

Humanismo: un proyecto revolucionario I

Humanism: A Revolutionary Project I

Miguel Baraona Cockerell¹
Juan Diego Gómez Navarro²
Jaime Mora Arias³
Universidad Nacional de Costa Rica

Resumen

Este artículo es el primero de una serie de tres sobre el origen y la génesis de la praxis humanista, desde sus primeras manifestaciones pasando por sus principales momentos históricos (brotes); desde el siglo V antes de nuestra era hasta el siglo XV de la misma. En este primer ensayo de la trilogía se cubren los tres primeros brotes de praxis humanista, emblemáticamente representados por los pensadores que consideramos como los más destacados e influyentes de cada uno. Se comienza

1 Escritor y antropólogo. Estudió Sociología en Francia en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Escribió su tesis bajo la dirección de Alain Touraine. Trabajó en el Colegio de México en el Centro de Estudios Sociológicos con Rodolfo Stavenhagen. Dirigió una investigación para la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre la colectivización agraria en el estado de Veracruz-México. Posee un Doctorado en Antropología por la Universidad de Texas en Austin. Trabajó en el Tomás Rivera Policy Institute, Estados Unidos y cómo profesor en el campus de la Universidad de Texas en Austin y en Brownsville hasta el 2002. Académico de la Universidad Nacional, donde coordina la Cátedra de Humanismo para el Tercer Milenio. Vicedecano del CEG desde el año 2015.

2 Bachiller en Relaciones Internacionales, Licenciado en Derecho, Notario, Máster en Derecho Registral y Notarial, Docto en Educación con énfasis en Mediación Pedagógico. Ha ocupado varios cargos académicos y administrativos en la Universidad Nacional. Académico del Centro de Estudios Generales, investigador en la Cátedra Rolando García, participante del proyecto Cultura de Paz y Expresiones Artísticas con personas privadas de libertad en el Centro de Atención Institucional Calle Real (Liberia) y en el Centro Semi-Institucional (Nicoya). También ha publicado varios trabajos y presentado ponencias sobre sus áreas de especialización en diferentes reuniones profesionales.

3 Doctor en Estudios Latinoamericanos con Mención en Pensamiento Latinoamericano; Máster en Humanidades y Licenciado en Derecho. Académico del Área de Ciencias Sociales del CEG y Vicedecano del Centro de Estudios Generales, Universidad Nacional de Costa Rica.





abordando el nacimiento de las primeras propuestas ético-filosóficas explícitas de naturaleza humanista en la Grecia clásica de Pericles, con el trabajo de los sofistas y Protágoras. Se aborda luego el primer Renacimiento islámico y su gran filósofo ibérico Averroes. Este segundo brote de praxis humanista resulta crucial en la historia general del humanismo, pues constituyó el puente necesario entre la Grecia del siglo V antes de nuestra era, y el tercer brote en el siglo XV representado sobre todo por Giovanni Pico de la Mirandola.

Palabras clave: Humanismo; Protágoras; islam; Averroes; Renacimiento; Pico de la Mirandola.

Abstract

This article is the first of a series of three essays on the origins and genesis of the humanist praxis, from its first manifestations thru its main historical moments (blossoms); starting in the 5th century BCE up to the 15th century CE. In this first article of the trilogy, we cover the main philosophers of each of three initial blossoming of humanist praxis in each of them, spanning almost twenty centuries of intellectual and social history. We begin by examining the first ethical-philosophical explicit proposals of a humanist nature in Pericles' classic Greece, with the works of sophists and Protagoras. In a second point we address the first Islamic Renaissance (VIII-XIII centuries) and its greatest Iberian philosopher Averroes. This second blossoming of humanist praxis is crucial in the general history of humanism because it constituted the necessary bridge between ancient Greece and the third blossoming of the 15th and 16th centuries represented mainly by the greatest humanist philosopher of the European Renaissance, Giovanni Pico de la Mirandola.

Keywords: Humanism; Protagoras; Islam; Averroes; Renaissance; Pico de la Mirandola.

*Actuar es fácil, pensar es difícil; actuar según se piensa es aún
más difícil.*

Johann Wolfgang von Goethe

El hombre está condenado a ser libre.

Jean-Paul Sartre

Sobre los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen.

Protágoras

El hombre es la medida de todas las cosas.

Protágoras

*Todas las religiones son obras humanas y, en el fondo,
equivalentes; se elige entre ellas por razones de conveniencia
personal o de circunstancias.*

Averroes

Es hermoso lo que conviene a la inteligencia y es feo lo que la repugna. No es posible que Dios nos haya dado inteligencia y leyes que nos opongan a ella.
Averroes

Te he puesto en el centro del mundo para que puedas mirar más fácilmente a tu alrededor y veas todo lo que contiene. No te he creado ni celestial ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que seas libre educador y señor de ti mismo, y te des por ti mismo tu propia forma. Tú puedes degenerar hasta el bruto o, en libre elección, regenerarte hasta lo divino. Solo tú tienes un desarrollo que depende de tu voluntad y engendras en ti los gérmenes de toda vida.
Giovanni Pico de la Mirandola

Introducción

Hace aproximadamente diez años el entonces decano del Centro de Estudios Generales, don Enrique Mata Rivera, le solicitó a Miguel Baraona que creara una cátedra de humanismo. Confiesa que eso lo tomó algo desprevenido, puesto que el tema del humanismo, más allá de los muy predecibles y manidos clichés al respecto, le resultaba bastante ajeno. El proyecto fue bautizado finalmente como *Cátedra de Humanismo para el Tercer Milenio*. La idea consistía en organizar charlas y encuentros con intelectuales que abordasen esta temática con presentaciones al respecto ante la comunidad académica de la facultad.

El gran problema en cuestión era encontrar conferencistas que hubiesen abordado el tema del humanismo en investigaciones y escritos al respecto. Algo sorprendente, puesto que la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) se reclama del humanismo en tanto basamento filosófico de su creación y su misión académica. No obstante, tampoco tuvo éxito cuando exploró en el ámbito intelectual más allá de la UNA, e, incluso, mucho más allá de las fronteras nacionales. El tema del humanismo *per-se* parecía haberse momificado bajo la forma de un conjunto de lugares comunes de gran banalidad. Y la revisión de la literatura existente en español, inglés y francés, tampoco arrojó frutos mucho más generosos al respecto.

Insatisfecho con esta trivialización del tópico, Miguel Baraona se puso a estudiarlo con la mayor profundidad y rigor posibles. Pretendía llegar al fondo del tema para discernir sus orígenes reales y no los putativos e imaginarios, hecho que le ha llevado a él y a los coautores de este artículo muchos años de investigación, reflexión y producción de varios libros (Baraona y Mata, 2017a; Baraona y Mora, 2017b; Baraona, 2021a) y artículos (Baraona, 2011, 2013, 2017c, 2021b) publicados. A lo largo de esta



labor se fueron descartando todas aquellas perspectivas que, o bien, manifestaban comprensión puramente retórica del tema, o eran visiones carentes de perspectiva histórica amplia y que a menudo incurrían en obvias distorsiones eurocéntricas.

En la actualidad, casi una década después de comenzar esta travesía intelectual, pero sobre todo con la elaboración y publicación del libro más reciente (Baraona, M, 2021a), considero que hemos cavado hasta las raíces más profundas del tema, y hemos adquirido una buena visión panorámica de los principales momentos históricos (brotes de praxis humanista) en la génesis del humanismo y sus énfasis particulares a lo largo de los últimos 2500 años. Ha sido un esfuerzo de historiografía intelectual y sociológica, que va recogiendo y uniendo los retazos de una propuesta sin la cual sería imposible hoy concebir las libertades públicas, el pensamiento crítico, el Estado laico, la Revolución científica del siglo XVII, la democracia representativa, el socialismo, y los derechos humanos.

Este ensayo busca mostrar el largo y serpenteante de la revolución del humanismo en las páginas que siguen. Haremos un recorrido histórico muy sintético desde el origen deteniéndonos en los grandes desafíos que enfrentamos en la actualidad; a partir de este último escenario, procuramos hacer un esbozo muy preliminar de un posible pensamiento humanista para nuestros días.

Debido al espesor historiográfico y filosófico del tópico en cuestión, hemos decidido dividir esta temática en tres artículos consecutivos, de los cuales este es el primero (*Humanismo: un proyecto revolucionario I*). En él hemos cubierto los que llamamos los tres primeros grandes “brotes” de praxis humanista: sus orígenes en la Grecia clásica, el humanismo averroísta de la Edad de Oro islámica, y el brote renacentista europeo, que es con el cual muchos asocian erróneamente el nacimiento de la praxis humanista.

El siguiente ensayo consecutivo de esta serie de tres, cubrirá el humanismo de la Ilustración del siglo XVIII (cuarto brote) y el humanismo socialista del siglo XIX (quinto brote). El tercero y último, se concentrará en los debates sobre el humanismo en el siglo XX y lo que llamamos el Nuevo Humanismo, que no es por el momento otra cosa que un esfuerzo fundacional por impulsar un sexto brote de praxis humanista en el siglo XXI.

1. Protágoras y el primer brote

Todos esos grandes logros que son derivados de la revolución humanista iniciada en el siglo V antes de nuestra era en la Grecia clásica de Pericles, y en los que

se funda toda y cualquier posibilidad de una vida colectiva civilizada, expresan la trascendencia que para el desarrollo de la humanidad ha desempeñado la propuesta original del humanismo durante cerca de dos milenios y medio.

La imagen del humanismo que emerge gradualmente de este trabajo de rescate histórico es la de una propuesta radicalmente contestataria, y que representa en el desenvolvimiento del pensamiento humano, un punto de inflexión decisivo. Es radical, puesto que va a las raíces mismas del tema crucial del protagonismo humano en el proceso de forjar su propio destino individual y colectivo; es contestatario, porque ese protagonismo siempre ha sido concebido en cada brote de praxis humanista, como una propuesta crítica y desafiante ante obstáculos e incluso prohibiciones y supresiones explícitas y/o implícitas por los grandes poderes mundanos en cada etapa del desarrollo social; y marca un punto de inflexión, puesto que a raíz de la “peregrina” noción de que el ser humano, y solo el ser humano es responsable y creador central de su propio destino, comienza en forma decisiva el ascenso hacia todos esos grandes logros civilizatorios a los que nos hemos referido más arriba.

Este giro humanista comienza con una ruptura filosófica con la “razón sobrenatural”, y en forma congruente, con una ruptura con la omnipotencia de los dioses, permitiendo así una transición intelectual del teocentrismo al antropocentrismo (Baraona, 2021b).

Las figuras señeras de Protágoras (c. 485 a. C.- c. 411 a. C.), en el plano filosófico, y de Pericles (c. 495 a. C.- 429 a. C.), en el terreno político, ambos miembros de la escuela de pensamiento sofista, nos revelan, al tiempo que simbolizan a plenitud, las ideas centrales del humanismo en ese el primer brote filosófico e histórico de esta revolucionaria perspectiva (Baraona, 2021a, pp. 20-48). Luego de la muerte del gran estadista Pericles, la restauración conservadora que trajo de vuelta la hegemonía de los sacerdotes, la oligarquía ateniense, y la casta militar, Protágoras sería acusado y perseguido. No sabemos si salió por barco desde Grecia rumbo a Sicilia para escapar de la pena de muerte, o si fue condenado al ostracismo y fue desterrado a una colonia griega lejana. Pero sí sabemos que la lectura pública que él mismo hizo en casa de Eurípides de su libro *Sobre los dioses*, precipitó su caída política en un momento de reflujo de las ideas progresistas en Atenas (López Pérez, 2018).

