



Paul Kristeller

OCHO FILÓSOFOS DEL RENACIMIENTO ITALIANO



BREVIARIOS

Paul Oskar Kristeller (Berlín, 1905-Manhattan, 1999) fue profesor emérito de la Universidad de Columbia y el estudioso más renombrado del pensamiento y la filosofía renacentistas. Uno de sus principales proyectos fue idear una guía sobre manuscritos y documentos del Renacimiento italiano en las bibliotecas de todo el mundo, que le llevó cerca de 60 años recopilar y publicar. Formó parte de la Sociedad Renacentista Americana y recibió múltiples reconocimientos y distinciones de las principales universidades y academias europeas. Fue autor de más de 200 libros y artículos, entre ellos, *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (1982), publicado también por el FCE.

BREVIARIOS
del
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

210

OCHO FILÓSOFOS
DEL RENACIMIENTO ITALIANO

Ocho filósofos del Renacimiento italiano

por

PAUL OSKAR KRISTELLER



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1964
Primera edición en español, 1970
Cuarta reimpresión, 2013
Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit
Traducción de: María Martínez Peñaloza

© 1964, Paul Oskar Kristeller,
Stanford University Press
Título original: *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*

D. R. © 1970, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen, tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, íconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-3484-9 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

*A John H. Randall, Jr.
en amistad y gratitud*

PREFACIO

Este volumen tiene como antecedente las Conferencias Arensberg, que di en la Universidad de Stanford bajo los auspicios de la Fundación Francis Bacon (mayo de 1961). Pretendí ofrecer en ellas una rápida visión del pensamiento italiano durante el periodo del Renacimiento, y cubrí, al menos en parte, el mismo tema de que tanto me he ocupado durante los últimos 20 años en mi curso de la Universidad de Columbia. Obviamente el tema de la filosofía del Renacimiento es muy extenso para ser estudiado como se debe en un curso, tanto más tratándose de una serie de conferencias. Hube de hacer una selección que forzosamente resultó arbitraria y condicionada por las limitaciones de mi saber e intereses. En descargo de tales defectos, sólo puedo decir que los pensadores seleccionados son de los más representativos y que la información que acerca de ellos doy es todo lo precisa que me fue posible recabar. Mis colegas de la Universidad de Stanford deben compartir la responsabilidad por la publicación de este libro, ya que fue su amistosa insistencia la que me indujo a dictar estas conferencias y luego a publicarlas. Sin embargo, puedo decir en mi defensa lo que se ha dicho en descargo de muchos libros imperfectos: que ofrece el único tratamiento de que se dispone, en inglés y en un solo volumen, de un tema de tanto interés.

Se agregó, como apéndice, una novena conferencia, que no formaba parte de la serie sino que fue dicha en diferente ocasión. Su contenido es bastante general y podría haberse utilizado como introducción, pero como coincide en parte con la serie principal y como se refiere solamente al humanismo, no a la totalidad del pensamiento renacentista, he preferido usarla como apéndice. Esta conferencia, que di en la Universidad de Cornell, en la Dumbarton Oaks Research Library, en la Universidad de Illinois, y en la de Stanford, está estrechamente relacionada con algunas disertaciones que antes he publicado, y por eso no le he puesto notas antes de incluirla en este volumen.

Al preparar las conferencias para su publicación, he revisado completamente el estilo, pero he dejado casi intacto su contenido.

Siguiendo valiosas sugerencias de la Stanford University Press y de sus editores, añadí algunas notas y una bibliografía. Obviamente no se podía intentar dar una documentación completa en un libro de esta naturaleza, pero he tratado al menos de indicar algunas de las fuentes en las que está fundamentado, y quisiera incitar al lector —especialmente al estudiante— a ampliar sus lecturas sobre la materia. Al reproducir pasajes de los autores discutidos, he ofrecido en la mayoría de los casos mis propias traducciones, pero también he anotado las

ediciones de los textos originales y las traducciones inglesas que más fácilmente se pueden obtener. En algunos casos, he citado en las notas los textos latinos o italianos, pues considero que las traducciones son solamente un sustituto imperfecto, y siempre deseo subrayar la necesidad de captar los matices, la terminología y la formulación de un texto original. El método de referencia varía de capítulo a capítulo; al hacer las citas de autores que exponen sus materiales de una manera clara y coherente, tales como Telesio y Patrizi, con frecuencia las he dado simplemente de capítulo, en el texto mismo, en lugar de proporcionar referencias precisas al pie de página. Para los autores cuyas ideas aparecen dispersas y desarrolladas asistemáticamente, fue necesario hacer referencias precisas de párrafos y frases específicas. En el caso de Ficino, me atreví a remitir al lector a mi libro sobre él, en donde discutí y documenté sus ideas más de lo que me hubiera sido posible hacer en este volumen. Mis referencias explícitas a Bruno están limitadas a sus principales diálogos italianos.

He procurado sortear lo polémico en este volumen, y sin embargo, muchas de mis observaciones ponen en tela de juicio las opiniones de muchos estudios, así sea por implicación. Tal vez debiera disculparme por los numerosos *obiter dicta* que me ayudaron a animar las conferencias cuando las pronuncié, y que fui alentado a retener en su versión impresa.

Quisiera agradecer a mis colegas de la Stanford University por su amistoso interés y por su hospitalidad, especialmente a los profesores John Goheen, Richard Jones, John Mothershead, Lawrence Ryan, Patrick Suppes y Virgil Whitaker, y expresar mi estimación a la Stanford University Press, especialmente a J. G. Bell y a Pauline Wickham, por sus consejos y por la solicitud que me demostraron. Agradezco a los profesores Charles B. Schmitt y Charles Trinkaus algunas referencias importantes que me brindaron, y al profesor John H. Randall, Jr., de la Universidad de Harvard, por haber puesto a mi disposición, en un momento decisivo, algunos libros que me eran indispensables para la conclusión de este volumen.

P. O. K.

Nueva York, Universidad de Columbia
4 de enero de 1964

I. PETRARCA

EN 1960 habían pasado exactamente 100 años desde que Jacob Burckhardt publicó su famoso ensayo *La civilización del Renacimiento en Italia (Die Kultur der Renaissance in Italien)* y, en cierto sentido, celebrábamos entonces el centenario de los estudios renacentistas. Si miramos retrospectivamente el desarrollo del tema durante este periodo, advertimos una confusa variedad de opiniones e interpretaciones y, al mismo tiempo, un impresionante cúmulo de nuevos hechos y perspectivas que están aún lejos de ser completados. Pero, a pesar de que el cuadro trazado por Burckhardt ha sufrido modificaciones considerables, su libro no ha sido remplazado por una síntesis igualmente comprehensiva, y muchos eruditos estarán hoy de acuerdo en que se mantiene válido el núcleo de sus opiniones, aun cuando es obvio que muchas necesitan ser corregidas y complementadas.

Una de las numerosas cuestiones que la obra de Burckhardt legó a sus sucesores se refiere a la posición de Italia dentro del periodo del Renacimiento, que quisiéramos extender, *grosso modo*, desde principios del siglo XIV hasta fines del XVI. Puesto que Burckhardt limitó su estudio a Italia, otros historiadores interesados en las contribuciones de los demás países europeos durante el mismo periodo fueron llamados a decidir hasta qué grado estas contribuciones se debían a desarrollos nativos o a la influencia italiana. Y ya que difícilmente puede ser puesta en duda la pretensión fundamental de Burckhardt, de que Italia ocupó durante el periodo que nos interesa un lugar de importancia única, por esto y por las limitaciones de mi conocimiento se puede justificar mi decisión de restringir estas conferencias a tratar sólo acerca de algunos pensadores italianos —aunque sería fácil encontrar cierto número de pensadores renacentistas de otros países que podrían tener el mismo derecho a nuestra atención—.

Dentro del área amplísima de los estudios sobre el Renacimiento, el pensamiento filosófico del periodo ha permanecido como un campo descuidado si se le compara con otros. Los estudiosos del periodo, en general, contando al mismo Burckhardt, se han inclinado a poner menos atención a su filosofía que a su historia política y religiosa, o a sus contribuciones a la literatura y a las artes, las ciencias y la erudición clásica. Por otra parte, los mismos filósofos, al referirse a la historia de la filosofía, tradicionalmente han venido enfocando las filosofías antigua y moderna, y sólo recientemente han empezado a prestar atención al pensamiento medieval. El enorme esfuerzo puesto en el estudio del pensamiento renacentista por Fiorentino y Dilthey, Cassirer y Gentile, Garin, Nardi y muchos

otros hombres sabios, no ha sido todavía suficientemente aprovechado en el libro de texto común ni en los cursos de historia de la filosofía; más aún, incluso tales filósofos estuvieron lejos de agotar la materia.

La razón de esta situación no es difícil de comprender. La literatura filosófica del Renacimiento no ofrece grandes nombres de eminencia incuestionable, como los de Platón o Aristóteles, Tomás de Aquino o Descartes. Además, el significado de la filosofía, así como sus relaciones con las demás ramas del conocimiento, han estado sujetos a un cambio histórico muy grande, y, si interpretamos el contenido y la tarea de la filosofía exclusivamente en términos de alguna moderna escuela de pensamiento, sea el pragmatismo o la filosofía analítica, el existencialismo o el neotomismo, grandes áreas del pensamiento pasado que de otra manera formarían una parte significativa de la historia de la filosofía, se vuelven irrelevantes. Suele ocurrir, además, que el historiador de la cultura que trata de entender el estilo unitario de un periodo en todas sus manifestaciones fácilmente pierde la paciencia ante los filósofos profesionales, porque el uso que hacen de una terminología determinada y su solicitud ante ciertos problemas técnicos parecen relacionarlos con sus compañeros filósofos de otros periodos más estrechamente que con el clima de opinión de su propio tiempo.

A pesar de estas dificultades, me inclino a creer que el estudio de la filosofía renacentista será de continuo interés y que, aun éste, se acrecentará tratándose del estudioso del Renacimiento, del filósofo y del historiador de la filosofía. Porque el pensamiento filosófico del Renacimiento proporciona analogías y fuentes que son clave para un entendimiento de las artes y la literatura, la religión y las ciencias del periodo, y ayuda al historiador de la filosofía a entender la diferencia en perspectiva que separa —digamos— a Bacon y Descartes de Aquino u Ockham. Al tratar de estudiar a algunos de los más significativos pensadores del periodo, no cubriré sino un pequeño sector de un área amplia y compleja que incluye buena parte de territorio adicional todavía no deslindado.

El primero y más convincente movimiento intelectual que afectó la historia del pensamiento filosófico durante el periodo es el humanismo renacentista. El significado de este movimiento ha estado sujeto a muchos debates y malentendidos en los últimos años. Si queremos alcanzar a comprenderlo propiamente, debemos tratar antes que nada de olvidar las vagas implicaciones de hincapié en los valores humanos que el término humanismo ha adquirido en el lenguaje de hoy en día. Además, para captar el sentido que tenía el humanismo para el Renacimiento, he encontrado útil regresar del término *humanismo*, que fue acuñado a principios del siglo XIX, a los términos *humanista* y *humanidades*, de los que fue derivado y que realmente se usaban durante el Renacimiento. Se manifiesta claramente, partiendo de las fuentes del periodo, que un humanista era un maestro de las humanidades, o *studia humanitatis*, y que el término *humanidades* significaba un ciclo de disciplinas compuesto de gramática,

retórica, poesía, historia y filosofía moral.

Basándonos en esta definición es evidente que el humanismo renacentista consistió en un gran surgimiento y desarrollo de las humanidades así entendidas, y que cualquier influencia que pueda haber tenido sobre otras áreas de civilización, como las de las artes y la literatura, las ciencias y la religión, tuvo que haber sido indirecta.

Además, no creo yo que sea posible definir el humanismo renacentista como una serie de ideas filosóficas específicas común a todos los humanistas, o considerar el humanismo como un movimiento exclusivamente filosófico, y mucho menos como la suma total de la filosofía renacentista, tal como algunos eruditos recientemente se han inclinado a pensar. Gran parte del trabajo de los humanistas era erudito o literario más que filosófico, aun en el sentido más amplio de la palabra, y muchos de los humanistas, sabios distinguidos o escritores, no contribuyeron significativamente incluso en aquella rama de la filosofía, la ética, considerada dentro de su terreno. Por otro lado, comparativamente, pocos humanistas hicieron una contribución directa a aquellas disciplinas filosóficas colocadas fuera de su propio campo, como la lógica, la metafísica o la filosofía natural, y los pensadores que desarrollaron el trabajo más importante en estos terrenos, aunque a menudo imbuidos de una educación humanista, es decir, clásica y literaria, no pueden ser clasificados o etiquetados simplemente como humanistas. Finalmente, si comparamos la obra de diferentes humanistas, llegamos a la conclusión de que sostenían una gran variedad de opiniones e ideas, y de que debemos buscar su común denominador en un ideal educativo, erudito y estilístico, así como en la extensión que abarcan sus problemas e intereses, más que en su lealtad a cualquier conjunto dado de opiniones filosóficas o teológicas.

En otras palabras, si queremos hacer justicia a los humanistas del Renacimiento, debemos comprender que eran eruditos y escritores tanto como pensadores, y que su contribución a la filosofía, nuestro principal interés como historiadores de ella, estaba complementada y matizada por aquellas otras preocupaciones de tipo no filosófico. A mi modo de ver nada hay de equivocado en el hecho de que un filósofo esté también comprometido en otras búsquedas intelectuales. Sin embargo, y en cierto modo, estamos más acostumbrados al filósofo que es teólogo o científico, pero recordemos que ha habido filósofos con ocupaciones e intereses adicionales eruditos y literarios más que teológicos o científicos, y éste es precisamente el caso de los humanistas del Renacimiento.

De ahí que podamos apreciar la poderosa influencia indirecta que el humanismo renacentista tuvo en la historia de la filosofía, dejando aparte las ideas específicas con que contribuyeron a esta ciencia. Si los filósofos modernos escriben ensayos y conferencias, disertaciones y tratados más que cuestiones y comentarios, continúan sin querer una tradición en los tiempos modernos que empezó con el humanismo del Renacimiento. Y si pueden leer hoy no sólo

traducciones de Aristóteles hechas por Tomás de Aquino, sino los originales de Aristóteles, de Platón y de muchos otros filósofos griegos ya sea en el original o traducidos, deben este enriquecimiento de su biblioteca filosófica al trabajo de los humanistas del Renacimiento.

Vamos a empezar nuestro estudio de algunos pensadores renacentistas seleccionados con Petrarca, llamado frecuentemente el iniciador del humanismo del Renacimiento, al que yo preferiría llamar su primer gran representante, ya que fue probablemente el primer humanista que produjo un impacto significativo en el pensamiento de su tiempo. Francesco Petrarca nació en Arezzo en 1304 en el seno de una familia florentina exiliada, y fue llevado a Aviñón a la edad de ocho años. Después de estudiar leyes en Montpellier y Bolonia, pasó el periodo de 1326 a 1353 en Aviñón, que era en aquel entonces sede de la curia papal. Durante este periodo hizo varios viajes largos a Italia. En 1353 se radicó definitivamente en Italia, donde pasó el resto de su vida; principalmente en Milán, Venecia y Padua. Murió en Arquá, cerca de Padua, en 1374. Gozó de algunos beneficios eclesiásticos y del patrocinio de los Colonna y los Visconti, a los que parece haber servido ocasionalmente como secretario.

Petrarca debe su fama, en los tiempos modernos, principalmente a sus poemas italianos, que le han valido un prominente lugar en la historia de la literatura. Sin embargo, tanto para el mismo Petrarca como para sus contemporáneos, y para varias generaciones subsecuentes hasta el siglo XVI, sus numerosos escritos en latín eran tan importantes como sus versos en italiano. Estos escritos latinos muestran una gran variedad, tanto en la forma como en el contenido, y en cierto sentido son representativos de la literatura humanista. Incluyen poemas latinos, discursos e invectivas, algunas obras históricas y un gran conjunto de cartas que fueron conservadas, coleccionadas y editadas por el autor tan cuidadosamente como sus demás composiciones literarias.

Un último grupo de obras queda circunscrito en el campo de la filosofía moral, y es, por ello, de interés más inmediato a nuestro propósito. Incluye escritos tales como el diálogo “De los remedios de la buena y mala Fortuna” (*De remediis utriusque Fortunae*, 1366), y los tratados “Del conflicto secreto de mis preocupaciones” (*De secreto conflictu curarum mearum*, mejor conocido como *Secretum*, completado antes de 1358), “De la vida solitaria” (*De vita solitaria*, 1356) y “De la ignorancia suya propia y de muchos” (*De sui ipsius et multorum ignorantia*, 1367).

En estos escritos y en sus cartas, no metódicas y en las que su razonamiento se expone con soltura, es donde principalmente debemos buscar las opiniones filosóficas de Petrarca. Gran parte de su pensamiento consiste más bien en tendencias y aspiraciones que en ideas o doctrinas desarrolladas, y está inextricablemente ligado a sus estudios y lecturas, a sus gustos y sentimientos. Sin embargo, es sumamente significativo, tanto en sí mismo como por la tremenda influencia que iba a ejercer en varias generaciones de humanistas.

Como Petrarca nunca expuso sus ideas de una manera sistemática, trataremos de reconstruirlas a partir de numerosas observaciones dispersas en su obra.

Un aspecto importante del pensamiento de Petrarca, que habrían de desarrollar posteriormente muchos humanistas hasta llegar a Vives, era su hostilidad al escolasticismo, es decir, a la enseñanza universitaria de la Edad Media tardía. Atacó a la astrología así como a la lógica y la jurisprudencia, y dedicó obras enteras a criticar a los médicos y a los filósofos aristotélicos. Sin embargo, estos ataques, aunque devastadores y sugestivos, no ahondan en los problemas o métodos específicos de las disciplinas atacadas; son demasiado subjetivos, y reflejan más precisamente conflictos y rivalidades personales entre Petrarca y algunos representantes de estos otros campos, que diferencias de opinión en problemas o argumentos específicos. Cuando Petrarca desconoce la autoridad de Aristóteles o de su comentador árabe Averroes, lo hace por antipatía personal más que por motivos objetivos; y cuando critica teorías tales como la eternidad del mundo, la consecución de la felicidad perfecta durante esta vida o la teoría llamada de la doble verdad (es decir, la validez por separado de la filosofía aristotélica y de la teología cristiana, teoría sostenida por muchos filósofos aristotélicos de la época), su principal argumento es que esas doctrinas son contrarias a la religión cristiana.

Sin embargo, el positivo valor de Petrarca fue el oponer a la ciencia medieval, no una nueva ciencia o simplemente una fe religiosa, sino el estudio de la Antigüedad clásica, a que se había dedicado con gran entusiasmo desde sus primeros años. Fue Petrarca, durante toda su vida, lector ávido y atento de los antiguos escritores latinos: copiaba, coleccionaba y anotaba sus obras, trataba de corregir sus textos y apropiarse de su estilo e ideas. Cuando encuentra las cartas de Cicerón a Atice en Verona y redescubre estos textos clásicos —casi desconocidos durante las centurias precedentes—, inicia un periodo de descubrimientos similares que darían fama a Poggio y otros humanistas posteriores. La lectura de los antiguos escritores latinos y la contemplación de los antiguos monumentos de Roma produjeron en Petrarca, como en muchos otros humanistas italianos, una fuerte nostalgia de la grandeza política de la República y el Imperio romanos. La esperanza de restaurar esta grandeza fue el motor político que guió sus relaciones con el papa y el emperador, con Cola di Rienzo y con los distintos gobiernos italianos. Al ser coronado poeta en el Capitolio (1341) pensó que un antiguo honor romano había revivido en su persona. Dedicó sus obras históricas y algunos de sus poemas a viejos temas romanos, adoptó antiguos géneros literarios en sus poemas y escritos en prosa, e imitó el lenguaje y estilo de los escritores latinos clásicos.

De los poetas, admira sobre todos a Virgilio; lo imita en su poema *África* y da una interpretación alegórica de su *Eneida* en el Libro 11 de su *Secretum*, práctica iniciada en el Medievo y que continuarían humanistas posteriores entre los que se cuenta Cristóforo Landino. De los antiguos escritores latinos en prosa,

Cicerón y Séneca fueron sus autores favoritos. Las cartas y el tratado “De los remedios de la Fortuna” fundamentan su estilo y contenido en escritos compuestos por Séneca o atribuidos a él. Incluso su polémica contra la dialéctica y otras ramas de la enseñanza escolástica, y el hincapié que hace en los problemas morales, parecen estar inspirados en el escepticismo más moderado de Séneca, expresado en sus *Epístolas morales* con respecto a la dialéctica sutil de los estoicos más antiguos. Esa afición de Petrarca a la declamación moral, a la meditación lacrimosa sobre la muerte, lo acerca más a Séneca que a cualquier otro escritor clásico, y a Séneca debe también el trasfondo estoico de sus escritos: el conflicto entre Virtud y Fortuna, el contraste entre la razón y las cuatro pasiones básicas que aparece en el tratado “De los remedios de la Fortuna”, o el lazo entre virtud y felicidad que establece en el *Secretum*.

