



Fortuna e Historia en el Renacimiento español

Atilana Guerrero Sánchez¹

Recibido: 5 de abril de 2018 / Aceptado: 26 de abril de 2018

Resumen. El origen de la idea moderna de Historia está relacionada con la crítica del mito de la Fortuna que tiene lugar especialmente en el Renacimiento español. Analizamos desde el sistema del materialismo filosófico de Gustavo Bueno una serie de obras en donde aparece esta crítica.

Palabras clave: Fortuna; Historia; Renacimiento; Revolución; Materialismo filosófico.

[en] Fortuna e Historia en el Renacimiento español

Abstract. The origin of the modern Idea of History is in relationship with the myth of Fortune's Criticisms which especially take place in Spain during the Renaissance. We analyze, from the philosophical materialism of Gustavo Bueno, various representative works of this critics.

Key Words: Fortune, History, Renaissance, Revolution, Philosophical Materialism.

Cómo citar: Guerrero Sánchez, A. (2018). Fortuna e Historia en el Renacimiento español, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 12, 23-34.

El núcleo de lo que pretendemos exponer en este artículo arranca de manera muy precisa de un párrafo del libro *El mito de la Derecha* de Gustavo Bueno que dice lo siguiente:

La idea moderna de progreso, es decir, la idea de progreso lineal acumulativo, tal como se formalizó en la Francia del siglo XVIII (Turgot, Condorcet,...), como la idea de revolución política abierta, había comenzado a formarse en España, a raíz del Descubrimiento de América, cuando los conquistadores o cronistas (Hernán Cortés o Bernal Díaz del Castillo), que conocían suficientemente los textos de la antigüedad griega y romana, habían podido constatar objetivamente que sus descubrimientos y hazañas superaban ampliamente los descubrimientos y hazañas de los antiguos.²

En dicho párrafo se refiere la “idea de revolución política abierta” y es a ella a la que vamos a dedicar nuestra atención.

¹ atilanaguerrero@gmail.com

² G. Bueno, *El mito de la derecha*, Madrid, Temas de hoy, 2008, págs. 26-27.

Ahora bien, tratando de asistir a ese inicio de la *construcción* de la idea de “revolución política abierta” de la que habla Bueno, a raíz del descubrimiento de América, los derroteros de esta búsqueda nos han llevado, no tanto al estudio de las ideas posteriores a dicho acontecimiento trascendental, sino a lo que pudieron ser sus condiciones previas a lo largo del siglo XV. Y ello por la razón de que hemos descubierto, si se nos permite hablar así, que dicha idea de la “revolución política abierta” nace en un “lecho” que la prepara.

En efecto, creemos haber encontrado en el tópico de la “lucha contra la Fortuna”, como institución literaria de la época renacentista, un lugar privilegiado en el que poder rastrear, al menos, parte del origen de la Idea en español, no ya de Progreso como tal, sino propiamente de Historia, lo que desde el Materialismo Gnoseológico diríamos “Historia fenoménica”.

Como es sabido, la Idea de Revolución parte de un concepto geométrico y astronómico preciso, el de la “revolución de los astros”, consistente en el movimiento efectuado por los planetas, bien alrededor de la Tierra, para la astronomía ptolemaica; bien alrededor del Sol, para la copernicana. En todo caso, dicha revolución se dice “cerrada”, evidentemente, dado que el movimiento, trazando un círculo, vuelve al punto de partida tras un giro de 360 grados. Paradójicamente, nada hay más “conservador” que la “revolución” de un astro, aunque esta palabra pasase, como concepto histórico, a denominar la “ruptura violenta” de un régimen político.

Partimos igualmente de las consideraciones que hace Gustavo Bueno en su artículo “Reliquias y relatos: construcción del concepto de ‘Historia fenoménica’”, a propósito de la necesidad de distinguir, en el aparente “continuum” de las realidades del presente, entre aquellas realidades que han sido fabricadas por sujetos operativos y aquellas otras que no lo han sido, o sea, las “naturales”³. De no ser por dicha distinción resultaría imposible la misma conceptualización de las “reliquias” como términos del campo de la Historia, en cuanto que objetos fabricados por hombres ya difuntos (y desde las cuales regresar a las operaciones de dichos hombres que nos permitan, a su vez, progresar hacia el presente).

