en su libertad trajo la novedad al mundo. Era el hombre histórico, el creador de la cultura y la historia”. (p. 77-78)

El surgimiento de la ciencia, el mecanismo y la solución kantiana

El amplio capítulo llamado Ciencia y Teología va en muchas direcciones al tratar de cubrir los desarrollos desde el Concilio de París en 1277 hasta la filosofía post-kantiana. Glover comienza con el “papel positivo esencial de la teología cristiana en la historia temprana de nuestra ciencia”. Su caso es el trabajo sobre la ciencia en el París del siglo XIV y en Oxford. Pero primero el Concilio de París había tomado medidas en 1277 para romper la ciencia aristotélica precedente, condenando varias proposiciones heréticas de esa ciencia que establecían límites a lo que Dios podía hacer basándose en las implicaciones de la cosmología aristotélica. Un ejemplo era que Dios no podía crear un vacío, ya que Aristóteles había demostrado que no podía haber vacío. (p. 80)

Glover también discute la distinción entre la *potentia absoluta* de Dios, lo que Dios puede hacer en su completa libertad, y la *potentia ordinata*, el orden que Dios ha elegido para gobernar el mundo. Como esperamos revisar los trabajos de Francis Oakley sobre este tema en un ensayo posterior, lo pasaremos por alto aquí. La siguiente cuestión de Glover es descubrir cuándo se puso en marcha la ciencia empírica, y por qué. Esto le lleva a hablar de las escuelas italianas de mecánica, de Galileo, del surgimiento de las matemáticas como disciplina independiente (que intenta demostrar que no se debió a la prominencia de las matemáticas en el platonismo), de las investigaciones de Oakley de nuevo, y finalmente de la independencia de la ciencia empírica como disciplina.

La ciencia se había liberado de la consideración de las causas finales [propósitos de las cosas] por la transferencia del propósito del mundo mismo a Dios; pero como los propósitos de Dios seguían siendo inescrutables y ciertamente no eran conocidos por la observación empírica del mundo, la ciencia continuó con su atención próxima a la causalidad eficiente y no se ocupó, como ciencia, de los contextos y explicaciones teológicas.

Esta capacidad del orden de la naturaleza ordenada por Dios para ser tratada con independencia de la teología llevó irónicamente a su absolutización en un nuevo orden del mundo en el que los métodos mecanicistas de la ciencia se convirtieron en una metafísica mecanicista. (p. 93)

Esto introduce el siguiente gran problema que Glover tiene que considerar y el eje de este capítulo, el ascenso del mecanicismo como concepto dominante en la ciencia y la filosofía. Primero llegó el mecanicismo combinado con las matemáticas como una investigación empírica que producía conocimiento hipotético y evitaba la metafísica, mientras que “en teología era fideísta, tendiendo a aceptar las enseñanzas proposicionales de la iglesia como verdad revelada”. (p. 93) Sin embargo, dio “lugar en una etapa temprana de su historia a una metafísica mecanicista que negaba su naturaleza básicamente no metafísica.” (p. 94)

Glover especula que el culpable fue la ambigüedad en el concepto de leyes de la naturaleza. Si definimos estas leyes como regularidades, y decimos que son “de la naturaleza” porque la naturaleza es el sujeto que se investiga, eso es una cosa. Las regularidades, teológicamente hablando, son impuestas a la naturaleza por Dios, pero científicamente hablando sólo se investigan las regularidades. Pero la expresión lleva al hábito de pensar en ellas como leyes inherentes a la naturaleza. Entonces esta naturaleza inherente se convierte en el objeto de la ciencia, y eso es

metafísica. Otra sugerencia es que el responsable fue Descartes y su “pasión por la construcción de sistemas especulativos”, aunque esto es más una cuestión de influencias que de pasos que dio el propio Descartes. (p. 95) Además de esto, estaba la aparición del materialismo atomista. Los átomos no eran entonces los conjuntos de fuerzas extrañas y partículas cuánticas aún más extrañas en los que pensamos hoy en día, sino esas partículas duras ideadas por los ateos del mundo antiguo, y que en el siglo XVII atraían a los deístas. La perspectiva mecanicista se aceleró tras la introducción de la ciencia unificada de Newton en la física.