Aún mayor es el entusiasmo que Petrarca siente por Cicerón. En el tratado “De su Ignorancia” cita párrafos enteros de Cicerón, y haciéndose eco de un famoso pasaje de San Jerónimo se califica de ciceroniano.¹ A Cicerón debe la forma de sus diálogos y gran parte de sus conocimientos de la filosofía griega. Podríamos incluso decir que Petrarca y otros humanistas imitan de Cicerón y Séneca no sólo la elegancia del estilo, sino también la manera evasiva y un tanto superficial de su razonamiento.

Siendo las principales fuentes de la filosofía antigua griegas más que latinas, es importante conocer la actitud de Petrarca hacia la antigua civilización griega, y qué tan profundo era su conocimiento de ella. Como muchos humanistas posteriores, Petrarca ignoró todo lo que la civilización romana debía a la griega, pero no pudo dejar de notar las numerosas referencias a fuentes griegas que ocurrían en los escritos de sus autores romanos favoritos. Intentó por ello aprender la lengua griega, pero obviamente no progresó lo suficiente como para leer los escritores antiguos griegos en el original. Sin embargo, adquirió un manuscrito griego de Homero, que sirvió de base a la primera traducción latina de este poeta. Los traductores medievales latinos del griego se dedicaban a la teología, a las ciencias y a la filosofía aristotélica. Cuando sugiere traducir a Homero, Petrarca abre el camino del interés humanista hacia la poesía y la literatura clásicas griegas.

Hasta cierto punto, el modesto conocimiento del griego de Petrarca, unido a su gran curiosidad por la literatura griega, vinieron a afectar su perspectiva y orientación filosóficas. No solamente poseía de hecho un manuscrito griego de Platón, sino que parece haber leído algunos de los *Diálogos* cuando tomaba sus lecciones de griego, y asegura haber leído las traducciones latinas de Platón disponibles en aquel tiempo, es decir, el *Timaeus* y el *Phaedo*. Aunque poco familiarizado con los diálogos platónicos, amplió este conocimiento con la información que encontró en Cicerón y otros escritores latinos sobre algunas teorías platónicas. Llega así al conocimiento de la teoría platónica de las tres partes del alma (razón, valor y deseo),² y adopta el ideal platónico: la finalidad

moral del hombre es purificar el alma liberándola de las pasiones.³

Más importante que su aceptación de las teorías platónicas es su convicción de que Platón fue el más grande de todos los filósofos, más grande incluso que Aristóteles, que había sido la principal autoridad de los pensadores medievales. Platón es el príncipe de la filosofía, dice Petrarca en su tratado sobre la ignorancia;⁴ y Platón es alabado por los más grandes hombres, en tanto que Aristóteles es alabado solamente por un número mayor de hombres.⁵ En el *Triunfo de la Fama*, en el que Petrarca menciona a los filósofos más distinguidos, escribe: “Volvíme a la izquierda y vi a Platón, que de ese grupo fue el que llegó más cerca de la meta alcanzada por aquellos a los que el cielo concede esto; luego Aristóteles, lleno de alto ingenio”.⁶ Estas palabras de Petrarca expresan la actitud renacentista hacia Platón así como la tan citada frase de Dante sobre “el maestro de los que saben” expresa el aristotelismo medieval.⁷ El “platonismo” de Petrarca era un programa y una aspiración más que una doctrina o una realización; sin embargo, era un principio y una promesa que indicaron el camino de desarrollos posteriores: las traducciones humanistas de Platón y el pensamiento platonista de la Academia Florentina. Cuando Rafael pintó su Escuela de Atenas a principios del siglo XVI, Platón había alcanzado una estatura igual a la de Aristóteles y era ya tan ampliamente conocido como él.

Como muestran las líneas citadas del *Triunfo de la Fama*, Petrarca daba a Aristóteles sólo el segundo lugar, pero estaba lejos de menospreciarlo. Insiste en que lo conoce, especialmente su *Ética*, y sospecha que el Aristóteles original puede ser superior a sus traducciones y comentarios medievales. “Confieso que no me complace mucho su estilo tal como aparece en latín, sin embargo he sabido a través de testimonios griegos y de Cicerón, que era bastante dulce, elegante y florido en su propia lengua... Pero por la inelegancia o envidia de los traductores, nos ha llegado envuelto en una vestidura tosca y áspera.”⁸ Y al atacar a sus oponentes escolásticos, Petrarca los acusa de “insistir en un Aristóteles que conocen tan sólo de oídas... y de distorsionar arbitrariamente aun sus sentencias correctas resultando en algún significado torpe”.⁹ Lo que Petrarca no sabía es que la alabanza ciceroniana del estilo de Aristóteles se refiere a sus escritos populares perdidos, y que sus obras filosóficas existentes están lejos de ser dulces, elegantes o floridas aun en su texto original griego. No obstante, Petrarca señaló el camino hacia una nueva actitud respecto a Aristóteles a la que darían forma en los siglos XV y XVI Ermolao Barbaro, Melanchthon, Jacopo Zabarella y otros. Aristóteles será estudiado en su texto original junto con otros filósofos y escritores griegos. Las traducciones medievales de Aristóteles se remplazarán por las nuevas traducciones humanistas (empresa tremenda, si consideramos la autoridad y dificultad de este autor, como pueden demostrar nuestras traducciones inglesas). Los comentadores medievales árabes y latinos darán paso a los comentadores griegos antiguos y a aquellos modernos

intérpretes renacentistas que leían y entendían a Aristóteles en su texto original. Fue Petrarca el profeta del aristotelismo renacentista, como también lo fue el del platonismo renacentista.

Aunque Petrarca opuso a la tradición medieval los autores clásicos, de ninguna manera estuvo desligado de su pasado inmediato. Se ha, frecuentemente, subrayado la naturaleza transicional de su pensamiento, y se ha querido ver, incluso en sus escritos, algunas huellas de filosofía escolástica. Mucho más importante es, sin embargo, su actitud hacia el cristianismo. La fe y la piedad religiosas ocupan el centro de su pensamiento y escritos, y no existe la más leve razón para dudar de la sinceridad de sus afirmaciones. Cuando surja un conflicto entre religión y filosofía antigua, estará pronto a defender las enseñanzas de la primera: “La parte más elevada de mi corazón está con Cristo”, dice.¹⁰ “Cuando ocurre el pensar o hablar de religión, es decir, de la verdad más alta, de felicidad verdadera y salvación eterna, no soy por cierto un ciceroniano o un platonista, sino un cristiano.”¹¹ Las opiniones de los filósofos no tienen sino un valor relativo. “Para filosofar verdaderamente, debemos amar y reverenciar a Cristo sobre todo.”¹² “Ser un verdadero filósofo no es sino ser un verdadero cristiano.”¹³ El *Secreto*, en el que Petrarca somete sus más íntimos sentimientos y acciones al escrutinio religioso, es una obra enteramente cristiana. La meditación sobre la muerte, la humildad ante la vida futura y la insistencia en la vanidad de todos los bienes y males terrestres, hacen de su tratado “De los remedios de la Fortuna”, una obra esencialmente cristiana y aun específicamente medieval. *Del ocio de los monjes (De otio religioso)* pertenece a la tradición ascética, y su polémica contra el escolasticismo, en la que defiende una religión simple y genuina, es continuación o resumen de ese pensamiento religioso medieval que encontró en Pedro Damiani y San Bernardo su mejor expresión. Llega en el tratado sobre su ignorancia hasta oponer su propia piedad a las opiniones supuestamente irreligiosas de sus oponentes escolásticos.

Este tipo de declaraciones tomadas al pie de la letra ha hecho pensar a algunos historiadores, exagerada y paradójicamente, que el humanismo renacentista fue tan sólo una reacción cristiana y católica contra las tendencias heréticas inherentes al aristotelismo medieval. Sin respaldar esta interpretación, diríamos que Petrarca es claro ejemplo de la posibilidad para los humanistas de rechazar el escolasticismo aun siendo cristianos convencidos y conciliar su formación clásica con la fe religiosa. Es, pues, Petrarca, el precoz precursor italiano de ese “humanismo cristiano” que algunos recientes historiadores han recalcado en la obra de Colet, Erasmo, Moro y otros eruditos del Norte. Curiosamente, y mientras un medievalista distinguido ha insistido en que la filosofía escolástica es fundamentalmente cristiana, y el Renacimiento es la Edad Media menos Dios, se puede buscar en vano una filosofía cristiana en los escritos de los escolásticos medievales (para los que, incluyendo a Tomás de Aquino, la teología era cristiana y la filosofía aristotélica, y el problema consistía en buscar el modo de conciliar

las dos); uno encontraría tal noción sólo en los escritos de algunos autores cristianos primitivos, y de nuevo en los humanistas cristianos del Renacimiento, en Petrarca y Erasmo.

También, de otra manera, la actitud de Petrarca es típica del modo en que humanistas posteriores habían de combinar su fe religiosa y su formación clásica: para ellos, los escritores cristianos primitivos, y especialmente los Padres de la Iglesia, son los clásicos cristianos que prefieren leer, junto con los clásicos paganos, pero sin la compañía de los teólogos escolásticos, a los que aplican los mismos métodos eruditos de edición, traducción y comentarios que habían desarrollado para el estudio de los antiguos. En el caso de Petrarca, san Agustín es su escritor cristiano favorito, pues ocupa una posición de importancia única tanto en su pensamiento como en su obra. Hay numerosas citas esparcidas por los escritos de Petrarca, pero basta con mencionar dos notables ejemplos. Su *Secreto*, en el que escruta su vida desde el punto de vista del cristianismo, toma la forma de un diálogo entre el autor y san Agustín, que así asume el papel de un guía espiritual o de la propia conciencia del autor. Y en la famosa carta en que Petrarca describe la subida al Mont Ventoux, nos dice que cuando había llegado a la cumbre de la montaña y quería expresar los sentimientos que la vista maravillosa había evocado en él, sacó las *Confesiones* de san Agustín de su bolsillo, las abrió al azar y dio con un pasaje que resultó ser perfectamente apropiado para la ocasión.¹⁴

Petrarca era, al mismo tiempo, medieval y moderno, y como una vez lo declaró, miraba hacia atrás y hacia adelante simultáneamente, como si estuviera colocado en la frontera de dos países.¹⁵ Habiendo discutido la deuda de Petrarca con la Antigüedad y con la Edad Media, debemos tratar ahora de describir los elementos modernos en su pensamiento y actitud. Uno de ellos, en mi opinión, es el carácter eminentemente personal, subjetivo y, por así decirlo, individualista de sus escritos. Habla de una variedad de cosas e ideas, pero en esencia habla siempre de sí mismo, de lo que ha leído y de lo que ha sentido. Este alto grado de conciencia de sí mismo es especialmente potente en su *Secretum* y en sus cartas, y podríamos decir que Petrarca, y la mayoría de los humanistas posteriores, favorecieron la carta como género literario porque les permitía tratar las cosas en primera persona. El carácter subjetivo de los escritos de Petrarca señala un rasgo notable de la mayor parte del pensamiento y la literatura humanistas posteriores, rasgo que encontró su expresión culminante en uno de los últimos humanistas y el más filósofo, Michel de Montaigne, quien habría de declarar que su propio yo constituía el principal objeto de su filosofar.

Otra actitud renacentista típica era la pasión por la fama, a la que Burckhardt dedicó algunas impresionantes páginas de su obra. Petrarca condena esta pasión en dos partes: en el *Secreto* y en el tratado *De los remedios de la Fortuna*, pero lo que dice en estos pasajes y su propia vida muestran que era muy dado a ella. Otro rasgo característico es su curiosidad y su amor por los viajes. Sus experiencias y

observaciones de viaje están asentadas en varias de sus cartas y en aquella que trata de la subida al Mont Ventoux nos dice que emprendió esa excursión “sólo por el deseo de ver la altura inusitada del lugar”.¹⁶ Por esto no me turba el argumento de un distinguido historiador de la ciencia que impugna la originalidad de Petrarca basándose en que el filósofo medieval Buridan había ascendido precisamente la misma montaña algunos años antes que Petrarca.¹⁷ La originalidad consiste no sólo en lo que hacemos, sino también en la manera como lo hacemos, y en lo que pensamos al hacerlo. Buridan y Petrarca subieron la misma montaña, pero con un espíritu diferente. Buridan quería hacer observaciones meteorológicas, por lo que puede ser considerado el precursor de los exploradores científicos modernos. Petrarca, en cambio, fue solamente para ver y gozar la amplia vista; por eso fue el precursor del turismo moderno, a lo que debemos conceder, al menos, considerable trascendencia económica.

Hay algunas otras actitudes que Petrarca heredó a los modernos hombres de letras, tales como su amor a la soledad, y su melancolía. A elogiar la soledad dedicó un tratado entero, *De la vida solitaria (De vita solitaria)*, y un buen número de cartas, y nunca se cansa de alabar los placeres de la vida retirada que llevaba en Vaucluse, cerca de Aviñón, y luego en Arquà. Claramente, el ideal de soledad fue encarnado en la tradición del monaquismo medieval, y Petrarca cita el ejemplo de monjes y eremitas. Sin embargo, su propio ideal no es el del monje, sino el del sabio y letrado que se retira a la campiña, lejos de las ciudades, de su ruido y turbulencia, para vivir sin disturbios, con libertad para leer y meditar. Lo más que podemos decir es que Petrarca transformó el ideal monástico de soledad en un ideal secular y literario; que así fue caro a muchos poetas, escritores y sabios hasta el presente, los cuales todavía prefieren las praderas y los bosques, y las riberas de lagos y ríos, a las calles y carreteras, y aun a las torres de marfil.

Otro regalo que Petrarca dio a los modernos hombres de letras fue su melancolía. Petrarca estaba sujeto a muchos estados de ánimo, y los expresaba vigorosamente en sus poemas y cartas. Su ocupación con su melancolía está en relación con un pasaje famoso del *Secretum* en que habla de la *acidia* como de un estado de ánimo al que frecuentemente estaba sujeto, y que san Agustín, su conciencia cristiana, le amonesta a superar.¹⁸ Otra vez se señala que la *acidia* aparece en los catálogos medievales de los vicios y está considerada como uno al cual los monjes son especialmente propensos. El término medieval generalmente se traduce “pereza” (*sloth*, en inglés). Pero una vez más, un aspecto que ha sido característico de la vida monástica es convertido por Petrarca en algo propio del hombre de letras secular. Al mismo tiempo, lo que había sido considerado un vicio desmesurado descubre ahora un lado positivo, aunque todavía es rechazado por la conciencia religiosa de Petrarca, como lo fue su pasión por la fama. La *acidia* se define ahora como sufrimiento mezclado con placer.¹⁹ Esta descripción ha conducido a muchos estudiosos a pensar que lo que Petrarca quiere decir con *acidia* no es pereza (¿cómo podría llamarse a eso

sufrimiento, mucho menos sufrimiento mezclado con placer?), sino melancolía.²⁰ La observación de que el sufrimiento está mezclado con placer encubre una preciosa confesión. Nos dice que el sabio y el poeta melancólicos sufren y al mismo tiempo gozan de su sufrimiento. Petrarca habría de tener muchos seguidores en este sentimiento sutil y complejo, pero la mayoría de ellos hablarían de su sufrimiento más fácilmente de lo que admitirían que también era posible gozar con él. Así, Petrarca contribuye a secularizar no solamente el contenido del saber, sino también la actitud personal del sabio y del escritor; pero, a diferencia de sus sucesores, titubea, ya que lo detienen escrúpulos religiosos.

Además de estas actitudes generales, hay aún un problema teórico sobre el cual Petrarca formula opiniones análogas a las de muchos humanistas posteriores. Sigue afirmando que el hombre y sus problemas deberían ser el principal objeto e interés del pensamiento y de la filosofía. Ésta es también la justificación que da a su insistencia en la filosofía moral, y cuando critica la ciencia escolástica de sus oponentes aristotélicos es principalmente basándose en que suscitan cuestiones inútiles y olvidan el problema más importante: el alma humana. Cuando alcanzó la cumbre del Mont Ventoux y abrió su ejemplar de las *Confesiones* de san Agustín, éste es el pasaje que encontró y citó: “Los hombres van a admirar las alturas de las montañas, los grandes flujos del mar, las playas del océano y las órbitas de las estrellas, pero no cuidan de sí mismos”.²¹ Y luego: “Estaba enfadado conmigo mismo porque todavía admiraba cosas terrenales, yo que debía haber aprendido hace mucho de los filósofos paganos [es decir, de Séneca] que nada es admirable sino el alma; junto a ella, cuando es grande, nada es grande”.²² Las palabras son de Petrarca y expresan sus propias ideas, pero están peculiarmente entretejidas con citas de san Agustín y Séneca.

De manera semejante leemos en el tratado sobre la ignorancia: “Aunque todas esas cosas fueran ciertas, no tendrían ninguna importancia para la vida feliz. Porque de qué me aprovecharía conocer la naturaleza de los animales, pájaros, peces y serpientes e ignorar o desdeñar la naturaleza de los hombres, el fin para el cual nacemos, de dónde venimos y a dónde vamos”.²³

Aquí encontramos por primera vez ese hincapié en el hombre que había de recibir expresión elocuente en los tratados de Facio y Manetti, y al que se había de dar fundamento metafísico y cosmológico en las obras de Ficino y de Pico. Ésta es la razón por la cual los humanistas, empezando con Salutati, adoptaron el nombre de “humanidades” para sus estudios: para indicar la importancia que tenían para el hombre y sus problemas.²⁴ Sin embargo, tras la tendencia de Petrarca a poner la doctrina moral contra la ciencia natural hay nuevamente ecos de Séneca y san Agustín, y de la afirmación ciceroniana de que Sócrates había bajado la filosofía del cielo a la tierra. Cuando Petrarca habla del hombre y su

alma, se refiere a la vez a la vida beatífica y a la salvación eterna, añadiendo una resonancia claramente cristiana a su preocupación moral y humana. “Es suficiente saber tanto como basta para la salvación”, dice en el tratado *De su ignorancia*,²⁵ y en otra parte de la misma obra insiste en que el conocimiento de Dios es la meta principal de la filosofía: “Conocer a Dios, no a los dioses, ésta es la verdadera y más alta filosofía”.²⁶ Así llega a encadenar el conocimiento del hombre y el conocimiento de Dios de una manera claramente agustiniana, y también a discutir uno de los grandes problemas de la filosofía escolástica enraizado en san Agustín: la cuestión de si es la voluntad superior o lo es el intelecto. “Es más seguro cultivar una voluntad buena y piadosa que un intelecto capaz y claro. El objeto de la voluntad es la bondad, el objeto del intelecto, la verdad. Es mejor querer el bien que conocer la verdad... De aquí que estén en un error aquellos que gastan su tiempo en conocer más que en amar a Dios. Porque Dios no puede de ninguna manera ser completamente conocido en esta vida, pero puede ser piadosa y ardientemente amado... Es verdad que nada que sea completamente desconocido puede ser amado. Sin embargo, es suficiente conocer a Dios y a la virtud hasta un punto determinado (ya que no podemos conocerlos más allá de ese punto), en tanto que sabemos que Él es la fuente de toda bondad por Quien y a través de Quien y en Quien somos buenos (en tanto que somos buenos), y que la virtud es la mejor cosa después de Dios.”²⁷ Así discute Petrarca explícitamente el problema escolástico de voluntad e intelecto, y aun sigue la tradición agustiniana, como otros, humanistas y platónicos, habían de hacer después de él, decidiendo la cuestión en favor de la superioridad de la voluntad sobre el intelecto.

Petrarca, el gran poeta, escritor y sabio, es pues una figura ambigua y de transición cuando se le juzga por su papel en la historia del pensamiento filosófico. Su pensamiento es aspiraciones más que ideas desarrolladas, pero estas aspiraciones fueron desarrolladas por pensadores posteriores y con el tiempo transformadas en ideas más elaboradas. Su programa intelectual puede resumirse en la fórmula que usa alguna vez en el tratado *De su ignorancia*: sabiduría platónica, dogma cristiano, elocuencia ciceroniana.²⁸ Su cultura clásica, su fe cristiana y su ataque al escolasticismo son todos personales y, en cierta manera, modernos. Al mismo tiempo, todo lo que dice está penetrado de sus fuentes clásicas, y a menudo, de las huellas restantes del pensamiento medieval. Lo antiguo y lo nuevo están inextricablemente entrelazados y debemos evitar subrayar solamente un lado o el otro, como con frecuencia se ha hecho. Ni siquiera podemos decir que, en términos de su propio pensamiento, lo antiguo sea accidental y esencial sólo lo nuevo. Si queremos hacerle justicia y entender su peculiar marco mental, tenemos que aceptar lo antiguo y lo nuevo como componentes igualmente esenciales de su pensamiento y perspectiva. A este respecto, y en tantos otros, Petrarca es un representante típico de su época y del movimiento humanista. Incluso podríamos dar un paso más: Petrarca no sólo

anticipó los desarrollos renacentistas posteriores porque era inusitadamente talentoso o perceptivo; también tuvo una activa participación en llevarlos al cabo, a causa del enorme prestigio de que gozaba entre sus contemporáneos y sucesores inmediatos. Como muchos profetas filósofos (y políticos), fue uno de aquellos que previeron el futuro porque ayudaron a hacerlo.