Asimismo, nos remitimos al desarrollo de esta cuestión realizado por Enrique Moradiellos en su obra *Las caras de Clío*, donde se analiza en particular esta distinción entre “lo natural” y “lo humano” con reveladores ejemplos. Así dice el autor:

[...] mientras los variados útiles prehistóricos (bifaces, raederas, buriles...) fueron percibidos como meras “piedras del rayo” o cantos rodados y fragmentados por causas naturales, no hubo posibilidad de considerarlos como materiales significativos y pertenecientes al campo gnoseológico de la Historia.⁴

Pues bien, nos encontramos con que la crítica llevada a cabo por los filósofos renacentistas contra el mito de la “Rueda de la Fortuna” -en cuanto que fuerza ciega que hace a los hombres “subir y caer”, arrastrados por un movimiento del que no fueran responsables, es decir, en una “revolución cerrada”-, tiene como resultado el establecimiento de la distinción de la que venimos tratando, a saber, la distinción entre aquello de lo que los hombres son responsables, sus operaciones, el “libre arbitrio”

³ G. Bueno, «Reliquias y relatos: construcción del concepto de ‘Historia fenoménica’», *El Basilisco*, número 1, marzo-abril 1978, 5-16.

⁴ E. Moradiellos, *Las caras de Clío. Una introducción a la Historia*, Siglo XXI de España editores, 2001, pág.70.

-lo que denominamos desde el Materialismo Filosófico el plano Beta(β)-operatorio-, y aquello otro que se les “escapa” o está “por encima de su voluntad” -el plano Alfa (α)-operatorio (distinción esta necesariamente ligada a la anteriormente señalada entre objetos culturales y naturales).

Dice así Bueno en el artículo citado:

La evidencia de que existen formaciones constitutivas de nuestro presente que son debidas a causas no operatorias –cuyo ejemplo límite son las causas mecánicas, o las leyes del azar- no podría abrirse camino en el seno de una concepción antropomórfica o teológica del mundo, como aquella que podemos atribuir todavía, sin temor a equivocarnos (y sin olvidar las excepciones), a la época del Renacimiento⁵.

Y más adelante, como el complemento de dicha evidencia de las causas no operatorias, dice el autor:

Es preciso que los cielos y, sobre todo, la Tierra queden limpios de dioses y de demonios, para que los hombres aparezcan como los únicos fabricantes. Ni siquiera los animales, llegará a decirse, pueden fabricar, porque son máquinas, autómatas. Esta concepción del hombre como único ser dotado en el mundo de inteligencia tecnológica (gnoseológicamente: como único ser inteligible en el plano β -operatorio) aunque sea errónea, será el núcleo en torno al cual se organice la idea moderna de “Hombre”⁶. Idea que es “al mismo tiempo que el término de una idea cristiana (el hombre “rey de la creación”, “el único dios en la tierra, Cristo”), el principio de la eliminación del cristianismo medieval y renacentista.⁶

De este modo, tanto el reconocimiento de los procesos no operatorios en la Naturaleza como la exaltación del poder del hombre para controlar su propia vida gracias a la virtud, son las dos caras de un mismo momento trascendental en la historia de las Ideas, el de la formación de la Idea moderna de Hombre, el cual tiene lugar de manera privilegiada en España. Así lo expresa Ottavio di Camillo en *El humanismo castellano del siglo XV*:

El reconocimiento de la situación del hombre, de sus potencialidades y de su privilegiado lugar en el orden de la creación, también les hizo conscientes de su naturaleza mortal y a la vez divina. El conflicto entre sus muchas posibilidades y sus limitaciones fue expresado en el tema de “Virtud contra fortuna”, tan abundantemente tratado en la literatura española del siglo XV.⁷

2. Asistimos, pues, durante el siglo XV, aunque con antecedentes ya desde el XIII, a una “floración” de obras escritas en español reconocidas bajo este “locus” de “Virtud contra Fortuna”, que se caracterizan por su crítica radical del paganismo, al que no sólo identifican con las religiones secundarias o politeístas, sino también con los mismos sistemas filosóficos antiguos que comparten con el politeísmo, a pesar de

⁵ G. Bueno, Op. cit. pág.8

⁶ G. Bueno, Op. cit. pág.8

⁷ O. de Camillo, *El Humanismo Castellano del Siglo XV*, Fernando Torres, Valencia, 1976. Para dar una idea de la importancia que tuvo en España el tópico literario al que nos referimos, este autor, buscando el origen del humanismo castellano en la historia medieval, recoge el hecho de que en 1396 Salutati envió su *De fato, fortuna et casu* a Benedicto XIII, el famoso Papa Luna.

todo, la consideración de los hombres como entes “envueltos” por otros entes superiores. Es el caso del *cosmos* aristotélico, sistema del mundo antiguo que considera al hombre como una parte del mundo corruptible, un lugar ontológicamente inferior al de los astros, entes pertenecientes al mundo eterno e incorruptible. Un sistema de Ideas, en definitiva, en total contradicción con el cristianismo, para el cual es un absurdo que la criatura que Dios había elegido para encarnarse, según el dogma de la encarnación –blasfemia para judíos y musulmanes–, se vea regida por fuerzas naturales que le impidan cumplir con dicho papel de centro ontológico.