Con el crecimiento de la comprensión metafísica mecanicista de la ciencia, Glover ve una caída de la capacidad de los intelectuales cristianos para tratar el problema. Dice: “El racionalismo teológico fue un grave retroceso y puso a la teología cristiana en una posición muy pobre para tratar la situación en desarrollo”. (p. 97) Pero no lo explica, sino que se limita a señalar que “a finales del siglo XVII... la ciencia empírica parecía atada a un mecanismo racionalista y dogmático del que fue necesario el poder crítico de Hume para divorciarse”, y a señalar que se estaba produciendo un “cambio fundamental en la conciencia europea”. Era el comienzo de la Ilustración, y la nueva fe humanista no cristiana de Europa estaba asociada en su larga etapa formativa con la visión mecanicista del mundo que parecía implicar la ciencia newtoniana.

Aunque no exploraremos los detalles aquí, otro libro salió casi al mismo tiempo que el de Glover que explora el desarrollo del pensamiento materialista en este período. John W. Yolton (*Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, [Materia Que Piensa: Materialismo en la Gran Bretaña del siglo XVIII] University of Minnesota Press, 1983) explora la transformación del concepto de sustancia física. Al principio de este periodo se consideraba que había dos tipos de sustancia, la física y la espiritual. Tenían algunas cosas en común, la sustancia sólo podía actuar donde estaba, y no había acción a distancia. Pero la sustancia física no podía compartir el espacio donde estaba con otra sustancia física; la sustancia espiritual podía coexistir en un lugar con la sustancia física y con otra sustancia espiritual. Desde la época de Newton hasta finales del siglo XVIII, el concepto de sustancia física sufrió una transformación continua y pasó a considerarse diminuta en comparación con el espacio al que afectaba (quizá toda la materia dura del mundo podría caber en una taza de té) y a interactuar con otros cuerpos mediante fuerzas, que eran eficaces a distancia. Así que, además del cambio de una ciencia mecanicista a una metafísica mecanicista que describe Glover, también se produjo una transformación en el concepto de la materia, que pasó de ser una simple sustancia pasiva a una dinámica y misteriosa. Donde Glover es vago sobre cómo se produjeron los cambios en los puntos de vista mecanicistas, Yolton proporciona un relato mucho más específico. Mientras tanto, los teólogos no hicieron nada para ajustar su concepto de sustancia espiritual, que ya no era un concepto emparejado con la sustancia física en un relato metafísico común, sino uno que permanecía en un mundo de ideas arcaico diferente.

Pero hay otra forma de ver este cambio. En la perspectiva nominalista, el mundo era radicalmente contingente y su orden dependía de Dios como fuente externa. Pero si se elimina a Dios de la explicación del mundo, la fuente del orden debe residir en el mundo. Si el orden se entiende de forma mecanicista, entonces debe haber una metafísica mecanicista para que haya una ciencia mecanicista. Si el orden es inherente al mundo, Dios no es la fuente actual de aquel orden. Eliminar a Dios de la explicación y crear una ciencia metafísica van juntos. Entonces, ¿qué fue lo primero, y cuál fue el factor motivador? ¿Se eliminó a Dios con el surgimiento del mecanicismo, o se hizo del mecanicismo una propiedad inherente a la materia para abrir una distancia entre el hombre y Dios o eliminarlo por completo?

Algunos llegaron a ver el mundo mecanicista cada vez más como un sistema cerrado. Cada estado de cosas era la consecuencia previsible de un estado de cosas anterior, si se pudiera conocer toda la

información. El hombre formaba parte de este sistema, así que ¿cómo podía trascenderlo y controlar su propio futuro? “Esto ha sido una fuente de contradicción y confusión en amplios ámbitos de la cultura moderna, desde diversas áreas de la filosofía hasta la psicología y el derecho penal. Aunque los individuos pueden inclinarse hacia un lado u otro, en general el hombre moderno no ha podido negar ni su conciencia de sí mismo como trascendentalmente libre ni su concepción del mundo, que le incluye, como un orden de sistema cerrado.” (p. 98) A pesar de decir esto, en el siguiente párrafo Glover dice que “la crítica de David Hume fue devastadora”. Glover dice que el escepticismo de Hume habría sido una valiosa apología de la teología, como el propio Hume advirtió. “En sus Diálogos sobre la Religión Natural, hace decir a uno de los personajes, Philo:”