¹ Petrarca, *Le traité De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli (París, 1906), p. 77.

² *Secretum*, libro 2 (Petrarca, *Prosa*, ed. G. Martellotti y col., Milán y Nápoles, 1955, p. 122).

³ *Ibid.* (ed. Martellotti, p. 98).

⁴ “Philosophiae principem”, ed. Capelli, p. 72.

⁵ “A maioribus Plato, Aristotiles laudatur a pluribus”, ed. Capelli, p. 75. Cf. Petrarca, *Rerum Memorandarum Libri*, libro I, cap. 25, párrafo 12 (ed. G. Bilanovich, Florencia, 1944, p. 28: “alios fortassis a pluribus, Platonem certe a melioribus laudatum”).

⁶ *Trionfo della fama*, cap. III, líneas 4-7:

Volsimi da man manca e vidi Plato
Che'n quella schiera andò più presso al segno
Al qual aggiunge cui dal cielo è dato;
Aristotele poi, pien d'alto ingegno.

Para una versión variante de este poema (líneas 7-9), vid. R. Weiss, *Un inedito Petrarchesco* (Roma, 1950), p. 55:

Ivi vidi colui che pose idea
Ne la mente divina, e chi di questo
E d'altre cose seco contendea.

⁷ Dante, *Inferno*, IV, 131-135:

Vidi'l maestro di color che sanno
Seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor li fanno:
Quivi vid'io Socrate e Platone,
Che'nnanzi alli altri più presso li stanno.

La imitación y modificación de Petrarca de estas líneas de Dante parecen intencionales. Para una comparación de los pasajes citados en Dante y Petrarca, vid., también, G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Turín, 1963), p. 62.

⁸ Ed. Capelli, p. 67. Cf. *Rer. Mem.*, libro II, cap. 31 (ed. Billanovich, pp. 64-65).

⁹ Ed. Capelli, pp. 71-72.

¹⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹¹ *Ibid.*, p. 78.

¹² Petrarca, *Epistolae Rerum Familiarium*, libro VI, núm. 2 (*Le Familiari*, ed. V. Rossi y U. Bosco, Florencia, 1933-1942, II, 55-60, p. 55).

¹³ *Ibid.*, libro XVII, núm. 1 (ed. Rossi y Bosco, III, 221-230, p. 224).

¹⁴ *Ibid.*, libro IV, núm. 1 (ed. Martellotti, pp. 830-844, en p. 840; ed. Rossi y Bosco, I, 153-161, p. 159).

¹⁵ *Rer. Mem.*, libro I, cap. 19, párrafo 4 (ed. Billanovich, p. 19): “Velut in confinio duorum populorum constitutus ac simul ante retroque prospiciens”. Cf. T. E. Mommsen, *Medieval and Renaissance Studies* (ed. E. F. Rice, Ithaca, N. Y., 1959), p. 128.

¹⁶ “Sola videndi insignem loci altitudinem cupiditate ductus”, ed. Martellotti, p. 830.

¹⁷ L. Thorndike, “Renaissance or Prenaissance?”, *Journal of the History of Ideas*, IV (1943), 65-74, pp. 71-72.

¹⁸ *Secretum*, libro II (ed. Martellotti, pp. 106-128).

¹⁹ *Ibid.* (ed. Martellotti, p. 106): “Aliquid licet falsi dulcoris immixtum est... atra quadam cum voluptate”.

²⁰ E. H. Widkins, “On Petrarch’s Accidia and His Adamantine Chains”, *Speculum*, XXXVII (1962), 589-594; S. Wenzel, “Petrarch’s Accidia”, *Studies in the Renaissance*, VIII (1961), 36-48; K. Heitmann, *Fortuna und Virtus: Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit* (Colonia y Graz, 1958), pp. 102-104 (cita otros pasajes, pero omite la mención del pasaje decisivo del *Secretum*).

²¹ Ed. Martellotti, p. 840; cf. san Agustín, *Confesiones*, Libro X, cap. 8.

²² *Idem*; cf. Séneca, *Epistolae morales*, VIII, 5. Rossi (I, 59) no identifica el pasaje de Séneca, ni E. Bianchi (que es responsable de esta sección de la *Prosa*), sino Nachod. Vid. también G. A. Levi, “Pensiero classico e pensiero cristiano nel Petrarca”, *Atene e Roma*, XXXIX (1937), 77-101, p. 86.

²³ Ed. Capelli, pp. 24-25.

²⁴ Cicerón, *Pro Murena*, 29, 61; *Pro Archia*, 1, 3; cf. *De Re Publica*, I, 17, 28. Gelio, *Noctes Atticae*, XIII, 17; C. Salutati, *Epistolario*, ed. F. Novati, vol. IV, Pt. 1 (Roma, 1905), p. 216: “connexa sunt humanitatis studia” (debo esta referencia al prof. Charles Trinkaus). Cf. Cicerón, *Pro Archia*, 1, 2: “omnes artes quae ad humanitatem pertinent habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur”. Vid. también Salutati, *Epistolario*, ed. F. Novati, vol. I (Roma, 1891), pp. 179, 229, 248; vol. II (Roma, 1896), pp. 330, 517, 599; vol. IV, pt. 1, pp. 119, 159. Cf. A. von Martin, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal* (Leipzig y Berlín, 1916), pp. 106 y 108. Vid. también el prefacio de Leonardo Bruni a su traducción de la carta de san Basilio sobre la lectura de autores paganos en su *Humanistisch-Philosophische Schriften* (ed. H. Barón, Leipzig y Berlín, 1928, p. 100).

²⁵ Ed. Capelli, p. 90.

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 70.

²⁸ *Ibid.*, pp. 78-79.

II. VALLA

Los 100 o 150 años posteriores a la muerte de Petrarca constituyeron un periodo muy importante en la historia de la civilización italiana y europea. Durante este periodo, el humanismo renacentista, que si no tuvo en Petrarca su fundador al menos sí su primer representante, alcanzó su mayor desarrollo e influencia. Los ideales de la cultura del humanismo, tal como se expresaron en numerosos tratados sobre la educación, fueron puestos en práctica en las escuelas fundadas por Guarino, Vittorino y otros. En las universidades, y en muchas ciudades que no las tenían, la instrucción avanzada en las disciplinas humanísticas, incluyendo el griego, se ofrecía más o menos regularmente y adquirió popularidad y prestigio. Sabios humanistas, o laicos con una educación humanista, ocuparon las posiciones dirigentes en las cancillerías de la curia papal, de la República Florentina y de muchos otros Estados y ciudades, así como en los consejos de principados y repúblicas. De esta manera, los humanistas llegaron a influir en el pensamiento político y en la vida del periodo; por eso el modo como Leonardo Bruni, por muchos años canciller florentino y humanista principal de su generación, dio expresión literaria a los ideales republicanos de su ciudad ha recibido merecida atención. Además de los humanistas profesionales, la educación humanista produjo un grupo grande de cultos hombres de Estado y de negocios que, o bien tomaban parte activa en el trabajo literario y erudito de sus compañeros humanistas, o bien con su patrocinio competente los alentaban y les formaban auditorio simpatizante.

La importancia de las actividades eruditas y literarias de los humanistas del siglo xv, al menos para su propio periodo, ha sido generalmente reconocida, pero el enorme volumen de estas actividades difícilmente ha sido evaluado, ya que muchos escritos humanistas permanecen sepultados en inexploradas colecciones de manuscritos. En el campo de los estudios latinos, los humanistas redescubrieron un gran número de escritos clásicos y dieron fama a otros mejor conocidos; preservaron y difundieron los textos copiándolos y editándolos (la invención de la imprenta ocurrió durante este periodo), y explicaron su significado a través de doctos comentarios. Al examinar las fuentes antiguas, desarrollaron las técnicas de la crítica histórica y textual; estudiaron y restauraron la ortografía, gramática, estilo y prosodia del latín clásico; extendieron el conocimiento de la historia y mitología antiguas, y desarrollaron disciplinas auxiliares, tales como la arqueología y la epigrafía. También introdujeron la escritura humanista, base de nuestras actuales letras manuscritas y de imprenta, imitando la minúscula carolingia, que

equivocadamente tomaron por la de los antiguos romanos, y crearon la cursiva humanista, base de nuestra itálica.¹

En el campo de los estudios griegos, los humanistas se convirtieron en herederos de los sabios bizantinos, y fueron los responsables de la introducción del saber griego en la Europa occidental. Se trajeron manuscritos griegos de las bibliotecas orientales a las occidentales; textos clásicos griegos fueron copiados, impresos e interpretados; y los métodos del saber gramatical e histórico se extendieron y aplicaron a los autores clásicos griegos. El acervo de la literatura clásica griega, desconocido en gran parte para el Occidente durante la Edad Media, llegó a ser bien conocido de los sabios a través del estudio de los originales en escuelas y universidades, y de un vasto flujo de nuevas traducciones latinas y vernáculas. No es exageración decir que los humanistas del siglo xv pusieron el fundamento para los estudios clásicos, filológicos e históricos del mundo moderno, y empezaron a desarrollar el sentido y el método de erudición crítica que los ha caracterizado desde entonces.

Pero los humanistas fueron tanto escritores como sabios, y en cierto sentido su erudición clásica era un auxiliar para sus ambiciones literarias. En su trabajo como historiógrafos, podríamos decir que las dos tendencias tenían el mismo peso. Pero en su voluminosa poesía en latín, que comprende todos los géneros desde el poema lírico y bucólico pasando por la épica histórica, mitológica y didáctica hasta la comedia y la tragedia, y que alcanzó especial excelencia en la composición de elegías y epigramas, el saber clásico figura meramente como un instrumento necesario para la imitación de los antiguos modelos literarios.

Lo mismo con la vasta literatura en prosa producida por los humanistas. Consiste en discursos, género para el cual la vida social e institucional del periodo proporcionaba muchas oportunidades; en cartas, que se escribían con intenciones literarias y constituían un género favorito porque permitían al escritor hablar de todo lo que quería, de una manera bastante personal; y finalmente, en diálogos y tratados, que lo más frecuentemente versaban sobre cuestiones de filosofía moral, pero gradualmente llegaron a utilizarse para discutir problemas de toda clase.

Hacia mediados del siglo xv, el saber y la literatura humanistas, como se habían desarrollado en Italia, comenzaron a ser influencia continua y penetrante en otros países europeos, aunque, naturalmente, signos de esta influencia habían sido patentes mucho antes. La difusión del humanismo italiano se debió, en parte, a sabios italianos que tenían ocasión de viajar o de residir en el extranjero, y en parte a estudiantes extranjeros que recibían su educación en escuelas y universidades italianas. Esta influencia es un fenómeno demasiado complejo para discutirlo aquí en detalle; baste decir que el humanismo renacentista, aunque se originó en Italia, tuvo un fuerte impacto en toda Europa.²

Igualmente importante y tal vez menos bien entendido es otro fenómeno

ocurrido hacia la mitad del siglo xv. En este tiempo el impacto del saber humanista empezó a dejarse sentir fuera del círculo de los *studia humanitatis* que constituía su dominio original, y a penetrar en las demás áreas de la civilización contemporánea. Esto afectó especialmente a las demás disciplinas que se enseñaban en las universidades y que se habían originado en la alta Edad Media y habían derivado sus tradiciones de ella.

Como hemos visto en el caso de Petrarca, el humanismo desde su mismo principio se había ocupado de cuestiones morales. Por otra parte, su actitud hacia disciplinas tales como la teología, la jurisprudencia, la medicina, la lógica, la filosofía natural y la metafísica era de desconfianza y polémica, así como de ignorancia, y reflejaba en gran parte la rivalidad entre diferentes disciplinas e intereses. Esta situación empezó a cambiar cuando prácticamente toda persona educada había sido sometida a la instrucción humanista antes de estudiar cualquier otra disciplina. Como resultado, toda clase de combinaciones y componendas entre intereses profesionales humanistas y “medievales” fueron posibles. Además del impacto de las nuevas ideas y problemas, el saber humanista hizo de fermento en las demás disciplinas: introdujo nuevas fuentes clásicas antes desconocidas, trató las fuentes antiguas ya conocidas con un nuevo método histórico y filológico, e introdujo nuevos modos de argumentación, terminología y presentación literaria. En este sentido debemos entender el elemento humanista en la teología de Colet y Erasmo y de los reformadores protestantes y católicos, en la jurisprudencia de Alciati y de la escuela francesa, en las matemáticas y la medicina del siglo xvi.

El impacto del humanismo sobre el pensamiento filosófico y la literatura del periodo debe ser entendido en líneas generales parecidas. Uno de los factores importantes es la introducción de nuevas fuentes clásicas, y la reinterpretación y reevaluación de las ya conocidas. Entre las fuentes latinas de la filosofía, Séneca, Boecio y la mayor parte de Cicerón habían sido bien conocidas, pero ahora se leían y usaban de manera diferente; los *Academica* de Cicerón y la obra de Lucrecio, antes desconocidas, fueron introducidas y constituyeron una importante adición.

Cambio más importante fue la manera como se vio afectado el conocimiento de las fuentes griegas de la filosofía. Las que se habían manejado antes, principalmente Aristóteles, fueron retraducidas en estilo y terminología diferentes, y se logró el acceso a los textos griegos originales. Además se tradujo al latín por primera vez un vasto conjunto de otros autores y escritos: la mayoría de las obras de Platón y de los neoplatónicos, de los cuales sólo algunos habían sido accesibles para Occidente en la Edad Media; los comentaristas griegos de Aristóteles, antes disponibles sólo en una pequeña selección; Epicteto y Marco Aurelio, los representantes del estoicismo tardío; Diógenes Laercio, que ofrecía información sobre todas las escuelas de la Antigüedad, y especialmente sobre Epicuro; Sexto Empírico, la principal fuente del escepticismo, del cual sólo su

tratado más corto había sido traducido en el siglo XIII sin que atrajera mucho la atención; escritores menos sistemáticos como Plutarco y Luciano, que habían de convertirse en grandes favoritos durante el Renacimiento y después, y finalmente, las obras apócrifas atribuidas a Orfeo y Pitágoras, Hermes Trismegisto y Zoroastro, que alcanzaron amplia difusión y sirvieron como grandes canales de transmisión para muchas ideas filosóficas y teológicas de la Antigüedad tardía. A esto podemos añadir la masa de poesía, oratoria e historiografía griegas, de la ciencia y pseudociencia griegas y de la teología cristiana primitiva, todo lo cual incluía ideas filosóficas que ahora podían tenerse por completas y ser asimiladas por primera vez.

El modo como este nuevo y vasto material fue utilizado por los humanistas y otros pensadores del Renacimiento variaba de un caso a otro. Muchos eran eclécticos a la manera de Cicerón, citaban y tomaban ideas y opiniones de una variedad de autores y escuelas, guiados principalmente por sus gustos y lecturas. Otros profesaban lealtad a pensadores o tradiciones antiguos específicos, proclamándose a sí mismos nuevos platónicos o aristotélicos, estoicos, epicúreos o escépticos, sin que siguieran necesariamente a sus modelos antiguos con tanta fidelidad como ellos pensaban que lo hacían.

Aparte de su clasicismo, el humanismo influyó en el pensamiento renacentista por sus ideales estilísticos y literarios. El tratado, el diálogo y luego el ensayo, incluso la carta y el discurso, tomaron el lugar de la cuestión y el comentario sobre Aristóteles; y la aversión por términos y argumentos escolásticos condujo a una expresión de ideas y opiniones más libre, aunque algunas veces menos precisa.

Finalmente, los humanistas llevaron a la filosofía su preferencia por determinados problemas y temas. Si es difícil verlos estar de acuerdo sobre algunas opiniones filosóficas específicas, es fácil notar su común orientación en algunos de sus temas favoritos, así como en su clasicismo y en su estilo de presentación. El hincapié en los problemas morales y humanos, especialmente en cuanto a la dignidad del hombre y su lugar en el universo, parece estrechamente relacionado con el credo central de los humanistas. También estaban invariablemente ocupados con los problemas del libre albedrío, la suerte y el destino, con los derechos de mérito y nacimiento al juzgar la nobleza de un hombre, y con los asuntos corrientes de la ética antigua. Cuando se aventuraban fuera de la ética en las demás ramas de la filosofía tradicional, era su interés tratar el asunto con la mayor claridad y simplicidad, y en conformidad con sus autoridades antiguas preferidas. Al mismo tiempo, se las arreglaban para hacer algunas contribuciones originales, especialmente en el campo de la lógica.

Lorenzo Valla, cuya obra consideraremos ahora brevemente, ha de ser examinado dentro de esta estructura. De muchas maneras es un representante típico del humanismo italiano, aunque goza de especial fama y distinción por su espíritu crítico y por su contribución al pensamiento filosófico. Nació en Roma

(1407) de una familia originaria de Plasencia. Después de estudiar en Roma, enseñó elocuencia en la Universidad de Pavía de 1429 a 1433. Después de algunos años errabundos, en 1437 se convirtió en secretario del rey Alfonso de Aragón, entonces comprometido en la conquista del reino de Nápoles. En 1448 volvió a Roma y llegó a ser secretario papal y profesor en la universidad. Murió en 1457.

Los escritos de Valla reflejan una variedad de intereses. Incluyen cartas, una historia del rey Fernando I de Aragón (1445) y traducciones de los historiadores griegos Heródoto y Tucídides.³ Sus invectivas reflejan las animadas controversias en las que se vio envuelto con varios de sus compañeros humanistas, entre ellos Poggio. El famoso tratado en el que expuso el carácter apócrifo de la Donación de Constantino sobre bases históricas y lingüísticas (1440) constituye un ejemplo notable de crítica filológica, y todavía se usaba en el siglo XVI en la polémica protestante contra el poder secular del papado. La obra fue escrita estando Valla al servicio del rey Alfonso. La terminó con una apología, y aunque no fue perdonado por el papa reinante, Valla volvió a ganar el favor de los papas sucesores. Sus notas al *Nuevo Testamento* representan un primer intento de aplicar los métodos filológicos de los humanistas al estudio de la Escritura, y ciertamente tuvieron influencia en la obra de Erasmo, de quien fueron conocidas. La carta de Valla contra el jurista Bartolus (1433) creó un escándalo que lo obligó a abandonar Pavía. Es un documento en la historia de la batalla de las artes, pero también un temprano episodio en el desarrollo que condujo a la aplicación de la filología humanista al estudio del derecho romano. La obra más popular y de más influencia de Valla fueron las *Elegantiae linguae latinae* (1444), destinadas a establecer el uso correcto de los antiguos romanos en muchos puntos de gramática, fraseología y estilo. Su objeto, como anuncia orgullosamente en el prefacio, era restaurar la lengua latina en la gloria y pureza que la distinguían antes de su corrupción en manos de los bárbaros.⁴ La obra era un gran esfuerzo en la historia de la filología humanista, y sirvió como libro de texto de estilística latina por muchas centurias (hasta 1800 aproximadamente).

La contribución de Valla a la filosofía está contenida en gran parte en tres obras: un diálogo medianamente corto, “Del libre albedrío” (*De libero arbitrio*, escrito entre 1435 y 1443); un diálogo mucho más largo, “Del placer” (*De voluptate*, o *De vero bono*, 1431-1432), y una obra intitulada “Controversias dialécticas” (*Dialecticae disputationes*, 1439). Vamos a considerar cada una de ellas por turno.

En la primera, partiendo de una afirmación de Boecio,⁵ Valla empieza por contestar la pregunta de si la presciencia de Dios y la libertad de la voluntad humana son compatibles. Apuntando a una respuesta afirmativa, arguye que la posibilidad de un acontecimiento no implica necesariamente su ocurrencia real, y que el conocimiento previo de un acontecimiento futuro, aun por parte de Dios, no debe considerarse como causa de ese acontecimiento. Es verdad que en Dios

no hay separación entre Su sabiduría y Su voluntad y poder, pero ciertamente hay una distinción entre ellos. Para ilustrar esta distinción, Valla utiliza a los dioses paganos como alegorías para los diferentes poderes o atributos del Dios cristiano. Apolo, que representa la presciencia y el poder de predicción de Dios, es distinto de Júpiter, que representa Su voluntad y Su poder sobre el destino. Apolo puede prever y predecir todos los sucesos futuros sin error, pero no los causa, y por eso su predicción es compatible con el libre albedrío de los agentes humanos que producirán los sucesos.