Pero el objetivo fundamental de esta crítica radical de los renacentistas contra la “Fortuna” fueron todas las supersticiones y “artes” relativas a la “adivinación” del futuro, o sea, para lo que a nuestros efectos interesa, saberes que no reconocen la desconexión real entre las operaciones del hombre y la “Naturaleza”. Como es sabido, según la “conciencia supersticiosa” la Naturaleza muestra a los hombres a través de determinadas “señales” –bien sea en las estrellas, en las líneas de la mano, en las cartas, en el rostro...– que su destino está “escrito”. En definitiva, una consideración mitológica de la realidad en la que el plano Beta-operatorio sería una mera apariencia. La revelación del Dios cristiano, desde este punto de vista, significaba que los hombres no necesitaban interpretar las señales de la Naturaleza al haberse establecido una “comunicación directa” con el Creador.

No obstante, no hay que esperar al Cristianismo para encontrar la crítica filosófica racionalista contra la adivinación del futuro. En Cicerón (*La adivinación, El hado*) tenemos un crítico ejemplar del que la filosofía cristiana se nutrió ampliamente. Nos permitimos traer aquí, dada su perfección, un párrafo de *La adivinación* donde el filósofo romano reproduce esta concepción metafísica monista de la naturaleza, esta vez del estoicismo, en boca de su hermano Quinto. Dice así:

Como todo sucede por el hado (como se demostrará en otro lugar), si existiese un mortal cuyo espíritu pudiera abarcar el encadenamiento general de las causas, sería infalible; pues el que conoce las causas de todos los acontecimientos futuros, prevé necesariamente el porvenir. Pero ya que nadie puede hacer esto sino Dios, dejemos a los hombres al menos la facultad de presentir lo venidero por medio de las señales que lo anuncian. Las cosas futuras no brotan de repente; sucede con la sucesión del tiempo como con la cuerda que se desenrolla; nada hay nuevo, sino que todo es repetición continua de los mismos acontecimientos, como saben los que se dedican a la adivinación natural y al conocimiento de lo futuro por la observación de señales. Aunque estos no ven las causas mismas, observan, sin embargo, sus muestras y señales, y con el auxilio de la meditación y de la memoria crean, apoyándose en los monumentos del pasado, la adivinación llamada artificial, la que se ejerce sobre las entrañas, los fulgores, los prodigios y fenómenos celestes. No debe, pues, extrañar que los adivinos presientan lo que no existe todavía en ninguna parte, porque todo existe simultáneamente, pero se realiza en el tiempo. De la misma manera que la semilla encierra ya lo que ha de nacer; así las causas contienen el porvenir entero. Éste es el porvenir que ve el espíritu inspirado o aislado durante el sueño y que presentan la razón o las conjeturas. A ejemplo de los que conocen y predicen con mucha anticipación la salida, ocaso y revoluciones del Sol, de la Luna y de los demás astros, los observadores del curso de las cosas, los que merced a prolongado estudio han comprendido el orden y encadenamiento de los sucesos, prevén siempre, y si esto parece muy aventurado, con mucha frecuen-

cia, y si esto no se concede tampoco, algunas veces al menos, lo que ha de suceder. Estos son los argumentos principales que se obtienen del hado y que prueban la existencia de la adivinación.⁸

Vemos aquí expuesto con toda nitidez un sistema metafísico monista en el que todos los acontecimientos están relacionados con todos, de modo que el futuro no es más que el desencadenamiento de lo que está previsto desde un principio.

No es difícil, por cierto, detectar en este ejemplar texto los perfiles de la famosa definición de Boecio de la vida eterna divina (*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*), al afirmar que “todo existe simultáneamente, pero se realiza en el tiempo”. Así como relacionar la polémica *De auxiliis*, a propósito de la conciliación entre la gracia divina y el libre arbitrio, con el máximo grado de desarrollo, dentro de la teología católica, de la contradicción que no deja de anidar en toda ontología que reconozca, al mismo tiempo que la libertad humana, la existencia de un ser, sea la Naturaleza, o sea el Dios teológico, que “conozca todos los acontecimientos futuros”.

Una contradicción, por cierto, con la cual objeta Cicerón a su hermano:

Si todo depende del hado, ¿para qué me sirve la adivinación? Lo que predice el adivino debe suceder infaliblemente: así es que no entiendo lo que quiere decirse cuando se refiere que un águila hizo retroceder a nuestro amigo Deyotaro, y que este rey evitó dormir en una habitación que, derrumbándose a la noche siguiente, le hubiese aplastado en su caída. Si esto era decreto del destino, no habría escapado al peligro; y si no estaba decretado, no podía sucumbir. ¿Para qué sirve, pues, la adivinación? ¿Qué advertencias pueden darme las suertes; las entrañas u otra cualquiera predicción? Si era decreto del hado que de las dos escuadras del pueblo romano, en la primera guerra púnica, naufragase una y destruyesen los cartagineses la otra, estas desgracias no hubiesen dejado de acontecer aunque los gallos sagrados hubiesen suministrado buenos auspicios a los cónsules L. Junio y P. Claudio. Si se dice que, atendiendo a los auspicios, se habrían salvado las escuadras, se deducirá que no estaban condenadas por el hado. Queréis que todo dependa del hado: en ese caso no existe adivinación.⁹