Una persona, sazónada con un justo sentido de las imperfecciones de la razón natural, volará hacia la verdad revelada con la mayor avidez: Mientras que el dogmático altivo, persuadido de que puede erigir un sistema completo de teología con la mera ayuda de la filosofía, desprecia cualquier otra ayuda y rechaza a este instructor adventicio. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso para ser un cristiano sano y creyente. (p. 99)

Pero fue Kant, no Hume, quien adoptó la teología protestante. Kant “hizo una distinción epistemológica básica entre nuestro conocimiento de los fenómenos y nuestra comprensión de las realidades noumenales que incluyen a Dios, la libertad y el deber”. La estructura de las cosas del mundo, y su orden mecanicista, no tenían que inferirse de algún modo de la experiencia, ya que eran la condición previa de la experiencia y procedían de la naturaleza de la mente. Además, de este modo, el hombre es el autor del orden mecanicista, no su sujeto. A continuación, Glover hace una importante observación sobre la teoría de Kant:

La filosofía de Kant no es un verdadero dualismo ontológico. Hay una especie de dualismo epistemológico entre el modo en que conocemos los fenómenos y el modo más directo en que somos conscientes de algunas realidades noumenales. Sin embargo, en algunos seguidores de Kant, la distinción epistemológica que había hecho se transformó en un dualismo ontológico. En otras palabras, mientras que Kant había dicho que somos conscientes de una realidad de más de un modo, algunos kantianos llegaron a concebir una realidad fenoménica como distinta de una realidad noumenal, o espiritual. Esta perversión de Kant se convirtió en la base dominante de la teología protestante. (p. 100)

Glover debe referirse a la teología liberal alemana; la “fea zanja ancha” de Gotthold Ephraim Lessing y todo lo que vino después. Lessing había dicho que “las verdades accidentales de la historia nunca pueden convertirse en la prueba de las verdades necesarias de la razón”. Para un relato lúcido de cómo se desarrolló esto a través de una sucesión de pensadores, léase *La teología protestante en el siglo XIX* de Karl Barth. La opinión de Glover es que “el impulso de la apologética neokantiana ha sido un intento de reconciliar la fe cristiana con el mecanicismo en lugar de explorar las contradicciones irreconciliables entre ambos”.

Debemos notar que en el siglo XX Cornelius Van Til, en el Seminario Teológico de Westminster, también aceptó la interpretación distorsionada protestante alemana de Kant, y la hizo fundamental para sus críticas a innumerables filósofos y teólogos, al final confundiendo también a sí mismo. También esta interpretación dualista de Kant corre por la crítica “el piso de arriba y el piso de abajo” de Francis Schaeffer sobre el pensamiento y la cultura contemporáneos. De hecho, Glover utiliza esta imagen de los pisos superiores e inferiores para explicar la perspectiva: “La ontologización de Kant produjo una especie de mundo de dos pisos en el que un determinismo

mecanicista operaba en la historia y la naturaleza en la medida en que eran observables; por encima de este mundo mecanicista estaba el mundo espiritual en el que se conocía el significado de los acontecimientos observados. El problema obvio de esto es la falta de una explicación adecuada de cómo se relacionan ambas historias”. (p. 100) En la medida en que estos sucesores de Kant aceptaran la versión dualista del kantianismo, sería una crítica acertada de sus puntos de vista.

Glover se extiende durante varias páginas sobre los conflictos entre el cristianismo y la ciencia, y su solución es considerar que los pasajes bíblicos conflictivos son algo más que narraciones históricas, y sugerir la exploración de una variedad de filosofías de la ciencia más recientes.

La Ilustración

Glover subtitula este capítulo como “El comienzo del mundo moderno”, en consonancia con su tesis de que el Renacimiento ha sido la época más cristiana. En cuanto a cómo lo hizo la Ilustración dice: “La claridad que caracterizaba la autoconciencia del periodo era superficial. Los ilustrados podían creer que la verdad es simple y el mundo racional sólo a costa de no reconocer las contradicciones que abundaban en su propia cultura intelectual. A medida que se profundizaba en los diversos aspectos de la comprensión de la realidad de la época, la Ilustración con su claridad desapareció en medio del balbuceo de voces contradictorias que desde entonces se disputan en el Occidente de la posilustración”(p. 107).