De esta manera, la cuestión inicial parece haberse resuelto de un modo satisfactorio, aunque resurge inmediatamente en un nivel diferente. Porque no cabe duda que la voluntad y el poder de Dios causan todas las cosas y sucesos, incluyendo a los seres humanos y sus inclinaciones. Así, somos llevados a preguntar cómo puede conciliarse a Dios con el libre albedrío de los seres humanos, puesto que es Dios quien endurece la voluntad del hombre o le muestra misericordia. En otras palabras, Valla ha mostrado que la providencia divina y el libre albedrío humano son compatibles, pero no ha contestado a la pregunta de si la predestinación divina deja algún espacio para el libre albedrío humano. De hecho, rehúsa contestar esta segunda pregunta, alegando que él había prometido contestar sólo la primera. Cuando se ve apremiado, replica que la voluntad de Dios es un misterio escondido para hombres y ángeles por igual, y que deberíamos aceptarlo sobre la base de la fe. Deberíamos esforzarnos por la humildad cristiana más que por la soberbia de la filosofía, y abandonar nuestra curiosidad acerca de algo que no podemos responder.⁶

Valla muestra agudeza considerable en la primera parte del diálogo, y es significativo que haya sido a esta obra a la que Leibniz se refirió cuando llamó a Valla no solamente un humanista, sino un filósofo.⁷ Sin embargo, no puedo estar de acuerdo con los historiadores que interpretan la obra como un monumento del pensamiento racional y secular. Valla subordina claramente la filosofía a la fe: en el prefacio va incluso tan lejos que llega a decir que la religión y la teología no deberían contar con el apoyo de la filosofía; que los teólogos deberían dejar de tratar a la filosofía como a la hermana o el patrón de la teología; que la filosofía no es útil sino dañina para la religión, y ha sido la causa de muchas herejías.⁸ Sin duda, Valla quiere decir con filosofía la escolástica de la tradición medieval; sin embargo, sigue siendo un hecho que no la rechaza en nombre de una filosofía nueva y mejor, sino en nombre de la religión y la fe.

Más interesante, y en cierto modo más importante, es el diálogo más largo, en tres libros, que Valla intituló primero “Del placer” (*De voluptate*, 1431), y que después prefirió llamar “De lo verdaderamente bueno” (*De vero bono*, 1432). Esta obra sufrió más de una revisión a manos de su autor, pero estos cambios no parecen haber afectado su sustancia. Una edición crítica del texto se viene prometiendo hace algún tiempo, pero en este momento todavía dependemos del texto popular de las ediciones del siglo XVI, que parece muy poco digno de

confianza en su redacción.⁹

En esta versión, la mejor conocida y más accesible, Valla discute la cuestión de aquello que es lo verdaderamente bueno para los seres humanos, problema central desde los más antiguos tratados de ética, y familiar a Valla especialmente por el *De finibus* de Cicerón. La obra de Valla tomó la forma de diálogo entre interlocutores con tres diferentes opiniones sobre la materia. El primer carácter, Leonardus, defiende una posición que Valla identifica como estoica. Su discurso, que ocupa los primeros ocho capítulos del libro primero, identifica el sumo bien con la virtud moral, visión que sin duda corresponde a la de los antiguos estoicos. Sin embargo, mientras que los estoicos consideraban perfecta a la naturaleza y a la providencia, Leonardus se queja de la ira e injusticia de la naturaleza, que ha hecho a la virtud tan rara y tan difícil de alcanzar, que el hombre, a causa de su meta más alta, es abandonado en un estado más infeliz que los animales (capítulos 2-8).

El segundo y más largo discurso, que ocupa el resto del primer libro y la totalidad del segundo, es pronunciado por Antonius, quien refuta a los estoicos y defiende a los epicúreos. Según su visión, que difiere en muchas maneras de la auténtica posición de Epicuro, el verdadero bien del hombre no consiste en la virtud moral, sino en el placer, que es identificado por completo con la utilidad (capítulo 16). Al defender esta posición, Antonius pasa revista a los bienes de la fortuna, tanto del cuerpo como del alma, y muestra que todos están relacionados con los placeres ya sea del cuerpo o del alma (capítulos 19-33). El placer sólo está de acuerdo con la naturaleza y, lejos de ser considerado inferior a las virtudes, debería ser mirado como su gobernante (capítulo 34). Todo placer es bueno, declara Antonius; y en una audaz defensa de los placeres eróticos aboga incluso por el adulterio y la posesión común de las mujeres, al modo de la *República* de Platón, y rechaza enteramente el ideal monástico de la virginidad (capítulos 38-46).

La virtud estoica no tiene significación; es algo imaginario. La fama es un inútil ideal, y si se le da algún valor positivo, debe ser considerada como una clase de placer (libro II, capítulos 12-21). Lo que los hombres buenos persiguen es la utilidad más que la virtud (capítulo 28). La utilidad, no la virtud, es el objeto de todas las leyes, porque el que obedece las leyes por miedo no puede ser considerado virtuoso en su alma (capítulo 30). Aun la vida contemplativa y la tranquilidad del espíritu, erigidas como ideales por muchos filósofos, sólo se desean por los placeres que las acompañan (capítulos 36-37).

Al concluir este discurso, Antonius insiste en que el hombre no es más que un animal y que no tiene ninguna existencia después de la muerte; de aquí que la creencia en recompensas y castigos futuros deba ser rechazada. El bien humano consiste en los placeres que pueden ser alcanzados durante la vida presente. Si distinguimos entre virtudes y vicios, tendiendo a perseguir las primeras y a evitar los últimos, lo hacemos porque las virtudes nos proporcionan placeres más altos

y más duraderos (capítulos 38-39).

El último libro del diálogo es ocupado en su mayor parte por el discurso de Nicolaus, quien critica a los dos oradores precedentes y expresa una tercera visión, presentada como la doctrina cristiana. No es verdad —arguye— que lo malo nos complazca más que lo bueno, porque el hombre siempre desea lo bueno y evita lo malo, y su voluntad es dirigida espontáneamente hacia lo bueno como nuestros ojos están vueltos hacia la luz (libro III, capítulos 2-3). Sin embargo, el placer mismo es un bien, y por tanto una meta legítima para nosotros. Cuando Antonius defendía la posición epicúrea —arguye Nicolaus— no expresaba su opinión real, sino que hablaba en broma: porque es contrario a la fe cristiana negar la vida venidera o poner al hombre al mismo nivel que los animales, y Antonius en la vida real es un buen cristiano. Leonardus, por el contrario, hablaba en serio cuando defendía la posición estoica, pero era inducido a hacerlo así por su excesiva admiración por los antiguos. Debemos alabar a los antiguos por su saber, pero no por su moral. La doctrina estoica no es compatible con el cristianismo, porque pone a la naturaleza en el lugar de Cristo (capítulo 6).

Así, las virtudes de los estoicos son realmente vicios, y Antonius tenía razón, pues, al criticar la virtud estoica. Según san Pablo, no podemos servir a Dios o renunciar a los bienes de la vida presente sin la esperanza de una recompensa futura, y todas las virtudes humanas son inútiles sin las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y el amor cristiano. El sabio estoico no posee la paz del espíritu, y su virtud está realmente llena de turbación. Si hubiéramos de negar la posibilidad de obtener recompensas tras la muerte, como hacían los filósofos antiguos, la doctrina de Epicuro debería preferirse a la de los estoicos; ya que la virtud estoica es deseada por causa de sí misma; su relación con Dios se ha olvidado, y por eso es una virtud falsa. Por otra parte, los epicúreos persiguen la virtud por causa de la utilidad y, así, son superiores. Los cristianos, finalmente, desean la virtud por causa de la felicidad futura, y por esta razón son superiores a los estoicos y a los epicúreos (capítulos 7-8).

Esta felicidad futura a la que los cristianos aspiran es, también, una clase de placer, y por esta razón los epicúreos atinan más cerca del blanco que los estoicos. No la virtud, sino el placer debe ser deseado —tanto por aquellos que desean gozar de él en esta vida como por los que esperan disfrutarlo en la próxima—. Porque el placer es de dos clases, uno ahora en la tierra, el otro después en el cielo. El uno es la madre del vicio, el otro de la virtud. De aquí que debamos abstenernos del uno si queremos gozar del otro. Podemos alcanzar uno u otro, pero no podemos alcanzar los dos juntos, porque son contrarios entre sí.¹⁰ El placer es aquí en la tierra incierto y pasajero; el otro placer es seguro y duradero. Cuando nuestro espíritu está puesto en el curso correcto hacia esta futura felicidad, experimenta ya en esta vida presente un placer que viene de la esperanza y expectación de la bienaventuranza futura. Nada se hace bien sin

placer, y no hay mérito en aquel que sirve a Dios de manera obediente pero no gustosa, porque a Dios le agrada un sirviente alegre (capítulo 9).

Ahora bien, el principal medio para alcanzar la beatitud futura es la virtud, pero es la virtud de los cristianos, no la de los filósofos, es decir, la de los estoicos. Sin embargo, la virtud debe distinguirse de la felicidad. El sumo bien es idéntico al placer, y la virtud, así como muchas otras cosas, es llamada bien sólo en cuanto produce lo bueno, es decir, el placer. Aparte de esta relación con el placer y la utilidad, la virtud de los filósofos debe ser considerada como un mal (capítulo 11).

Así se refuta a los estoicos y epicúreos, y el sumo bien se encuentra no en alguna de las doctrinas filosóficas, sino en la religión cristiana. Porque si tenemos éxito en la superación de nuestras pasiones terrenas, nuestra alma ascenderá al cielo, mientras que las almas de los malos descenderán al infierno. Así gozaremos de un placer eterno, mucho más excelente que cualquiera de los placeres terrenales alabados por Antonius. Porque nuestra vida en la tierra necesariamente es acosada por las dificultades y la miseria (capítulos 14-15).

Nicolaus alaba luego la belleza del mundo visible y declara que fue creado por causa del hombre, de manera que a través de la contemplación del universo pueda elevarse a sí mismo hacia la expectación de una vida más alta (capítulo 16). Al final de su discurso, Nicolaus da una descripción de la vida futura basándose —como dice— no en algún conocimiento, sino en la fe y en la imaginación.¹¹ Cuando el alma haya subido al cielo, gozará de una variedad de placeres. Insiste en que la vida celestial incluye placeres corporales más intensos que cualesquiera de los que podamos experimentar en la tierra, pero añade que los placeres intelectuales del cielo son aún más intensos, y que el goce alcanzado por el alma en el cielo es completo y perfecto en todo (capítulos 25-28). El discurso, y con él el diálogo, termina con una descripción a la manera de un himno de la entrada triunfal del alma en el cielo, donde es recibida por Cristo y la Virgen, por los coros de los ángeles y por sus propios amigos y parientes (capítulo 29).

El significado del diálogo y la posición ética y filosófica que Valla quiso expresar en esta obra, han sido interpretados de dos maneras enteramente diferentes. Algunos historiadores se inclinan a desechar el libro tercero como un claro intento de Valla para escapar a la censura y disfrazar su verdadera opinión. Toman el largo discurso de Antonius como la declaración de las opiniones reales de Valla y tienden a considerar la audaz defensa del placer erótico, y la negación de una vida futura, como expresión característica del pensamiento renacentista. Otros intérpretes, y yo me inclino al lado de ellos, han tomado una posición muy diferente sobre la materia.

No cabe duda de que Valla trata de levantar la posición epicúrea a expensas de la estoica, y que presenta las observaciones osadas y escandalosas de Antonius con buen gusto. Sin embargo, no hay evidencia de que haya adoptado en la vida real, o en sus demás escritos, una visión semejante a la de Antonius, o que haya estado privado de fe religiosa. Yo creo más bien que el discurso de Nicolaus, en el

libro tercero, se aproxima a la representación de las opiniones reales de Valla, y me inclino a tomarle la palabra cuando dice a través de Nicolaus que prefiere la posición epicúrea a la estoica (como él las entiende), ya que la primera se aproxima más a la doctrina cristiana (como él opta por presentarla).

Tal parecer está fundado en la organización del diálogo, según la cual el libro tercero constituye una especie de clímax y presenta una solución al problema, por cuyo medio las posiciones de los dos primeros oradores son refutadas y superadas. Más aún, el tono del tercer discurso es demasiado elocuente y enfático para ser desechado como un simple intento de evitar la ofensa, y la manera como se presenta la posición cristiana es tan personal e informal, que puede muy bien ser considerada sincera por esa misma razón. Además, en el libro tercero encontramos una teoría muy peculiar de Valla, que expone también en otra obra, la *Dialéctica*, y en contexto enteramente diferente. En ambos pasajes Valla critica la bien conocida doctrina de Aristóteles de que toda virtud moral es el medio entre dos vicios opuestos, y afirma en lugar de eso que cada virtud no tiene sino un vicio opuesto. Por ejemplo, el valor no es, para Valla, el justo medio entre audacia y cobardía, como pretende Aristóteles, sino que el valor es opuesto a la cobardía, y la prudencia a la audacia.¹² Finalmente, en el prefacio al diálogo “De lo verdaderamente bueno”, en donde Valla habla evidentemente en su propio nombre y trata de explicar al lector la intención de su obra, identifica claramente la posición del libro tercero como suya propia. ¿Dice usted realmente que el placer es el verdadero bien? Sí, lo digo; y afirmaré que nada es bueno sino el placer, y he decidido asumir y probar su causa. Sin embargo, este bien verdadero es de dos clases, uno en esta vida, el otro en la vida futura. Preferimos el último al primero, pero el primero a la virtud de los filósofos. Partiremos a refutar a los estoicos, los defensores de la virtud, y asumiremos la defensa de los epicúreos, y de esta manera defenderemos también la religión cristiana.¹³

Por estas razones, creo que podemos considerar a Nicolaus como el vocero de la opinión de Valla, quien expresa su preferencia por los epicúreos sobre los estoicos, pero considera a los cristianos superiores a ambos. Con todo es una peculiar concepción del cristianismo la que Valla defiende. En muchos aspectos está teñida de epicureísmo, y de uno casi vulgarizado. La insistencia en el placer, y aun el placer corporal, en la vida futura del cristiano, es característico de una visión que podemos llamar epicureísmo cristiano. Valla no fue el primero o el único pensador del Renacimiento que intentó reivindicar y conciliar el epicureísmo con el cristianismo.¹⁴ Esta tendencia a cristianizar el epicureísmo, por así decir, a subrayar su afinidad con el cristianismo, forma un interesante contraste con la actitud de los escritores cristianos primitivos, que eran casi unánimes en la condenación del epicureísmo, mientras que mostraban mucha más tolerancia por el estoicismo y algunas otras escuelas de la filosofía antigua. Sin embargo, por lo mismo que la concepción cristiana de Valla es extraña e

informal, me inclino a considerarla sincera.

Acerca de la relación entre filosofía y religión, Valla no se expresa en esta obra más positivamente de lo que lo había hecho en el diálogo “Del libre albedrío”. No hace ningún esfuerzo por confirmar la religión por medio de la filosofía. Cuando describe la vida del más allá, confía en la fe y en la imaginación, y no en el conocimiento. En el prefacio al diálogo “De lo verdaderamente bueno”, declara que es su propósito defender la religión contra las dudas de algunos filósofos modernos,¹⁵ pero en un punto del libro tercero rechaza a todos los filósofos sin excepción.¹⁶ Cuando reconoce algo además de la religión, no es la filosofía, sino la elocuencia. Compara la filosofía con un soldado raso o sargento que sirve a la oratoria como a un general,¹⁷ y los oradores —se nos dice— saben mucho mejor que los dialécticos cómo discutir un problema.¹⁸ La oratoria es llamada reina de las cosas¹⁹ y, en el último capítulo del libro tercero, Antonius y Nicolaus son alabados como buenos oradores.²⁰ Con esta observación, la obra entera parece asumir la apariencia de un ejercicio retórico, aunque con toda la dignidad y el valor que la retórica y la oratoria tienen, a los ojos de un humanista convencido.

La última de las tres principales obras filosóficas de Valla constituye tal vez su contribución más importante al pensamiento filosófico. Como es demasiado intrincado y técnico para describirlo aquí en detalle, debemos contentarnos con una breve indicación de su lugar en la historia general del pensamiento renacentista. Las “Controversias dialécticas” (*Dialecticae disputationes*, 1439) están divididas en tres libros. En el prefacio, Valla se fija como tarea la reconstrucción (*reconcinnatio*) de la dialéctica y de los fundamentos de toda filosofía, y critica en particular a los aristotélicos modernos, reclamando para sí mismo la libertad de disentir de Aristóteles.

Hablando ampliamente, los tres libros tratan respectivamente de conceptos, proposiciones y formas de conclusión. Sin embargo, dentro de esta estructura, Valla discute un gran número de doctrinas específicas, empezando por las categorías y los trascendentales, y propone en todas partes interesantes términos nuevos y nuevas distinciones en lugar de los tradicionales, haciendo muy a menudo digresiones a otras disciplinas filosóficas distintas de la lógica. Hay una obvia tendencia a simplificar las doctrinas que considera innecesariamente complicadas. Contra la terminología “bárbara” de los filósofos escolásticos, apela a la gramática y al uso del latín clásico, que prefiere aun al del griego antiguo.²¹ Recordemos los intentos de hoy en día para basar la filosofía y especialmente la lógica en el lenguaje ordinario, con la única diferencia de que este lenguaje ordinario no es para Valla el inglés contemporáneo sino el latín clásico, que por lo menos se aproxima un poco más al griego antiguo, verdadero manantial de todo discurso filosófico en el mundo occidental.

En su teoría de los argumentos y de las formas de conclusión, Valla toma repetidamente frases de Quintiliano, autor al que muchísimo alaba. Su intento

de introducir al retórico Quintiliano como una nueva autoridad en la dialéctica, ilustra la tendencia humanista típica de subordinar la lógica a la retórica. Valla también observa, al comienzo del libro segundo, que la dialéctica, en comparación con la retórica, es un tópico más bien corto y fácil que ha sido artificialmente complicado por los escritores modernos de la materia.²² En otras palabras, la dialéctica de Valla es un intento por reformar la lógica de Aristóteles y de los últimos escolásticos, y la finalidad de esta reforma es simplificar la lógica como un todo, reducirla al uso latino clásico, y enlazarla —si no reducirla— a la disciplina de la retórica, que constituía el núcleo profesional y el tema favorito del saber humanista.

Sería exageración pretender que la dialéctica de Valla produjo una reforma perdurable de esa disciplina o que encontró muchos seguidores para las nociones y doctrinas específicas que proponía. Con todo, su obra es históricamente importante como un primer intento de aplicar las normas del pensamiento y la erudición humanistas a disciplinas filosóficas distintas de la ética. En su esfuerzo general por derrocar la lógica del escolasticismo tardío y por remplazarla con una lógica nueva y simplificada, unida a la retórica y a la gramática, Valla encontró cierto número de sucesores importantes durante el Renacimiento ulterior. Baste mencionar a Rodolfo Agricola, Marius Nizolius y, sobre todo, Pedro Ramus, que alcanzó el éxito esperado en vano por sus predecesores. Porque el sistema formulado por Ramus fue adoptado por varios seguidores en muchos países durante algunas centurias, como hemos aprendido de estudios recientes, y su influencia se extendió no solamente a Alemania e Inglaterra sino igualmente a América.²³ Conservando estos desarrollos posteriores en mente, podríamos decir que entre todas las disciplinas filosóficas, quitando la ética, la lógica fue la más vigorosamente afectada por el impacto del humanismo renacentista. Con toda seguridad, el valor de este impacto ha sido puesto en duda por muchos historiadores de la lógica, pero su misma extensión en espacio y tiempo debería suscitar duda en nosotros y señalar la necesidad de mayor estudio.

Lorenzo Valla —como espero haberlo demostrado— no solamente fue un humanista distinguido, sino que también hizo contribuciones importantes al pensamiento filosófico, a pesar de su actitud ambigua hacia la filosofía. Lo mismo puede decirse de algunos otros humanistas del Renacimiento, aunque de ninguna manera de todos. La obra de Valla es de especial interés por causa de la autoridad e influencia que tuvo en el resto de Europa, ya que formó un puente, por así decir, entre el humanismo italiano y el nórdico.

Entre los pensadores de que se discute en estas conferencias, Valla es el último que puede ser clasificado sin restricción como un humanista, aunque la mayoría —como veremos— fueron más o menos afectados por el saber humanista. Al despedirme así del humanismo renacentista, quisiera declarar que no estoy de acuerdo con aquellos historiadores que pretenden que el humanismo desapareció de la escena, en Italia y en el Norte, con el comienzo del siglo XVI, o

con el surgimiento de la Reforma. De hecho, el siglo XVI presenció un continuo florecimiento del saber humanista en toda Europa, en escala muy grande, y la influencia del humanismo penetró profundamente en todas las áreas de la civilización, sin tomar en consideración las divisiones religiosas y profesionales que prevalecieron en la época. Algunos de los humanistas más grandes pertenecen al siglo XVI, y varios de ellos dejaron su marca en la historia del pensamiento. Los nombres de Erasmo, Vives, Fracastoro, Montaigne y Lipsius deberían bastar para disipar la idea de que durante el Renacimiento tardío el humanismo perdió su vitalidad o su poder para formar e influir en el pensamiento de escritores y lectores.