En esa obra -acorde con el registro histórico de Laercio Diógenes varios siglos después- Protágoras afirma que:



Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cual sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana. (Diógenes, 1999, p. 26).

Supuestamente un “discípulo” de Protágoras lo habría traicionado denunciándolo con los poderes de la época. Fue acusado de “impiedad”, juzgado y condenado en el año 416 a.C. No está claro si fue un juicio en ausencia, pues, por otro lado, se registra su posible fallecimiento en el año 411 a.C., al naufragar el barco que lo llevaba a Sicilia. Murió a una edad indeterminada entre 70 y 90 años. Lo más probable es que presintiendo que sería eventualmente condenado a muerte, como lo fuera Sócrates muchos años después, el viejo sofista haya intentado huir para librarse de tan aciago destino, aunque al final lo encontrara de una forma inesperada.

Tal sería en adelante el sino de casi todos los grandes promotores del humanismo, poniendo así en relieve la naturaleza contestataria de esta perspectiva, y el rechazo que invariablemente acabó provocando en los poderes seculares y/o teocráticos en cada brote de praxis humanista a lo largo de los siglos. La ruta prometeica hacia el protagonismo humano parecía ser tan utópica como improbable.

Roma representaría un pálido reflejo del humanismo griego de la era de Pericles y Protágoras, y aunque los sofistas plantearon sobre todo una filosofía política y pragmática para orientar el cambio progresista de la sociedad, la visión romana del protagonismo humano estaba sobre todo dirigida hacia una *realpolitik* de Estado, hacia el arte del poder y la dominación en un sentido bastante compatible con las sugerencias muy posteriores de Maquiavelo al respecto. Eventualmente, ese concepto romano empobrecedor de las concepciones sofistas llevaría en su evolución natural de la vida social republicana más o menos democrática, al despotismo propio del imperialismo. Aunque intelectuales destacados como Cicerón (106 a.C.– 43 a.C.) (Everitt, 2003), Virgilio (70 a.C.-19 a.C.) y Horacio⁴ (65 – 8 a.C.) expresaron exaltada admiración por ciertos aspectos secundarios del humanismo griego clásico, ello se remitió principalmente a la cultura literaria, artística y educativa griega (García Gilbert, 2010), y, escasamente, a la implementación de nociones igualitarias en la esfera sociopolítica; o al menos no como lo fuera en el período no-elitista de Pericles y Protágoras.

De otra parte, nadie se atrevería a disputar el hecho de que ni la Grecia clásica de Pericles, ni Roma en sus mejores tiempos fueron sociedades verdaderamente

4 Siendo este último quien quizá más se acerca a la sofística griega, al elogiar la “nobleza de espíritu” por encima de la “nobleza de sangre”.



inclusivas y democráticas en acorde con concepciones modernas. La democracia representativa era muy limitada en ambas sociedades, incluso en la cúspide de los ideales democráticos en Grecia y Roma: eran democracias androcéntricas y excluyentes -pues no abarcaban a mujeres y esclavos⁵ y tuvieron eventualmente un declive pronunciado a medida que la República era sustituida por el Imperio. Sin embargo, una vez hecha esta salvedad, hay que destacar que cualesquiera sean los méritos del limitado humanismo de la época romana, no son más que una reverberación empobrecida de la praxis humanista griega de los tiempos de Pericles y Protágoras.

El antropocentrismo, con el Renacimiento europeo de los siglos XV y XVI llegaría luego a ser uno de los sellos distintivos de la praxis humanista hasta la segunda mitad del siglo XIX. Así como la praxis humanista en general, el antropocentrismo brotaría y luego desaparecería varias veces, desvaneciéndose en importancia e influencia durante prolongados lapsos históricos. Durante el largo invierno de la Edad Media, el humanismo (y en forma implícita el antropocentrismo) solo sería impulsado entre los siglos VIII y XIII en el mundo islámico, y al despuntar el Renacimiento europeo, el siglo XV retomaría con energía las banderas casi olvidadas de Averroes.

Así, en el famoso *Cinquecento* italiano, habría una verdadera explosión de praxis humanista con una consiguiente glorificación de “lo humano”; el antropocentrismo reinaría en casi todas las ramas del espíritu humano y pronto comenzaría a mutar en una nueva definición como “emprendedurismo burgués”; como glorificación creciente del “self-made man”; del individuo que sin títulos de nobleza era capaz de generar riqueza y poder para sí mismo y su linaje, mediante su audacia, voluntad y protagonismo. Los Medici y el mismo Cristóbal Colón, entrarían en esta última categoría de nuevos personajes emblemáticos. Los nuevos prototipos emblemáticos del nacimiento del capitalismo comercial que concebirían, cada vez más con el paso del tiempo, el antropocentrismo no como una noción filosófica general sobre el protagonismo humano, sino como un ideal más acotado del voluntarismo capitalista en ascenso.

Lo que es bueno para el nuevo sistema económico y social en ascenso, pasa a ser bueno también para el resto de la humanidad; es una nueva forma de racionalidad con visos y pretensiones universalistas, y que se impone a sangre y fuego en el proceso de creación de un sistema-mundo capitalista. El protagonismo humano y el antropocentrismo se redefinen de manera cada vez más evidente, como la

5 Estando estos últimos considerados como infrahumanos a pesar de estar presentes en una proporción de 12 por cada mujer y hombre griego.



razón general del Estado y las clases dominantes, y que “legítima” en nombre de “la civilización” todas las atrocidades que conlleva el proceso de acumulación capitalista a escala planetaria.

2. Averroes y el segundo brote

El nacimiento y expansión del islam a partir del siglo VII de nuestra era, con la creación de la Casa de la Sabiduría en Bagdad (Al-Khalili, J., 2011), la formación de enormes bibliotecas públicas y privadas con cientos de miles de libros reproducidos en el nuevo papel chino introducido vía Samarcanda, la traducción de cientos de textos griegos clásicos al árabe y hebreo, miles de obras científicas, filosóficas, artísticas y cientos de pensadores notables en todas las ramas del saber humano, etc., es conocida como la Edad de Oro musulmana. Este proceso conocería su apoteosis cultural con el Califato de Córdoba en Al-Ándalus, el cual configura el segundo gran brote de praxis humanista desde la Grecia clásica.

Este primer Renacimiento precede y prepara el terreno para el segundo Renacimiento europeo de algunos siglos después; sin el enorme esfuerzo de rescate y traducción de los textos y pensamientos de los griegos en el mundo islámico de la Edad de Oro (s. VIII -s. XIII), el segundo y mucho mejor conocido proceso renacentista de los siglos XV y XVI en Europa no habría sido viable. Pero de mayor trascendencia aún que el proceso de traducción y divulgación del conocimiento de la Grecia antigua sería el de su reinterpretación y recreación en nuevas ideas y formulaciones de grandes sabios de las ciencias, la filosofía y las artes dentro del mundo islámico.⁶

La lista es larga tanto en obras como en autores, por lo cual se requeriría un amplio ensayo quizá de varios volúmenes solo para lograr cubrir las vastas bibliografías de pensadores y obras destacadas en el mundo del islam antiguo. El hecho de que rara vez algún estudioso occidental se esfuerce por destacar la relevancia del primer Renacimiento islámico y su papel decisivo e imprescindible para el segundo Renacimiento europeo, es no solo asombroso sino francamente deplorable. Posiblemente, en gran medida, sea una triste manifestación del eurocentrismo que impregna la investigación sobre las raíces profundas de nuestra civilización contemporánea. Negar sus orígenes en el Oriente Próximo y Lejano, y confinar su gestación solo al mundo mediterráneo y, sobre todo, a su parte europea, es parte de una narrativa que desearía encapsular este complejo proceso estrictamente en Europa.

6 Y en el cual participarían no solo musulmanes, sino también destacados judíos y cristianos.



De allí, también, incluso la civilización griega antigua ha sido apropiada casi enteramente por Occidente, sea despojada de su completa orientación hacia Egipto, Oriente Medio, Persia y la India. Escaso interés mostraron los griegos hacia la Europa más allá de las riberas del Mediterráneo y su civilización debe ser considerada como un fenómeno oriental que luego que sus fulgores postreros se apagaran con la decadencia de Roma, serían también vectores orientales quienes primero la resucitarían y reinsertarían en Occidente a través de al-Ándalus en plena Edad Media.

Del enorme corpus de pensadores del mundo islámico medieval, nos centraremos un poco en la figura sobresaliente de Averroes (1126-1198). Este filósofo andalusí y consejero de varios jefes de Estado musulmanes en al-Ándalus, fue un prolífico escritor y pensador que se destaca tanto por la originalidad y audacia (considerando las limitaciones de la Edad Media) de sus ideas, como por la influencia prolongada y poderosa que tendría en el mundo cristiano europeo en los siglos XIII, XIV y XV.

Averroes, nutriéndose a partir del proceso de traducción de clásicos griegos al árabe, tuvo un acceso privilegiado en el contexto medieval a la obra de Aristóteles. De hecho, se convirtió en el más grande especialista, comentarista e intérprete de la obra del Estagirita, quizá de todos los tiempos. Siendo un miembro destacado de la corriente mística y ecuménica del sufismo (Baraona y Mata, 2017a), Averroes seguía sus preceptos de frugalidad, pobreza, y humildad⁷. Averroes nunca se presentó más que como un comentarista bien informado de Aristóteles (Puig, 2002). Aun así, las 108 obras de este filósofo andalusí revelan que Aristóteles fue sobre todo un fundamento filosófico e intelectual decisivo y muy enriquecedor para un pensador del siglo XII que se atrevió a enaltecer y fundamentar su concepción de inspiración aristotélica sobre la función autónoma de la razón humana; vale decir, que hay una senda humana independiente de la revelación divina para conocer el mundo y sus mecanismos y leyes (Averroes, 1930; 1953; 1958; 1961; 1986; 1987; 1998; 2002). Y por ello, su contribución tuvo un efecto tan duradero y profundo durante varios siglos en la cristiandad (Karmi Bolton, 2013).

Como a otros pensadores que se atrevieron a poner al ser humano en el corazón mismo del pensamiento y la acción humana, Averroes terminaría cayendo en desgracia durante el período integrista y conservador de los Almohades en al-Ándalus, y sería enviado al aislamiento en Lucena y Cabra cerca de Córdoba; también

⁷ Que posiblemente sea una de las fuentes originales de inspiración de las ordenes monásticas cristianas (Trinitarios, Franciscanos, Dominicos, Mercedarios, Carmelitas, Servitas y Agustinos eremitas) que surgen en el siglo XIII.



muchas de sus obras serían prohibidas. Pocos años después fallecería sin siquiera imaginar el gran impacto postrero que tendría lo que sobrevivió de su obra a la persecución dogmática.

La idea de resituar la acción y razón humana como el eje fundamental de nuestra condición ineludible en tanto especie, y el giro humanista de 180 grados con respecto al sobrenaturalismo y el orden divino, siempre fueron problemáticos para los sistemas de poder político central y los establecimientos eclesiásticos. Desdeñar la trascendencia suprema del panteón divino y del poder superior del destino, le costó el destierro e incluso la vida a Protágoras. Pero la persecución generalizada de los sofistas no se remitió solo a su persona, sino que significó la cuasi destrucción de esta escuela filosófica pragmática, y su estigmatización posterior consagrada sobre todo por las distorsiones y la inquina de Platón.

