

El renacimiento como cultura intramundana. La concepción del Renacimiento de J. Ortega y Gasset

M^a Isabel Lafuente Guantes
Universidad de León

En este trabajo vamos a considerar las ideas de J. Ortega y Gasset ¹ sobre el Renacimiento en general, sin atender, por tanto, a sus estudios biográficos.

Como es muy frecuente en los textos de Ortega, sus ideas sobre este tema se hallan envueltas por una serie de consideraciones importantes para perfilarlo, no cabe duda, pero que se hallan expuestas de forma totalmente a-sistemática, por lo que no permiten alcanzar de forma clara la idea que sostuvo sobre este período histórico. Estas consideraciones van desde su intento de comprender el cristianismo según un orden histórico-evolutivo, hasta la importancia de los inventos técnicos o del humanismo.

Como nuestro esfuerzo se encamina, precisamente, a lograr destacar entre el conjunto de ideas de Ortega aquellas que particularmente permiten hacer comprensible de forma clara este período, intentaremos no sólo no romper la estructura misma que consideró necesaria y conveniente para el estudio de un tema histórico, sino al contrario, seguir al máximo sus indicaciones, sin olvidar la de que estudiar estos temas exige entender sobre las condiciones en que es posible abordarlos, por ello, vamos a partir de realizar algunas consideraciones sobre lo que supone ocuparse de la Historia, así como de donde proviene la necesidad de estos estudios y cómo llevarlos a cabo, para pasar seguidamente a caracterizar el período histórico que nos va a ocupar, el Renacimiento. De esta forma, tal vez logremos, al dar una forma sistemática al tema de manera que posea tesis iniciales, desarrollo y conclusiones, obviar, si lo son, las dificultades

¹ Las obras de J. Ortega y Gasset se citarán por la edición de (1983). *Obras Completas*, 12 vols. Madrid: Alianza Editorial. Como las citas se hacen en cursiva las palabras que llevan cursiva en el original van subrayadas.

que Ortega mismo enunció al inicio de una de sus conferencias sobre Vives: que su exposición sólo consistiría en afirmaciones positivas prescindiendo del desarrollo y de demostraciones, por lo que tendría un carácter terriblemente dogmático.

*“Verdad es, continuaba, que sobre muchas de estas cosas he hablado y escrito largamente hace años y allí iban juntas las tesis y las demostraciones...De todos modos, en este pequeño negocio que hoy propongo tienen que poner algo: crédito. Tienen que abrirme un crédito no de que sea verdad cuanto yo diga, sino de que tengo, aunque queden tácitas, mis largas, larguísimas razones para pensar así...”*²

Al intentar prescindir del carácter dogmático buscamos eliminar el crédito que el lector tiene que conceder, sustituyéndolo por una información y documentación suficiente que haga posible entender el desarrollo del tema como propiamente histórico-filosófico,

1. ¿Cómo entender lo histórico?

Hablar de algo histórico, sea de la historia de un período o de un individuo, supone hablar del hombre, pues, al ser lo humano insustancial, variable, puede decirse, hablando con propiedad, que su realidad consiste en ser historia y no naturaleza. Y, digo hablando con propiedad porque en verdad para Ortega la realidad humana es libertad, es variación, y la historia es el ejercicio mismo de su libertad, por tanto, la expresión de su realidad:

*“La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por tanto lo contrario de toda sustancia”*³.

No cabe duda de que el hombre también tiene naturaleza, no nos vamos a extender en este tema, pero es conveniente que no nos confundamos en él. El hombre en cuanto cuerpo es naturaleza, *res*, por tanto, se haya sometido a una ley⁴, pero el cuerpo no es lo que de humanidad tiene el hombre, sino lo que de animalidad le corresponde en la naturaleza, lo que tiene de antropoide. Relativamente a lo humano, a la humanidad, el *ser* no puede pensarse con categorías de identidad, sino con categorías que anulen la inevitable identidad, es decir, que la muestren como formalmente válida, pero como constitutivamente ocasional. Esto es lo que significa pensar lo humano como viviente, como ser vivo siempre distinto de sí mismo.

² ORTEGA Y GASSET, J. *Juan Vives y su mundo*, vol. 4, pág. 510.

³ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, vol. 5, pág. 495.

⁴ Para ampliar este tema puede consultarse: *Historia como sistema*, vol. 6, págs. 23 y ss.

El hombre es esto y/o lo otro, el hombre de hoy, el hombre actual, es tanto estoico como cristiano, tanto racionalista como vitalista, lo que es tanto como decir que por el hombre pasan una pluralidad de formas de ser, las formas de ser que la humanidad ha sido.

“Las formas más dispares de ser pasan por el hombre. Para desesperación de los intelectuales, el ser es, en el hombre, mero pasar y pasarle...”⁵.

Pero los cambios no suceden en la historia al azar, sino que una forma de vida surge de la anterior y avanza dialécticamente según una razón vital. Esto significa que para comprender lo humano, sea individual o colectivo, hay que contar una historia, una narración en la que se muestre qué se ha sido y hacia donde progresa lo que se ha sido, es decir, en qué confluye actualmente. Por ello, es necesario hacer filosófica la Historia, o dicho de otra forma, hacer Historia de la Filosofía, pues, sólo ésta será capaz no de hacer una Historia de las Ideas, que realmente no existe, sino de mostrar retrospectivamente y progresivamente ⁶ en qué consisten las ideas que son para los hombres, en cada tiempo o período, y para cada hombre en cada momento de su vida, las condiciones que les/ le permiten trazar su programa vital.

Ortega consideró que hasta Voltaire en el siglo XVIII la historia no pasa de ser una mera crónica o cuento de hazañas y entresijos diplomáticos. Se debió a su preocupación por el tema que la Historia ensanchara su campo y comenzara a atender al espíritu y las costumbres que envuelven esos hechos. Pero Voltaire no pasó de buscar los pensamientos a que obedecen los hechos de forma local, ligados a unos individuos y a unas formas sociales determinadas. Fue fruto de la obra del genial Hegel la preocupación por la vida histórico-universal, por las condiciones que permiten pensar la perspectiva integral de lo humano.