¹ B. L. Ullman, *The Origin and Development of Humanistic Script* (Roma, 1960); J. Wardrop, *The Script of Humanism* (Oxford, 1963). El libro de Wardrop discute solamente algunas fases tardías de la escritura.

² P. O. Kristeller, "The European Diffusion of Italian Humanism", *Itálica*, XXXIX (1962), 1-20.

³ J. E. Sandys (*A History of Classical Scholarship*, vol. II, Cambridge, 1908, p. 89) menciona, sin fuente, una traducción latina de Tucídides por Leonardo Bruni, pero hasta donde yo sé, tal traducción nunca existió.

⁴ E. Garin, ed., *Prosatori latini del Quattrocento* (Milán, 1952), p. 600.

⁵ Boecio, *De consolazione philosophiae*, V, 3-4.

⁶ Valla, *De libero arbitrio*, ed. Maria Anfossi (Florenia, 1934), pp. 38-53; ed. Garin, pp. 552-564.

⁷ "... il n'étoit pas moins Philosophe, qu'Humaniste", *Essais de Théodicée*, sección 405.

⁸ Ed. Anfossi, pp. 7-10; ed. Garin, pp. 524-526.

⁹ Valla, *Opera omnia* (Basilea, 1540, y Turín, 1962), pp. 896-999. Vid. Maristella De Panizza Bové (Mrs. Lorch), "Le tre redazioni del *De voluptate* del Valla", *Giornale storico della letteratura italiana*, CXXI (1943), 1-22, y "Le tre versioni del *De vero bono* del Valla", *Rinascimento*, VI (1956), 349-364.

¹⁰ *Opera omnia*, p. 977 (libro III, cap. 9): "Nam utramvis consequi possumus, utramque non possumus. Quac sunt inter se contraria, ut coelum et terra, anima et corpus."

¹¹ *Ibid.*, p. 985 (caps. 20-21).

¹² *Ibid.*, pp. 966-967 (*De voluptate*, libro III, cap. 2), pp. 665-667 (*Dialecticae Disputationes*, libro I, cap. 10).

¹³ *Ibid.*, pp. 896-897.

¹⁴ Cosimo Raimondi (que murió en 1435) defendió el epicureísmo en una carta; véase el texto en E. Garin, red., *Filosofi italiani del Quattrocento* (Florenia, 1942), pp. 134-148. Para las influencias epicúreas en Ficino, vid. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Florenia, 1953), p. 14; Ficino, *Opera omnia* (Basilea, 1576, y Turín, 1959), pp. 1009-1010 (*De voluptate*): P. O. Kristeller, red., *Supplementum Ficinianum* (Florenia, 1937), II, 81-87.

¹⁵ Valla, *Opera omnia*, p. 897.

¹⁶ *Ibid.*, p. 978 (cap. 11); cf. p. 980 (cap. 14).

¹⁷ *Ibid.*, p. 907 (libro I, cap. 10).

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 960 (libro II, cap. 39).

²⁰ *Ibid.*, pp. 997-998.

²¹ *Ibid.*, p. 651 (libro I, cap. 3); pp. 684-685 (cap. 17); p. 707 (libro 2, cap. 10); pp. 708-709 (cap. 11); pp. 714-715 (cap. 16).

²² *Ibid.*, pp. 693-694.

²³ Walter J. Ong, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue* (Cambridge, Mass., 1958). Vid. también Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method* (Nueva York, 1960).

III. FICINO

EL PLATONISMO de la Academia Florentina, al que se refieren este capítulo y el siguiente, estuvo estrechamente ligado en más de un aspecto con el movimiento humanista. Su director, Marsilio Ficino, a quien dirigiremos ante todo nuestra atención, había gozado de una excelente educación en lenguas y literaturas clásicas, y era extremadamente versado en las fuentes de la filosofía antigua, tanto griegas como latinas. Escribía con estilo latino fluido, si no elegante, que tenía una nota personal distintiva, y agradaba a la mayoría de sus melindrosos contemporáneos, si no es que a todos. Cultivó géneros literarios tales como el tratado, el diálogo, el discurso y la carta; coleccionaba su correspondencia y contendía con muchos humanistas importantes de su tiempo. Su actividad erudita como traductor y comentador de Platón, Plotino y otros filósofos griegos puede ser considerada como continuación de la labor de sus predecesores humanistas. Su eclecticismo, así como su esfuerzo por revivir la filosofía platónica, parece corresponder al modo como otros pensadores humanistas utilizaron la herencia filosófica de la Antigüedad clásica. El tono edificante que caracteriza a muchas de sus cartas recuerda más de una vez las de Séneca o de Petrarca. Su preocupación por la dignidad del hombre y su lugar en el universo, y por la suerte y el destino, lo incita a tratar varios de los temas favoritos de la literatura humanista de los primeros tiempos.

A pesar de estos hechos, innegables, no puedo estar de acuerdo con los historiadores que sólo quieren ver en Ficino y en el platonismo renacentista un sector o una fase especial del humanismo; prefiero considerar el platonismo renacentista como un movimiento distinto dentro del contexto más amplio de la filosofía renacentista. Porque no basta con decir que la Academia Florentina se desarrolló una generación o medio siglo después del gran periodo del humanismo temprano al que Valla todavía perteneció, o que la segunda mitad del siglo xv se caracterizó por intereses religiosos y metafísicos ajenos al primer periodo. Los intereses religiosos y filosóficos estaban también vivos antes de la mitad del siglo xv, aunque no eran compartidos por algunos humanistas y, viceversa, hubo muchos humanistas durante la segunda mitad del siglo xv que tampoco compartieron tales intereses. Parece inevitable concluir que el platonismo representado por Ficino y su Academia ocupó un lugar diferente en la vida intelectual del periodo.

De hecho, el platonismo de Ficino se nutrió de muchas fuentes y antecedentes no relacionados con el humanismo; su conexión con el primer humanismo representa solamente una de las muchas facetas que componen su pensamiento

altamente diversificado. Antes que nada, la Academia Florentina constituye una nueva fase en la larga y compleja historia de la tradición platónica, y Ficino estaba muy consciente de ser un heredero y portaestandarte de esa tradición. Sus fuentes incluían no sólo los escritos del mismo Platón y de los antiguos platónicos que nosotros generalmente llamamos neo-platónicos, sino también los atribuidos a Hermes Trismegisto y Zoroastro, Orfeo y Pitágoras, que la erudición moderna ha reconocido como productos apócrifos de la Antigüedad tardía, pero que Ficino, al igual que muchos de sus predecesores y contemporáneos, consideraba testimonios venerables de una filosofía y teología paganas antiquísimas, que precedieron e inspiraron a Platón y a sus discípulos. Ficino estaba enterado también de que el platonismo tuvo sus seguidores entre los antiguos escritores latinos, los autores eclesiásticos primitivos y los filósofos medievales árabes y latinos: por ejemplo, Boecio y Calcidio, Dionisio Areopagita y san Agustín, Avicena y Alfarabi, Enrique de Gante y Duns Scoto, y en su propio siglo, Bessarion y Cusano. Sabemos por los escritos de Ficino que muchos de estos autores, si no todos, le eran más o menos conocidos. El grado en el que estaba endeudado con alguno de ellos y el contenido e importancia de estas deudas en relación con cada uno y con su propia originalidad, son naturalmente preguntas discutibles que en su mayoría aún no han sido examinadas o contestadas. Pero es muy evidente que por lo menos Platón y Plotino, los escritos atribuidos a Zoroastro y a Hermes, y las obras filosóficas de san Agustín, dejaron profunda huella en su pensamiento. A estos nombres podemos añadir al platónico bizantino Gemistos Plethon, quien, según el propio informe de Ficino, dio a Cosimo de' Medici la idea de fundar una Academia Platónica en Florencia, idea que había de realizar muchos años después el mismo Marsilio Ficino.

Además del humanismo primitivo y del platonismo antiguo y medieval, Ficino absorbió muchas otras influencias que a menudo son pasadas por alto porque no encajan en la etiqueta del platonismo. Durante el primer periodo de su desarrollo, le impresionó el epicureísmo de Lucrecio y en parte tuvo su influencia toda la vida. Asistió a cursos de filosofía aristotélica en la Universidad de Florencia, y su familiaridad con los textos y métodos del escolasticismo aparece no sólo en algunos de sus primeros escritos, que han sido publicados en época reciente, sino también en la terminología y el método del razonamiento de sus escritos maduros, en el uso que hace de Aristóteles y de sus comentaristas árabes, y aun en la estructura de su obra principal, la *Teología platónica*, que toma la forma de una *summa* sobre la inmortalidad del alma y ofrece diferentes series de argumentos en apoyo de su tesis principal. Tenía un conocimiento directo de al menos algunos de los escritos de Tomás de Aquino, y siguió al gran pensador escolástico en muchas exposiciones y argumentos; pero para que no estemos tentados a llamarlo un tomista, deberíamos recordar que se puso del lado de Scoto contra santo Tomás en uno de los problemas cruciales que los dividen, la cuestión de si la voluntad es superior o el intelecto. Como buen

ciudadano de Florencia, Ficino escribió o reescribió algunas de sus obras en la lengua vernácula toscana; y como sacerdote, estaba imbuido no solamente de la teología escolástica, bastante diluida, de su tiempo y de su país, sino también de la literatura religiosa popular que floreció en las fraternidades laicas de la Florencia de su juventud. Era hijo de un cirujano, y él mismo había estudiado medicina, y tenía un conocimiento más que común de la astrología, como era uso entre los médicos de su periodo. Por último, tenía un genuino entusiasmo por la especulación cosmológica y metafísica, y se las arregló para formular ideas y teorías que tuvieron un impacto profundo en el pensamiento de su tiempo y de varias centurias subsecuentes.

Marsilio Ficino nació en Figline, cerca de Florencia, en 1433. Recibió su educación en Florencia, primero en las humanidades y luego en filosofía y medicina, pero no parece haber obtenido un grado académico. Su primera obra filosófica la compuso en 1454, y algunos otros de sus escritos datan de esa época. Sabemos que empezó a estudiar griego alrededor de 1456 con el propósito expreso de examinar las fuentes originales de la filosofía platónica, y pronto hizo sus primeros intentos por traducir algunos textos filosóficos al latín. En 1462 Cosimo de' Medici le dio una casa en Careggi, cerca de Florencia, y puso varios manuscritos griegos a su disposición; ésta se considera generalmente la fecha en que la Academia Platónica de Florencia fue fundada. Ficino terminó pronto su traducción de los escritos de Hermes (1463), destinada a tener una difusión muy amplia, y luego empezó a traducir los diálogos de Platón; había terminado por lo menos 10 de ellos por el tiempo en que Cosimo murió, en el año 1464.

En los años siguientes, Ficino terminó su traducción de Platón (antes de 1469), primera versión completa del filósofo griego a una lengua occidental. En 1469 escribió su famoso comentario al *Symposium* de Platón, y entre 1469 y 1474 su principal obra filosófica, la *Teología platónica* (*Theologia platonica*). Hacia fines de 1473 se hizo sacerdote, habiendo tomado probablemente las órdenes menores en fecha anterior; sabemos que luego gozó de varios beneficios eclesiásticos, y que con el tiempo llegó a ser canónigo de la catedral de Florencia. Alrededor de 1473 empezó a coleccionar sus cartas; su vida y actividades son ya más conocidas para nosotros por los 20 singulares años que siguieron a esta fecha. La colección fue cuidadosamente editada por el autor (1495) e incluye muchos tratados filosóficos más pequeños, compuestos en diferentes periodos de su vida. Después de 1484, Ficino se ocupó durante muchos años de su traducción y comentarios de Plotino, impresos en 1492. Durante sus últimos años escribió algunas traducciones, y más comentarios y tratados. Habiendo estado estrechamente asociado con varias generaciones de la familia Medici, parece que se retiró al campo después de su expulsión de Florencia, en 1494.

Murió en 1499 y fue honrado con una oración fúnebre pronunciada por un canciller de la República; después se erigió un monumento a su memoria en la catedral de Florencia.

Se han mencionado los escritos de Ficino, sus fuentes e intereses; nos queda decir algo de la famosa Academia Platónica, de la que fue cabeza y guía espiritual por muchos años. El nombre “Academia” fue usado por Ficino y sus contemporáneos, pero ahora generalmente se cree que era más bien un círculo de amigos informalmente organizado, más que una institución firmemente establecida a la manera de las academias de los siglos siguientes. Ficino quería que su Academia tomara la forma de una comunidad espiritual, y las asociaciones laicas religiosas de su tiempo pueden haberlo influido en eso, lo mismo que el modelo imaginado de la Academia de Platón y otras antiguas escuelas filosóficas. Sabemos que había discusiones informales entre los miembros mayores del círculo, y por lo menos en dos ocasiones se celebró el natalicio de Platón con un banquete en el que cada participante dijo un discurso filosófico. Había recitales, ante un pequeño círculo, de discursos edificantes que Ficino llamaba declamaciones, lecturas privadas de Platón y otros textos, con uno o algunos discípulos más jóvenes, y conferencias públicas sobre Platón y Plotino pronunciadas en una iglesia o auditorio adyacente. Distinguidos visitantes de otras ciudades italianas o del extranjero visitaban a Ficino o participaban en las reuniones, y su correspondencia servía de vehículo consciente para mantener el contacto con los miembros de la Academia y para despertar el interés de los extranjeros en sus actividades. El catálogo de sus alumnos, que da en una de sus cartas, y la lista de las personas con las que tenía correspondencia, a las que menciona, o que poseían los manuscritos o las ediciones impresas de sus escritos, constituye amplia evidencia de la vasta influencia que ejerció durante su vida, y del respeto en el que sus escritos y demás actividades eran tenidos, no sólo en Florencia, sino también en el resto de Italia y en la mayor parte de Europa.

Los escritos de Marsilio Ficino, especialmente su *Teología platónica* y sus cartas, presentan un sistema de ideas altamente complejo; sus opiniones filosóficas están bordadas, por así decir, con símiles y alegorías y con largas citas de sus autores favoritos. Lo mejor que podemos intentar hacer en un pequeño capítulo como éste es mencionar algunas de sus doctrinas más importantes o de mayor influencia.

A diferencia de sus predecesores humanistas, Ficino intentó dar una descripción elaborada del universo. Heredó de sus fuentes neoplatónicas y medievales la concepción del universo como una gran jerarquía, en la que cada ser ocupa su lugar y tiene su grado de perfección, empezando con Dios en la cima y descendiendo a través de los órdenes de ángeles y almas, las esferas celestiales y elementales, las diferentes especies de animales, plantas y minerales, hasta llegar a la informe materia primaria. Sin embargo, no basta con decir —como se hace frecuentemente— que la cosmología de Ficino es una simple jerarquía neoplatónica; porque examinándola de más cerca se manifiesta que difiere en varios detalles importantes de las jerarquías de sus predecesores. En primer

lugar, está dispuesta en un esquema de cinco sustancias básicas: Dios, el espíritu angélico, el alma racional, la cualidad y el cuerpo; y este esquema difiere en varias maneras del de Plotino, al que de otro modo más se aproxima. Aparte de las diferencias sutiles en el significado de los distintos términos, la cualidad no constituye un nivel separado del ser para Plotino, que en cambio asigna lugares separados a las facultades sensitivas y vegetativas del alma. Puede demostrarse que Ficino revisó intencionalmente el esquema plotiniano, en parte para hacerlo más simétrico y en parte para asignar al alma humana el lugar privilegiado en su centro, dando así una especie de engaste y sanción metafísicos a la doctrina de la dignidad del hombre, que heredó de sus predecesores humanistas. El alma es verdaderamente el medio de todas las cosas creadas por Dios, nos dice. Está a la mitad entre seres más altos y más bajos, compartiendo algunos de sus atributos con los primeros y otros con los últimos.¹

Con todo, Ficino no está satisfecho con una jerarquía estática en la que cada grado está simplemente junto a los demás y en la que su relación sólo consiste en una continua gradación de atributos. También está convencido de que el universo debe tener una unidad dinámica, y de que sus diferentes partes y grados se mantienen unidos por fuerzas y afinidades activas. Por esta razón revivió la doctrina neoplatónica del alma del mundo, e hizo de la astrología una parte de un sistema natural de influencias mutuas. Ahora bien, como para Ficino el pensamiento tiene una influencia activa sobre sus objetos, y como el amor, según el *Banquete* de Platón, es una fuerza activa que une todas las cosas, y como el alma humana extiende su pensamiento y amor a todas las cosas desde la más elevada hasta la más baja, el alma se convierte, una vez más, y en un nuevo sentido, en el centro del universo. El alma es el más grande de todos los milagros en la naturaleza, porque combina todas las cosas, es el centro de todas las cosas, y posee las fuerzas de todo. Por eso se le puede llamar con razón el centro de la naturaleza, el término medio de todas las cosas, el lazo y coyuntura del universo.²

La cosmología de Ficino, que tuvo mucha influencia por algún tiempo, es interesante, pero constituye solamente un aspecto de su pensamiento filosófico. El otro componente, aún más profundo, es su análisis de la vida espiritual o contemplativa, basado en la experiencia interior directa, un análisis que lo une con algunos de los místicos medievales y otra vez con el neoplatonismo. Frente a nuestras experiencias diarias ordinarias, nuestro espíritu se encuentra a sí mismo en un estado de continua inquietud e insatisfacción. Sin embargo, es capaz de retirarse del cuerpo y del mundo exterior y de concentrarse en su propia sustancia interior. Así, purificándose a sí misma de las cosas externas, el alma entra en la vida contemplativa y alcanza un conocimiento más alto, descubriendo el mundo incorpóreo o inteligible que está cerrado para ella, en tanto está ocupada en la experiencia ordinaria y en las dificultades de la vida externa. Ficino interpreta esta vida contemplativa como un ascenso gradual del alma hacia

grados de verdad y del ser cada vez más altos, que finalmente culmina en el conocimiento y la visión inmediatos de Dios. Este conocimiento de Dios representa la última meta de la vida y existencia humanas; en él solamente se satisface la inquietud de nuestro espíritu, y todos los demás grados y maneras de la vida y el conocimiento humanos deben entenderse como preparaciones más o menos directas o conscientes hacia este último fin. De conformidad con Plotino, Ficino está convencido de que esta experiencia altísima puede alcanzarse durante la vida presente, al menos por algunas personas privilegiadas y por un corto espacio de tiempo, aunque nunca afirma explícitamente haber alcanzado él mismo este estado.³

Al describir los diferentes estadios y la meta última de la experiencia interior, Ficino utiliza una terminología doble, y en esto está influido por san Agustín y por los filósofos medievales. El ascenso del alma hacia Dios se lleva a cabo con la ayuda de dos alas, el intelecto y la voluntad; así el conocimiento de Dios está acompañado y corre paralelo en cada nivel por el amor de Dios, y la visión última por un acto de goce. Ficino considera también la cuestión de si el intelecto y el conocimiento o la voluntad y el amor son más importantes en este proceso, y aunque parece llegar a conclusiones diferentes en partes diversas de sus escritos, se inclina en general hacia la superioridad de la voluntad y el amor sobre el intelecto y el conocimiento.⁴ Sin embargo, la cuestión no es tan importante para él como podría esperarse, ya que considera el conocimiento de Dios y el amor de Dios simplemente como dos aspectos o interpretaciones diferentes de la misma experiencia básica, a saber: el ascenso contemplativo del alma hacia su última meta.

Esta experiencia y la manera en que es interpretada son la clave para la metafísica de Ficino y también para su ética. Es el ascenso interno de la contemplación a través del cual se descubre y se verifica la realidad de las cosas incorpóreas, de las ideas y del mismo Dios. Más aún, puesto que este ascenso interior constituye la tarea básica de la existencia humana, Ficino no se interesa por preceptos morales específicos o por una casuística, sino solamente por la identificación general del bien humano y de la excelencia moral del hombre con la vida interior. Se puede decir que toda su doctrina moral, tal como está expresada en sus cartas, es una reducción de las reglas específicas a una alabanza de la vida contemplativa. Aquel que ha alcanzado esta vida está exento de los golpes de la fortuna y, animado por su certidumbre y discernimiento internos, conocerá y hará lo correcto en cualesquiera circunstancias dadas.⁵

Íntimamente relacionadas con la doctrina de la vida contemplativa están otras dos teorías de Ficino, ambas de gran importancia histórica, a saber: su teoría de la inmortalidad del alma y su teoría del amor platónico.