Cita a Paul Hazard (*La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, París, c. 1935) para mostrar que esta nueva era apareció repentinamente en una sola generación y “por primera vez en la historia de Europa un número significativo de líderes de la cultura repudió abiertamente la fe cristiana”. (p. 108) Pero como las ideas bíblicas habían creado supuestos fundacionales de la cultura europea, con el hombre trascendiendo de alguna manera el mundo que en sí mismo no tenía ningún propósito inherente, el hecho de que la Ilustración sustrajera a Dios de este cuadro y dejara sólo al hombre no devolvió el cosmos clásico en el que el hombre estaba totalmente contenido y tenía un lugar inevitable. “Sin las limitaciones impuestas por la conciencia del Dios trascendente el hombre perdió su sentido del pecado y encontró su libertad inflada hasta el punto de la autodeificación”. Así nació la nueva religión del humanismo. No era el humanismo del Renacimiento, que designaba ciertas actividades literarias.

“La transición a la nueva fe fue tanto oscurecida como facilitada por el fenómeno del deísmo. El deísmo no fue una fe religiosa genuina, sino un conjunto de ideas afines a la mente del siglo XVIII al amparo de las cuales se desarrolló la nueva fe humanista.” (p. 109)

En este punto hay que rebatir a Glover. Tiene una tendencia, que aparece de vez en cuando, a pensar en los deístas como creyentes en algo parecido al Dios relojero de Leibnitz, que hizo el mecanismo del mundo y luego lo dejó funcionar. Pero S. G. Hefelbower (*The Relation of John Locke to English Deism*, Chicago: University of Chicago Press, 1918) hizo un estudio de los escritos de todos los principales deístas y descubrió que ninguno de ellos sostenía esa opinión. Tenían similitudes con el socinianismo, y negaban la revelación divina en las Escrituras, la expiación con sangre y el lugar de la Iglesia y sus ritos en el verdadero culto, pero creían en la oración, la providencia y la salvación mediante las buenas obras. Se parece mucho a la visión de la religión que se encuentra en las antiguas películas de Hollywood. La idea del relojero, sin embargo, fue atribuida a los deístas por sus oponentes contemporáneos. Hay que subrayar las similitudes con el socinianismo porque ese movimiento ya tenía cien años de antigüedad en el período que indica Paul Hazard. Además, había resurgido entre los arminianos, algunos de los cuales revelaron sus verdaderos puntos de vista después de que su cobertura arminiana perdiera terreno en las iglesias. También, para mirar otro

contexto además de los holandeses, en Nueva Inglaterra el arminianismo surgió en el siglo XVIII, y luego se convirtió en el unitarismo, que es en términos generales como el deísmo. Algo así puede haber ocurrido en el presbiterianismo inglés. Tal vez siempre hubo una población receptiva al deísmo y a la Ilustración, sólo que retenida por la represión estatal. Los deístas a menudo se veían a sí mismos como continuadores de la Reforma, arrojando más de la basura heredada. En esta actitud también se parecen a los socinianos. Parte de la confusión en torno al deísmo es que los críticos del deísmo sospechaban que los deístas mantenían doctrinas secretas, quizá incluso el ateísmo, y a menudo atacaban esta supuesta doctrina deísta “real”.

Sin embargo, Glover repite una explicación que ya había sacado a colación en el capítulo sobre el Renacimiento: el interés de los laicos por la religión, que llevó a una gran cantidad de especulaciones y publicaciones teológicas de aficionados. Piensa que se sirvieron de los platonistas del Renacimiento con su interés por los autores esotéricos antiguos, que tendían a poner en el mismo plano una amplia gama de opiniones religiosas. El hombre se basaría entonces en su razón para evaluar este abigarramiento religioso. Los apologistas cristianos apelaron a la razón natural para validar el cristianismo, por lo que efectivamente aprobaron el método que trajo el deísmo.

Glover tampoco menciona la influencia de Richard Hooker (1554-1600), que creó el anglicanismo para frenar el puritanismo y proteger la libertad moral de las élites. Señaló que la Iglesia romana se basaba en la tradición y la autoridad eclesiástica, mientras que los puritanos apelaban a las Escrituras. La Iglesia de Inglaterra necesitaba una tercera vía para no ser vulnerable a los argumentos de ninguno de los dos, y para su autoridad alternativa Hooker eligió la razón, situando efectivamente a la Iglesia en lo que se convirtió en el campo de juego de los deístas.