El ascenso y predominio creciente en el mundo antiguo del monoteísmo que alcanza su punto de apogeo en la Edad Media, y su hegemonía en Asia Menor, Norte de África y en Occidente, lleva el conflicto siempre latente entre religión y humanismo a un nuevo nivel de virulencia mucho más elevado. Ni Protágoras ni Averroes se declararon jamás ateos, aunque el primero era agnóstico y el segundo una suerte de “místico racionalista” que combinaba la filosofía de Aristóteles con la espiritualidad sufista, ambos terminarían siendo perseguidos con bastante ferocidad por sus respectivas autoridades religiosas.

El cristianismo de la Alta Edad Media europea cierra toda posibilidad a la prolongación del pensamiento humanista griego -y en general de toda la filosofía y la cultura griega clásica- pero estas renacen en el mundo islámico durante algunos siglos de relativa tolerancia religiosa. Aunque, como ya hemos visto, esa difícil relación entre humanismo e islam no estuvo completamente desprovista de fricciones, como aquellas que culminaron con el trágico evento que estropeó la vida y el trabajo de Averroes en sus últimos años.

La ironía histórica es que a medida que el imperio islámico decae a causa de las invasiones mongolas, el asesinato de miles de sabios y la destrucción de Bagdad y la Casa de la Sabiduría en el siglo XIII, y por causa de las fitnas (guerras civiles entre musulmanes que condujeron a la atomización y la creación de los pequeños reinos taifas) (Viguera, 2007) en al-Ándalus, Averroes es olvidado en su propia civilización, pero estudiado y reverenciado por muchos en la cristiandad en la segunda mitad del siglo XIII, y en los siglos XIV y XV. Así surge una corriente de pensamiento humanista a fines de la Edad Media y comienzos del Renacimiento, conocido como “averroísmo cristiano”.



Impulsado, sobre todo, en las universidades tempranas en Italia y Francia, el averroísmo cristiano sería la piedra filosófica angular sobre la que se erigiría el humanismo del Renacimiento europeo. Al principio tolerado, este averroísmo sería eventualmente perseguido también por el Vaticano y las máximas autoridades eclesiásticas católicas y también de los países en que triunfa la Reforma protestante.

¿Pero qué exactamente dentro de la filosofía averroísta resulta ser tan repudiable tanto para religiosos musulmanes, como católicos y protestantes? Esa interrogante aún está abierta a debate e investigación, pero entre los muchos motivos esenciales y también coyunturales, hay casi de seguro algunas discrepancias con respecto a la autonomía excesiva que Averroes le asigna al espíritu humano frente a la supuesta omnisciencia divina:

La primera de estas proposiciones que a juicio tanto de autoridades islámicas como católicas posteriores resulta inaceptable, sería formulada en su obra *Gran comentario* (Averroes, 1953) conocida como la “noética de Averroes”. Esta proposición se fundamenta en gran medida en la distinción que hizo Aristóteles entre dos formas esenciales de intelecto: El *nous pathetikós* (intelecto pasivo o receptivo) y el *nous poietikós* (intelecto activo o agente), que estableció una dicotomía ontológica entre la reflexión filosófica (del intelecto humano natural) de las especulaciones míticas (léase religiosas o sobrenaturales). Esta era una concatenación de nociones filosóficas que llevaba a la conclusión de que el intelecto humano (receptor) podía comprender por sí mismo las verdades universales del alma (una potestad solo divina en la mente de los creyentes más fervorosos en el islam y en el cristianismo), y desarrolló una serie de conceptos asociados a esta perspectiva, según los cuales se podía explicar cómo seres naturales y pedereros podían acceder a verdades eternas y universales. Y en esto último estaba implícito quizá lo más perturbador para mentes teológicas dogmáticas: qué no era necesaria la revelación divina de poderes sobrehumanos y sobrenaturales a los humildes seres humanos, de modo que estos utilizaran su poder racional para desentrañar las leyes del alma infinita encriptadas por Dios, y solo inteligibles mediante su eventual concurso. Era una tímida idea del conservador Aristóteles, y que en realidad representaba más bien un paso atrás con respecto a Protágoras y los sofistas de la Grecia clásica presocrática, pero que en una atmósfera de intolerancia intelectual de origen religioso posterior resultaba inaceptable. (Baraona, 2021a, p. 101).

El plan filosófico e intelectual de Averroes se ramificaría en muchas derivaciones posteriores, y su propio trabajo abarcaría diversas dimensiones diferentes del saber.





Siguiendo el patrón general de los polímatas islámicos y luego del Renacimiento europeo, el trabajo de Averroes rebasó con creces el ámbito específico de la filosofía y se extendió a diversas áreas de las ciencias. En algunos campos superó el trabajo de los sofistas griegos, mientras en otros su pensamiento pone de manifiesto el retroceso medieval bajo el influjo del monoteísmo en sus variadas manifestaciones.

Por ejemplo, las ideas de Averroes sobre cuestiones de la organización de la vida social ponen en evidencia un claro retroceso si se las compara con las propuestas progresistas de los sofistas. El filósofo nazarí ya no escribe sobre una sociedad entendida como un escenario político y cultural donde intervienen diversos actores sociales y plantean concepciones disímiles e incluso antagónicas, dentro de un Estado de derecho común. Por el contrario, los planteamientos de Averroes (1958) en estos temas⁸ reproducen con un lenguaje diferente las concepciones elitistas de Platón en *La República* (2009), y están en perfecta concordancia con las posturas conservadoras de Aristóteles expuestas en la *Ética de Nicómaco* (2014). A esto contribuye no solo la atmósfera medieval que incluso en el mundo islámico impone un retroceso político en relación con la Grecia del siglo V a.C., sino también la visión islámica de una vida social corporativa normada dentro un marco religioso superior e incuestionable (Hashim Kamali, 2015).

El enorme esfuerzo filosófico de Averroes por establecer el itinerario independiente de una senda mundana con mecanismos propios del conocimiento humano, y separada (pero no divorciada y en contraposición) del orden divino, resultaría al final de su propia vida y con posterioridad una idea sediciosa e incluso eventualmente proscrita. En la visión de Averroes, en forma similar a Newton varios siglos después, la mente humana estaba dotada de poderes racionales autónomos que le permitían adentrarse gradualmente en los misterios naturales de las leyes universales de Dios; esto se lograba mediante el estudio de infinidad de fenómenos concretos, procediendo de lo particular a lo general y de lo específico a las leyes que los gobiernan. Planteamientos que muy pocos objetarían hoy por hoy.

No obstante, la Edad Media cristiana en la que la obra de Averroes continuó floreciendo, no estaba preparado para aceptar que Dios era solo un distante arquitecto universal que codificaba sus leyes, y las dejaba como un rompecabezas que luego quedaba al arbitrio lúdico de la mente humana para que las interpretara con apoyo de la ciencia y la filosofía. Hubo muchos seguidores del averroísmo cristiano en tiempos posteriores a su muerte, pero su perspectiva nunca fue plenamente aceptada por los poderes de la Iglesia, y a menudo los discípulos de Averroes serían perseguidos por herejía y, en el mejor de los casos, obligados a retractarse públicamente.

8 Sobre todo, en sus comentarios sobre *Retórica* (2009) de Aristóteles.

Para las autoridades eclesiásticas Dios y sus enseñanzas no podían ser misteriosas ni sujetas a especulaciones intelectualoides. Dios y su creación estaban fundadas en una sola y exclusiva Ley, y ella estaba claramente dictaminada por la teología a su servicio. La verdad de Dios y su creación había sido revelada en forma translúcida y definitiva, y no estaba encriptada de tal forma que solo unos pocos mediante ejercicios especulativos, alambicados y estériles, pudieran descifrar. El filósofo solo debía ser un teólogo dedicado a diseminar la verdad de Dios, y no de interpretarla y en el proceso reinventarla.

Para los teólogos oficiales del cristianismo Averroes, aparte de ser posiblemente un servidor de las concepciones demoníacas de Mahoma, un sarraceno impío y peligroso, debió haber sido un comentarista de Dios, no del inquietante y potencialmente dañino Aristóteles. La Iglesia veía con mucho resquemor ese esfuerzo de los neoplatónicos islámicos que había intentado rescatar el legado de Aristóteles, para adaptarlo forzosamente en el molde del dogma revelado. Era tan impío e incompatible, como mezclar agua bendita con aceite mundana.

A pesar de la persecución lanzada contra Averroes, y del rechazo que siempre con mayor o menor intensidad recibirá de parte de autoridades eclesiásticas en la cristiandad, su filosofía sigue ejerciendo un seductivo influjo a partir no solo del poder y originalidad de sus ideas, sino también por la riqueza de tópicos e intereses y por la abundancia de su obra escrita. Desde la segunda mitad del siglo XIII diversos pensadores cristianos estudian su filosofía, y la difunden dentro de lo posible al resto de Europa.

Sin exagerar, podemos afirmar que Averroes y su impacto duradero en el mundo cristiano, siembra los fundamentos intelectuales para el Renacimiento europeo. Hoy parece imposible entender a cabalidad el Renacimiento en Europa, sin remitirnos al llamado averroísmo cristiano ([Martínez Lorca, 2010](#)). En una primera instancia, a ello contribuyeron de manera significativa las traducciones del árabe al latín realizadas de la obra de Averroes por Miguel Escoto (1175-1232), Guillermo de Luna (s. XIII), Hermán el Alemán (sin fecha conocida de nacimiento, fallecido en 1272) quienes eran miembros de la famosa *Escuela de Traductores de Toledo*, aunque sobre su existencia real en tanto institución y no solo como movimiento, aún hay dudas ([Santoyo, 2009](#)).

El pensamiento de Averroes constituiría el principal puente filosófico entre la Edad de Oro islámica y el Renacimiento Europeo. La segunda mitad del siglo XIII sería la bisagra intelectual que articularía el legado islámico con los filósofos cristianos humanistas. El averroísmo cristiano sería un movimiento de teólogos progresistas



y filósofos racionalistas cristianos que se reclamaría de los postulados de Averroes y, consecuentemente, de Aristóteles. Y el caballito de batalla de este movimiento algo disperso, pero no por ello menos relevante, era la noción del “doble conocimiento”, o el “doble camino al conocimiento”, por la que tan alto precio debió pagar el filósofo andalusí. Parecía simplemente otra forma de decir lo mismo que expusiera Aristóteles cuando escribió sobre el “doble conocimiento”, pero era una versión mucho más elaborada y radical, en especial si consideramos sus efectos que resultaron tan repudiados para las autoridades eclesiásticas.

Que Aristóteles haya sugerido que había un conocimiento humano paralelo y dependiente del divino era intolerable, pero la presunción averroísta de que estas dos vías al conocimiento era totalmente independientes, implicando que podían llegar a ser divergentes y conducentes a “dos verdades” no solo autónomas, sino incluso diferentes y antagónicas, debía ser proscrita y perseguida con férrea determinación.

En el norte de Iberia, los intelectuales y traductores judíos de la obra de Averroes y del patrimonio escrito andalusí desempeñaron un papel fundamental. Entre los siglos XIII y XIV este proceso de traducción al hebreo (Ferre, 1984 y 2000), idioma del cual se realizaron también muchas de las traducciones algo posteriores al latín (Alonso, 2002) tendría un gran impacto no solo entre sabios judíos, sino mucho más allá de los límites étnicos y religiosos de esta comunidad.