La inmortalidad del alma constituye el tema principal de la obra filosófica más importante de Ficino, la *Teología platónica*, que lleva el subtítulo “De la inmortalidad de las almas”, y que consiste, en la mayor parte, en una serie de

argumentos para apoyar la inmortalidad. Un famoso pasaje dos veces repetido en los escritos de Ficino pone de manifiesto que consideraba esta doctrina como el principio central de su platonismo, poniéndolo en contraste directo con las enseñanzas de los filósofos aristotélicos de su tiempo.⁶ Ahora bien, es verdad que la inmortalidad del alma ha sido defendida por Platón y Plotino, por san Agustín y muchos otros escritores cristianos, y que Ficino tomó muchos argumentos específicos de estos predecesores. También se puede conceder que la doctrina de Averroes de la unidad del intelecto en todos los hombres, ampliamente aceptada o discutida por los filósofos aristotélicos desde el siglo XIII hasta el XV, hizo imprescindible una defensa de la inmortalidad individual. Podemos agregar que los humanistas habían dado gran importancia al ser humano individual, a sus experiencias y opiniones, y que la creencia en la inmortalidad personal era, por así decirlo, un correlato metafísico de este individualismo y una extensión de él a otra dimensión.⁷

Pero en el caso de Ficino, parece evidente que la doctrina de la inmortalidad era un complemento y consecuencia necesarios de su interpretación de la existencia humana y de la meta de la vida humana. Si nuestra tarea básica es ascender, a través de una serie de grados, a la visión y el goce inmediatos de Dios, tenemos que postular que esta meta última será alcanzada, no solamente por unas cuantas personas y por un corto tiempo, sino por un gran número de seres humanos y para siempre. De otra manera, el esfuerzo del hombre por alcanzar este fin último sería en vano, y el mismo fin para el que había sido destinado permanecería sin cumplimiento. Así el hombre sería más desdichado que los animales, que sí alcanzan sus fines naturales, y esto sería incongruente con la dignidad del sitio que el hombre ocupa en el universo. Más aún, un fin natural que corresponde a un deseo natural implantado en todos los hombres no podría ser alcanzado, y esto estaría en oposición con la perfección del orden de la naturaleza y con la sabiduría de Dios, que creó este orden. En su *Teología platónica* y en otras partes de sus escritos, Ficino nunca se cansa de repetir tales argumentos y otros semejantes, que obviamente reflejan la intención y la motivación reales de su pensamiento. Porque toda su interpretación de la vida humana como un ascenso contemplativo hacia Dios perdería su significado a menos que este ascenso hubiera de encontrar su cumplimiento permanente en la futura vida eterna del alma inmortal. Me parece que esto sólo explica por qué la doctrina de la inmortalidad asume tal lugar central para él. Todos los demás argumentos que usa son simplemente auxiliares de este central.⁸

La doctrina de Ficino de la inmortalidad y sus argumentos para ella dejaron profunda huella en muchos pensadores del siglo XVI, y puede muy bien deberse a su influencia indirecta el que la inmortalidad del alma haya sido formalmente pronunciada como dogma de la Iglesia católica en el Concilio Laterano de 1512.

De importancia histórica igual, aunque de carácter diferente, es la doctrina de Ficino sobre el amor humano. En ésta, como en muchas otras doctrinas, Ficino

combinó elementos de varias fuentes y tradiciones. Tornó y reinterpretó la teoría platónica del amor como se expresa en el *Banquete* y en el *Fedro*, y la combinó con otras teorías antiguas de la amistad que le eran conocidas principalmente por medio de Aristóteles y Cicerón; trató de identificarla con el amor cristiano (*charitas*) alabado por san Pablo, e incluso añadió algunos toques de la tradición del amor cortesano medieval tal como lo conoció a través de Guido Cavalcanti, Dante y otros poetas toscanos primitivos. Esta doctrina, que ejerció una influencia tremenda durante el siglo XVI, y para la cual el mismo Ficino acuñó los términos amor platónico y socrático, fue expresada por él por primera vez en su comentario al *Banquete* de Platón, y luego desarrollada en muchas de sus cartas y escritos. El nombre “amor platónico” significa amor tal como lo describe Platón, según la interpretación de Ficino. Más frecuentemente, Ficino habla de él como del amor divino. El punto básico es que considera el amor por otro ser humano simplemente como una preparación, más o menos consciente, para el amor de Dios, que constituye la meta real y el verdadero contenido del deseo humano, y que simplemente se vuelve hacia personas y cosas por el esplendor reflejado de la bondad y belleza divinas manifiestas en ellas. Insiste en que el amor y la amistad verdaderos siempre son mutuos. Una relación genuina entre dos personas es una comunión fundada en lo que es esencial en el hombre: es decir, está basada en cada una de ellas en su amor original por Dios. Nunca puede haber solamente dos amigos; siempre tiene que haber tres, dos seres humanos y un Dios. Sólo Dios es el lazo indisoluble y el guardián perpetuo de toda amistad verdadera, porque un amante verdadero ama a la otra persona únicamente por causa de Dios. En otras palabras, el amor y la amistad verdaderos entre varias personas se deriva del amor del individuo por Dios, y se reduce así al fenómeno básico del ascenso interior, que constituye el núcleo de la filosofía de Ficino.⁹

En sus cartas se manifiesta que consideraba que la amistad verdadera, en este sentido, era el lazo que unía a los miembros de su Academia entre sí y con él mismo, su maestro común, y que le gustaba pensar en su Academia no solamente como en una escuela, sino como en una comunidad de amigos.

Esta concepción del amor platónico había de ejercer una fuerte influencia en la literatura italiana y europea a través de todo el siglo XVI. Muchos poetas líricos hablaban de su amor en términos que reflejaban la influencia de Ficino, así como la del *dolce stil nuovo* y de Petrarca, y hubo un gran conjunto de tratados y conferencias sobre el amor que derivaron mucho de su inspiración, directa o indirectamente, del comentario de Ficino al *Banquete*. En esta literatura, el concepto del amor platónico estaba desligado del contexto filosófico en el que se había originado con Ficino, y se hizo cada vez más diluido y trivial. Por esta razón, la noción del amor platónico ha adquirido un sonido ligeramente ridículo para el lector moderno. Con todo, deberíamos tratar de volver a captar su significado original y recordar que el verdadero significado de una idea se entiende mejor en el contexto del pensamiento en que se originó y que, en cierto

sentido, hizo necesaria su formulación. Si remontamos el amor platónico hasta su origen en Ficino, todavía puede parecer un concepto extraño y remoto, pero al menos entenderemos que tenía un contenido serio y que estaba relacionado con las ideas centrales de su filosofía.

El último aspecto del pensamiento de Ficino que me gustaría discutir es su concepción de la religión y su relación con la filosofía. Ficino era sacerdote y canónigo de la catedral de Florencia, tenía un conocimiento adecuado de la teología cristiana e incluso escribió un tratado apologético sobre la religión cristiana, así como otras varias obras teológicas. No existe la más leve duda de que intentaba ser ortodoxo, aunque puede parecer que algunas de sus doctrinas tengan implicaciones dudosas; una vez estuvo en peligro de condenación eclesiástica por las opiniones sobre astrología y magia expresadas en su obra *De vita* (1489). Insistió en su fe cristiana, se sometió al juicio de la Iglesia y estuvo dispuesto incluso a abandonar las opiniones de sus filósofos platónicos favoritos cuando parecieran contradecir a la doctrina cristiana. Así no nos sorprenderemos al oírlo decir que el cristianismo es la más perfecta de todas las religiones. Al mismo tiempo ve algún mérito en la variedad de religiones e insiste en que toda religión, aunque sea primitiva, está relacionada, al menos indirectamente, con el único Dios verdadero. En esta tolerancia implícita hacia otras religiones, Ficino se aproxima mucho a un concepto de religión natural, posición que lo convierte en precursor de Herbert de Cherbury, los deístas y otros defensores de la religión universal. La adoración divina —dice— es casi tan natural a los hombres como lo es el relinchar a los caballos o el ladrar a los perros. La religión común de todas las naciones, que tiene a un Dios como objeto, es natural a la especie humana. Esta religión, que de nuevo está basada en el conocimiento y amor primarios de Dios que el hombre tiene, no es compartida por los animales, sino que es peculiar del hombre, una parte de su dignidad y excelencia, y una compensación por los muchos defectos y la debilidad de su naturaleza.¹⁰

En cuanto a la relación entre religión y filosofía, Ficino está convencido de que la verdadera religión, es decir, el cristianismo, y la verdadera filosofía, o sea, el platonismo, están en armonía básica la una con la otra, y se inclina a tratarlas como hermanas, en lugar de tratar de subordinar una a la otra. Cree que es la tarea de la razón platónica confirmar y apoyar la fe y la autoridad cristianas, y aun considera como su propia misión, asignada a él por la Divina Providencia, revivir la filosofía verdadera para beneficio de la religión verdadera. Porque aquellos que no se guían por la fe sola, pueden ser guiados hacia la verdad sólo a través de la razón y la más perfecta filosofía.¹¹

A la luz de esta relación, la continuidad de la tradición platónica asume una nueva importancia para Ficino. Como se piensa que esta tradición se remonta hasta Hermes y Zoroastro, es tan antigua como la tradición religiosa de los hebreos, y así la tradición religiosa de los hebreos y cristianos y la tradición filosófica de los seguidores de Hermes y Platón corren un curso paralelo en la

historia humana, que va desde los primeros principios a través de la Antigüedad y la Edad Media hasta el periodo moderno.¹² De conformidad con esta visión de Ficino, Agustín Steuco, teólogo católico del siglo XVI, escribió *De perenni philosophia* (1540), un término que él acuñó para la tradición platónica,¹³ pero que recientemente ha sido destinado (sin mejores credenciales históricas o filosóficas) para la tradición del tomismo.

La naturaleza y calidad de las enseñanzas de Ficino eran tales que tuvieron que ser tomadas en consideración durante su propia vida y largo tiempo después, aun en aquellos casos en que actuaba simplemente como transmisor de ideas anteriores. Ya hemos mencionado varios ejemplos de esta influencia; sin embargo, podría ser útil, para concluir, describir su naturaleza de manera más completa. En lo que concierne a Florencia, la hermosa capital del Renacimiento y juntamente con Atenas y París, uno de los centros principales de la civilización occidental, debemos reconocer el hecho de que, a diferencia de los demás grandes pensadores florentinos, que eran poetas u hombres de Estado, artistas o científicos, Ficino fue el más grande filósofo y metafísico florentino en el sentido propio de la palabra. Él y su círculo dieron su sello a todo un periodo de la cultura florentina y le agregaron un elemento que había estado ausente y que habría de permanecer por varias generaciones. Entre los muchos sabios y escritores florentinos del siglo XV tardío que muestran el impacto del platonismo de Ficino, encontramos a Cristóforo Landino, autor de las *Controversias camaldulenses* y de un comentario de mucha influencia sobre la *Comedia* de Dante, y a Lorenzo de' Medici, que fue no solamente un estadista brillante, sino uno de los mejores poetas italianos de su siglo. Un alumno de Ficino, Francesco da Diacceto, introdujo su tradición en las primeras décadas del siglo XVI, y más adelante, la filosofía platónica se cultivó en la nueva Academia Florentina de 1540 y en la Universidad de Pisa. Son este clima y opinión platónicas en Florencia y Pisa los que explican algunos de los pareceres y preconcepciones de Galileo, como muestran claramente sus escritos. En el resto de Italia, Ficino era ampliamente conocido y leído. Como hemos visto, poetas y prosistas se inspiraron en su teoría del amor, y teólogos y filósofos en su doctrina de la inmortalidad y en algunas de sus demás ideas. Encontraremos su influencia en algunos de los filósofos principales, tales como Patrizi y Bruno, y aun aquellos pensadores que se oponían a sus opiniones se sintieron impresionados por su erudición y agudeza.

La influencia de Ficino no se limitó de ninguna manera a Italia. Ya durante su vida, sus conexiones personales, así como la difusión de sus escritos, podían seguirse hasta la mayoría de los países europeos, Hungría, Bohemia y Polonia, España, los Países Bajos e Inglaterra, Francia y Alemania. Sus admiradores incluían a Reuchlin y Colet, Gaguin y Lefevre d'Etaples, para mencionar solamente a los más famosos. Durante el siglo XVI, sus escritos fueron reimpresos, coleccionados, leídos y citados en toda Europa. En Alemania, sus tratados médicos y astrológicos eran especialmente populares. Su más grande

fama fuera de Italia parece haber existido en Francia.¹⁴ Fue copiosamente citado o plagiado por el prolífico Symphorien Champier. El círculo de la reina Margarita de Navarra y las escuelas poéticas de Lyon y de la Pléiade fueron otros centros de su influencia; tradujeron algunos de sus escritos al francés y también partes de su versión latina de Platón. Encontramos elementos de su platonismo en Bovillus y Postel, en Louis Le Roy y Bodin y no tanto en Pedro Ramus —que algunas veces se llamaba a sí mismo platonista—, como en su mortal enemigo Jacques Charpentier. Aun en Descartes, además de los elementos escolásticos que han sido tan subrayados recientemente, hay fuertes elementos de platonismo (y estoicismo), que han sido mucho menos discutidos, pero que no por eso son menos reales.¹⁵ Fuera de Francia, solamente necesitamos mencionar a Erasmo y Moro, Fox Morcillo, Paracelso y Cornelio Agrippa, y finalmente a Kepler, para reconocer la importancia del platonismo para el pensamiento europeo en el siglo XVI, importancia que está estrechamente enlazada con los escritos, traducciones y comentarios de Marsilio Ficino.

Con el siglo XVII, después de Galileo y Descartes, una nueva época comenzó para la filosofía y la ciencia europeas. La cosmología especulativa del Renacimiento ya no era posible dentro del marco de una ciencia natural basada en experimentos y fórmulas matemáticas. Sin embargo, la influencia del platonismo persistió en la metafísica y la epistemología de grandes filósofos tales como Spinoza y Leibniz, Malebranche y Berkeley. También ganó una nueva vida en corrientes secundarias como la Escuela de Cambridge. Más aún, fuera del reino de las ciencias, aun la cosmología del platonismo renacentista sobrevivió en la poesía y ocultismo de centurias posteriores. Y como la autoridad del mismo Platón permaneció como una fuerza poderosa con muchos pensadores y escritores, todavía encontramos en Kant y en Goethe varias teorías asociadas con su nombre y prestigio que en realidad pertenecen a su traductor y comentador florentino.¹⁶ También Coleridge nos cuenta en su *Biographia literaria* que siendo joven (y esto era hacia fines del siglo XVIII) leía a Platón y a Plotino junto con los comentarios y la *Theologia platonica* del ilustre florentino.¹⁷

Sólo con el siglo XIX perdió el platonismo renacentista esta influencia anónima o pseudónima. Su papel directo como fuerza espiritual llegó a su fin después de que la nueva escuela de crítica histórica y filológica había empezado a hacer una rigurosa distinción (a veces demasiado rigurosa) entre el pensamiento genuino de Platón y el de sus sucesores y comentadores en la Antigüedad tardía y durante el Renacimiento.

Sin embargo, aunque las ideas del platonismo florentino han dejado de influir en nosotros en su forma original y literal, hemos empezado a apreciar su verdadera importancia histórica. El platonismo de Ficino no fue solamente un elemento importante en el pensamiento filosófico del periodo del Renacimiento; también constituye, por todos sus defectos y debilidades, una de las fases más importantes e interesantes en la historia del platonismo, una historia que ya no

estamos preparados para remontar a Hermes y Zoroastro, sino más bien a Parménides y los pitagóricos, y que aún no ha completado su curso. Porque el platonismo, si no se considera como la repetición literal de las teorías de Platón, sino como una adaptación y amalgama constantes de sus motivos básicos según el discernimiento y las convicciones de cada nuevo pensador, continuará siendo restablecido y revivido en el futuro de maneras diferentes a como lo ha sido en el pasado. Así, se puede considerar, con tanto derecho como cualquiera otra corriente en la civilización occidental, como una tradición viva, y (¿por qué no?) como una *philosophia perennis*.

- ¹ Ficino, *Opera omnia*, p. 119; P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953, p. 102 (*The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943, p. 106).
- ² *Opera omnia*, p. 121; Kristeller, *Il pensiero*, p. 118 (*The Philosophy*, p. 120).
- ³ Kristeller, *Il pensiero*, pp. 238-239 (*The Philosophy*, pp. 224-225), y los pasajes citados ahí.
- ⁴ *Ibid.*, pp. 289-296 (pp. 270-276).
- ⁵ *Ibid.*, pp. 311-325 (pp. 289-303).
- ⁶ *Opera omnia*, pp. 872 y 1537; Kristeller, *Il pensiero*, p. 20 (*The Philosophy*, p. 29).
- ⁷ Para un tratamiento reciente de la doctrina de la inmortalidad en el pensamiento renacentista, *vid.* G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Turín, 1963).
- ⁸ Kristeller, *Il pensiero*, pp. 358-378 (*The Philosophy*, pp. 311-348).
- ⁹ *Ibid.*, pp. 282-289, 296-310 (pp. 263-270, 276-288). *Vid.* también los estudios de Festugière, Jayne y John Nelson citados en la bibliografía.
- ¹⁰ Kristeller, *Il pensiero*, pp. 342-345 (*The Philosophy*, pp. 316-319).
- ¹¹ *Ibid.*, pp. 346-349 (pp. 320-323).
- ¹² *Ibid.*, pp. 16-20 (pp. 25-29).
- ¹³ La obra de Steuco se reimprimió varias veces en el siglo XVI. Debería notarse que su concepción de la filosofía perenne incluye la tradición aristotélica y las tradiciones hebrea y cristiana, y esta visión lo acerca más a Pico que a Ficino.
- ¹⁴ A. M. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle* (París, 1941); W. Moench, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte* (Berlín, 1936).
- ¹⁵ Matthias Meier, *Descartes und die Renaissance* (Muenster, 1914).
- ¹⁶ Kristeller, *Il pensiero*, pp. 110, 160 (*The Philosophy*, pp. 112-113, 152).
- ¹⁷ Cap. 9 (ed. J. Shawcross, Oxford, 1907, I, 94; *cf.* la nota en la p. 241). Para un juicio diferente del filólogo Lobeck, *vid.* más abajo, [cap. 4](#), [nota 19](#).

IV. PICO

GIOVANNI Pico della Mirandola gozó de un desusado grado de afecto y admiración en vida; en las centurias subsecuentes, hasta el presente, la fama y fascinación de su nombre han permanecido incólumes. Su atractivo, que ha llegado incluso a la imaginación popular, ha demostrado ser mucho más grande que el de la mayoría de los demás sabios y pensadores renacentistas. Su riqueza y noble cuna, su encanto personal, su trágica vida y temprana muerte y la precocidad y versatilidad de sus talentos han contribuido, sin duda, a conservarle esta reputación singular. Con todo, tras el hechizo aparente, el estudio de sus obras revela la solidez de su saber, la claridad y honradez de su pensamiento y la fertilidad de sus ideas básicas. Como murió a los 31 años, muchas de sus obras más ambiciosas quedaron inconclusas o sin redactar y, sobre todo, no tuvo oportunidad de tejer sus múltiples discernimientos en la pauta madura de un sistema unificado. Sus brillantes pensamientos perduran en fragmentos, pero esto no desdice su importancia intrínseca ni disminuye su influencia histórica; es simplemente un hecho que debemos recordar si queremos llegar al entendimiento apropiado de su obra.

A menudo se trata a Pico como a uno de los principales representantes del platonismo renacentista y como a un espíritu dirigente de la Academia Florentina, junto con Ficino o incluso por encima de él. Este parecer no está enteramente equivocado, pero exige algunas precisiones importantes. Pico pasó los últimos y más productivos seis años de su vida en Florencia, estuvo unido por estrecha amistad a Ficino y a otros miembros de su círculo y probablemente asistió a muchas reuniones de la Academia Platónica. Algunos miembros de la Academia recibieron tanta influencia de él como de Ficino. Sin embargo, la actividad de la Academia se remontaba a 26 años antes de que Pico se estableciera en Florencia, Ficino era su guía indiscutido y la mayoría de sus miembros estaban imbuidos de sus enseñanzas y no les afectaron las de Pico. Más aún, aunque Pico se consideraba a sí mismo discípulo de Ficino, 30 años mayor que él, pronto desarrolló varias doctrinas filosóficas independientes, y no vaciló en discrepar de Ficino en importantes puntos doctrinales, hecho que no perjudicó su amistad. Por tales razones no podemos considerar a Pico como guía o representante típico de la Academia Florentina, si bien en cierto sentido era miembro de ella y algunos de nosotros juzguemos su contribución superior a la del mismo Ficino.

Tenemos que hacer salvedades parecidas respecto del platonismo de Pico. Sufrió la influencia de Ficino, era muy versado en las fuentes antiguas del

platonismo, a cuyas doctrinas concedía una importancia cierta, todo lo cual lo acercó más a la posición de Ficino que a la actitud media de los filósofos profesionales de la época. Además, su influencia operaba frecuentemente al lado de la de Ficino, con quien su nombre estaba estrechamente asociado. Sin embargo, a diferencia de Ficino, nunca pretendió revivir la filosofía platónica o darle una posición predominante sobre otras escuelas de filosofía. Ni siquiera quiso llamarse platónico, y su principal meta era conciliar y armonizar el platonismo y el aristotelismo entre sí y con otras varias posiciones. Esta actitud era bastante comprensible, porque, como veremos, conocía mucho mejor que Ficino las tradiciones del aristotelismo medieval, y adquirió una familiaridad con las fuentes del pensamiento judío y árabe que Ficino nunca poseyó.