Otra afirmación dudosa de Glover es que, como el deísmo era un “credo insípido y optimista... no tenía poder para enfrentarse a la situación humana real... Desapareció sin causar ningún trauma porque no era realmente la fe viva de nadie, y el nuevo humanismo ya no lo necesitaba como muleta”. (p. 112) Pero el deísmo nunca fue realmente la fe de muchos intelectuales (en contraposición a las mentes menores), y pervivió en los países de habla inglesa en las iglesias unitarias, y después en la masonería, que arrastró a tantos miembros en el siglo XIX. A medida que se hizo más popular, cambió sus etiquetas y se convirtió en una especie de religión de pasatiempo que se podía practicar junto con la pertenencia a una denominación protestante para eventos más públicos.

Un área de conflicto prominente entre la Ilustración y el cristianismo fue el concepto de pecado, que según Glover fue especialmente prominente en Francia. La idea cristiana del pecado era complicada e implicaba una relación compleja con Dios, una disposición moral alterada por parte del hombre y la culpa heredada del pecado original. La idea de la Ilustración era más bien de buenos y malos, y no admitía mucha sofisticación. Para explicar esto, Glover entra en una discusión sobre Agustín, Pascal, el pelagianismo y el molinismo, pero suponemos que nuestros lectores ya entienden la teología cristiana.

A continuación, Glover se opone a la interpretación que hace Peter Gay de la Ilustración como un intento de revivir el paganismo clásico. (*The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, 1967) “En esta interpretación, el propio celo anticristiano de Gay le lleva a posiciones gravemente erróneas. Hubo un repudio del cristianismo por parte de una minoría influyente que estaba destinada a ser mucho más poderosa en el futuro; pero el movimiento anticristiano formaba parte de un conjunto más complejo; cristianos y no cristianos compartían la mayoría de las ideas características de la Ilustración.” (p. 116) La Ilustración hizo un uso incidental de las ideas clásicas, quizá especialmente de los precedentes históricos, pero no avanzó en la

erudición del pensamiento antiguo, y sobre todo no quiso devolver al hombre al cosmos antiguo, sino elevarlo a señor del mundo como conocedor y controlador. Nuestra propia actitud ante la Ilustración deja clara su desconexión con el mundo clásico:

Desde la Edad Media hasta principios del siglo XX, el atractivo de la antigüedad clásica fue una constante en el pensamiento de Europa Occidental. Sólo en nuestra época los estudios clásicos se han limitado a un pequeño grupo de especialistas. ... [E]l atractivo de la Ilustración no se ha visto seriamente disminuido por el reciente eclipse de la cultura clásica como ingrediente común de la vida intelectual. Aquellos que en la actualidad siguen encontrando en la Ilustración su hogar espiritual y su cuna no lo hacen porque vuelvan al clasicismo, sino porque reconocen en ella la fe en el hombre con la que están comprometidos. (p. 117)

La eliminación de Dios y sus propósitos dejó una historia secularizada. Dejaba al hombre sin restricciones, por lo que podía interpretarlo con optimismo como un potencial de perfectibilidad indefinido. Si se combinan las dos cosas, se tiene una idea de la historia como un progreso con el hombre de la Ilustración como el último y mejor logro. Pero el mundo en el que se escenifica su historia está determinado por la ley natural. “La contradicción del hombre libre en un mundo determinado tomó una forma interesante en el ecologismo que se originó en la Ilustración y que continúa sin cesar en nuestra época. Esta tradición, sobre todo cuando se refiere a la dirección de toda la sociedad, no logra evitar la división de la humanidad en controlados y controladores.” (p. 121)

El Romanticismo

Tras considerar varias definiciones propuestas del Romanticismo, que fracasan como descripciones de la época debido a las numerosas y destacadas excepciones, Glover concluye que ningún “principio esencial explica el romanticismo porque la época romántica fue la recuperación de elementos contradictorios de una civilización inmensamente compleja”, y pasa a hablar de “una protesta romántica contra las limitaciones de la Ilustración”. (p. 143) Yo sugeriría que sería mejor llamarla una rebelión contra esas limitaciones, en la que la razón, el ideal de la Ilustración, se complementa con la imaginación y la voluntad. No se trata de un intento de hacer retroceder la Ilustración, sino de seguir adelante con una participación más amplia y sin frenos.