La diferencia que introduce el planteamiento de la Historia hegeliana es fundamental. Por su obra tienen que dejarse de entender todas y cada una de las interpretaciones de una historia como verdaderas y, por tanto, todas ellas como cuasi-verdades, o verdades parciales, pues, el historiador tiene la obligación de buscar la verdad absoluta y la verdad absoluta de la Historia es el Espíritu, por tanto, sólo cuando el historiador haya encontrado ese espíritu habrá cumplido su función.

⁵ ORTEGA Y GASSET, J, *Ibid.* pág. 40.

⁶ Sobre los temas relativos a la posibilidad de la historia de las ideas y a la historia de la filosofía como retroceso y como progreso puede verse: ORTEGA Y GASSET, J. *A “Historia de la Filosofía” de Emile Bréhier*, vol. 6, págs. 377 y ss.

¿Y, que es el espíritu? Ortega va a identificar, aludiendo a que en su juventud así lo hacía Hegel, espíritu y vida. El espíritu no es el alma humana, ni el alma del mundo (pensamiento o *nus* cósmico), el espíritu es simplemente:

*“aquello que se sabe a sí mismo”*⁷.

Es un movimiento dialéctico entre la comprensión y la incomprensión que consiste en un esfuerzo por hacerse transparente a sí mismo. Es el problema vital que afecta a toda vida, para Ortega a la de cada individuo y a la de cada pueblo (para Hegel sólo a la de los pueblos); el esfuerzo por poner la vida en su verdad, por conseguir que sea lo que debe ser.

El espíritu es problema e interpretación, es averiguación, descubrimiento y esclarecimiento del ser propio (para Hegel de los pueblos, para Ortega también del ser de cada cual), es el esfuerzo por saberse, por hacerse transparente, que Hegel consideró que era posible de forma absoluta, en cuanto la interpretación en que consiste el ser de cada pueblo histórico es asumido y superado por otro⁸.

Los historiadores que siguieron a Hegel intentaron buscar la condición (la mismidad) que permitía interpretar los hechos, no en una forma ideal sino en los hechos mismos, y resolvieron tomar una clase de hechos como realidad fundamental. Ortega cita dos de estas clases de hechos: los hechos bélicos, que han dado origen a la *Historia del arte de la guerra* de Delbrück, y los hechos económicos que han dado origen a la interpretación economicista de la historia de K. Marx ⁹.

Ortega no es un idealista hegeliano ni un materialista marxista, es más, consideró que ambas formas de interpretar la Historia han fracasado. La idealista porque la transparencia y claridad, que se supone es propia del espíritu, nunca se logra, pues, la vida, con ser afán de transparencia, siempre permanece en claro-oscuro. La materialista porque hay realidades que no se pueden reducir a formas económicas. Pero, aprendiendo de este fracaso, intentó aunar ambas tendencias y entender la Historia desde el supuesto de que toda vida está sometida a una pluralidad de condiciones entretrejidas, entre las que es necesario destacar dos: una material, la condición económica, la otra filosófica, las ideas de su tiempo y de su sociedad. Ninguna de ellas se puede reducir a la otra, pero ambas se influyen recíprocamente.

⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *En el centenario de Hegel*, vol. 5, pág. 421.

⁸ Ortega considera que la vida nunca se hace transparente de forma absoluta, esto supondría tanto como aniquilarla, pues, al ser la vida problema ha de consistir en la angustia que éste crea, y esto hasta el punto de llegar a afirmar kierkegardianamente que donde no hay angustia no hay vida. Ver *Ibid.* Pág. 422.

⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, págs. 416-417.

1.1. El sistema de las creencias.

Ahora bien, estas condiciones ¿qué son? Ortega considera que hay dos formas de entenderlas, o bien son *ideas-ocurrencias* o bien son *ideas-creencias*. Las primeras son ideas *con que nos encontramos*, las segundas son ideas *en las que nos encontramos* ¹⁰.

Las *ideas-ocurrencias* son inventadas por los hombres, son pensamientos suyos que surgen de forma necesaria cuando se encuentra en un estado de duda. Al aparecer ésta, es decir, cuando se está en ella, el hombre se afana por hacerla desaparecer, por sustituir el estado de ambigüedad, inestabilidad e inseguridad que ella produce por otro en que el sentimiento principal sea la estabilidad y la seguridad, y la forma de lograrlo es enfrentando el problema con el intelecto y meditando sobre lo que en la realidad nos falla. Este es un esfuerzo penoso que el hombre no suele realizar con agrado, pero que se ve obligado a llevar a cabo cuando la fe heredada de sus mayores, la creencia en la que vive, se hunde bajo sus pies.

Cuando esto ocurre el hombre crea ideas, esto es mundos imaginarios, y formas de posibles conductas en ellos, buscando aquellas que se muestran dotadas de mayor firmeza y seguridad: las verdaderas. Pero, estos mundos, en cuanto imaginarios son irreales, de forma que en ellos su verdad no proviene más que de su consistencia, resultado de la posibilidad de establecer conexiones firmes entre las ideas que los constituyen. Así, toda idea es relativa, exige una buena dosis de crítica, y permite comprender que la verdad de estos mundos es exclusivamente una combinación intelectual, y nuestra adhesión a ella, aún siendo inevitable e irremediable, comporta una buena dosis de voluntad, pues, exige que nos queramos poner a pensar en ella.

Entre nuestras ideas hay una que el hombre necesita sobremanera, es la idea de lo que es realidad; nos la proporciona la ciencia, pero resulta que, cuando se confronta con lo que nosotros vivimos, esa idea que la ciencia nos proporciona no es nuestra realidad, no la representa, sino que participa, al igual que toda idea, de la condición de lo irreal. Por ello, Ortega sostiene que la ciencia es una construcción mental, como lo es la poesía y la filosofía. Y, es que, para nuestro autor, la ciencia se halla más cerca de la poesía que de la realidad.

¿Qué son, por tanto, las ideas? La expresión orteguiana a este respecto es clara, las ideas son construcciones formadas por nosotros, a las que nos fuerza nuestra duda provocada por cosas en las que no creemos. Reproduzcamos las palabras de Ortega:

¹⁰ Esta distinción la establece ORTEGA en su obra *‘Ideas y Creencias’*, vol. 5, págs. 384- 385, y la retoma en su artículo : *Vives*, vol. 5, págs. 493-507.

“Las ideas son, pues, las «cosas» que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque no creemos en ellas”¹¹.