Giovanni Pico nació en Mirandola en 1463. Fue el hijo menor de los condes de Mirandola y Concordia, señores feudales de un pequeño territorio en la Italia septentrional. Parece que recibió su primera formación humanista en latín, y tal vez en griego, a temprana edad. Destinado por su madre a una carrera eclesiástica, fue nombrado protonotario papal a la edad de 10 años y empezó a estudiar derecho canónico en Bolonia en 1477. Dos años después estudió filosofía en la Universidad de Ferrara, y de 1480 a 1482 en la de Padua, uno de los centros principales de la tradición aristotélica. En Padua fue alumno del judío averroísta Elia del Medigo. Mientras, estaba en contacto con sabios humanistas en varios lugares y visitó Florencia repetidamente, donde conoció a Ficino y Poliziano. Pasó los años siguientes en casa y haciendo diferentes visitas, mientras continuaba el estudio del griego. En 1484 se estableció por un tiempo en Florencia, y en 1485 visitó la Universidad de París, todavía centro principal de la filosofía y teología escolásticas; en 1486 volvió a Florencia. Después de haberse visto envuelto en un curioso lance amoroso, se mudó a Perugia, donde estudió hebreo y árabe guiado por varios maestros judíos y donde, además de su interés en Averroes, se interesó por primera vez en la Cábala judía, tradición medieval mística y especulativa que pretendía ser de origen antiguo y exhibía de hecho gran influencia de especulaciones neoplatónicas. Hacia el final de 1486 tenía compuestas sus famosas 900 tesis y ofreció defenderlas en Roma durante el año siguiente, en una disputación pública a la que invitó a eruditos de todas partes de Europa.

El contenido de algunas de sus tesis levantó objeciones de varios teólogos, y el papa Inocencio VIII nombró una comisión para que las examinara. La comisión condenó siete de ellas como no ortodoxas, declaró que seis más eran dudosas y rechazó las explicaciones de Pico. Cuando Pico publicó una defensa de estas 13 tesis, el papa condenó las 900, aunque Pico había firmado un acta de sumisión. Pico decidió huir a Francia, donde fue arrestado a petición de los enviados papales en 1488. Por intervención de varios príncipes italianos, fue liberado de la prisión por el rey Carlos VIII. Regresó a Italia y el papa le permitió establecerse en Florencia, bajo palabra de honor, por así decirlo, y bajo la protección personal

de Lorenzo de' Medici. Ahí pasó el resto de sus años, con excepción de una corta visita a Ferrara, y escribió, o empezó a escribir, sus obras más importantes, en contacto estrecho no sólo con el círculo de los Medici y la Academia Platónica, sino también con Savonarola. En 1493 fue absuelto de todas las censuras y restricciones eclesiásticas por el sucesor de Inocencio, Alejandro VI. Murió el 17 de noviembre de 1494, el mismo día en que Carlos VIII de Francia hizo su entrada en Florencia, después de la expulsión de Piero de' Medici.

La muerte temprana de Pico, precedida por la de Lorenzo, Ermolao Barbaro y Poliziano, y seguida pocos años después por la de Ficino (que se había retirado hacía mucho de casi todas sus actividades), marcó el fin de una época notable en la historia de la civilización florentina e italiana. El pensamiento de Pico pertenece enteramente a esa edad y es inútil especular sobre cómo podría haberse desarrollado su filosofía, o cómo podría haber encajado él en el periodo próximo si le hubiera tocado una extensión normal de vida.

Los escritos existentes de Pico son numerosos, considerando la cortedad de su vida, y reflejan el amplio alcance de sus intereses. Compuso sonetos italianos de amor, algunos de los cuales se han conservado, y también muchos poemas latinos, la mayoría de los cuales se perdieron. Algunas cartas fueron coleccionadas después de su muerte por su sobrino y puede decirse que representan la parte humanista de su producción literaria, junto con el famoso *Discurso*, también publicado después de muerto Pico. Al aspecto escolástico de su obra podemos asignar las 900 tesis, y especialmente la *Apología* (1487), su defensa de las 13 tesis criticadas por la comisión papal. Otra obra temprana es el largo comentario al poema de amor platónico de su amigo Girolamo Benivieni (1486). A sus escritos filosóficos maduros pertenecen el *Heptaplus* (1489), una interpretación séptuple de los primeros versos del *Génesis* (I, 1-27), y su *De ente et uno* (1491), publicado póstumamente. Su obra más extensa es un tratado, también póstumo, contra la astrología, compuesto en 12 libros. A esto hay que añadir algunos cortos escritos religiosos y teológicos y varios fragmentos de un comentario a los Salmos, conservado en diversos manuscritos dispersos. Sabemos de algunas otras obras que pensaba escribir, pero no tenemos ninguna indicación de que lo hiciera.

Un documento característico de la actitud histórica y filosófica de Pico en sus primeros años es su correspondencia con Ermolao Barbaro (1485), la cual ha sido famosa, con razón, entre los historiadores del pensamiento renacentista. Ermolao, distinguido humanista veneciano, era un estudioso profundo del texto griego de Aristóteles, que se impuso la tarea de dar a conocer al verdadero Aristóteles por medio de traducciones y comentarios nuevos, tarea que dejó incumplida cuando murió, aún joven, en 1493. La admiración de Ermolao por el Aristóteles original iba acompañada de un profundo desdén hacia sus intérpretes medievales árabes y latinos, actitud que nos recuerda a Petrarca, y en carta a Pico llamaba a los filósofos medievales incultos y bárbaros, ni siquiera merecedores

de ser leídos o estudiados. Pico respondió con una larga epístola laudatoria en defensa de los filósofos medievales, e insiste con gran elocuencia en que lo que cuenta en los escritos de los filósofos no son sus palabras o su estilo, sino sus pensamientos o contenido. Mientras que Ermolao, al igual que Petrarca y los demás humanistas primitivos, desdeñaba a los filósofos escolásticos por su carencia de elegancia y erudición clásica, Pico está dispuesto a reconocerles solidez de pensamiento y a aprender de ellos cualquier verdad o discernimiento que puedan ofrecer.¹ La línea entre humanismo y escolasticismo está claramente trazada como la frontera entre retórica y filosofía, y Pico, aunque imbuido profundamente del saber humanista, como Ermolao lo reconoce en su respuesta, sin embargo, inclina la balanza hacia el lado del escolasticismo, o por lo menos, de una síntesis que hiciera justicia a ambos bandos en la disputa. La actitud de Ficino, aunque menos explícita, era básicamente similar a la de Pico, pues también él absorbió cierta cantidad de instrucción escolástica y citaba a algunos filósofos medievales, incluyendo a Averroes y Tomás de Aquino, con gran respeto.

Ésta es una razón más por la que no encuentro apropiado tratar a los platónicos florentinos simplemente como seguidores del humanismo, como gustan de hacer muchos sabios italianos. Los platónicos del Renacimiento ofrecen una panorámica nueva y diferente de la filosofía, a la que el escolasticismo tanto como el humanismo hicieron algunas contribuciones. El manifiesto de Pico debe haber causado profunda impresión, y es significativo que, muchos años después de muertos Ermolao y Pico, el humanista y reformador Melanchthon, que admiraba a Aristóteles pero despreciaba el escolasticismo, escribiera una réplica a la carta de Pico, en la que defendió la posición de Ermolao una vez más.²

La defensa que Pico hizo de los filósofos escolásticos en su carta a Ermolao era tan sólo ejemplo de una actitud histórica y filosófica mucho más amplia. A menudo se hace referencia a esta actitud, subrayada con razón por los intérpretes de Pico, llamándola sincretismo. El término está tomado del sincretismo de la Antigüedad tardía, cuando, antes del surgimiento y victoria del cristianismo, las diversas religiones de los muchos pueblos que formaban parte del Imperio romano se consideraban compatibles, y sus múltiples divinidades se asimilaban e identificaban con las de los griegos y los romanos. Con respecto a Pico, el término se refiere a su creencia de que todas las escuelas y pensadores filosóficos y teológicos conocidos contenían ciertos conocimientos verdaderos y válidos compatibles entre sí y que, por tanto, merecían ser reafirmados y defendidos. Ésta era la idea subyacente de su proyectada discusión. Porque las 900 tesis, incluyendo algunas de las que se proponían *secundum opinionem propriam*, se basaban en las fuentes más diversas: Hermes, Zoroastro, Orfeo y Pitágoras, Platón y Aristóteles, y todos los seguidores y comentaristas griegos de ambos, Avicena y Averroes junto con otros filósofos árabes, Tomás de Aquino, Duns

Escoto y algunos otros pensadores latinos medievales, y finalmente los cabalistas judíos.³

Al utilizar todas estas fuentes y al asignar explícitamente grupos separados de tesis a cada una de ellas, Pico no quiso tanto desplegar su saber —aunque esto puede haber sido un factor— como subrayar su convicción básica de que todos y cada uno de estos pensadores tenían una genuina participación en la verdad filosófica. Su noción de una verdad universal, en la que cada una de las diferentes escuelas y pensadores participa hasta cierto punto, constituye un intento de enfrentarse a los aparentes contrastes y contradicciones en la historia de la filosofía, que puede compararse con los esfuerzos que harían luego los neoplatónicos y Hegel. Sin embargo, Pico no cree, con los antiguos eclécticos, que todos los filósofos mayores estén de acuerdo en sus ideas y que sólo difieran en palabras; ni cree, como Hegel y los perspectivistas modernos, que cualquier sistema de pensamiento, tomado como un todo, represente un aspecto particular de la verdad universal. Más bien, de conformidad con su formación escolástica, la verdad consiste para él en un gran número de afirmaciones verdaderas, y los diferentes filósofos participan de la verdad en tanto que sus escritos contienen, al lado de numerosos errores, afirmaciones específicas reconocidas como verdaderas y que, por tanto, han de ser aceptadas. Podemos colegir que ésta era su intención en su famoso *Discurso*, en realidad compuesto como arenga introductoria para su proyectada disputación. La segunda parte de este discurso estaba destinada toda entera a justificar la naturaleza y el alcance de sus tesis, y por eso, con mucha razón, la repitió casi textualmente en su *Apología*. Insiste en que no está ligado a las doctrinas de ningún maestro o escuela, aunque las ha investigado todas. En lugar de confinarse a una sola escuela, ha escogido de ellas lo que se acomoda a su pensamiento, ya que cada una tiene algo distinto con que contribuir.⁴

El sincretismo de Pico puede compararse con el de Ficino, que fue quien le dio base en su teoría de la religión natural, en su concepción de la tradición platónica y del origen de ésta en Hermes, Zoroastro y los demás teólogos primitivos, y en el hincapié que hizo en la armonía básica entre platonismo y cristianismo. Pico utilizó estas mismas nociones, pero hizo de ellas una síntesis mucho más amplia y más comprehensiva introduciendo dos nuevos elementos importantes: incluye explícitamente a Aristóteles y a todos sus seguidores griegos, árabes y latinos; y agrega a estas fuentes anteriormente conocidas a los cabalistas judíos, con los que se familiarizó a través de sus estudios hebreos, convirtiéndose así probablemente en el primer sabio cristiano que hizo uso de la literatura de la Cábala. Estos dos aspectos del sincretismo de Pico, su actitud hacia el aristotelismo y su actitud hacia el cabalismo, lo distinguen claramente de Ficino y otros predecesores; más aún, no solamente habían de encontrar un desarrollo posterior en su propio pensamiento más avanzado, sino que habían de ejercer una profunda influencia en la filosofía del siglo XVI. El sincretismo de los

platónicos florentinos ha sido alabado con razón por varios historiadores como una pasarela hacia teorías posteriores de tolerancia religiosa y filosófica; Pico, al ensanchar el alcance y el contenido de ese sincretismo, puso las bases para una tolerancia más amplia.

El uso que Pico hizo del cabalismo consistía, no tanto en aceptar teorías cabalísticas específicas, como en ganar reconocimiento para el cabalismo en general. En verdad, algunas de las teorías que parece haber tomado de autores cabalísticos no eran necesariamente de origen cabalístico, tales como el esquema de los tres mundos (elemental, celestial y angélico), que utiliza para las primeras tres secciones de su *Heptaplus*. Su principal contribución fue, más bien, aceptar la pretensión de los seguidores del cabalismo de que sus escritos se basaban en una tradición secreta que se remontaba, por lo menos en forma oral, a los tiempos bíblicos. Así el cabalismo adquiere una especie de autoridad paralela con la Biblia, semejante a la que tenía la teología de Hermes y Zoroastro a los ojos de Ficino y del mismo Pico. Más aún, Pico aplicó al cabalismo un principio que habían usado para el Antiguo Testamento todos los escritores cristianos desde san Pablo: es decir, trató de demostrar que la tradición cabalística, no menos que la Escritura hebrea, estaba básicamente de acuerdo con la teología cristiana, y que por tanto podía tomarse como profecía y confirmación de la doctrina cristiana. Ésta era su justificación para estudiar y citar a los cabalistas, como podemos ver ya en la segunda parte de su *Discurso*. Con este argumento, fundó toda una tradición de cabalismo cristiano que encontró sus defensores en Reuchlin, Giles de Viterbo y muchos otros pensadores en el siglo XVI y después, que usaron la Cábala para los fines de la apologética cristiana.⁵

En la propia obra de Pico, la influencia cabalística es más perceptible después de las 900 tesis, en su *Heptaplus* y en su comentario parcial de los Salmos (su mayor parte todavía sin publicar). De una manera que va mucho más allá del esquema medieval de los cuatro sentidos, Pico asigna al texto de la Escritura un significado múltiple que corresponde a las diferentes partes o secciones del universo, como podemos ver en el *Heptaplus*. Más aún, usa el método cabalístico de interpretación de la Escritura, que asigna valores numéricos a las letras hebreas y extrae significados secretos del texto sustituyendo sus palabras por otras palabras con valores numéricos comparables. Tuve que mencionar este hecho para probar el grado en que la influencia cabalística se manifiesta en la obra de Pico; sin embargo, a pesar de mi respeto por Pico, no defiende este método como filológicamente sensato.

El otro aspecto distintivo del sincretismo de Pico, su tendencia a asumir una concordancia básica entre Platón y Aristóteles, también siguió siendo una de sus mayores preocupaciones durante los últimos años de su vida. Sabemos que planeaba escribir un extenso tratado sobre la concordancia entre Platón y Aristóteles, y sus amigos gustaban de llamarlo *Princeps Concordiae*, el Príncipe de la Concordancia, jugando con el nombre del pequeño pueblo de Concordia,

que estaba entre las posesiones feudales de su familia. La idea de que Platón y Aristóteles estaban en concordancia básica, aunque difirieran en sus palabras y apariencia, no era una novedad de Pico. La encontramos expresada en Cicerón, que probablemente la tomó de su maestro Antioco de Ascalón, el que dio origen al eclecticismo dentro de la escuela de Platón. Encontramos también que se le atribuye a Ammonio Saccas, el maestro de Plotino, como programa, y que Boecio lo respalda, pues planeaba traducir al latín todos los escritos de Platón y Aristóteles. Pico no fue tampoco el último de los que trataron de defender esta opinión. Gran parte de la erudición contemporánea se ha inclinado a llenar el vacío entre los diálogos de Platón y los posteriores escritos existentes de Aristóteles, interpolando la enseñanza oral de Platón que supuestamente estaba cerca de Aristóteles, y el pensamiento de los primeros escritos perdidos de Aristóteles que aparentemente estaban cerca de Platón. La diferencia entre los dos se vuelve así gradual más que fundamental. Si damos un paso más adelante, como han hecho muchos sabios, y suponemos que las ideas expresadas en los diálogos de Platón no eran sostenidas seriamente por él, la diferencia se desvanece del todo —una solución conveniente en muchos aspectos, pero ganada al precio, en lo que concierne a Platón, de sacrificar los únicos documentos tangibles que tenemos, los diálogos, por un espejismo de hipótesis y reconstrucciones dudosas—. No es extraño que muchos platónicos no estén muy contentos con esta solución. Porque, si nos guiamos por los escritos existentes, las diferencias entre Platón y Aristóteles son obvias y difíciles de conciliar. De ahí que la pretensión de que ambos querían decir la misma cosa en la práctica significa que los dos querían decir o bien lo que dijo Platón o bien lo que dijo Aristóteles.

Los pensadores renacentistas de los que nos ocupamos no escaparon a este dilema. Ficino, que no tenía prejuicios contra Aristóteles, siguió en general la línea neoplatónica: Aristóteles es útil por sus contribuciones a la lógica y a la filosofía natural, pero muy inferior a Platón en metafísica y teología. De aquí que debamos subordinar Aristóteles a Platón y seguir al último en todos los casos en que parecen disentir. Pico, gracias a su cabal educación escolástica, tenía una lealtad mucho más fuerte a Aristóteles y a su escuela. Si Plotino y otros neoplatónicos entendieron a Platón de una manera que contradecía a Aristóteles, debían estar equivocados en sus opiniones filosóficas y en su entendimiento de Platón.

Éste es, *grosso modo*, el enfoque de Pico en *De ente et uno*, pequeño tratado compuesto hacia el final de su vida y único fragmento sobreviviente, tal vez todo lo que llegó a escribir, de su proyectada obra sobre la armonía entre Platón y Aristóteles. La cuestión es interesante e históricamente importante. La pregunta es si el ser y la unidad son coextensivos, como sostiene Aristóteles en el libro décimo de su *Metafísica*, o si la unidad tiene una difusión más amplia que el ser, puesto que se origina en un principio metafísico más alto, según el parecer de

Plotino y otros neoplatónicos. Siguiendo la doctrina escolástica de los trascendentales, Pico se pone a defender la posición de Aristóteles. Luego trata de probar que Platón no sostuvo la opinión opuesta, como pretenden los neoplatónicos. En apoyo de su afirmación, Pico cita un pasaje del *Sofista* de Platón, y desecha el testimonio del *Parménides* arguyendo que este diálogo es simplemente un ejercicio dialéctico. (En este parecer, Pico obtiene el apoyo de un sabio reciente,⁶ pero va contra la opinión de Hegel, que consideraba el *Parménides* como el más especulativo de los escritos de Platón.)

No podemos seguir todos los argumentos de Pico sobre esta complicada materia, pero podemos llamar la atención sobre su aguda distinción entre el ser en sí y el ser participado, que le hace posible sostener que Dios es idéntico con el ser en el primer sentido, pero está sobre el ser en el último.⁷ La armonía entre Platón y Aristóteles resulta ser bastante aristotélica, al menos en su formulación, ya que excluye los pareceres de Plotino y los neoplatónicos; pero, en otro sentido, no es ni platónica ni aristotélica. Como resultado, la posición de Pico fue criticada, de una parte, por Ficino, que defendió a Plotino en su comentario al *Parménides*, y de la otra, por el aristotélico Antonio Cittadini, que formuló una serie de objeciones que fueron contestadas primero por el mismo Pico y después por su sobrino y editor Gianfrancesco Pico.⁸ Esta controversia triangular arroja una luz interesante sobre la interpretación e influencia de Platón, Aristóteles y Plotino durante el periodo, y merece un estudio más cercano del que ha tenido hasta ahora.

Otro aspecto del pensamiento de Pico, que podríamos relacionar con su sincretismo, es su tratamiento de la mitología clásica. Una interpretación alegórica de los mitos de los poetas griegos había sido desarrollada por los filósofos antiguos, especialmente por los estoicos y neoplatónicos, y para ellos eso había sido un artificio para conciliar la religión pagana con la verdad filosófica. Cuando los gramáticos medievales siguieron interpretando a los poetas clásicos de esta manera, minimizaron el elemento religioso pagano y subrayaron la verdad universal —o aun cristiana— implicada, que justificaría el estudio de estos escritores. El método fue tomado y desarrollado luego por los humanistas, y encontramos ejemplos notables de él en el tratamiento que Salutati hace de los trabajos de Hércules (antes de 1406),⁹ y en las *Controversias Camaldulenses* de Landino (aproximadamente 1475), que contienen una elaborada exégesis moral de la trama de la *Eneida* de Virgilio. Ficino continuó la tradición, inspirándose no solamente en estos antecedentes inmediatos, sino también en sus autoridades neoplatónicas, al adornar sus escritos con relatos y explicaciones alegóricas de mitos antiguos. Su comentario al *Banquete* de Platón está lleno de tales pasajes, como lo están sus cartas. Un ejemplo notable es su tratamiento del juicio de Paris en un apéndice a su comentario al *Filebo* de Platón.¹⁰ Pico tiende a ser aún más elaborado en su discusión e interpretación de

mitos antiguos, especialmente en su comentario al poema de amor de Benivieni, que en cierto sentido pertenece al mismo género y tradición que el comentario de Ficino al *Banquete*. En esta obra Pico menciona repetidamente su plan de escribir un tratado sobre teología poética. Ningún fragmento de esta obra ha llegado hasta nosotros, y puede ser que nunca haya llevado a cabo su propósito. Pero, de acuerdo con la opinión de Aristóteles de que los poetas fueron los primeros teólogos, parece haber sido la intención de Pico construir un sistema detallado de la teología implícita en los mitos de los poetas antiguos.¹¹ De esta manera, habría ilustrado su participación en la verdad común, y así los habría incluido en el sincretismo universal que comprendía a todos los filósofos y teólogos que le eran conocidos.