3. Desde el primero de los escritos en español que abre este tópico de “Virtud contra Fortuna”, de 1297, titulado *Contra los que dicen que hay fados et venturas et oras menguadas et signos et planetas* del obispo jiennense San Pedro Pascual, hasta, por ejemplo, la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo de 1538, pasando por el Arcipreste de Talavera, quien en su famoso *Corbacho o Reprobación del amor mundano* (1498) trata abundantemente “de las complisiones de los hombres y de los planetas y signos”, en todos ellos se presenta el conflicto entre las supersticiones y el libre albedrío del hombre. Un “libre albedrío” que, buscando “excusas” de los propios vicios, se los achaca a los astros, los demonios o cualquier otro “ser superior”.

Y lo que venimos a presentar aquí es un criterio de sistematización de las distintas posturas mantenidas por los autores basado en la analogía que creemos se puede

⁸ Cicerón, *La adivinación*, ediciones Folio, 2002, pág.61.

⁹ Cicerón, Op. Cit., pág. 70.

establecer entre las definiciones del Hado, el Caso y la Fortuna y determinados “estados” o metodologías de las ciencias según la Teoría del Cierre Categorial, al modo en que Gustavo Bueno ya señalara con las posiciones de Bañez y Molina en la polémica *De auxiliis*.¹⁰

En efecto, diríamos que en esta famosa “contienda literaria” se adoptaron las posiciones más diversas: desde una devaluación total del plano Beta (β)-operatorio (un “regreso” al estado de “neutralización de las operaciones” propio de los estados Alfa(α)-1) que adoptan quienes reconocen la existencia del Hado o la Fortuna como una fuerza que arrastra a los hombres al margen de su propia voluntad –dicho sea también de quienes “creían” en las prácticas supersticiosas entonces perseguidas: brujería, nigromancia, ensalmos...-, hasta aquellos que conceden una valoración máxima de dicho plano, en la idea de que no hay Hado ni Fortuna, sino que sólo la prudencia humana, ligada a la Providencia, es la que debe explicar los acontecimientos humanos.

En resumen podemos decir que no hay muchas dificultades para fijar los conceptos de Hado y Fortuna, pues, estando de acuerdo casi todos los autores en su “esencia”, la polémica surgirá más bien respecto a su “existencia” (“Sobre si hay Fortuna” es un título habitual)¹¹. Aunque también es cierto que se suelen confundir los términos en el “decir común”: hado, ventura, dicha, caso, fortuna, acaso... Sea como fuere, no estamos ante una cuestión puramente “académica”, sino que muchas de las obras a las que nos estamos refiriendo serán realizadas por encargo del Rey, que se toma como una cuestión de Estado la lucha contra los “errores gentilicos” que perduraban entre las creencias comunes.

El asunto, desde luego, creemos que cobra interés en los planos intermedios, es decir, en los matices que se van realizando hasta reconocer la existencia de los distintos “estados” posibles, sin minusvalorar por ello los “estados límites” del Hado, por un lado, y de la libertad humana, por otro. La clave se encuentra en la distinción entre el alma y el cuerpo, pues la solución cristiana que mantiene la influencia de los astros sobre las vidas humanas estará basada en que dicha influencia se ejerce sólo sobre el cuerpo, al margen del alma.

Pasemos a definir cada uno de estos conceptos, traduciendo posteriormente a nuestros términos gnoseológicos.

Vamos a tomarlos de la obra reconocida como la más completa de su época escrita en español sobre el tema, el libro titulado *Compendio de la Fortuna*, de fray Martín de Córdoba, monje agustino que gozó de gran prestigio en la corte castellana de Juan II y Enrique IV¹².

Así pues, dirá fray Martín, siendo la Providencia la causa primera de todas las causas segundas, distinguimos entre estas al Hado, el Caso y la Fortuna. El Hado se define como “un orden de causas segundas por el cual la providencia de Dios faze los efectos externos”. Lo que traducido a nuestros términos gnoseológicos,

¹⁰ G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, tomo I, Pentalfa, 1992, págs. 203 y ss. Y *La filosofía de Gustavo Bueno (Homenaje a G. Bueno organizado por la revista Meta)*, el artículo del autor, “Sobre el alcance de una “ciencia media” (ciencia β 1) entre las ciencias humanas estrictas (α -2) y los saberes prácticos (β 2)”, Editorial Complutense, pp. 155-181.