Las contribuciones intelectuales de las comunidades judías en el seno del islam y la cristiandad no pueden de ningún modo subestimarse. En este caso específico que estamos tratando, son grandes vectores de la filosofía humanista de la Edad de Oro al gestarse también un averroísmo judaico. Este último se configura sobre todo entre los discípulos de Maimónides (1138-1204) en el siglo XIII. En su obra *Guía para Descarriados*, Maimónides había aconsejado que los intelectuales judíos comenzaran su formación estudiando lógica antes que teología, señalando así una escala de prioridades en consonancia con una postura humanista. Habría señalado textualmente el viejo maestro: “Es pues necesario, que el que quiere perfección humana se instruya primero en la lógica, después, gradualmente, en las matemáticas, luego en las ciencias físicas y, por último, en la metafísica”. (Maimónides, 2010, p. 153).

Las posturas racionalistas de Maimónides no dejaron por su parte de tener adversarios en el ámbito judío. Este pensador, sufista al igual que Averroes, había tomado muchas de las ideas que moldearon también la filosofía de Averroes, y las introdujo en el pensamiento judaico y lo diseminó no solo en esa comunidad religiosa, sino también en el conjunto de la civilización islámica de su época

llevando sus ideas de al-Ándalus a Egipto. La formulación de nociones racionalistas que reivindicaban la autonomía intelectual del ser humano ante el teocentrismo totalizante de las religiones monoteístas, fue en gran medida una obra conjunta de filósofos islámicos y judíos.

Al igual que entre judíos y musulmanes, el debate entre filósofos y teólogos, racionalistas y tradicionalistas, la polémica sobre los mismos tópicos, con reformulaciones marginales, entre cristianos de la Europa austral se intensificaron en la última parte del siglo XIII y en el siglo XIV. Como bien señala un estudioso del tema:

(...) no se puede negar que el siglo XII fue, con mayor o menor precocidad e intensidad (...) en casi todo el Occidente, un tiempo de mutación e impulso en el plano cultural". (Verger, 2001, p. 17). Ese siglo XII de Averroes y Maimónides, y sus influencias intelectuales prepararon el terreno para el averroísmo cristiano en el siglo XIII (...) durante el siglo XIII, los verdaderos innovadores, los defensores de la ciencia y el libre pensamiento fueron aquellos hombres que, fascinados con la llegada de los nuevos textos greco-árabes, lucharon por el libre acceso a la doctrina aristotélica provocando una fuerte sacudida en el pensamiento y la ortodoxia religiosa del momento. (Citado en Baraona 2021a, p.102; Minecan, 2010, p. 65).

El nacimiento de las primeras universidades en Europa rápidamente atraería hacia los claustros académicos la confrontación entre filósofos y teólogos. La primera universidad pública en el mundo islámico fundada y financiada por una mujer (Fátima al-Fihri, 800-880) en Fez Marruecos (año 859), abrió paso mucho tiempo después en el siglo XII a las de Italia (Parma, Salerno, Boloña) y la famosa Universidad de París (1150), y a otras que surgieron más tarde (excepto la Universidad de Oxford fundada en 1096) en el resto de Europa (Courtenay *et al.*, 2000).

Pero sería en las facultades de arte, donde el estudio y discusión de las obras del *Gran Comentarista* (Averroes) sacudían el pensamiento y la acción de los jóvenes educandos, con tanta intensidad como *El Organon* de Aristóteles. En las universidades italianas el averroísmo cristiano es donde primero pondría un pie firme en la Europa austral, pero sería en la de París donde alcanzaría el apogeo de su difusión.

Además del tema espinoso de las fuentes esenciales del conocimiento humano, la visión que Averroes y Aristóteles compartían sobre la cosmogénesis provocaría fuerte rechazo en círculos religiosos ortodoxos en el islam y en el cristianismo. Ambos entendían el universo como eterno y preexistente a todo. Se trataba de una entidad totalizante que ha existido desde siempre y para siempre. Pero en las tres



religiones monoteístas Dios crea el universo de la nada, lo cual era muy obvio que no coincidía en lo más mínimo con la visión de esos dos grandes filósofos. De aceptarse la propuesta de Aristóteles-Averroes, la pregunta ineludible sería: si todo el universo ha existido eternamente, ¿cuál es el papel de un Dios supuestamente omnipotente, omnisciente y omnipresente concebido como creador único de todo cuanto ha existido, existe y existirá?

Averroes-Aristóteles eran filósofos sediciosos, con ideas que contravenían el dogma revelado. Y la iglesia católica ya en los siglos XI y XII había enfrentado movimientos cismáticos y heréticos, como los valdenses, cátaros, patarinos, albigenses, los pobres de Lyon o insabattatos, etc., y aprendido que solo el poder de la sangre derramada con la espada y la pureza restaurada con el fuego, eran capaces de aniquilar esas corrientes de obvia inspiración satánica. Precisamente, entre otras medidas draconianas, para ello se había creado la Santa Inquisición en el siglo XII.

Pero a diferencia de esos movimientos disidentes de naturaleza eminentemente popular, los cristianos averroístas son intelectuales de prestigio y con frecuencia prelados respetables de la misma iglesia (Aertsen y Endress, 1996). Sus discrepancias son estrictamente intelectuales, de orden filosófico, y de ninguna manera buscan erosionar o sustituir el poder mundano del Vaticano y del Papa. Estas nuevas ideas perturbadoras que en la segunda mitad del siglo XIII adquieren fuerza y empuje en claustros universitarios debe ser combatidas con la pureza de la doctrina; pero si la lucha teológica fracasa, al final, se recurrirá si es necesario a los tormentos físicos, el crimen y la supresión por medio del terror.

En el siglo XIII se produce otro inesperado fenómeno, y es la formación de una capa intelectual laica, no de sacerdotes intelectuales, sino de profesionales independientes del trabajo intelectual (Le Goff, 1990); lo que vendrá a dificultar aún más la tarea de suprimir ideas que eran percibidas como atentatorias contra la teología oficial del Vaticano. Desde dentro se podía obviamente extorsionar con mayor facilidad un *mea culpa* y una retractación, que con una intelectualidad externa a la iglesia misma. Esto hace que la semilla averroísta y aristotélica fuese mucho más difícil de aniquilar antes que germinara. Y es así como el siglo XIII es el tronco que apoyándose en la filosofía islámica de Averroes del siglo XII de donde brotan las verdes hojas y succulentos frutos humanistas de los siglos XV y XVI:

(...) durante el siglo XIII, los verdaderos innovadores, los defensores de la ciencia y el libre pensamiento fueron aquellos hombres que, fascinados con la llegada de los nuevos textos greco-árabes, lucharon por el libre

acceso a la doctrina aristotélica provocando una fuerte sacudida en el pensamiento y la ortodoxia religiosa del momento. (Citado en Baraona, 2021, p. 126; Minecan, 2010, p. 65).

En la segunda mitad del siglo XIII la ofensiva teológica contra la filosofía y el libre pensamiento alcanza nuevos ribetes. Se incorporan defendiendo las posturas conservadoras del Vaticano nuevas y muy destacadas personalidades católicas, armadas de capacidades para el debate tan refinadas como inflamadas de fanatismo dogmático. Alberto Magno (1206-1280) quien curiosamente había sido un entusiasta de varias ideas de Aristóteles, se lanza a la lid contra los revisionistas de la doctrina oficial. Por solicitud del Papa Alejandro IV, escribe un libelo (*De unitate intellectus*, 1256) contra Averroes. En 1269, San Buenaventura (1217-1274) escribe también una crítica a los averroístas latinos -como también se les llama- en la Facultad de Arte de París *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* (1269), señalando en ella que “De la actitud temeraria de la investigación filosófica proceden todos los errores de los filósofos” (Chapsal, 2013, p. 61).

En 1273, San Buenaventura intenta un nuevo ataque a los filósofos racionalistas mediante su obra *Quaestiones disputatae de sciencia Christi*. Pero al parecer los resultados de estas críticas oficialistas son magros. La batalla entre teología y filosofía por los espíritus del medioevo cristiano seguía siendo perdida por la primera; es así como ingresan al terreno de esta lucha ideológica otras dos enormes figuras del dogma oficial: Santo Tomás de Aquino (1224-1274) y Egidio de Roma (1246-1316).

Es hora de un combate decisivo por atraer las mentes más ilustradas de la cristiandad, y también de grandes retractaciones implícitas y de abandono de toda pretensión de liberalidad intelectual. Aristóteles y también Averroes habían influido en su momento en Tomás de Aquino antes de que este los repudiara; curiosamente, en su artículo *De unitate intellectus contra averroístas* (1270), utiliza argumentos típicamente averroístas para tratar de desbanicar al propio Averroes (Pérez, M 2012). Tomás de Aquino atacó por el lado que consideraba más débil del averroísmo:

(...) El monopsiquismo. Parafraseando el título de la obra crítica de Alberto Magno, Tomás de Aquino publica *De unitate intellectus contra averroístas*, acuñando por primera vez el vocablo de “averroísta”; admitiendo así, posiblemente con algún afán derogatorio, la existencia de un movimiento intelectual y no simplemente de un conjunto añejo de obras paganas. En su escrito, Tomás intenta mostrar que la idea de una mente y un



saber universal en Averroes no es otra cosa que una mala interpretación de una noción anterior de Aristóteles, quien se había explayado sobre “un intelecto posible” y que el primero (Averroes) renombró como el “intelecto material”. Más allá de mostrar discrepancias de lenguaje o diferencias semánticas entre Aristóteles y Averroes, no parece que Tomás de Aquino haya podido levantar un caso sólido en contra de lo que él denominó por primera vez, filosofía averroísta. (Baraona, 2021, p. 134).

No obstante, incluso la hábil pluma inflamada de pasión ortodoxa de Tomás de Aquino resultó infructuosa. Los defensores de la pureza de la fe cristiana en su cruzada teológica contra Aristóteles y Averroes no consiguen una victoria decisiva sobre el racionalismo filosófico, pues intentan derrotarlo con las armas inapropiadas de la doctrina, el dogma y la revelación. No es posible prevalecer de manera definitiva en una polémica eminentemente intelectual con una visión irracionalmente anti-intelectual. Al final de cuentas, incapaces de imponerse en el plano de las ideas y de la lógica, los teólogos terminan simplemente apoyándose en un poder institucional coercitivo y amenazante, lo cual resta verdadera autoridad moral a su punto de vista.

El fundamento lógico del racionalismo filosófico que la doctrina oficial no conseguía extirpar del todo de la mente de muchos intelectuales en la Baja Edad Media era tan simple como difícil de improbar: que no es imperativo creer en algo *a-priori*, salvo que sea autoevidente en acorde con axiomas lógicos o lo que resulte también evidente a partir de lo anterior (León Florido, 2007). En el siglo XIII la prolongada guerra entre teología y filosofía quedaría inconclusa; así, aunque el oficialismo doctrinario obtuvo algunas victorias, estas serían menores y de corto alcance.

Entre la segunda mitad del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, apareció el que sería quizá uno de los más formidables críticos teológicos medievales del averroísmo en general, ya fuese este latino, judío o islámico. Ramón Llull (1232-1316), un importante pensador católico mallorquín, se aboca en la mayor parte de su obra a tratar de destruir la autoridad e influencia filosófica de Averroes. Es interesante notar que en esta preocupación se busca no solo liberar al mundo cristiano del averroísmo, sino que, además, considera nociva su influencia para la misma fe musulmana (Bordoy, 2002).