El primer ejemplo que da Glover de esta protesta contra las limitaciones es el movimiento evangélico, que comenzó con los Wesleys y Whitefield y que fue creciendo en influencia a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX, cuando comenzó también a dinamizar diversos movimientos reformistas. Alemania y Escandinavia tenían algo parecido, pero más débil. Glover ve como debilidad que no generó una nueva teología, sino que se apoyó principalmente en un calvinismo modificado. La crítica es extraña en el sentido de que, al exigir novedad, el propio Glover parece adoptar un criterio romántico.

Frente a los movimientos cristianos existía un humanismo romántico, ejemplificado por el poeta Shelley, cuyo tema era deshacerse de la tiranía de Dios, cuyo poder sobre el hombre se basaba en la creencia de que el hombre se extendía a él.

En Francia, donde no había evangelismo, se produjo en cambio la deificación del Estado. Las esperanzas de la Ilustración sobre la perfectibilidad del hombre y la sociedad se depositaron ahora en el Estado como agente. Este Estado divino no tenía un Cristo para redimir a los que se rebelaban contra él, sino que recurría a un poder ilimitado para forzar el cambio y aplastar la oposición. “A los

enemigos de la Revolución no se les permitió arrepentirse ni se les ofreció el perdón”. Se trataba de “una respuesta moral de indignación ante el fracaso de la gente para responder con el entusiasmo adecuado a la posibilidad de un estado ideal.” (p. 153)

Otra forma que podía adoptar el estatismo era el nacionalismo, unido a alguna ideología. En estos casos “la religión es una forma de humanismo en la que se deifica la comunidad humana como realidad histórica trascendente.”

La tercera forma de humanismo romántico (además de la rebelión prometeica de Shelley, y el estatismo/nacionalismo) es el humanismo científico. Aquí describe a Saint-Simon, August Comte, H. G. Wells y Julian Huxley, quienes intentaron lanzar una religión basada en la ciencia. Wells es tal vez una figura especialmente extraña, ya que de ahí pasó a ser el testaferro de los intereses de la élite bancaria angloamericana a finales de siglo, y en su madurez hizo lo mismo con Stalin como uno de los intelectuales progresistas supuestamente objetivos, pero en realidad bajo el pulgar del gobierno soviético del que dependía para obtener dinero y mujeres. Se podría objetar que el humanismo científico, tal como lo representan estas figuras, no es ciencia por chifladura. Esta objeción es en sí misma esclarecedora, ya que conecta el humanismo científico con movimientos similares pero actualizados que se dan hoy en día, representados por la ciencia de la Nueva Era con sus energías y frecuencias, por los alienígenas espaciales que guían el desarrollo humano y por las prácticas ocultas de los miembros de las élites financieras, del entretenimiento y políticas.

Glover tiene un extenso debate sobre el existencialismo, pero no llega a ninguna parte. Esta gente no pensaba en los nominalistas, y lo aleja de su tesis.

El sentido occidental de la historia

En su séptimo capítulo Glover expone más extensamente los temas que surgieron antes. Comienza con el concepto “hebreo” de la historia:

El cosmos, lejos de ser último y sagrado, había surgido por un acto libre de la voluntad de Dios y se mantenía en su existencia por su continua voluntad. Como acto histórico continuado de Dios, la naturaleza estaba subsumida en la historia (la bondad de la creación es un tema importante en toda la Biblia), pero el mundo no era en absoluto sagrado en sí mismo.... El hombre no se entendía como una simple criatura entre otras, sino como aquella criatura hecha a imagen de Dios y que trascendía al resto de la creación en su peculiar relación con Dios. En esta transcendencia ejercía una libertad creativa con respecto a la naturaleza que no se concebía en las religiones cosmológicas. Esta libertad y las posibilidades creativas que la acompañaban constituían su experiencia histórica. (p. 181)

Los problemas de empezar con los hebreos son, en primer lugar, que estas ideas eran justo lo que no podían entender y seguían cayendo en el paganismo del culto a la naturaleza. También algunos aspectos no fueron claramente elaborados hasta mucho después. En segundo lugar, a este concepto de la historia le falta la idea de la Encarnación y su centralidad en la historia, que como discute Glover, recibió atención durante el Renacimiento, por lo que el concepto hebreo es incompleto como descripción del sentido occidental de la historia.