¹¹ Véase un resumen de los “tratadistas del siglo XV” en la obra de Felipe Díaz Jimeno, *Hado y Fortuna en la España del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española, 1987.

¹² Fray Martín de Córdoba, O.S.A., *Compendio de la Fortuna*, Estudio preliminar, edición y notas del P. Fernando Rubio Álvarez, O.S.A., El Escorial, Madrid, 1958.

según la teoría del cierre categorial, significa que al Hado corresponderían todas las causas llamadas naturales en cuanto que, partiendo de las operaciones, regresaríamos a factores no operatorios. En la tabla de situaciones metodológicas de las ciencias se correspondería con el estado de las situaciones Alfa (α)-1, propio de las ciencias naturales, como, por ejemplo, la influencia del clima sobre los humores, haciendo que un hombre que debe entrar en combate, lo haga cuando le aumenta la sangre. Y dicho sea al margen de las críticas que en la actualidad pudiéramos hacer a la medicina hipocrática, puesto que lo que importa es que los autores ponen ejemplos que ejercitan la situación de “regreso” a factores naturales anteriores a las operaciones: básicamente los astros influyen sobre los cuerpos por el movimiento, la luz, el calor....

El Caso –en el sentido de casualidad– es la confluencia de las causas segundas de orden contingente, dentro de la realización del Hado: “Caso es una causa acausal fuera de siempre e de muchas veces, en aquello que se hace por algund fin”. Es decir, que la distinción entre Hado y Caso se debe a la intervención de las operaciones, al decir “se hace por algund fin”, lo que reconoceríamos como propio de los estados Alfa (α)-2, o sea, el de las ciencias humanas en su grado más alto de científicidad. Ahora bien, el Caso recoge específicamente las situaciones en las que, partiendo de las operaciones, estas dan lugar a resultados no operatorios, progresando hacia situaciones genéricas al campo de las ciencias naturales; es decir, la situación I- α 2. Reproducimos el ejemplo que trae Martín de Córdoba: “tú vas a la plaza con intención de ver los juegos, de un tejado te cae una teja, date en la cabeza.” Y sigue explicando el autor: “Agora considerando estas causas por sí, cada una tiene su efecto determinado, tú aquello que entendías e la teja también, ca ella non caía por ferir a ninguno, mas porque era cuerpo grave decendía a lo bajo; mas que estas dos causas concurriesen en un punto, en un lugar, e en un tiempo, esto era sin la intención de ellas; e por ende este concurso es casual e fortuito.”¹³

Ahora, por último, la Fortuna correspondería solamente a las situaciones en las que interviene la razón, y el resultado de las operaciones, con ser inopinado y diferente del propósito original que el hombre persigue, no obstante, y esto es lo importante, cae dentro de lo que llamaríamos “bienes o males” específicos del campo antropológico. Traducido a nuestros términos gnoseológicos, son las situaciones II-Alfa(α) 2, porque los resultados de las operaciones son estructuras específicas antropológicas, no ya genéricas a los campos naturales. Ahora bien, como dice Bueno, “el criterio de neutralización no es otro sino el de la efectividad de ciertas estructuras o procesos objetivos que, aun siendo propios de los campos antropológicos (sólo tienen posibilidad de realizarse por la mediación de la actividad humana), sin embargo contraen conexiones a una escala tal en la que las operaciones β no intervienen, y quedan, por así decir, “desprendidas”¹⁴. Este “desprendimiento” aparece aquí por el hecho de no deberse tales resultados a la obra de la prudencia, sino de la casualidad, pero que llamamos fortuna, buena o mala, por su connotación antrópica. El ejemplo más habitual, hasta el punto de que se suele adoptar, por metonimia, como definición de “fortuna”, es la obtención de riquezas cuando no es efecto de la propia prudencia (un ejemplo perfecto sería el debido a la riqueza conseguida mediante el juego); pero, en general, serán bienes de fortuna todos los llamados “bienes terrenos” frente a los

¹³ Fray Martín de Córdoba, *Compendio de la Fortuna*, 20.

¹⁴ G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, tomo I, Pentalfa, 1992, pág. 206.

“bienes espirituales”. En efecto, si uno va al mercado y se encuentra con su deudor, de manera que le paga lo que le debía, eso es un suceso afortunado¹⁵.