Para Umberto Eco, Mallorca y su atmósfera cultural de aquellos años, pesaría de manera importante en la preparación e intereses de Llull, ya que se trataba aún de una “encrucijada de las tres culturas, cristiana, islámica y judía, hasta el punto de

que la mayor parte de sus 280 obras reconocidas fueron escritas inicialmente en catalán y en árabe” (Eco, 1994, p. 44). Los viajes que este filósofo marroquí realizara también al norte de África, donde conoció de primera mano la civilización árabe-islámica, sería otro ingrediente en la formación de Llull, y explicaría junto con las influencias de su lugar de nacimiento y desarrollo personal e intelectual, algunas de las peculiaridades de su obra.

El ataque de Llull a Averroes se concentró sobre todo en su propuesta de que el saber y el conocimiento son emanaciones de la imaginación; esta última, un producto del uso de los sentidos y sus resultados sometidos al escrutinio del intelecto.⁹ Pero no era la naturaleza circular y tautológica de este razonamiento lo que molestaba a Llull. El verdadero motivo de su rechazo era la ausencia, casi implícitamente despectiva, respecto a la fuente divina original de todo conocimiento humano: el conocimiento genuino y valedero solo proviene de Dios, quien se lo revela al ser humano en el momento oportuno y empleando para ello medios divinos misteriosos e inescrutables, pero apropiados para cada ocasión (Cruz, 1977). Este sería el último teólogo católico en dedicar buena parte de su tiempo y energía a intentar extirpar para siempre toda forma de averroísmo al cerrarse el siglo XIII.

Luego vino el largo y caótico siglo XIV. La centuria que la historiadora Barbara Tuchman (2000) describió en tanto “calamitoso”; fue una época de guerras y violencia devastadora, de cambios climáticos catastróficos para el agro y el abasto alimentario, de pestes horribles e incomprensibles, que generaron un gran silencio filosófico en Europa.

Entre los años 1315 y 1317, un frío intenso descendió sobre Europa en lo que sería conocida como la “pequeña edad de hielo”. Este fenómeno aniquiló la producción agrícola, lo que a su vez llevó a un serio colapso demográfico. Entre 1348 y 1355 llegaría desde Asia la “peste negra” (en sus tres cepas letales: neumónica, bubónica, y septicémica), sumando así al hambre la pestilencia. El corolario casi inevitable de esta doble catástrofe natural combinadas fue guerras, insurrecciones campesinas, y la división y conflicto crónico entre feudos y reyezuelos rivales (Borrero, 2007). Obviamente, en tal escenario apocalíptico, poco espacio histórico quedó para los debates entre filósofos y teólogos, al tiempo que el pensamiento averroísta se difuminaba quedando solo una estela de su portentosa trascendencia anterior.

Podemos, no obstante, señalar que uno de los méritos del terrible siglo XIV en Europa, fue el contribuir como una suerte de acelerante histórico a la transición

9 Con la ausencia de verdaderos conocimientos neurológicos sobre el funcionamiento básico del intelecto humano, esa especulación de Averroes era tan buena, o tan mala para el caso, como cualquier otra de la época.



del feudalismo al capitalismo. Luego de varios siglos de vasallaje compulsivo de la población campesina, esta pudo muchas veces alejarse de los feudos donde eran sistemáticamente esquilados, hacia regiones a las que no llegaba con facilidad la mano opresiva de los señores feudales (Hilton (ed.), 1976). La motivación principal fue la de emigrar de centros urbanos más poblados y sus alrededores, para tratar de librarse de la peste y la guerra; pero, al hacerlo, dejaron al feudalismo desprovisto de una buena parte de su base de sustentación económica, contribuyendo así a precipitar su caída (Romano y Tenenti, 1971).

Uno de los pocos paréntesis favorables a la filosofía racionalista en el dramático siglo XIV tuvo lugar entre 1340 y 1350. En esa breve década, en Bolonia en el norte de Italia, se produjo un resurgimiento del averroísmo. Paulus Venetus (1369-1429) (Perreiah, 1967), sería su principal promotor y exponente con una vasta producción intelectual que echaría los fundamentos para el brillante averroísmo latino en Italia durante los siglos XV y XVI (Bochenski, 1961).

De otra parte, es una extraña paradoja que, en este período tan poco auspicioso para el avance intelectual en Europa, se sentaran parte importante de las bases para la Revolución Científica que tendría lugar varias centurias después en el siglo XVII. Guillermo de Ockham (1287-1347), una de las figuras más importantes de ese movimiento y la mejor recordada por la posteridad, resumió con su famoso dictum la esencia del “minimalismo científico”, o del también llamado a veces como el “reduccionismo metodológico”: “En igualdad de condiciones, la explicación más sencilla suele ser la más probable” (Okasha, 2002, p.94). Esta noción de la llamada “navaja de Ockham” o de la “parsimonia”, constituiría una de las guías epistemológicas esenciales para la filosofía naturalista y racionalista que configuraría con el tiempo la ciencia en el sentido moderno de la palabra, según la cual se opera con base en teorías generales con aplicaciones particulares y se fundamentan con pruebas empíricas (Maurer, 1962).

La propuesta de Pablo de Venecia calzaría muy bien con la navaja de Ockham, puesto que era una metafísica esencialista que predicaba la supremacía epistemológica (proceso cognoscitivo metódico) y ontológica (origen y génesis) de lo universal sobre cualquier otra clase de existencias y seres particulares (Reinhardt Grossmann, 2007). Era un avance intelectual hacia la noción científica que se afirma sobre todo en el siglo XVII con la física newtoniana, y que concibe el universo en todas sus manifestaciones fenomenológicas específicas, como la expresión tangible de leyes generales subyacentes que son sobredeterminantes y que constituyen su causa primaria.

A pesar de todos los pesares y los obstáculos intencionales e involuntarios, el segundo brote de praxis humanista representado por el averroísmo, tanto en su versión islámica temprana como en la concepción cristiana tardía, se mantiene vivo como la luz vacilante de una vela en el vendaval del siglo XIV. Lo asombroso es que, a pesar de los siglos transcurridos desde el primer brote de praxis humanista de los sofistas en Grecia, los tópicos humanistas que caracterizaron a ese instante histórico del pensamiento, sobre todo en lo que se refiere a democracia social e igualitarismo sostenido por un Estado benefactor, no volverían a reaparecer sino hasta el siglo XIX con el quinto brote del humanismo socialista. En otras palabras:

El humanismo de la Edad Media (cristiana e islámica) se redujo, en comparación con la radical filosofía política del humanismo griego de Protágoras y los sofistas, a la mera lucha por sostener una muy tímida autonomía del pensamiento lógico-racional de la filosofía, frente al imperio todopoderoso del pensamiento dogmático de la teología. Hubo toda clase de matices y teorías que, de manera abierta o disimulada, más o menos independientes ante los órdenes religiosos imperantes, más o menos progresistas en sus postulados, pero entre todos esos esfuerzos sumaron un asalto conjugado al sobrenaturalismo, ya fuera este último sostenido con argumentos o simplemente con superchería dogmática e intolerante. Se abrieron grietas en el monolítico sistema de poder e ideas de esos ordenes religiosos, y aunque estos fueron muchas veces defendidos con enjundiosos y astutos volúmenes apologeticos del fundamentalismo escritural, aquellas fisuras no pudieron ser selladas intelectualmente, y se debió recurrir entonces al crudo poder material de las instituciones eclesiásticas para cerrarlas. Pero solo se taparon por fuera, y las grietas en los muros del poder religioso persistieron latentes y apenas disimuladas por la coacción, la amenaza, y el castigo que podía llegar incluso a la muerte en ciertos casos muy trágicos.

El eclipse del libre pensamiento y del averroísmo en la Universidad de París, condujo a otros amaneceres intelectuales en tierras italianas. Pablo de Venecia, inauguró una nueva veta de reflexión siguiendo lineamientos de especulación filosófica no ajenos a la perspectiva averroísta entre los siglos XIV y XV. Hacia las últimas décadas del siglo XV, ocurrió algo inesperado dado el clima de hostilidad oficial eclesiástica hacia el averroísmo: Las obras completas de Aristóteles comenzaron a ser publicadas en Venecia, con los comentarios de Averroes incorporados en ellas ([Baraona, 2021a, p. 137](#)).



La historia de la filosofía, lo mismo que la del arte y la literatura, no son procesos que se desenvuelven en un compartimento estanco donde solo la concatenación de individuos y sus obras son importantes. Son procesos mucho más complejos en los que intervienen las fuerzas productivas, las estructuras sociales y de poder, la lucha de clases y los avances de la ciencia y la tecnología. (Luckács, 1968).

La crisis social, económica y demográfica del siglo XIV acelera el parto del capitalismo que nace gradualmente desde las entrañas mismas del feudalismo en proceso de desintegración. Catástrofes naturales con severas consecuencias sociales para Europa, como la pequeña edad de hielo y las pestilencias, son catalizadores que aceleran el proceso, pero no sus causas primordiales. La nueva “civilización capitalista” (Braudel, 2006) emerge en forma gradual y casi imperceptible en las nuevas urbes donde el vasallaje forzado es sustituido por pequeños artesanos, quienes a la postre se convertirán en trabajadores asalariados a medida que el desarrollo de emporios mayores, destruyan sus pequeños negocios y los separen de los escuálidos medios de producción que antes poseían. Es así que:

No fue el afán de ganancia y lucro mediante la expansión del comercio, el mecanismo del surgimiento y desarrollo económico esencial del nacimiento del capitalismo. Lo que precipitó su nacimiento, sería un nuevo tipo de relaciones sociales de producción basadas en la formación de capital, su acumulación, y el uso de mano de obra barata sin otro bien que ofrecer que su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Y obviamente, este fenómeno económico de índole estructural se vio poderosamente incentivado por el comercio en una relación dialéctica con este último, pero son sus mecanismos endógenos operando a nivel de las relaciones trabajador-patrón dentro del atelier, en donde se localiza la semilla de la cual crecerá el formidable árbol del capitalismo. El que, como bien dice Braudel, no es solo una nueva racionalidad económica, sino también una nueva civilización: nuevas relaciones de poder, nueva cultura, nuevo arte, nuevos conflictos sociales, nueva gastronomía, nueva demografía, etc. En otros términos, es todo un sistema de vida diferente que se alza de las cenizas del feudalismo. (Baraona, 2021a, p. 142).

La obra de Braudel (2006) a la que ya nos hemos referido, revela:

(...) cómo va emergiendo el capitalismo y se va transformando en una civilización desde sus raíces más profundas en el largo siglo XIII. Es una nueva racionalidad económica, pero también involucra mutaciones importantes en la esfera ideológica, intelectual, y en general, de índole cultural.



En *La convivencia: Fuentes islámicas del humanismo renacentista* (Baraona y Mata, 2017), hemos mostrado cómo en Al-Ándalus ya se empieza a configurar un sistema productivo con uso más intensivo de tecnologías como los grandes molinos de agua y de viento traídos de Persia, complejos sistemas de irrigación, y el florecimiento de urbes con numerosos y grandes talleres artesanales orientados a una producción para el consumo local, pero también para su exportación a lugares muy distantes en la cuenca mediterránea e incluso más allá. El Imperio Musulmán era una entidad político-administrativa y religiosa fuertemente orientado a la producción para el mercado; era, en otros términos, un gran imperio comercial, con vasallaje, esclavitud y tributo, pero también con diversas formas de trabajo asalariado. Llegó al umbral del capitalismo, pero allí se detuvo, y por razones que deberán ser exploradas con mayor cuidado y atención en el futuro. No obstante, la orientación comercial del islam -una religión fundada por un gran mercader- dejó una tradición y un entramado civilizatorio global que de un modo u otro constituyó una matriz básica para el futuro desarrollo del capitalismo. (Baraona, 2021a, p. 145).