Las *ideas-creencias*, a las que nuestro autor decide llamar simplemente creencias por entender que la identidad del nombre da lugar a confundir cosas absolutamente incongruentes¹², son algo bien distinto. Las creencias son el fenómeno antagónico de las ideas, pues, estas son un fenómeno del pensamiento y aquellas son el fenómeno vital. Las creencias no las pensamos, ni las discutimos, ni las sostenemos, ni las razonamos, simplemente estamos en ellas; constituyen la base de nuestra vida, su terreno. De una cosa podemos no tener ni la menor idea y, sin embargo, contar con ella sin hacernos cuestión ni de su existencia, ni de su modo de ser. La ocurrencia, el pensamiento lo sostenemos, la creencia nos sostiene, nos tiene a nosotros, a ellas se debe nuestro comportamiento, y no a nuestra actividad intelectual

Las creencias constituyen la realidad,

“Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos para vivir”¹³.

Las creencias tienen para nosotros el carácter de realidad y no el de pensamiento, actúan de forma inconsciente sobre nosotros determinándonos a obrar de una manera o de otra. Ni pensamos, ni vemos nuestras creencias, pero vivimos desde ellas. De lo que creemos estamos seguros, tanto de su existencia como de su ser, por ello, actuamos apoyados en la creencia de forma automática. ¿Qué son por consiguiente creencias?:

“Creencias son, dice Ortega, todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ella”¹⁴.

Ideas ocurrencias e ideas creencias se distinguen, por tanto, claramente. Las primeras suponen previamente dada nuestra vida, las segundas constituyen nuestra vida. Por defender nuestras ideas podemos incluso morir, pero no podemos vivir de ellas como podemos vivir de nuestras creencias. Lo primero en el orden del ser son, por consiguiente, nuestras creencias, pero nuestras ideas de hoy pueden ser las creencias de mañana. ¿Cómo?

La vida, la realidad auténtica y primaria, no tiene orden, no es un mundo, es enigmática y terrible. Ante ella reaccionamos automáticamente, instintivamente, al igual que el resto de los animales, pero cuando falla nuestro sistema automá-

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ideas y creencias*, vol. 5, pág. 397.

¹² En otro texto de la obra que acabamos de citar dice ORTEGA: “...cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o de una época, solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o pensamientos. En rigor, sólo estas últimas deben llamarse «ideas»”. *Ibid.*, pág. 387.

¹³ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, pág. 388.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, pág. 397.

tico de respuesta, las creencias en las que estamos, la realidad, se torna problemática. Entonces el hombre hace lo que el resto de los animales no puede hacer: crear un mundo imaginario (matemático, físico, religioso, moral, político y poético) al que poder retirarse y desde el que poder analizar el problema.

La vida no es un mundo, mundo es lo “*en sí*”, el ser íntimo, el *mundo interior* creado por nuestra imaginación, el de nuestras ideas, es decir, el de nuestros problemas y posibles soluciones. El hombre frente a un problema reflexiona, se *ensimisma*. El animal no tiene intimidad, no puede *ensimismarse*, siempre está fuera de sí, atento a la realidad como se le presenta.

Frente a ese mundo interior se halla el *mundo exterior* que no es la nuda realidad, sino el mundo de las *circunstancias*, de lo que le pasó al hombre y de la interpretación que le dio. Lo que le pasó al hombre y cómo éste lo interpreta se llama vivir. Quien vive se encuentra en una circunstancia, pues, vida y circunstancia son términos indisolubles, y es para sostenerse en la circunstancia que hay que decidir que hacer, y para poder decidirlo hay que saber, es decir, hay que crear un mundo de ideas (de problemas y soluciones)¹⁵. La realidad no le impone al hombre su ser como le impone al astro su órbita, sino que aquel tiene que hacérselo. Un párrafo de Ortega que recoge perfectamente esta situación es el siguiente:

*“Para vivir tiene éste (el hombre) que hacer algo, que habérselas con lo que le rodea. Más para decidir que es lo que va a hacer con todo esto, necesita saber a qué atenerse respecto a ello, es decir, saber qué es. Como esa realidad primaria no le descubre amistosamente su secreto, no tiene más remedio que movilizar su aparato intelectual cuyo órgano principal –sostengo yo– es la imaginación. El hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa un mundo o un pedazo de él”*¹⁶.

Esto quiere decir que las ideas comienzan siendo ocurrencias, imaginaciones, para terminar siendo, mediadas por la acción de los hombres que las realizan, creencias, por tanto, realidades. Expliquemos esto algo más.

Nuestros mundos interiores, y hoy sobre todo uno privilegiado, la ciencia, consisten en un doble movimiento: de la circunstancia al ensimismamiento (mundo interior) y de éste a la confrontación con los hechos, lo que supone que la realidad (mundo exterior) es una construcción que se apoya en la conexión entre ideas y hechos, sólo a esta conexión se le puede llamar con propiedad

¹⁵ Sobre este tema, es decir, sobre la relación entre vivir y circunstancia, así como sobre las implicaciones ideales o imaginarias que supone, ORTEGA fue prolífico en dejarnos textos, uno muy claro se halla en: *En torno a Galileo*, vol. 5, pág. 23.

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Ideas y creencias*, vol. 5, pág. 404.

creencia. Por tanto, la realidad no es un dato, sino una construcción en la que creemos:

“La realidad no es dato, dice Ortega, algo dado, regalado –sino construcción que el hombre hace con el material dado”¹⁷.

Pero, Ortega distinguió entre ciencia natural y ciencia histórica. Esta no es como aquella una construcción, sino una re-construcción, que en su primer momento ha de ser interpretación, o lo que es lo mismo hermenéutica, es decir, inclusión de todo hecho en la estructura de un sistema vital. Entender qué es la historia supone partir de eliminar dos tendencias nefastas para una auténtica comprensión del ser de lo histórico: 1. El empirismo, cuyo modelo para nuestro autor es Ranke, a quien se debe la idea de que la historia se ocupa de cómo efectivamente han pasado las cosas. 2. El psicologismo nacido de la idea de que la historia se ocupa de cómo han sido las vidas humanas.