Y volviendo a lo que nos había traído hasta aquí: como de lo que se trataba era de perseguir esa “purificación” de los cielos y, sobre todo, de la tierra, de toda inteligencia tecnológica (o política) que no fuera la humana, o, traduciendo a los términos gnoseológicos, de establecer una distinción clara entre el plano Alfa(α) y Beta(β)-operatorio, tendremos que este plano, precisamente el Beta (β)-operatorio, lo encontramos siendo el campo por antonomasia de Dios, o sea, “retraduciendo” a los términos teológicos, el campo de la prudencia humana en consonancia con la Providencia. Y se establece con claridad no sólo este doble plano de la realidad, sino la relación inversamente proporcional entre los asuntos divinos y los relativos a las causas naturales; manteniéndose así el paralelismo con la Idea de verdad en los términos gnoseológicos de la teoría del cierre categorial, a saber, que toda ciencia lo es en cuanto que se neutralizan las operaciones humanas de su campo, desapareciendo su científicidad allí donde aparecen las operaciones. Así expresa esta relación Martín de Córdoba: “Empero algunas cosas ay que son sometidas a la Providencia que son fuera de la cadena fatal; e para esto, sabed que quanto más cercanos son los efectos de la Deidad, tanto más son fuera del fado, como es la santificación de las ánimas e glorificación de los santos, etc. E por el contrario, quanto mas son lexos de Dios, tanto mas son implicados en los nudos del fado, como son estas cosas baxas corruptibles.”¹⁶

Cabe preguntarse cómo es que reconocemos aquí este proceso de “purificación” de los dioses y demonios, cuando es precisamente la Providencia la que “acompaña” a la razón humana, comprometiendo el Dios teológico precisamente esa supuesta libertad que debería existir al margen de ninguna inteligencia superior. Y, en efecto, el proceso está todavía “abierto”, puesto que habrá de llevarse a su término cuando la misma Idea de Dios sea a su vez eliminada (el materialismo filosófico ha dado el nombre de “inversión teológica” a este proceso en el que Dios se hace tan “solidario” de lo que sucede en el “mundo” que desaparece en él, pasando a ser la “razón” o estructura misma racional de las cosas). Pero no deja de ser un paso hacia tal eliminación, como Gustavo Bueno reconoce en el texto arriba citado, el hecho de que Dios no sólo no sea una inteligencia operatoria –Dios no es racional– como lo eran los dioses ónticos del politeísmo, sino que, si bien sabe lo que va a suceder (conoce el resultado de las operaciones humanas en su “ciencia de visión”) sólo es el hombre quien lo “hace”, respetándose así el plano propio de las operaciones, según una finalidad proléptica. Así es como se puede entender que las cosas humanas estén sometidas a la providencia, porque diríamos que entre el resultado que Dios conoce y la ejecución operatoria del proceso que lleva a dicho resultado, se establece una identidad que dota al proceso mismo de “racionalidad”, la racionalidad propia de las causas finales.

De esta manera, la tradición del humanismo español del siglo XV a que hemos hecho referencia presenta la lucha entre “Virtud y Fortuna” de un modo en el que la escala de la libertad humana, del “hacer” humano, queda ajustada a unos términos

¹⁵ La identificación entre fortuna y riqueza dio lugar a la contienda alegórica entre la Fortuna y la Pobreza derivada del genovés Andolo del Nigro, quien la pasó a Boccaccio y entre los nuestros la recogen tanto el Arcipreste de Talavera en su *Corbacho* como la obra que estamos comentando de fray Martín.

¹⁶ F. Martín de Córdoba, *Compendio de Fortuna*, 39.

que podríamos llamar “racionalistas” por operatorios, no metafísicos, consistiendo en la misma actividad “con las manos” con capacidad causal sobre determinadas partes de la realidad, en línea con el principio platónico de la *Symploké*, pues ni lo puede todo, ni no puede nada, sino que puede algo, incluso mucho.

Y, como habíamos anunciado, de esta “contienda” que resulta ser la trituración del “mito de la Fortuna”, gracias al ejercicio filosófico crítico que otorga a la Fortuna una realidad no ya mitológica sino “científica” -en cuanto que se refiere a determinadas “resultancias objetivas” que pueden influir y de hecho influyen en las vidas humanas-, es, entonces, como puede surgir y surge de hecho la idea de Historia. En el siguiente sentido: porque ahora podremos reconocer que la prudencia humana, es decir, las operaciones, pueden –y deben- dar lugar a resultados objetivos que, frente a los de la Fortuna, ya no son inopinados o inesperados, sino todo lo contrario, es decir, que han sido “planificados” o “queridos”; entramos así en el terreno de los “planes y programas” u “ortogramas” políticos. Nos referimos a la situación que queda recogida en la situación I-β1, en particular, a la definición operatoria de la Historia en tanto que “construcción del pasado” a partir de las reliquias como “objetos del presente” fabricados por sujetos que ya no viven. Ahora el “pasado”, en cuanto que la clase de acciones de hombres fenecidos que trascienden las generaciones a través de las “reliquias” y los “relatos”, funciona al modo de las “estructuras impersonales”, pero ya no “neutralizando” las operaciones, sino requiriéndolas para que dichas “estructuras” heredadas se mantengan. Estas “estructuras” pueden ser unas fronteras determinadas, una lengua o, lo que nos interesa aquí, las mismas “hazañas” que, institucionalizadas a través de la literatura, representan el papel de “contexto envolvente” de las operaciones de los sujetos “actuales”. Pero no podemos hablar de la Historia en abstracto, sino que dicha idea funciona con unos parámetros determinados. Estamos hablando del Imperio español como el “bien” que haya de mantenerse, a veces, de manera perentoria. Como así fue en el dilatado proceso de la “Reconquista” en el que los españoles “viven” batallando contra los moros y cuya “moral de combate” se trasluce, al mismo tiempo que se edifica, a través de relatos de las hazañas de los héroes que representan el sostenimiento secular del ortograma imperial.¹⁷