El siglo XV inaugura el surgimiento del capitalismo mercantil comandado por una nueva clase empresarial de grandes comerciantes, cuyo desarrollo es en parte facilitado por la decadencia de las aristocracias feudales durante el siglo XIV. Los cien años de desintegración del feudalismo permitieron que en el siglo XV naciera frágil aún el capitalismo, en el cual se estructura una sociedad dinámica, pero con abismal desigualdad de clases. Mercaderes-empresariales prosperan en ciudades como Génova, Amberes, Venecia y un puñado de otras urbes favorables a las nuevas realidades económicas del capitalismo comercial, en las que se concentran números crecientes de pobres sin patrimonio alguno ni empleo seguro. A pesar de su intensidad económica y comercial, estas ciudades capitalistas no logran reconfigurar el paisaje socioeconómico general de Europa sino hasta el siglo XVIII (Braudel, 2019).

Después del letargo intelectual no-teológico del medioevo cristiano, y del atormentado siglo XIV, la centuria siguiente fue un estallido de creatividad innovadora en medio de los innegables horrores que el Renacimiento europeo de signo capitalista comenzaba a traer -y traería aún más en el futuro siglo XVI (Mignolo, W. 2009). Para tomar impulso y dar un salto de fe hacia un futuro incitante pero también incierto, el pensamiento de ese tercer brote de praxis humanista vuelve la vista al pasado y se inspira de los siglos XII y XIII, y más específicamente del averroísmo.





3. Pico de la Mirandola y el tercer brote

Al norte de Italia, en Bolonia y Padua, que antes se habían mantenido al margen del agrio debate entre teología dogmática y filosofía racionalista, más que nada por su orientación académica hacia las ciencias médicas y la jurisprudencia, el averroísmo latino reaparece con energías renovadas. Otras universidades italianas como la de Venecia retomaron el estudio y la reflexión filosófica iniciada por Averroes; pero el momento más interesante en este proceso, es cuando en 1473 el averroísmo cristiano regresa victorioso a París a partir del momento en que Luis XI de Francia sugiere estudiar, enseñar y debatir “(...) la doctrina de Aristóteles y su comentador Averroes reconocida después de mucho tiempo como sana y segura” (Dhunu Taha, 2001, p. 71). Aún se debaten e investigan con mayor detalle la génesis exacta de este proceso histórico, pero está fuera de toda duda que la resurgente luz intelectual de Averroes no dejaba de perturbar a los dogmáticos escriturales:

Ficticio o real, soñado, moldeado, inventado o realmente profesado, el averroísmo latino fue y sigue siendo uno de los caballos de batalla más violentos de la historia de la filosofía. El enorme atractivo de las controversias y condenas del siglo XIII hace que una y otra vez los historiadores tengan que preguntarse por sus esquivas coordenadas. Es un problema antiguo, una espina hondamente clavada que sigue provocando de manera periódica e ininterrumpida acalorados debates y publicaciones que, en parte, se enfrentan con los mismos fantasmas que recorrieron aulas parisinas del siglo de las grandes condenas. (Minecan, 2010, p. 85).

Este tercer brote de praxis humanista del Renacimiento europeo se constituye en torno a la fisura ideológica que divide a la doctrina de la filosofía en cuanto a la independencia y especificidad del saber humano vis a vis la omnisciencia de Dios. Es un conflicto heredado de la Edad Media islámica y luego cristiana. Y por razones obvias este es un tópico fundamental para el humanismo de toda época: no puede fundarse y luego desarrollarse la idea del ser humano en sí y para sí, sin antes admitir que existe como una entidad propiamente tal, y no solo como una proyección mecánica, fantasmagórica y sobredeterminada por otra entidad diferente, aunque esta sea concebida como infinitamente superior y perteneciente a una dimensión divina.

El humanismo del período renacentista europeo se disemina por todas las ramas del intelecto humano, pero siempre fiel a la noción averroísta de la singularidad autónoma de nuestra especie; de su unicidad peculiar y tácitamente libre y separada del orden divino. Ya no se trata únicamente de una doble vía cognoscitiva

que lleva a dos formas de conocimiento independientes, la racional y la mística, sino de la lucha bastante áspera y a ratos trágica y amarga, entre la filosofía (ciencia) y la teología; entre el libre albedrío y el pensamiento crítico y el dogma preestablecido y definitivo; entre la libertad de opinión y de investigación y las cortapisas absolutas de las creencias, la fe, el integrismo, y las instituciones que las sustentan y las nutren.

El arte en el Renacimiento europeo juega un gran papel en posicionar al ser humano en el corazón mismo del interés humano, en exaltar su grandeza y sus terribles flaquezas, su belleza y sus llagas morales. Es un antropocentrismo aún rebelde e indispensable para reorientar la búsqueda y la comprensión de la esencia misma de lo humano; en otras palabras, para que el conocimiento colectivo comenzara su larga trayectoria hacia el descubrimiento científico y racional de la naturaleza humana. Y el corolario ineludible de esta nueva gesta humanista, es que el proceso de reinención del ser humano no puede sino implicar la creación de un nuevo mundo; de uno que dé cabida realmente a ese ser humano munido de un nuevo narcisismo emancipador y del impulso para forjarlo a su revolucionaria medida renacentista.

Con el tiempo, ese viejo y magnífico antropocentrismo emancipador sería recuperado por el capitalismo en desarrollo y convertido en el ariete ideológico invertido para legitimar un sanguinario e inhumano espíritu conquistador-emprendedor-depredador, que conduciría a la formación dolorosa del moderno sistema-mundo global; a la creación de un vasto sistema de dominación colonial a partir del siglo XVI. Es un antropocentrismo de un narcisismo cultural patológico, eurocéntrico y excluyente: lo occidental, lo caucásico, lo europeo, lo cristiano son bellos, perfectos, elevados, civilizados, y todo lo demás del ámbito humano que no se conforme a este esquema ideológico debe ser conquistado, reformado y, si es necesario, simplemente aniquilado. Lo cual tendría lugar al mismo tiempo que en el centro del nuevo sistema global de explotación y saqueo, se apagaba ese espléndido brillo de un antropocentrismo que busca la emancipación simultánea del cuerpo y la mente humana dentro de un nuevo orden social:

Y al igual que todos los brotes precedentes de praxis humanista, la grandiosa desiderata por un mundo mejor y más a la medida del ser humano, acaba estrellándose con las duras realidades sociales de la época. Pero la semilla no muere del todo, y nuevos brotes mantendrán viva la rama dorada del humanismo. (Baraona, 2021a, p. 149).



A mi juicio, nadie como Giovanni Pico de la Mirandola manifiesta con su vida y sus obras, las luces y sombras de la praxis humanista del tercer brote. A la temprana edad de 24 años, Giovanni Pico de la Mirandola escribió en 1486 su *Oratio de hominis dignitate* (*Discurso sobre la dignidad del hombre*, 2003) que puede ser considerado como el manifiesto humanista del Renacimiento europeo (Ernest Cassirer, 1951).

Es sorprendente, por decir lo menos, que Pico de la Mirandola haya llegado a tan temprana edad a producir su *opus-magna*. Pero su enorme precocidad resulta crucial, pues de otro modo la brevedad de su vida no le habría permitido escribir un libro tan notable, tan amplio, y que dejaría tan hondas huellas en la historia intelectual de la humanidad. Su vida fue intensa, rica, temeraria hasta cierto punto, creativa, brillante y muy corta: falleció a la edad de 31 años, presumiblemente envenenado. Fue un típico hombre del *Cinquecento*, del alba del Renacimiento europeo, que combinaba en su persona al aventurero y hombre de acción, con la creatividad intelectual desbordante y el optimismo sin límites propia de los próceres de una nueva era en el devenir de la humanidad. No es un humanista de gabinete, como los del siglo XVI, sumido en un lóbrego recinto y alejado del mundanal ruido, encorvado sobre un texto arcano escribiendo bajo la luz incierta de una vela, y dedicado a la mera especulación teórica (Baraona, 2021a, p. 154).

Muy joven Pico había partido a París en 1485, donde devoró con pasión las obras de Averroes. Fue en esa fase muy temprana en la vida de este precoz pensador, donde germinó en su mente la idea de unificar en un tratado filosófico muy amplio todas las tradiciones culturales y teológicas que eran de cierta importancia en aquella época. Regresó un año después a Italia con 23 años recién cumplidos, pero se enamoró de la esposa de Giuliano Moriotto de Medici. Fue perseguido por una partida de hombres armados que lo dejaron gravemente herido. Sobrevivió a esta aventura-desventura romántica, y aun así reunió suficientes energías para escribir durante el resto de ese año -y publicar al siguiente- su famoso *Discurso*.

Los tres grandes ideales del humanismo del tercer brote quedan muy bien plasmados en esa obra precoz, pero también la más importante de Pico de la Mirandola. En el *Discurso sobre la dignidad del hombre* elabora y defiende tres nociones esenciales:

(...) a. el derecho a la disidencia y la discrepancia; b. el respeto por la diversidad cultural y religiosa; c. el derecho inalienable al progreso y enriquecimiento de la vida individual y colectiva a partir de las diferencias inevitables entre personas y grupos humanos. (Baraona, 2021a, p. 167).



El famoso *Discurso* era en realidad un prefacio a una obra mucho más amplia y ambiciosa conocida simplemente como las *900 tesis* (Pico de la Mirandola, 2012) escrita el mismo año que la anterior. En sus novecientas tesis, consideradas posiblemente como el mayor tesoro filosófico del Renacimiento europeo, Pico se expresa en un lenguaje a veces hermético y cifrado, y también con una prosa poética y mística. La obra constituía una tarea monumental que se proponía sintetizar en un conjunto de tesis lógicamente hilvanadas, lo que Pico consideraba era el saber filosófico universal desde Aristóteles hasta el siglo XV.

El 7 de diciembre de 1846, son impresas las 900 tesis en Roma; el número de estas es solo una cifra de significado místico, y Pico reconoce que pudieron haber sido más. Es una obra enjundiosa y fascinante, abigarrada y al mismo tiempo armoniosa; un trabajo único en la historia general de la filosofía occidental en la que se amalgaman tópicos y perspectivas eclécticas provenientes de fuentes aristotélicas, pitagóricas, platónicas, hebreas, órficas, caldeas, herméticas, averroístas, persas y árabes. Pero de esta pluralidad de fuentes de inspiración, emerge una polifonía intelectual que es una suerte de imponente sinfonía filosófica.

La impresionante amplitud mental y los enciclopédicos conocimientos a una edad tan precoz, convierten a este canto de amor juvenil a la tolerancia, al respeto, al diálogo, y al entendimiento, en una síntesis que busca establecer el máximo común denominador espiritual e intelectual del siglo XV, y que es la cristalización diáfana y suprema de los ideales renacentistas; ideales que el brutal Renacimiento europeo y su dolorosa expansión colonialista y mercantil al resto del orbe, convertirán en un discurso “civilizador” henchido de arrogancia y supremacismo en el mejor de los casos, o simplemente en genocidio, en el peor y más frecuente de ellos.