El empirismo, al entender que la historia tiene que ocuparse de las cosas que le pasan al hombre, elimina toda ley y toda forma: la historia sólo se ocupará de los hechos nudos. El psicologismo, al reducir el hecho histórico a condiciones subjetivas, prescinde de toda estructura objetiva, hace de las creencias algo individual, cuando realmente son siempre colectivas

La historia se ocupa de lo que ha pasado y de cómo han sido las vidas humanas, Ortega no niega estos presupuestos, lo que afirma es que no pueden dilucidarse sin¹⁸ determinar la estructura en que se desarrollan. Por tanto, la pregunta básica de la historia ha de ser por la estructura fundamental de la vida, pues, no se podrá saber lo que ha pasado, ni cómo ha sido la vida de éste o estos individuos, si no se averigua previamente la estructura en que se desarrollaron los hechos y sus vidas.

Así la historia es necesariamente el sistema de las creencias, que para ser dilucidado exige conocer qué mundo interior ha sido privilegiado en una época o momento histórico, cómo ha sido privilegiado, y la forma en que se consolida en creencias. Y, con vistas a lo que seguirá, es preciso que tengamos en cuenta que Ortega distinguió de forma orientadora, para discernir etapas históricas, entre tres estados posibles de una creencia: fe viva, fe inerte y duda.

El hombre, su vida, es la ocupación de la historia, pero el hombre vive en un mundo geográfico y en un mundo social, lo que sucede es que ninguno de ellos puede ser históricamente considerado como invariante, sino al contrario como siendo objeto y lugar de variación constante. Esto significa que la historia ten-

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, vol. 5, pág. 16.

¹⁸ Ortega llamó *antropogeografía* al estudio de la tierra no en cuanto astro, sino como escenario de la actividad humana, como el espacio-tiempo en que tiene lugar la vida del hombre en forma de historia. Confróntese: ORTEGA Y GASSET, J. *Juan Vives y su mundo*, vol. 4, pág. 513.

drá que ocuparse incuestionablemente del mundo social, el mundo en el que conviven los hombres, y que toda ciencia que incida sobre la historia, como la geografía, lo hará en cuanto se refiera de forma activa o pasiva al hombre, a su vida, a las alternativas y vicisitudes que ha soportado y realizado. En este sentido decir que la historia se ocupa indiscutiblemente del mundo social obliga a entender que el mundo social está constituido no sólo por hombres, sino que igualmente forman parte de él: opiniones, usos vigentes, valoraciones, gustos, costumbres, etc. Todo este sistema de ideas, preferencias y normas es lo que nuestro autor denominó *sistema de las creencias*, cuya reconstrucción constituye el verdadero objetivo de la historia. Así, en la obra de Ortega viene a identificarse mundo social y sistema de creencias, de forma que al entender que éste será la ocupación de la historia abre el camino para entender a ésta como una ciencia social.

En lo que sigue vamos a intentar reconstruir lo que Ortega consideró el sistema de las creencias renacentistas.

2. El Renacimiento entre la crisis y la renovación: La cultura intramundana.

2.1. La crisis renacentista.

La idea bajo la que Ortega caracteriza al Renacimiento es la de crisis.

“Mi idea es que el llamado Renacimiento representa una gran crisis histórica”¹⁹

Para este filósofo han existido tres crisis fundamentales en la historia: una la que produce el derrumbamiento de la Edad Antigua, otra la renacentista y la tercera era coetánea suya. Puede que fuera la observación de esta recurrencia la que le llevara a entender el concepto de crisis como una categoría de la historia, por tanto, como una estructura fundamental que puede adoptar la vida humana.

La estructura de la historia es tal que, para poder alcanzar el sistema de creencias de un período determinado tenemos que reconstruir aquel anterior del que emerge y mostrar como inciden sus creencias en la constitución del posterior, y esto último hasta el punto de poder decir que la historia puede vaticinar como será en sus líneas generales la época inmediata futura, pues ella tiene en sus manos, en cierta forma, no lo que va a pasar, pero si el sentido de lo que puede pasar²⁰, pues, para eso basta con haber hecho esto y no lo otro.

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, vol. 5, pág. 69.

²⁰ La capacidad profética de la historia y del historiador es realmente un tema controvertido. Ortega entiende que la historia tiene una capacidad profética realmente, aunque ésta sea muy limitada (no podemos, nos dice, profetizar tanta cantidad de futuro como puede narrarse de

Ortega con general asiduidad al hablar del Renacimiento limita esta época con las siguientes fechas: 1400-1650. Y, cuando quiere ser más estricto aplica el término Renacimiento exclusivamente al período comprendido entre 1350 a 1550, entendiendo que a las generaciones comprendidas entre esas fechas les es aplicable una misma forma de ser y obrar, una faena subterránea que está concluida hacia 1560 en que las generación de Kepler, Galileo y Bacon avanza ya con nuevas ideas en una línea recta que alcanza su cenit hacia 1650 en que muere Descartes. Las generaciones comprendidas entre esas fechas vivieron una época de crisis, pero como toda generación fueron portadoras de las ideas que gestaron las generaciones anteriores y escorzo de las posteriores, es decir, son una parte de la historia universal. Por ello, la frialdad de una fecha deja de serlo en cuanto se muestra como representativa de una realidad vivida y, por tanto, histórica ²¹.

Sin entrar en el tema de las generaciones, sí vamos a señalar que Ortega distinguió entre generación zoológica y generación histórica, en el sentido de que las primeras se suceden, mientras que las segundas se solapan, coexisten, lo que sirve de apoyo a su tesis principal de que conocer un período histórico, el Renacimiento en este caso, supone conocer en que consistió el sistema de creencias del período precedente y cómo se comportó frente a ellas las generaciones de ese período.

Ahora tenemos que preguntarnos, sin duda, que entendió Ortega por crisis, concepto que por otra parte se ha puesto actualmente de moda con la escuela de Frankfurt. Una crisis histórica, es para nuestro autor, un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en que al sistema de creencias de la generación anterior no sucede una transformación gradual, sino un desplome que se manifiesta como una catástrofe, como un estado vital en que el hombre al perder aquellas convicciones se queda sin mundo y no sabe que hacer. La crisis corre pareja a la ausencia de creencias positivas, a la desorientación y azoramiento del hombre. Característica de las épocas de crisis son la adopción de posturas falsas, fingidas, de forma que como decía Ortega:

pasado). Pero, el hombre tiene en sus manos la capacidad de hacer unas cosas en vez de otras, la capacidad de elegir, y en ello consiste el sentido vital, pues, lo que elija lo hará en función de su proyecto general de vida. Ver por ejemplo: ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, vol. 5, pág. 137.