Glover contrasta el sentido griego del tiempo y la historia. Eran conscientes de un pasado extenso, ya que tenían a Homero siempre delante de ellos, y en ese tiempo extenso había un progreso del conocimiento, pero no miraban hacia un futuro cambiante, excepto quizás como ciclos repetitivos a medida que se repetían las posibilidades limitadas contenidas en el cosmos. La explicación de la

diferencia entre la alternativa cristiana le lleva, por supuesto, a un extenso debate sobre Agustín y, a continuación, sobre las vicisitudes de la perspectiva agustiniana en los siglos posteriores.

Habla de la mejora de los métodos históricos en el Renacimiento, de la secularización de la historia al eliminar la idea de providencia y del impacto de la ciencia en la modificación de la escala histórica. A continuación, se pronuncia sobre diversas propuestas de filosofías de la historia.

Perspectivas del humanismo

Los dos últimos capítulos tratan de las perspectivas del humanismo en la situación actual, y de los recursos que existen en la cultura que podría utilizar. Habla del impacto del pensamiento escatológico, del existencialismo, del gnosticismo, de la ciencia, etc., y trae a colación muchas cosas interesantes que varios escritores han dicho sobre estos y otros temas.

Esta discusión no hace avanzar su tesis sobre los orígenes de la cultura secular moderna, sino que principalmente nos pone al día en su lectura.

Perspectivas del cristianismo

Podemos hacernos una idea más clara de las implicaciones de la tesis de Glover examinando el intento más popular del siglo XX de revivir una cosmovisión cultural cristiana.

El platonismo religioso es la categoría en la que Glover sitúa a C. S. Lewis y los escritores asociados. Aparecen varias veces en su libro, lo cual es notable en un libro que cubre el barrido del desarrollo cultural occidental y su significado. “Ciertamente ha enriquecido la experiencia y el pensamiento de muchas personas, pero en general, su influencia ha inhibido el desarrollo de la tradición bíblico-cristiana”. (p. 71) Los platonistas del Renacimiento encontraron una tradición paralela a la bíblica en escritores esotéricos como Mercurius Trismegistus o Zoroastro. “Esto comprometió la singularidad de la revelación cristiana y llevó a considerar al cristianismo como un miembro, aunque superior, del género religión”. (p. 70) Hay una tendencia similar en C. S. Lewis, especialmente en su obra *La Abolición del Hombre*, que podría llamarse *Mero Paganismo*. Encuentra un nivel universal de religión debido a la ley natural que él llama el Tao. “Es la única fuente de todos los juicios de valor. Si se rechaza, se rechaza todo valor. Si se mantiene algún valor, se mantiene”. (*Abolición*, p. 21) La base suficiente para la civilización, entonces, no es una sociedad cristiana, sino una sociedad Tao. En *Reflexiones sobre los Salmos*, Lewis discrepa de la moralidad de algunos de ellos. “En algunos de los Salmos el espíritu de odio que nos golpea en la cara es como el calor de la boca de un horno. En otros, el mismo espíritu deja de ser espantoso sólo al convertirse (para la mente moderna) en algo casi cómico en su ingenuidad.” (*Salmos*, p. 20) Continúa llamando a estos salmos “diabólicos” y “despreciables”. La Biblia, para Lewis, debe pasar por nuestro filtro ético, y separar lo bueno de lo malo. Este filtro ético, el sentido moral, o el Tao, es más fundamental para Lewis.

En los libros de Narnia podemos ver emerger la idea griega del cosmos. Cuando se crea el mundo de Narnia, un trozo de tubo de hierro traído al mundo crece hasta convertirse en un poste de luz. Los potenciales cósmicos, los universales, hacen que la tubería desarrolle su naturaleza intrínseca. En el momento de la creación, cuando el contacto con lo trascendente debería ser más evidente, lo inminente del cosmos se impone en su lugar.

Charles Williams, como ya hemos señalado, hizo un gran uso del amor romántico como puente entre el mundo y lo trascendente. También practicaba rituales mágicos, y realizaba rituales con niños con este fin.

En la literatura fantástica, como proyección de una visión cristiana, lo que podemos encontrar en realidad es la cosmología griega combinada con elementos argumentales cristianos. Se trata de una reintroducción en el pensamiento cristiano de aquellos elementos que los pensadores medievales despejaron con tanto esfuerzo. Sin embargo, estos escritores no han intentado combinar su platonismo con la ciencia. El regreso al pensamiento griego no ha proporcionado una perspectiva cultural integrada que pudiera servir de apoyo a la cultura occidental.