El Dios de Pico de la Mirandola es una deidad ecuménica, benigna, libertaria, comprensiva, llena de amor por la diversidad de la vida y la experiencia humana. Es un Dios que extiende con gentileza una carta blanca espiritual al ser humano, y le dispensa absoluta libertad para autoinventarse, y para hacerlo en la medida de su desarrollo independiente, ya sea al arbitrio de sus más bajos instintos o en armonía con sus más bellas y nobles virtudes y capacidades; es un gran espíritu que se reconcilia plenamente con Prometeo, y acepta la gesta titánica y emancipadora de este para que brille la luz humana de la razón en medio de las sombras de la sinrazón. Y al igual que en Protágoras y en Averroes, el ser humano de Pico de la Mirandola es un ente prometeico, y que se abre paso a tientas en la gran noche de la ignorancia armado solo con su racionalidad y la voluntad para autoemanciparse. Y esa luz que titila en su interior:





Es una luz que viene -o no viene- desde adentro, desde su intimidad más recóndita, desde ese centro misterioso en donde nace y se forja la consciencia de cada ser humano. Y dentro de ese proceso interior y constante de formación y transformación de la consciencia, el filósofo, es decir quien se piensa a sí mismo y el mundo en forma racional y metódica, ocupa el pínaculo de la capacidad autoemancipadora de la humanidad, superado solo por un ser divino. (Baraona, 2021, p. 167).

Y lo dice así el propio Pico de la Mirandola:

Si ves un hombre dedicado a su estómago, arrastrándose por el suelo, ves una planta y no un hombre; o si ves a un hombre embrujado con las vacuas formas de la imaginación, así como con las artimañas de Calipso, y mediante sus seductores encantos vuelto un esclavo de sus sentidos, ves un bruto y no un hombre. Pero, si en cambio, ves un filósofo, juzgando y distinguiendo todas las cosas de acuerdo con el poder de la razón, a él deberás considerarlo con veneración, puesto que es una criatura de los cielos y no de la tierra; y, finalmente, un contemplador puro, olvidado del cuerpo, totalmente recluido en las profundidades interiores de la mente, aquí no se trata ni de una criatura de la tierra ni de los cielos, sino de alguna elevada divinidad con forma humana. (Giovanni Pico de la Mirandola, 1496/2012, p. 40-42).

Pero Pico de la Mirandola era tan joven y de encendido idealismo como ingenuo y confiado:

En su inocencia genial, el joven pensador, acariciaba la peregrina idea de que sus novecientas tesis se abordaran en Roma luego de la *Epifanía de 1487* por doctos en teología y filosofía de todo el mundo conocido, para hacer una suerte de concordato y paz ecuménica entre los cultivadores y seguidores de todas las grandes doctrinas religiosas (Baraona, 2021, p. 169).

No obstante, contra las ilusiones de Pico de la Mirandola, las autoridades eclesiásticas católicas encontrarían un puñado de tesis que les servirían de pretexto para dictaminar que la obra del joven filósofo era de naturaleza herética. La irritación inicial con el ímpetus ecuménico y extravagante de Pico, pronto se transformó en condena inquisitorial, sobre todo por su presunción de “redefinir” el cristianismo como “(...) un centro de convergencia armoniosa entre numerosas vertientes religiosas, filosóficas, herméticas, teológicas, culturales, etc.” (Baraona, 2021a, p. 170).

Y para agregar insulto a la herida, la elevada noción que Pico expresaba sobre el papel del filósofo y sus motivaciones, sin referir estas últimas a las que las autoridades

eclesiásticas consideraban de seguro como la muy superior labor abnegada y leal del sacerdote por su madre iglesia y por el cristianismo, no podía sino ahondar la desconfianza hacia él. Poniendo así (posiblemente en forma inadvertida) al filósofo por encima del teólogo, de seguro era inaceptable para el Vaticano:

Esto es lo que diré sobre mí mismo -y en este punto no me ruborizo por elogiarme- que nunca he filosofado más que por la filosofía misma, y tampoco nunca he deseado o esperado obtener de mis estudios y laboriosas investigaciones ninguna ganancia o fruto más que el cultivo de la mente y el conocimiento de la verdad -cosas que estimo cada vez más con el paso del tiempo. También he estado tan ávido de conocimiento y tan enamorado con él que he dejado de lado toda preocupación privada y pública para entregarme por entero a la contemplación; y de esta, ninguna calumnia ni persona envidiosa, ni ningún insulto de los enemigos de la sabiduría, han sido capaces jamás de apartarme. ([Pico de la Mirandola, 1496/2012, p. 159](#)).

Si el párrafo anterior aún podría concitar ciertas dudas respecto a la escala valórica que Pico expresa en él; el siguiente, en que no hace la menor alusión a los textos sagrados ni a los documentos oficiales de la teología católica, parece bastante obvio al respecto: “La filosofía me ha enseñado a apoyarme en mis propias convicciones más que en los juicios de otros y a preocuparme menos si los otros piensan bien de mí que si lo que hago o digo es malo”. ([Pico de la Mirandola, 1496/2012, p. 160](#)).

Además, Pico deplora el surgimiento de ese intelectual que busca “profesionalizarse” vendiendo su producto y trabajo intelectual a cambio de dinero, poder e influencias. Es una crítica temprana al intelectual institucionalizado y funcional que se constituye con esa nueva civilización capitalista que está naciendo: “Es así como hemos llegado a este punto, que es doloroso admitir, en que las únicas personas consideradas sabias son aquellas que reducen la búsqueda de conocimientos a una transacción lucrativa”. ([Pico de la Mirandola, 1496, p. 155](#)).

Es un llamado al trabajo y la vocación intelectual altruista y sin intereses pecuniarios como motivación principal del quehacer filosófico, y esto en una era en que el boato casi obscuro del Vaticano y las elevadas jerarquías eclesiásticas que se entregan por completo a un desenfreno materialista alcanzaría el paroxismo; desenfreno que llevaría a Savonarola¹⁰ (1452-1498) a llamar a incinerarlo en las

10 Quien a su vez sería condenado y quemado en la hoguera por la Inquisición, sobre todo por sus críticas al papa Alejandro VI.



“hogueras de las vanidades”. Así, al llamado extemporáneo a la frugalidad del filósofo y a la integridad de los intelectuales, Pico corona esto con una apasionada defensa de la pluralidad racional, en contraste (tácito) con un dogmatismo apriorístico puramente doctrinario. “Nadie puede escoger correctamente su propia doctrina de entre todas, salvo que primero se haya familiarizado con todas ellas. Más aún, hay en cada escuela algo distintivo, y que no es común con ninguna otra”. (Pico de la Mirandola, 1496, p. 197).

Sin embargo, nada es de mayor importancia en la filosofía sincrética de Pico, que la trascendencia que otorga al protagonismo humano como creador y gestor de su propio destino. A lo largo de su pensamiento corre el hilo de oro de Ariadna que engarza como perlas de un mismo collar humanista a Pico, Averroes y Protágoras. En esta visión común, “El hombre está condenado a ser libre”, como bien lo dijo ese otro humanista del siglo XX, Jean Paul Sartre. Ya sea para bien o para mal, el ser humano se constituye en tanto humano, como irremediamente libre y en búsqueda interminable de su esencia existencial inherente. Y así lo expresa poéticamente el mismo Pico de la Mirandola:

¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido obtener lo que desee, ser lo que quiera! Las bestias en el momento mismo en que nacen sacan consigo del vientre materno, como dice Lucilio, todo lo que tendrán después. Los espíritus superiores desde un principio, o poco después, fueron lo que serán eternamente. Al hombre, desde su nacimiento, el Padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida y, según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Si fueran vegetales, será planta; si sensibles, será bestia; si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se replegará en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios, en la solitaria oscuridad del Padre -él, que fue colocado sobre todas las cosas- y las sobrepujará a todas (Pico de la Mirandola, 1486/2012, p. 78).

En el humanismo de Pico lo que se pone de relevancia más que ninguna otra capacidad del ser humano, es entonces la de forjarse a sí mismo, asumiéndose como único protagonista de su propio destino. Pero a diferencia de los sofistas de Protágoras, aquí no es un ser humano forjando una vida colectiva hecha a la medida del hombre y de sus aspiraciones más caras para alcanzar la felicidad individual en un nicho social adecuado; no, es más bien, una concepción existencialista, la

del humano-dios que conquista y da forma a su ser interior asumiendo que él, y solo él, tiene la potestad para ser lo que al final de cuentas será.

Para Pico no hay delegación de responsabilidades por la esencia de nuestros actos, pensamientos, aspiraciones, en ninguna fuerza y/o voluntad externa y sobrehumana. Además de poseer la capacidad de la razón totalmente humana y propia de nuestro ser mismo, siguiendo el mensaje fundamental del mito de Prometeo que también encierra codificadas las nociones humanistas de Protagoras y Averroes, en Pico la humanidad pasa a ser el centro de la propia humanidad, y también del cosmos: es el antropocentrismo destilado, en su concepción más pura y extrema.

Ahora el corazón de la acción histórica lo ocupa solamente el ser humano, y Dios contempla desde fuera de nuestros márgenes existenciales, como un mero espectador benévolo y distante e incluso algo distraído e indiferente. El uso de razón no es solo para protagonizar la configuración de una sociedad mejor como sentipensaban los sofistas, ni para entender el mundo natural como postulaba Averroes, sino para conquistarlo y domeñarlo, empezando por nuestra propia naturaleza humana. En esta versión renacentista del humanismo, el ser humano se autoemancipa desde dentro hacia afuera; desde su intimidad más recóndita, para luego avanzar sobre su existencia social, y en último término, sobre la totalidad del mundo natural; esto en un proceso de permanente metamorfosis existencial. El ser humano es doblemente Prometeico y Proteico, amo y señor de su propio ser y de todos los otros seres que pueblan el cosmos circundante:

¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el ateniense -debido al aspecto cambiante y de esta naturaleza que se transforma incluso a si misma- cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo. De aquí las metamorfosis celebradas por los hebreos y por los pitagóricos. ([Pico de la Mirandola, 1486/2012, p. 98](#)).

En 1494, al filo del siglo XVI y dos años después de la llegada de Colón al Nuevo Mundo, Giovanni Pico de la Mirandola fallece. Se fue de este mundo al igual como había vivido: avanzando con valor sobre el peligroso filo de la navaja. Hoy sabemos luego de la exhumación de su cuerpo el 2007 y de su análisis científico que murió envenenado con arsénico. Los motivos de su asesinato a temprana edad pudieron ser varios, y podemos especular bastante al respecto sin poder de momento establecer las causas y él o los culpables. Ya sabemos que tenía poderosos enemigos dentro de la Iglesia que antes lo había perseguido e incluso



excomulgado,¹¹ para luego perdonarlo bajo otro papa; sabemos que una figura de tan grande precocidad y con tan elevada estatura moral e intelectual, de seguro estaba rodeado de muchos envidiosos dispuestos a dañarlo o simplemente eliminarlo. Es de este modo como no se descarta la intervención nefasta de una poderosa figura hostil como era la de Pedro II de Medici (Malcolm Moore, 2009). Así fallece, envuelto en turbio misterio, a los 31 años, una de las figuras más señeras del Renacimiento europeo y del humanismo de todos los tiempos.