²¹ No vamos a considerar el tema de las generaciones, simplemente vamos a recordar que según Ortega en cada fecha se hallan presentes dos generaciones, y que cada generación supone quince años de gestación y quince de gestión. Si quiere confrontarse lo dicho sobre este tema puede verse : *Juan Vives y su mundo*, vol. 4, págs. 517-520; y sobre el tema de las generaciones en toda su amplitud, incluida su aplicación histórica : *En torno a Galileo*, vol. 5, págs. 29-67.

“Generaciones enteras se falsifican a sí mismas...se embalan en estilos artísticos, en doctrinas en movimientos que son insinceros y que llenan el hueco de auténticas convicciones”²².

Pero, es en el seno de esta falta de convicciones donde se va a abrir camino el germen de nuevas tendencias positivas. Es más, el fermento de estas nuevas tendencias, aunque sea como fe confusa e imprecisa, es necesario para que se produzca la crisis. Este germen ilumina de vez en cuando la vida negativa de la época en crisis hasta que comienza su estabilización, que generalmente suele tener lugar primeramente en el arte. Lo que vamos a intentar seguidamente es considerar cómo entendió Ortega la crisis del Renacimiento.

Para éste pensador español el Renacimiento no es un período de grandes figuras del pensamiento, pues, aún teniendo que reconocer que en las mentes de todos suenan y resuenan nombres como: Leonardo da Vinci, Erasmo, Maquiavelo, Lutero, Vives, etc., a los que considera como otros tantos niveles de esta época, entiende que, salvo la excepción de Lutero en el campo de la religión, ningún otro hombre fue capaz de desarrollar de forma clara ningún pensamiento, es decir, de demostrar ninguna verdad. Esto sólo ocurre, ya casi en los albores de la edad moderna, con Copérnico y Galileo. De forma que el pensamiento que se gestó en el Renacimiento tiene un carácter más bien de colectividad que de individualidades; parece realmente obra del conjunto de las generaciones que ocuparon esa época.

Describió el siglo XV como un siglo enigmático, entendiendo que la vida en él, como en toda época de crisis, es contradictoria, lo que se concreta en que por una parte sobrevive en ella la vida medieval, y por otra está ya germinando, aunque de forma oscura, una vida nueva²³. Es cierto que siempre comprendió la esencia del hombre como dualidad, como consistiendo en un venir de algo e ir a algo, pero trató de mostrar que en las épocas de crisis esta dualidad se convierte en conflicto, en clara contradicción, al contrario de lo que sucede en las épocas de cambio. En éste el ayer y el mañana son términos (inicial y final) de una misma dirección, mientras que en las épocas de crisis ambos son antítesis. En el Renacimiento la antítesis se va a constituir entre un ayer que se mantiene aún en las creencias del mundo medieval: cristianismo y escolasticismo, con su menosprecio de la realidad humana, y un mañana que pone en primer plano la creencia en la razón como condición natural del hombre. Esta antítesis va a dar lugar a que en este período no haya creencias reales, de forma que su ser se constituye de forma inauténtica.

²² ORTEGA Y GASSET, J. *“En torno a Galileo”*, vol. 5, pág. 70.

²³ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, vol. 5, pág. 141.

2.2. *La pervivencia del pasado y la innovación imposible*

Vamos a intentar aclarar, siguiendo las indicaciones y los pasos del mismo Ortega, como sobrevivió en el Renacimiento la cultura medieval, y vamos a comenzar preguntándonos cómo era el hombre medieval. La vida del hombre medieval era unitaria en cuestión de creencias. Su vida era su fe y la razón no se distinguía de ella. Hoy, entiende Ortega es muy difícil comprender esta situación, pues el hombre, a partir de la edad moderna, se instala en un mundo naturalista, racionalista, en el que la razón y la fe se hallan separadas. Hoy, en nuestro mundo marcado por la aceptación del cambio y la pluralidad, no podemos entender como todas las ciencias pudieron estar sostenidas por un solo desarrollo conceptual: el escolasticismo.

El hombre del 1400 es un hombre cristiano, que cree en la religión cristiana, por tanto que cree que existe un ser infinito del que depende su vida y que exige que nuestra vida en este mundo sea entrega a algo, dedicación a algo. La vida para este hombre era destino interior, misión premeditada que tenía que cumplir, por ello, la vida es y supone *responsabilidad*, pues no es algo que se me regala ya hecho, sino algo que tengo que descubrir y hacer. Esta forma de entender la vida sólo se hizo posible a partir del cristianismo; el mundo antiguo ni la sospechó, en él la vida estaba sometida a un destino exterior y todo lo más que se alcanzó fue el ideal estoico de vida recta, cuya condición era mantenerse firme ante los avatares del destino. Pero, adentrémonos en la concepción orteguiana de la Edad Media.

La Edad Media dependió en dosis enormes de la cultura griega, pero mientras la obra de Platón y Aristóteles en la Edad Antigua no dieron lugar más que a ideas-ocurrencias, al fundirse con la religión cristiana adquieren la forma de creencias efectivas y colectivas en una pluralidad de realidades inamovibles: religiosas, naturales, sociales, científicas etc., y estas creencias van a constituir la imagen del mundo medieval.

Comencemos con el problema de la religión. Ésta para el hombre medieval es religión filosófica que afecta a nuestros conceptos de Dios y de toda realidad trascendente, incluida la posibilidad de nuestra recurrencia vital. Para hombres como Santo Tomás dar solución a estos problemas requiere su consideración como nociones cuya realidad es cuestión de razonamiento, a parte de cuestión de fe; digamos que para ellos fe y razón se funden en un todo en el que la fe exige la razón, pues ésta es la única que puede sentar, al lograr el concepto, la prueba necesaria para considerar con garantía el objeto de la fe. Es más, Dios para estos hombres era un ser cuya sabiduría, pareja a su bondad y amor, produce según un orden de razones absolutas que puede ser alcanzable por la razón humana. Por ello, se tiene fe viva en Dios y en los dogmas que la Iglesia sustenta, pero ambos son nociones cuya realidad se apoya en una ciencia, el escolasticismo, nacida no del acicate de una duda que exige la investigación,

sino de la controversia, la disputa sobre *cuestiones* cuyo fondo es, paradójicamente, incuestionado e intangible.