Y no creemos que esté lejos de colaborar en el sostenimiento de dicho ortograma el que, por ejemplo, Juan II se preocupara de erradicar la superstición mediante

¹⁷ En el artículo de Gustavo Bueno titulado “Comunismo como idea fuerza” de *El Catoblepas* nº 143 aparece la idea de “reliquia viva” en el siguiente párrafo, que recoge precisamente lo que hemos querido plantear aquí: “Carrillo me objetó que este tipo de «razones históricas» le parecían políticamente irrelevantes, que eran cosas del pretérito (como si él no estuviese razonando, precisamente, sobre una visión del pretérito que conducía directamente al comunismo). Yo le dije algo así como que el hecho de que el Imperio español y el Imperio inglés «fueran cosas del pasado» no significaba que su condición imperialista no fuese también, en sus efectos, cosa del presente: el idioma de la Commonwealth o el idioma de los países hispánicos eran reliquias vivas de los Imperios correspondientes. Otro tanto habría que decir refiriéndonos a las costumbres, al carácter, a las instituciones y a las relaciones políticas, culturales, religiosas, &c. Más aún: la visión de España o de Inglaterra desde su época imperial obligaba a modificar profundamente los planteamientos de multitud de cuestiones relevantes en la historia nacional más reciente presupuestas, desde luego, de un modo u otro por los partidos políticos. Por ejemplo, la concepción escolar de la nación política española como fruto de las Cortes de Cádiz, madurada en el curso del siglo XIX, a partir de la Guerra de la Independencia, se dibujaba como una perspectiva errónea. La Guerra de la Independencia contra los franceses no tenía por qué verse como un conflicto territorial entre dos Estados vecinos, el español y el francés, sino como un choque de tres o más Imperios continentales (un choque que podría verse a la manera como tienen lugar los choques o roces de las placas tectónicas terrestres). Inglaterra contra Francia, Francia (el Imperio napoleónico) contra España, y de resultas la alianza entre el imperio español y el imperio inglés, &c”. (Véase en <http://nodo.org/ec/2014/n143p02.htm>)

libros de filosofía, unas décadas antes de que se conquistara el reino de Granada y se descubriera América, cumpliéndose el imperativo “Santiago y cierra, España”, la invocación a la misma nación a que “cerrase” el espacio que todavía se guardaba entre musulmanes y cristianos¹⁸. Libros de filosofía en los que se trituraban las “reliquias” de las religiones secundarias, las supersticiones, defendiendo la capacidad de los hombres para cumplir sus planes y mantenerlos con éxito, simbolizando el *optimismo católico* que otorga al hombre su verdadero poder, el de la acción prudente que sabe que tiene a la “razón” (teológicamente, la Providencia) de su parte. Ni que decir tiene que el “cierre” de la esfera terrestre, en lo que será la continuación del ortograma imperial más allá de la península, vendrá a elevar este “optimismo” hasta el punto de que, en efecto, los españoles, como dice Gustavo Bueno, tendrán conciencia de que nadie antes había conseguido nada parecido. Será el comienzo de la “revolución abierta” cuya *construcción* identificamos con la misma idea de Historia y que hemos subordinado a la *destrucción* del concepto de “revolución cerrada” que seguía actuando en la concepción política de la época¹⁹.

Y, en efecto, dirigiéndonos, para terminar, a una de las obras más famosas de esta tradición, a saber, el poema narrativo titulado *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena²⁰, encontramos con toda definición esta idea que venimos a sostener de que la idea de “Historia fenoménica” sólo puede aparecer tras haber destruido el mito de la Fortuna, o dicho de otra manera, que una vez eliminada la analogía de la “revolución cerrada” que identificaba a las vidas humanas con las esferas celestes, se puede abrir paso la idea de la “revolución política abierta” que caracterizaría al “movimiento” de la Historia: ese encadenamiento de generaciones según el cual lo que hacen nuestros antecesores determina lo que podamos hacer en el presente.