Conclusiones

La propuesta axial del humanismo que recorre esta visión desde su nacimiento hasta nuestros días, con distintos matices y énfasis según autores y escuelas de pensamiento, se expresa con fuerza contestataria a través de los tres brotes abordados:

1. Que el ser humano, y solo el ser humano, puede ser forjador de su destino, aunque los resultados de su acción racional y consciente no sean casi nunca exactamente los que se perseguían y deseaban.
2. Que el ser humano, y solo el ser humano, puede autoemanciparse constantemente, incluso rompiendo las cadenas de la opresión que él mismo ha creado a lo largo de su historia.
3. Que toda emancipación solo es verdadera cuando las víctimas de una determinada forma o formas de opresión y desigualdad toman consciencia de su situación y se convierten en actores sociales protagónicos de su propia liberación.
4. Que una autoemancipación solo es auténtica liberación, cuando es guiada por profundas y legítimas aspiraciones igualitarias.

11 Antes de su cruel asesinato, Pico había sufrido persecución y ostracismo, pues trece de sus novecientas tesis fueron catalogadas de “sospechosas de herejía”. El Papa y sus más allegados consejeros consideraron que esas trece tesis heréticas eran inaceptables para la teología católica, pues hacían referencia a la cabalística judía (el antisemitismo cristiano ya era en aquel entonces una realidad fuertemente establecida desde la Edad Media), y se prohibió de manera categórica que la difusión de semejantes ideas continuase, dando así ese bochornoso *faux pas* por concluido. Pero el genio de Pico iba acompañado de un ineludible valor y una voluntad de hierro en la defensa de todo aquello que con razones de peso consideraba ser cierto y justo. Actuando entonces en concordancia con su más profunda naturaleza y temple individual, procedió a cometer uno de sus peores errores políticos. Se sentó y redactó una Apología, mediante la cual hacía una firme defensa de las trece tesis cuestionadas. Los doctos de la teología oficial reaccionaron con máxima dureza: lo juzgaron y condenaron por la muy grave falta de herejía, y fue excomulgado. Sintiendo, con justa razón, que su vida estaba en peligro, escapó a Francia con la ilusión de exiliarse en esas tierras por un tiempo. Pero poco después de su llegada a París, fue aprehendido y llevado sin mayores miramientos a la prisión de Vincennes. Para su buena fortuna, esta vez el mismo heredero al trono de Francia, pidió su liberación. Pico regresó tiempo después a Italia, donde se empleó como filósofo e intelectual al servicio de Lorenzo el Magnífico de Medicis (1449-1492). Luego se incorporó a la Orden de los Dominicos, en la cual permaneció hasta su muerte, en torno a la cual se tejen numerosas conjeturas hasta el día de hoy (Baraona, 2021a, p.172).



5. Que el ser humano está dotado de razón y voluntad propia e independiente, y es absolutamente lógico e inevitable que luche y se prodigue en procura de su propia felicidad individual y colectiva, autoemancipándose en el proceso de cadenas y obstáculos –muchos de ellos originados por la propia acción humana en etapas previas de su evolución sociocultural- que le impiden o dificultan encontrar su plena realización existencial.
6. Que todos los brotes de praxis humanista (entendiendo por praxis, la unión dialéctica de la teoría con la práctica, siendo esta última guiada por la anterior, pero también corrigiéndola e influyéndola en el proceso) evidencian las enormes dificultades para plasmar a cabalidad el ideal de autoemancipación de la humanidad, como sea que esta última haya sido concebida por los humanistas en esos momentos históricos particulares.
7. Que, a las nociones de autoemancipación política y social de Protágoras, se agregó la noción de la autonomía de la razón humana frente a los poderes sobrenaturales de la divinidad de Averroes.
8. Que esas propuestas se incorporan en el Renacimiento europeo, poniéndose un gran énfasis en los conceptos del poder de autogestión del ser humano y las aspiraciones de respeto a la diversidad y hacia la disensión, como muy bien las supo plasmar Pico de la Mirandola en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*.
9. Que cada brote de praxis humanista ha expandido el principio cardinal del protagonismo humano, sumando nuevas dimensiones posibles y deseables en el proceso de autoemancipación, pero tarde o temprano colisionando contra los grandes poderes fácticos y religiosos de cada época. Y es también una constante que se repite en cada brote de praxis humanista, el hecho de que, al final, sus máximos representantes serán estigmatizados, perseguidos e incluso destruidos de una forma u otra por los establecimientos religiosos y políticos centrales de su tiempo.

Bibliografía citada

- Aertsen, J.A. y Endress, G. (1996). “Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources. Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)”. *Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum*.
- Al-Khalili, Jim. (2011). *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. Penguin Press.
- Alonso, E. (2002). “Los límites del saber: Reacción de los intelectuales judíos a la cultura de procedencia islámica”. (M. Fierro editor). *Judíos y musulmanes*



en al-Andalus y el Magreb: Contactos intelectuales. Colección de la Casa Velázquez. (74): 50-84.

Aristóteles. (2014). *Ética de Nicómaco*. Alianza Editorial.

Averroes. (2002). *Middle Commentary on Aristotle's De anima*. Bringham Young University Press.

Averroes (1998). *Sobre filosofía y religión*. Cuadernos de Anuario Filosófico.

Averroes. (1987). *Epítome de Física (Filosofía de la naturaleza)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Hispano Árabe de Cultura.

Averroes. (1986). *Exposición de La República de Platón*. Tecnos.

Averroes. (1961). *Epitome of Parva Naturalia*. The Mediaeval Academy of America.

Averroes. (1958). *Averroes on Aristotle's De generatione et corruptione: Middle Commentary and Epitome*. The Mediaeval Academy of America.

Averroes. (1953). *Commentarium magnum in Aristotelis. De anima libros*. The Mediaeval Academy of America.

Averroes. (1930). *La destrucción de la destrucción*. The Mediaeval Academy of America.

Baraona, M. (2011). "Humanismo para la hipermodernidad y sus alternativas". *Diez ensayos críticos*. Editorial Germinal.

Baraona, M. (2013). "Para un humanismo del siglo XXI: desafíos y propuestas". *Revista de Nuevo Humanismo*. Vol. 1 Núm. 1. doi.org/10.15359/rnh.1-1.2

Baraona, M. (2017c). "El camino humanista de la literatura: una crónica personal". *Revista de Nuevo Humanismo*. Vol. 5 Núm. 2 (2017). DOI: <https://doi.org/10.15359/rnh.5-2.5>

Baraona, M. (2021a). *La revolución del humanismo*. Editorial Kamuk.

Baraona, M. (2021b). "El primer brote: origen del humanismo". *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. Vol. 32 Núm. 1. doi.org/10.15359/rldh.32-1.5

Baraona, M. y Mata, E. (2017a). *La convivencia: fuentes islámicas del humanismo renacentista*. EUNA.

- Baraona, M. y Mora, J. (2017b). *Hacia una epistemología del Nuevo Humanismo*. EUNED.
- Bochenski, I. M. (1961). *A History of Formal Logic*. University of Notre Dame Press.
- Bordoy, A. (2002). “Ramón Lull y la crítica al averroísmo cristiano”. *Taula, quaderns de pensament*. (37): 21-35.
- Borrero, M. (2007). “El mundo rural y la crisis del siglo XIV. Un tema historiográfico en proceso de revisión”. *Edad Media. Revista de Historia*. (8): 37-58.
- Braudel, F. (2006). *La dinámica del capitalismo*. FCE.
- Braudel, F. (2019). *Out of Italy. Two Centuries of World Domination and Demise*. Europa Compass.
- Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Emecé Editorial.
- Chapsal, M. (2013). *Claves para comprender la separación entre razón-fe en el siglo XIII y sus implicaciones posteriores*. USACH.
- Courtenay, W. J., J. Miethke y D.B. Priest. (2000). *Universities and Schooling in Medieval Society*. Brill Academic Publishers.
- Cruz, M. (1977). *El pensamiento de Ramon Llull*. Fundación Juan March.
- Dhunun Taha, A. (2001). “Les universités européennes du Moyen Age et l’averroïsme”. *Actualité d’Averroes, Colloque du Huitieme Centenaire*. Unesco.
- Diógenes, L. (1999). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Ediciones Folio, S.A.
- Eco, U. (1994). “El Ars Magna de Raimundo Lulio”. *La búsqueda de la lengua perfecta*. Crítica.
- Everitt, A. (2003). *Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician*. Kindle.
- Ferre, L. (1984). “Traducciones al hebreo de obras médicas en los siglos XIII y XIV”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*. (33): 61-74.
- Ferre, L. (2000). “Los judíos receptores y transmisores de la sabiduría universal”. *Revista Española de Filosofía Medieval*. 7.



- García Gilbert, J. (2010). *Sobre el viejo humanismo: exposición y defensa de una tradición*. Marcial Pons.
- Grossmann, R. (2007). *La existencia del mundo: introducción a la ontología*. Tecnos.
- Hashim Kamali, M. (2015). “El concepto de Umma y de individuo en el Islam”. *Islam y constitucionalismo, un diálogo abierto*. Fundación de Cultura Islámica.
- Hilton, R. (ed.) (1976). *La transición del feudalismo al capitalismo*. Crítica.
- Karmi Bolton, R. (2013). “La potencia de Averroes. Para una genealogía del pensamiento de lo común en la Modernidad”. *Revista Pléyade*. 12.
- Le Goff, J. (1990). *Los intelectuales de la Edad Media*. Gedisa.
- León Florido, F. (2007). *La condena de la filosofía: estudio y traducción del Syllabus de Esteban Tempier*. A Parte de Rei.
- López Pérez, R. (2018). *Presentación de los sofistas. Los primeros maestros del pensamiento*. Universidad de Chile: Chile. doi: <http://decsa.med.uchile.cl/wp-content/uploads/Sofistas.pdf>
- Luckács, G. (1968). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Ediciones Grijalbo.
- Maimónides. (2010). *Guía de Descarriados*. Maxtor.
- Martínez Lorca, A. (2010). *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*. Utopía.
- Maurer, A. A. (1962). *Medieval Philosophy*. Random House.
- Mignolo, W. (2009). *El lado más oscuro del Renacimiento*. Universidad de Duke.
- Minecan, A.M.C. (2010). “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de “averroísmo latino””. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. (27): 63-85.
- Moore, M. (2009). “Medici philosopher’s mystery death solved”. *The Daily Telegraph* (London). 7 de febrero.
- Okasha, S. (2002). *Philosophy of Science. A very short introduction*. Oxford University Press.

- Pérez Carrasco, M. (2012). “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 29 Núm. 1.
- Perreiah, A. R. (1967). "A Biographical Introduction to Paul of Venice". *Augustiniana* 17.
- Pico de la Mirandola, G. (2003). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. UNAM.
- Pico de la Mirandola, G. (2012). *900 tesis*. UNAM.
- Platón. (2009). *La República*. Akal.
- Puig, J. (2002). “El proyecto vital de Averroes: Explicar e interpretar a Aristóteles”. *Al-Qantara*. XXIII. (1): 11-52.
- Romano, R. y Tenenti, A. (1971), *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*. Siglo XXI.
- Santoyo, J. C. (2009). *La traducción medieval en la Península Ibérica, Siglos XIII-XV*. Universidad de León.
- Tuchman, B. (2000). *Un espejo distante: el calamitoso siglo XIV*. Península.
- Verger, J. (2001). *Gentes del saber en la Europa de finales de Edad Media*. Editorial Complutense.
- Viguera, M. J. (2007). *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: Al-Andalus del XI al XIII*. RBA.