Para el renacimiento, que tiene que contar con el precedente ockamista desde el año 1350, las nociones que afectan a la religión cristiana, en la que se sigue creyendo, ya no son cuestión de razón, sino formas totalmente irracionales sólo dependientes de la voluntad de un ser sobrenatural, potencia absoluta que no se somete. No hay ninguna razón absoluta para que las cosas sean como son, todo depende de la voluntad de Dios²⁴. De esta forma el siglo XV, va a mantener unas formas religiosas totalmente diferentes de las de los siglos precedentes, pues, para los hombres que lo vivieron ya ni su propia vida, en sus actos y pensamientos, depende de las formas que su razón logre descubrir, sino que todo su comportamiento, tanto intelectual como moral, obedece exclusivamente a formas irracionales impuestas por un ser infinito, voluntad omnímoda, que las revela a su Iglesia, y en cuyo seno se transforman en rituales que determinan totalmente, pero de forma vacía, la vida de los hombres.

Para el Renacimiento nada es cuestión de razonamiento, todas las condiciones se transforman en absurdos en los que no queda más remedio que creer para vivir; la fe se impone; vivir en ella supone que sólo cabe prestar reconocimiento a esas condiciones impuestas, pero necesarias para poderse mantener en el ser. Dice Ortega:

*“Los dogmas y los mandamientos son absurdos, pero son un hecho bruto con que tenemos que contar”*²⁵.

En este época se lleva al extremo el *credo quia absurdum* que ya había enunciado Tertuliano, y se lleva al extremo porque la realidad máxima que puede pensarse, según San Anselmo, se transforma en una voluntad absoluta que no lleva aparejada una razón del mismo tipo. Esto significa, simple y llanamente, que no hay razón alguna de la que dependa que algo exista o que sea lo que es, por tanto, que todo puede ser de otro modo, o no ser, siempre naturalmente que no sea en sí contradictorio. En esta situación la razón es sustituida por la confianza; la razón se transforma en una potencia puramente humana.

²⁴ Relativamente a este tema es preciso significar que Ortega parte de la consideración ockamista de que Dios es voluntad absoluta, de donde se deriva la conclusión de que no hay razones absolutas, por tanto, que la acción divina puede hacer que todo sea de otra manera, o no sea, siempre que lo que se haga no sea en sí mismo contradictorio, lo que permite entender que para Dios todo es posible incluso: *“quod ignis de potentia dei absoluta potest recipere frigidatem*, por tanto, que el fuego puede ser frío. También puede suceder, como decía Ockam en su *“Centiloquium theologicum”* puesto que: *Non includit contradictionem*, que, *Deum assumere naturam asinam*, es decir, que Dios aparezca como un asno, pues, esto tampoco incluía contradicción para la voluntad absoluta de Dios. Ver ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, vol. 5, págs. 144-145.

²⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, vol. 5, pág. 144.

De pronto la racionalidad subyacente a la fe desaparece y todo se transforma en cuestión de confianza, en cuestión de fe, pues sus designios son incognoscibles. Y, la fe no encierra creencia evidente en nada concreto, sino afirmación del todo en bloque. El hombre renacentista es triste y melancólico, pues, su vida está marcada por una renuncia esencial, renuncia a encontrar algo racionalmente absoluto; ha descubierto que lo absoluto es irracional. Todo lo que existe, incluidos todos los cielos con sus movimientos perfectos, es sólo porque Dios lo ha querido, y pudo, y puede, querer otra realidad, pero de hecho ésta es la que existe. No existen razones para esta obra, la razón es propia de la condición humana, es instrumento que poseemos para enfrentarnos a las cosas naturales, y no puede aplicarse a las sobrenaturales.

Esto condujo a que su cristianismo se vació de contenido, pues, ya ni el mundo puede deducirse de las razones divinas ni éstas pueden guiar los actos humanos. El hombre en el Renacimiento se separa de la fe. El hombre renacentista, no deja de ser cristiano, pero vacía de contenido racional su relación con lo sobrenatural. Ésta fue la consecuencia del ockamismo, que deja el mundo tal cual lo vio la Edad Media, pero corta su relación con Dios y lo deja sin razón superior que lo explique. Ortega llamó a este fenómeno *goticismo*:

*“Llamo goticismo sensu stricto a lo siguiente: resten ustedes de lo que era el mundo para la Edad Media avanzada cuanto se refiere a Dios —por tanto, teología, mística, piedad— y quédense sólo con lo que procedía del pensamiento en cuanto actividad profana. Eso que queda es lo que llamo goticismo. Consiste, pues, en el mundo medieval mismo: sólo que ahora puesto como independiente de Dios”*²⁶

Pero, ¿cómo era el mundo en el que se encontraba éste hombre? El hombre renacentista, como el medieval, creía que el mundo de la naturaleza se dividía en dos zonas perfectamente distinguibles: los cielos, el mundo de los astros, y la tierra, el mundo sublunar. El primero, compuesto de cincuenta y cinco esferas portadoras cada una de un astro, es incorruptible como la materia de que está hecho: el éter. Su movimiento circular es perfecto, eterno y uniforme, siempre igual a sí mismo, pues, no tiene ni principio ni fin. El segundo, el sublunar, la tierra en que habitamos, es considerado totalmente distinto del anterior, contrapuesto a él. En la tierra, en la que existen una pluralidad de seres distintos, a causa de la materia corruptible de que todo está hecho, las cosas nacen y mueren; su movimiento es rectilíneo, de arriba-abajo o de abajo-arriba, y finito, tiene que empezar en un punto y terminar en otro.

Ortega se pregunta por la realidad de ambos mundos: celeste y terrestre, y viene a señalar cómo las diferencias entre ambos desaparecen, pues, la efectiva

²⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, pág. 157.

realidad tanto de los cielos como de la tierra son las formas sustanciales, entidades espirituales, por tanto, inmateriales, que al informar la materia producen las cosas sensibles. En el modo de entender estas formas es verdad que se distinguen las distintas corrientes medievales. Para los tomistas las formas serán una para cada especie, que se individualizará al entrar en contacto con la materia; para los escotistas hay además una forma, combinación gradual de otras, para cada individuo, por lo que cada ser es distinto de otro y puede decirse que es *este*. Pero, para todos las formas son el principio de las cosas, su realidad, y son absolutas e inmortales. El influjo que tuvo el nominalismo, que protestaba enérgicamente contra la multiplicación de entidades metafísicas, fue curiosamente el de multiplicar hasta el absurdo las distinciones lógicas.