Veamos. El *Laberinto de Fortuna* es un poema alegórico en el que el autor comienza, tras la dedicación a Juan II, con una estrofa que se titula “argumenta contra la Fortuna”. Así dice:

Tus casos falaces, Fortuna, cantamos,
Estados de gentes que giras e trocas,
Tus grandes discordias, tus firmezas pocas,
e los que en tu rueda quexosos fallamos,
fasta que al tiempo de agora vengamos:
de fechos pasados cobdiçia mi pluma,
e de los presentes, facer breve suma;
de fin Apolo, pues nos començamos.

¹⁸ El nombre de “filosofía” aparece, por ejemplo, en el título de Alfonso de la Torre, *Visión delectable de la filosofía y artes liberales* (hacia 1438), libro que declara la intención de ser escrito para “destruirse la opinión del fado, caso et fortuna”. (Apud. Felipe Díaz Jimeno, op.cit. pag.31).

¹⁹ Es sorprendente, por ejemplo, que el autor tenido, con toda razón, como uno de los máximos representantes de la concepción política “moderna”, Maquiavelo, escribiera lo siguiente en sus *Discorsi*, en relación a nuestro tema: “Puesto que las cosas humanas se encuentran siempre en movimiento, o suben o bajan...Al reflexionar sobre tales cosas, concluyo que *el mundo siempre ha sido igual*, con su parte buena y su parte mala; sólo que lo malo y lo bueno varían de una provincia a otra”(subrayado nuestro). La cita aparece en Eugenio Garin, (*Medioevo y Renacimiento*, Taurus, 1981, pág.141). Hernán Cortés o Bernal Díaz del Castillo no podrían haber dicho esto...

²⁰ Edición de Ramón Donázar Astiz, Orbis, 1983.

Y en la estrofa siguiente invoca a Calíope, la musa de la poesía épica, diciendo:
 Levante la Fama su boz inefable,
 Porque los fechos que son al presente
 Vayan de gente sabidos en gente,
 Olvido non prive lo que es memorable.

A continuación, pone de manifiesto que habla en nombre de los españoles, diciendo que no son menores que los de los africanos (refiriéndose a Escipión) los hechos del Cid, ni que “los nuestros” sean menos feroces que los ajenos:

las grandes fazañas de nuestros mayores,
 la mucha constancia de quien los más ama,
 yaze en tinieblas dormida su fama,
 dañada de olvido por falta de auctores.

De esta manera, contrapone la Fortuna a la Fama, pues aquella que todos los hechos pasados se olviden, mientras que esta, gracias a los autores que escriben, introducirá “orden” en el aparente desorden.

Y estando en esta “disputa”, invoca a la Fortuna para que le enseñe la casa donde está su rueda. De repente, es transportado a una llanura desierta en la que, bajando de una nube, aparece una bella joven. La “seráfica imagen” se presenta y en lugar de la Fortuna es la Providencia. El autor le suplica que le enseñe esa gran casa que tienen delante, de la cual dice no parecer de Fortuna, sino de la Providencia.

Y, en efecto, una vez dentro de la casa, se divisa “el orbe universo con toda la otra mundana machina” -dejamos para otra ocasión el comentario que merecería la riqueza de la narración que viene a continuación, una especie de compendio de saberes al estilo del *Libro de Alexandre*, con el que tiene muchas similitudes.

Y, en lo que creemos encontrar lo que buscábamos, la Providencia le enseña en lo más profundo de esa casa donde se hallan, no una, sino tres ruedas; dos inmóviles, la del Pasado y la del Futuro, y otra en movimiento, la del Presente. Nos parece suficientemente significativa esta “sustitución”, que elimina la imagen de la rueda intemporal, que simplemente hace a los hombres subir y caer y que era la que el propio autor esperaba ver, frente a esta imagen donde aparecen claramente las tres dimensiones de la Historia. En cada una de ellas se encuentran los personajes más famosos de la Historia Universal por sus vicios y virtudes, y entre los que representan al buen gobierno, el protagonista es Álvaro de Luna, el que fuera valido del rey. De hecho, la narración es una enseñanza para el rey, al que se le ofrece una profecía de la Providencia que le promete la gloria. Y, así, el poeta termina diciéndole al Rey:

Fazed verdadera la grand Providencia,
 Mi guiadora en aqueste camino,
 La cual vos ministra por mando divino
 Fuerça, coraje, valor e prudencia,
 Porque la vuestra real eçelencia
 Aya de moros pujante vitoria,
 E de los vuestros assi dulce gloria,
 Que todos vos fagan, señor, reverencia.

Queremos subrayar, en fin, esta idea del “fazed verdadera la grand Providencia”, que otorga al rey el “cumplimiento” del decreto divino, idea que está repetida a lo largo del poema junto con la burla de los “agüeros”. Nos quedamos con la estrofa 1380, cuyos cinco últimos versos dicen:

Non los agüeros, los fechos sigamos;
Pues una empresa tan santa levamos,
Que mas non podría ser otra ninguna,
Presuma de vos e de mi la Fortuna,
Non que nos fuerça, mas que la forçamos.