La concepción de la realidad con la que se encuentra el hombre renacentista es anquilosada; apoyada en un cristianismo inerte se entiende como absoluta, inamovible, e intransformable, pues, la condición última de que las cosas están hechas, las formas, son independientes e invariables.

“Una forma no puede cambiarse en otra, y como el mundo consiste principalmente en ellas, tendremos que vivimos en un mundo que no tolera transformación real ninguna, es como es de una vez para siempre”²⁷.

En el mundo natural nada varía, cada especie es inamovible, el caballo, el perro, el elefante, siempre serán lo que son. Pero, esto mismo sucedía con el mundo social. Éste estaba compuesto de clases invariables: guerreros, nobles, campesinos, sacerdotes, comerciantes, etc., son rangos permanentes. Para el hombre renacentista todo lo que es tiene derecho a mantener su ser, a ser lo que es, lo que llevado a la realidad social produjo formas de tolerancia. No se le ocurrió al hombre de comienzos del Renacimiento suprimir al moro o al judío, sino que conviven con ellos, eso sí, cada uno manteniéndose en su rango. Sólo a fines del período renacentista, cuando ya apunta la Edad Moderna, cuando comienza a pensarse que se puede transformar el mundo, los Reyes Católicos se atreverán a suprimir algunas de estas formas sociales.

La idea de transformación es una idea moderna; es propia de la forma de pensar de un hombre que cree que tanto los cielos como el hombre son cambiables, y que lo que hay no es lo que habrá, por tanto, que piensa que el futuro está abierto y que puede construir el mundo a su gusto si posee una idea que lo posibilite. Esto era impensable para el hombre renacentista, para él la realidad estaba clausurada entre una fe cristiana inerte y un futuro que se reduce a lo pasado y presente, por tanto, cerrado. El hombre renacentista se encuentra, por consiguiente, con un mundo intransformable, sustantivamente incambiable, y toma la decisión de acomodarse a él lo mejor posible, lo que llevó a acentuar los

²⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, vol. 5, pág. 159.

formalismos simbólicos, a generar convencionalismos sin cuento, que condujeron a formas sociales recargadas y amaneradas en su apariencia y en su proceder, pero apoyadas en una rígida jerarquía social. La conciencia del Renacimiento tiene clara la imposibilidad de toda *innovación*. No hay lugar para la espontaneidad, todo está previsto por una convención preexistente que se impone sin razón que la sustente, todo es mera fórmula y formulismo. Y no es que no se inventen cosas nuevas, las novedades van a proliferar, pero como señaló Bacon, nadie se paró a pensar sobre su sentido y significado, sobre el valor que las permitiría caracterizar como innovaciones.

2.3. *La cultura intramundana.*

En el 1300, a fines de la Edad Media, en la época de Dante, todavía la vida se realiza desde Dios y cara a Dios, es decir, de espaldas al mundo. La vida ha de ser ejemplar, esto es, monacal y eclesiástica, ocupada exclusivamente en mantener la relación con Dios. A partir del 1500, en la época de Erasmo y Vives, se empieza a vivir todavía desde Dios, pero de cara al mundo, Dios queda a la espalda y la preocupación fundamental pasa a ser el mundo. A partir de esa época todo comienza a ser afirmación del mundo, de lo que Ortega llama el *intramundo*, como concepto enfrentado al *ultramundo*²⁸, es decir, al mundo transcendente.

Nuestro autor viene a sostener que en el Renacimiento la cultura se transforma en intramundana, y que en esta transformación pueden observarse una serie de síntomas característicos. El primero es la preocupación por *el trabajo* que pasa de ser algo inevitable, pero penoso y despreciable, a ser el valor que permite caracterizar a una vida como ejemplar. Antes, en la antigüedad tanto oriental como occidental, nunca se había considerado así el trabajo, ésta es una novedad histórica que germina en el Renacimiento y que tiene como consecuencia inmediata que una nueva clase, la burguesía, que es la que realmente trabaja y no el guerrero o el señor, se adelante en el escenario social encumbra-da por su laboral enriquecimiento. Unida al enaltecimiento del trabajo surge imparable la fruición por la producción, por inventar, por descubrir nuevas técnicas, por crear. Así, en esta época prosperan las ocupaciones que se ocupan de los valores intramundanos el arte y las técnicas, y todas ellas guiadas por el interés en la producción de novedades.

El segundo y tal vez el más característico síntoma de este período es la *secularización de la religión*, y de toda la cultura que hasta ese momento había sido eclesiástica. La primera expresión del nuevo positivismo religioso, que fructifica en esta época, es el desinterés por los dogmas. Como Dios es inasequible direc-

²⁸ En varias de sus obras fue Ortega perfilando este concepto, pero preferentemente pueden verse: *Vives y su mundo*, vol. 4, págs. 529 y ss., y *En torno a Galileo*, vol. 5, págs. 147-164.

tamente, como sólo pasa a ser el horizonte que nunca se alcanza, el hombre deja de preocuparse por la teología que establece la forma en que podemos procurar su favor; esta despreocupación durará hasta la reacción a la Reforma en el Concilio de Trento. Con el olvido del dogma se produce en educación la subordinación de las Facultades de Teología a las de Filosofía, y en la vida religiosa una importante transformación en la forma de entender la relación del hombre con Dios. Hasta entonces había sido guiada por los rituales a cargo de la jerarquía eclesiástica que tenía a gala ser la depositaria de la sabiduría, y que realmente había dado lugar a conceptos difíciles expresados en la forma de sutilezas teológicas oficiales. Ahora la religión se vulgariza, la relación con Dios se va a transformar en una relación mucho más democrática, más íntima y directa apoyada simplemente en la piedad del hombre cualquiera, del iletrado; se origina una religión de *pobres hombres*. Esta es la llamada *religión natural* que ya se insinúa en Nicolás de Cusa y que toma la forma de *Imitación de Cristo*. La base de esta mundanización de la religión es la tolerancia, para ella todos los credos religiosos son igualmente verdaderos, pero además se caracteriza por desinteresarse de cómo es Dios y por preocuparse por la figura de Cristo, pero no como persona teológica, sino como hombre ejemplar.

“Esta religión vulgarizada se despreocupa de cuestiones dogmáticas y teológicas. Para ella Cristo es todo, Jesús, el Dios intramundano, no el Deus absconditus, remoto e inasequible. Se prescinde de los clérigos y frailes que, de pronto, después de haberlo sido todo, empieza -no se sabe por qué- a ser impopulares”²⁹.

Ortega considera que esta *Devotio Moderna*, que fue la que inspiró a Tomás Kempis, comenzó siendo una religión de seglares y para los seglares, y que tuvo su origen cuando en 1370 el holandés Gerardo Groote fundó en Deventer un convento para laicos a los que se llamó *Hermanos de la vida en común*, en él se educó Erasmo. Esta forma de entender la religión tenía como base la devoción, que como *sensibilité* religiosa consistía en una ternura de corazón que llevaba a una religión tierna y lacrimante ³⁰.

El hombre renacentista decidió prescindir de frailes y clérigos como intermediarios en su trato con Dios y tratar con Él directamente y al modo mundano, prescindiendo de vacías sabidurías y manteniendo una postura ascética, una pulcritud de vida, y sencillas oraciones y meditaciones.

A partir de aquí se derivan dos posturas, una la de la Reforma de Lutero que va a prescindir totalmente de los conventos, a rechazar la vida eclesiástica y a

²⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Juan Vives y su mundo*, vol. 4, pág. 531.

³⁰ Ortega cuenta que frente a la prepotente, magnífica y sabia religión de los frailes y obispos, el abad más conocido de esta religión, el de Windesheim, se hizo llamar “Juan No sé”. Confróntese: *Ibid.*.

afirmar la vida seglar en su forma de trabajo y profesión como la vida verdaderamente cristiana. La otra es la de Ignacio de Loyola, que precisamente frente a Lutero, funda una orden, la Compañía de Jesús, cuya finalidad no es el retiro y la oración, sino la conquista del mundo para Dios, un “*Tercio castellano a lo divino*”, la llamó Ortega.

El tercer síntoma característico de ésta época fue el entusiasmo por lo más humano de todo: *la palabra*, que dio lugar al nacimiento del Humanismo, movimiento que enriqueció la vida en todos los órdenes, principalmente en las ciudades italianas y flamencas, y al que propiamente se debió la introducción desde el siglo XV de la concepción de la vida como *intramundaneidad*, como canto a las maravillas de este mundo y no como preparación para la vida eterna. Al humanismo y a la reforma religiosa se debió el espíritu que ha pasado a ser para siempre el característico del Renacimiento: *la renovación*. Y, el primer humanista, el primer renovador fue Petrarca, cuya persona es claro exponente de que lo que se buscaba ya desde las primeras generaciones de humanistas era algo negativo, pues, se resolvía en abandonar la vieja cultura gótica y buscar las formas puras en lo primitivo:

“De ahí que, en puridad, todo el siglo XIV, al sentir la necesidad de un cambio, al gritar: ¡Renovatio! ¡Restitutio! ¡Renascenza! ¡Reflorescenza! ¡Risorgimento!...no entienden una innovación que venga del futuro o hacia el futuro. En su perspectiva no es posible otro cambio que un retorno a lo primitivo, a los antiguos, a lo que hay antes de la Edad Media”³¹.

El espíritu de renovación surgió entre los hombres que en esta época vieron como una pesada carga acomodarse a la vida formularia, sobrecargada e insincera, y no aceptaron una cultura que se había hecho mamotétrica, que les ahogaba en su hojarasca vacía, pero que tampoco pudieron emprender una transformación verdadera, imposible ésta para una mentalidad que no puede creer que exista el porvenir, es decir, que más allá del pasado pueda existir una realidad nueva. Esta idea sólo surgirá en la época de Bacon y Descartes, cuando el Renacimiento se transforma en barroco y se deja de pensar que el mundo no sólo no es invariable, sino que tampoco está próximo el fin de los tiempos, como pensó el hombre renacentista influido en esto, como en tantas cosas, por la concepción de que el destino del hombre había atravesado ya las cuatro monarquías universales, idea con la que se mezclaba la aplicación a la historia de las cuatro edades del hombre de Floro, que implicaba que el mundo había llegado ya con el imperio romano a su vejez, que simplemente se prolongaba algo más en lo que fue la Edad Media.

³¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, pág. 535.

Los humanistas, influidos por estas concepciones, no trataron de transformar nada, sino que, asumiendo la perennidad de las formas, intentaron liberarlas de añadidos inútiles reduciéndolas a su pureza originaria; intentaron volver a las formas puras, limpiarlas de excrecencias. Encontraron que la pureza de formas que buscaban se encontraba en los antiguos y a ellos regresaron, pero no sólo a la cultura greco-romana, sino a lo primitivo, hasta el punto de que encontramos a sus figuras más notables, como Erasmo, editando a los Padres de la Iglesia y los libros de los primitivos cristiano. Se busca una cultura sobria, útil y empírica cuyo método sea la experiencia, búsqueda que se va a coronar en la obra de Bacon con el descubrimiento del método empírico.

Para Ortega el Renacimiento no fue un período revolucionario, no supuso un futurismo, sino que fue un período reformista; ésta se realiza en medio de su contradicción, en su lucha contra el sistema de creencias heredado y la germinación de ideas nuevas, en la forma de una loca carrera que sólo parece detenerse en la reflexión de Vives sobre la cultura, lo que realiza en su *Tratado de la Cultura*. La vuelta a lo primitivo va a terminar alcanzando la forma de beatería de la que sólo empieza a prescindirse en la obra de este autor, Vives, calificado por Ortega como “el primer intelectual serio de Occidente”³², pero que tendrá también clara manifestación en la de Bacon que fue el primer filósofo que apostó claramente por el progreso de las ciencias³³.

³² ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, pág. 539

³³ Ortega recuerda que mientras la obra de Vives se preocupa aún por la corrupción de las ciencias (artes) la de Bacon lleva por título: *De dignitatis et augmentis scientiarum*. ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, pág. 538.