Pero mucho más famosa que las ideas hasta ahora discutidas es la doctrina de Pico de la dignidad del hombre y su lugar en el universo. El discurso en el que esta doctrina es desarrollada constituye tal vez el documento más ampliamente conocido del pensamiento renacentista temprano. En muchas ediciones la obra se intitula *Discurso sobre la dignidad del hombre*, pero, como muchos sabios han observado, este título propiamente pertenece sólo a la primera parte del discurso. El título original de la obra era simplemente *Discurso*. Fue compuesto como una arenga de apertura para la proyectada discusión y, como hemos notado, la segunda parte (que no trata el tema de la dignidad humana) contiene el programa real de la discusión, y por eso hubiera sido especialmente apropiado para la ocasión para la que fue escrito. Las palabras “sobre la dignidad del hombre” se añadieron simplemente al título en una fecha posterior porque la gente se impresionó con la idea que dominaba la primera parte del discurso, tal vez sin siquiera leer más allá de ella hasta el final, como sucede a menudo con los lectores precipitados.

El hincapié en el hombre y su dignidad está implícito en el mismo programa de los *studia humanitatis* —como hemos visto—, de aquí que los humanistas se refieran con frecuencia al tema, incluso Facio y Manetti, que le dedicaron tratados enteros. Se ha mostrado, e incluso lo manifiestan sus citas, que los humanistas se inspiraban para sus argumentos específicos en fuentes antiguas y patrísticas, si no medievales, cuando trataban este tema. También hemos visto que el tema fue tomado por Ficino y recibió una especie de marco metafísico de él cuando le asignó al alma humana un lugar privilegiado en el centro de la jerarquía universal e hizo de ella, por medio de sus atributos intermediarios y por medio de su pensamiento y aspiraciones universales, el lazo del universo y el eslabón entre el mundo inteligible y el corpóreo.

En su *Discurso*, Pico fue más allá que Ficino en varios aspectos. Lo que es más importante, no discutió la cuestión simplemente de paso o dentro del contexto de una gran obra dedicada a otros temas, sino que la desplegó prominentemente en la sección inicial de un discursito elegantemente escrito. Más aún, pone el acento no tanto en la universalidad del hombre como en su libertad: en lugar de

asignarle un lugar fijo, aunque privilegiado, en la jerarquía universal, lo pone enteramente aparte de esta jerarquía y afirma que es capaz de ocupar, según su elección, cualquier grado de vida, desde el más bajo hasta el más alto. Así se dirigiría Dios a Adán: “Ni una morada fija, ni una forma que sea sólo tuya, ni una función peculiar a ti te hemos dado, Adán, con el fin de que según tu juicio puedas tener y poseer la morada, la forma y las funciones que tú mismo desees. Constreñido por ningunos límites, de acuerdo con tu propio libre albedrío, en cuyas manos te hemos puesto, ordenarás por ti mismo los límites de tu naturaleza. Tendrás el poder de degenerar en las formas más bajas de la vida, que son bestiales. Tendrás el poder, que surge del juicio de tu alma, de volver a nacer en las formas más altas, que son divinas”.¹²

Estas palabras tienen un timbre moderno, y se cuentan entre los pocos pasajes de la literatura filosófica del Renacimiento que han complacido, casi sin reserva, a oídos modernos y aun existencialistas. No estoy absolutamente seguro de si se tuvo la intención de que fueran tan modernas como suenan, y apenas creo lo que a menudo se dice, que cuando Pico las escribió había negado u olvidado la doctrina de la gracia. Después de todo, las palabras se atribuyen a Dios, y Él las dirige a Adán antes de la Caída. Sin embargo, sí contienen una elocuente alabanza de la excelencia humana y de las potencialidades del hombre, y obtienen un vigor acrecentado cuando pensamos en lo que los reformadores, e incluso grandes humanistas como Montaigne, habían de decir acerca de la vanidad y la debilidad del hombre.

Algunos estudiosos han tratado de empequeñecer la alabanza que Pico hace de la dignidad humana y la consideran como una simple pieza de oratoria. Este parecer es refutado por el testimonio del *Heptaplus*, obra escrita varios años más tarde y para una finalidad enteramente diferente. Aquí coloca de nuevo Pico al hombre fuera de la jerarquía de los tres mundos, el angélico, el celestial y el elemental; lo trata como un cuarto mundo por sí mismo, y lo alaba a él y a sus facultades, aunque dentro de un contexto teológico más obvio.¹³

La insistencia de Pico en la dignidad y libertad del hombre también es responsable, al menos en parte, de su ataque a la astrología, a la que dedica su más grande obra existente, probablemente compuesta durante los últimos años de su vida. La obra está llena de detalladas discusiones astronómicas que no podemos describir aquí, y despliega un asombroso dominio de la literatura astrológica y anti-astrológica de los siglos anteriores. A menudo ha sido saludada por los historiadores modernos como un mojón en la lucha de la ciencia contra la superstición. De hecho, Pico afirma que las estrellas actúan sobre las cosas sublunares, pero sólo por medio de su luz y calor, no a través de cualesquiera otras cualidades ocultas que puedan atribuírseles,¹⁴ y esta afirmación suena muy sobria, si no necesariamente moderna. Más aún, sabemos que nada menos que un científico como Kepler al menos modificó su creencia inicial en la astrología bajo la impresión del tratado de Pico.¹⁵ Con todo, en su tiempo, la creencia en la

astrología era más que una superstición, y su rechazo no era necesariamente científico. Como un sistema general, la astrología estaba estrechamente ligada a la cosmología científica de la época, y por tanto, era ampliamente aceptada, y no sólo por charlatanes, sino también por pensadores serios, incluyendo a Pontana, Ficino y Pomponazzi. No hay ninguna evidencia de que Pico fuera especialmente guiado por consideraciones científicas en este respecto, y debemos enfrentarnos al hecho de que aceptaba la magia natural mientras que rechazaba la astrología. Casualmente sabemos que su obra contra la astrología fue compuesta como parte de una obra más grande, que planeaba escribir y que dejó inconclusa a su muerte, y que esta obra había de dirigirse contra los enemigos de la Iglesia. El impulso básico de su ataque era religioso y no científico, y él indica, más de una vez, lo que era su principal objeción a la astrología: las estrellas son cuerpos y nosotros somos espíritus; no se puede admitir que un ser material, y por tanto inferior, haya de actuar sobre nuestro yo superior y restringir su libertad.¹⁶

Digamos finalmente una palabra acerca de la concepción de Pico de la relación entre filosofía y religión. Es bastante evidente, por un gran número de documentos, que Pico se fue ocupando cada vez más de los problemas religiosos durante sus últimos años, evolución en la que su choque con la condenación papal de sus 900 tesis y la influencia de Savonarola deben haber desempeñado su papel. El hecho se manifiesta en el contenido religioso y teológico de varios de sus últimos escritos, así como en la motivación religiosa de su tratado contra la astrología. También encuentra una expresión inesperada en ciertos pasajes del *De ente et uno*, obra que trata fundamentalmente un problema muy diferente. Aquí Pico nos dice que Dios es oscuridad, y que el conocimiento filosófico puede conducirnos hacia Dios solamente hasta cierto punto, más allá del cual la religión debe guiarnos.¹⁷ Al menos en este estadio de su pensamiento. Pico es más “místico” que Ficino, quien lleva el paralelismo de filosofía y religión a su último extremo, y para quien no hay ningún límite en el conocimiento filosófico. Para Pico, por el contrario, la religión parece ser un acabamiento de la filosofía: la religión nos ayuda a alcanzar ese fin último para el que la filosofía puede sólo prepararnos.¹⁸

Espero haber mostrado que las ideas de Pico eran bastante importantes e independientes, aunque no vivió lo suficiente para realizarlas en un todo coherente. Fragmentaria como era, su obra tuvo amplias repercusiones por mucho tiempo. Su sincretismo fue más comprehensivo que el de Ficino y por eso se acercó más a esfuerzos subsecuentes para formular una religión universal. Su estudio del hebreo y del árabe, aunque no enteramente sin precedentes, sirvió de ejemplo y dio poderoso impulso a estos estudios en la Europa cristiana, llevando al estudio de la Escritura hebrea y a muchas traducciones nuevas de textos judíos y árabes. Su estudio y uso de la Cábala inició una amplia y poderosa corriente de cabalismo cristiano, que floreció a través de todo el siglo XVI y contó entre sus representantes a muchos sabios y pensadores distinguidos. A los ojos de muchos

sabios del Renacimiento tardío, la literatura cabalística tan altamente alabada por Pico se unía a la compañía de Platón y los neoplatónicos, de Hermes, Zoroastro, Orfeo y los demás teólogos paganos que habían recibido sus credenciales de Ficino (“ille mirabilis sciendi ac nesciendi auctor”, como lo había de llamar un sabio del siglo XIX).¹⁹ Se trataba de una gran colección de literatura filosófica y metafísica que no era de origen cristiano pero que creía estar en armonía básica con las enseñanzas del cristianismo, una literatura que era en parte profunda, en parte se le daba una apariencia de profundidad por la creencia honesta y la interpretación laboriosa —una literatura bastante diferente de la de la tradición aristotélica, que podría o no podría conciliarse con esa tradición, pero que, en todo caso, constituía el cuerpo más compacto de ideas filosóficas disponible a más de ella—.

Ésta fue tal vez la parte más extraña de la compleja herencia que el platonismo florentino —Ficino y Pico juntos— dejó a la filosofía, teología y literatura del siglo XVI y a sus sucesores posteriores —filósofos, poetas y ocultistas— hasta la época del Romanticismo y aun hasta nuestros tiempos. Parte de esta herencia es desagradable para algunos de nosotros, incluyéndome a mí, mientras que otras porciones son admirables e impresionantes. Debemos resignarnos al hecho de que en el pensamiento del pasado, como tal vez en el de nuestra propia época, la verdad y el error, la sensatez y la insensatez estén combinados y entretejidos. Como historiadores debemos aceptar la mezcla como nos la ofrecen las fuentes del pasado. Como filósofos, lo mejor que podemos hacer es practicar con Pico y sus compañeros y seguidores lo que él trataba de hacer con sus predecesores: tomar de ellos cualesquier verdad y sentido que pudieran expresar, y respetarlos y aun admirarlos por la participación que tuvieron en la verdad universal, que siempre se descubrirá sólo en partes. En el caso de Pico, deberíamos darle crédito por haber levantado su hacha, aunque no sea por razones científicas, contra una superstición, la astrología, que había de seguir siendo respetable por otros 100 años o más, hasta que científicos más grandes que él se las arreglaron para poner fin a su respetabilidad (aunque no a su vida). Finalmente, el canto de Pico sobre la dignidad del hombre ha sido escuchado a través de los siglos hasta nuestro tiempo, aun por aquellos que han sido sordos al resto del concierto del pensamiento renacentista, aun por los que se autodenominan humanistas modernos, que han olvidado que la *humanitas* incluye, además de sentimientos amistosos, una educación liberal y alguna instrucción (apenas me atrevo a llamar vulgar a esta noción, como Gelio hizo una vez).²⁰ Que baste con recordar que, al alabar al hombre y su dignidad, Pico resumía la aspiración de varias generaciones de doctos humanistas, añadiéndole algo de lo que ellos no fueron capaces, a saber, un contexto metafísico y un significado filosófico.

¹ Para el texto de la carta de Pico a Ermolao, *vid.* E. Garin, ed., *Prosatori latini del Quattrocento* (Milán, 1952), pp. 804-823 (que también da la respuesta de Ermolao, pp. 844-863). Una versión en inglés de las cartas de Pico, Ermolao y Melanchthon en Q. Breen, “Giovanni Pico della Mirandola on the conflict of Philosophy and Rhetoric”, *Journal of the History of Ideas*, XIII (1952), 384-426.

² Breen, *loc. cit.*

³ Pico, *Opera* (Basilea, 1572), pp. 63-113 (*Conclusiones*).

⁴ Pico, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e Scritti vari*, ed. E. Garin (Florenia, 1942), pp. 138-162; *Apologia*, en *Opera*, pp. 117-124; *vid.* también el primer bosquejo del *Discurso* en E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Florenia, 1961), pp. 238-240.

⁵ Joseph L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance* (Nueva York, 1944); F. Secret, “Pico della Mirandola e gli inizi della Cabala cristiana”, *Convivium*, n. s., XXV (1957), 31-47; F. Secret, *Le Zôhar chez les Chrétiens de la Renaissance* (París, 1958); G. Scholem, “Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala”, en *Essays Presented to Leo Baeck* (Londres, 1954), pp. 158-193; F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance* (París, 1964).

⁶ R. Klibansky, “Plato’s *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance”, *Mediaeval and Renaissance Studies*, vol. I, Pt. 2 (1943), pp. 281-330.

⁷ *De ente et uno*, caps. 4-5 y 8-9 (Pico, *De hominis dignitate*, ed. Garin, pp. 400-422 y 426-438).

⁸ *Opera*, pp. 256-312.

⁹ *Salutati, De laboribus Herculis*, ed. B. L. Ullman, 2 vols. (Zúrich, 1951).

¹⁰ P. O. Kristeller, ed., *Supplementum Ficinianum* (Florenia, 1937), I, 80-82.

¹¹ Pico, *De hominis dignitate*, ed. Garin, pp. 546, 556, 581. *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, I 3, 983 b 27-32; III 4, 1000 a 9-19; XII 6, 1071 b 26-27.

¹² Ed. Garin, pp. 104-106.

¹³ Ed. Garin, pp. 266-286, 300-304.

¹⁴ Pico, *Disputationes adversus Astrologiam*, libro III, caps. 1, 5 y 24 (ed. Garin, vol. I, Florenia, 1946, pp. 178, 210 y 386), *vid.* Ernst Cassirer, “Giovanni Pico della Mirandola”, *Journal of the History of Ideas*, III (1942), 123-144, 319-346.

¹⁵ Kepler, *Harmonia mundi*, libro IV, cap. 7, en sus *Gesammelte Schriften*, ed. M. Caspar, vol. VI, Múnich, 1940, p. 266; *vid.* también p. 285. Debo estas referencias al prof. Edward Rosen.

¹⁶ Libro III, cap. 27 (ed. Garin, I, 416). *Vid.* E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig y Berlín, 1927, reimpresso en Darmstadt, 1962), pp. 124-126.

¹⁷ Cap. 5 (ed. Garin, I, 406-422).

¹⁸ Carta a Aldo (1490): “philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet” (*Opera*, p. 359).

¹⁹ Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus* (Koenigsberg, 1829), I, 407.

²⁰ *Noctes Atticae*, XIII, 17: “quod vulgus existimat...; non vulgo dicitur...”

V. POMPONAZZI

POMPONAZZI pertenecía a la misma generación que Pico, pero con su obra entramos en un nuevo siglo, el XVI, y en una escuela diferente de filosofía, el aristotelismo. No deberíamos llamarla una escuela nueva, pues sus orígenes antiguos eran tan viejos como los del platonismo, y sus antecedentes medievales mucho más continuos y más firmemente arraigados en tradiciones institucionales, al menos desde el siglo XII. Si ponemos la fecha del humanismo a partir de su surgimiento en Italia hacia fines del siglo XIII, el aristotelismo es una escuela ligeramente más antigua, aunque, por lo menos en Italia, no por mucho. La coexistencia y la rivalidad ocasional entre humanismo y aristotelismo se entiende mejor si nos damos cuenta de que el humanismo estaba asociado profesional y académicamente con los *studia humanitatis*, y el aristotelismo con las disciplinas filosóficas, especialmente la lógica, la filosofía natural y, en menor grado, la metafísica; los humanistas reclamaban sólo la filosofía moral como una parte de su dominio. Podemos comparar la rivalidad entre las dos tradiciones (con algunas modificaciones apropiadas) con la rivalidad moderna entre las ciencias y las humanidades.

El surgimiento del aristotelismo en los siglos XII y XIII fue uno de los principales sucesos en la historia intelectual de la Edad Media. Reflejó, en primer lugar, la expansión de los estudios más allá de los estrechos límites de las siete artes liberales que habían encuadrado el horizonte de los primeros siglos medievales; en segundo lugar, la introducción, a través de traducciones latinas del griego y del árabe, de un vasto cuerpo de literatura científica y filosófica que los lectores occidentales no habían podido obtener antes, en el cual las obras de Aristóteles y de su comentador árabe Averroes desempeñaban un papel especialmente importante; y en tercer lugar, el surgimiento, especialmente en Francia, Inglaterra e Italia, de nuevas instituciones de enseñanza superior, las universidades, donde las disciplinas avanzadas, incluyendo la filosofía, emancipadas ya de la enciclopedia de las artes liberales, se enseñaban por y para especialistas, sobre la base de los textos recientemente adquiridos y con un método recientemente desarrollado. Este método implicaba el uso de la conferencia de clase y de la discusión, que encontraron su expresión literaria en el comentario y la cuestión, y la adopción de autoridades modelo, de una terminología técnica fija y de un método de razonamiento y argumentación altamente desarrollado y estrictamente regulado.

En la Universidad de París y en otras universidades nórdicas, los textos de Aristóteles y los comentarios de Averroes se establecieron firmemente, después

de alguna resistencia inicial, a mediados del siglo XIII. Por eso la filosofía era y siempre permaneció distinta de la teología, aunque, debido a la posición dominante de la teología en esas universidades, a menudo se la estudiaba y enseñaba como una preparación para la teología. En Italia el papel del aristotelismo evolucionó de manera bastante diferente. En las universidades italianas, a través de todo el periodo medieval y renacentista, la teología o bien estaba ausente o bien desempeñaba un papel marginal y subordinado. Estas universidades se originaron como escuelas de medicina y de derecho; cuando se añadió el estudio de la filosofía aristotélica, fue asociado estrechamente con la medicina.

Las primeras huellas de esta tendencia pueden documentarse en Salerno durante la segunda mitad del siglo XII, pero su desarrollo pleno comenzó en Bolonia durante la segunda mitad del siglo XIII, y de ahí se difundió a Padua y otras universidades. A partir de finales del siglo XIII —es decir, aproximadamente la misma época del surgimiento del humanismo italiano— las universidades italianas produjeron una sucesión firme y estable de maestros de filosofía aristotélica, y una voluminosa literatura que nació de su enseñanza y que todavía sigue inexplorada en su mayor parte. La tradición aristotélica italiana continuó floreciendo vigorosamente a través de todo el siglo XV y XVI y duró, incluso, hasta el XVII. Por eso es difícil creerles a aquellos historiadores literarios que afirman que el aristotelismo fue derrotado por Petrarca y sus seguidores humanistas, pues produjo algunos de sus más importantes representantes mucho después de los tiempos de Petrarca.

A esta tradición debe llamársele aristotélica por causa de sus fuentes y autoridades, y también escolástica a causa de su terminología, método y estilo. Con todo, era completamente secular, y si se quiere, naturalista, a causa de sus estrechos vínculos con la medicina y su falta de conexión con la teología (aunque no se oponía a la teología, mucho menos a la religión, como se ha afirmado a menudo). Frecuentemente se ha hecho referencia a ella como averroísmo, pero yo preferiría llamarla aristotelismo secular; porque el uso del comentario de Averroes no era peculiar de esta escuela, ni las teorías distintivas de Averroes, tales como la unidad del intelecto, eran aceptadas de manera consecuente por los aristotélicos italianos. También se alude a ella a menudo como Escuela de Padua, pero yo prefiero llamarla la escuela italiana. La Universidad de Padua llegó a ocupar un lugar especialmente importante en la tradición aristotélica durante los siglos XV y XVI, pero no tuvo ningún monopolio en el movimiento ni hubo alguna uniformidad acerca de su enseñanza. Más aún, durante el periodo más temprano hasta mediados del siglo XIV, Padua fue menos importante que Bolonia en este desenvolvimiento, y aun después de esa fecha la contribución de otras universidades fue mucho más grande de lo que se conoce comúnmente.

Fue esta tradición del aristotelismo italiano, generalmente llamada averroísmo

de Padua, la que produjo a Pomponazzi, y juntamente con él a toda una línea de distinguidos filósofos aristotélicos que no tendremos ocasión de mencionar. Pomponazzi debe ser para nosotros representante de un amplio movimiento filosófico que los historiadores del Renacimiento italiano a menudo olvidan, pero que, en realidad, es responsable de una gran parte de la actividad académica y literaria del periodo en el campo de la filosofía. Como uno de sus más distinguidos representantes, Pomponazzi testimonia la importancia y vitalidad de ese movimiento. Por la época de Pomponazzi, el aristotelismo italiano había estado floreciente durante varios siglos, sobrevivido a los ataques de Petrarca y otros humanistas, y recibido importantes impulsos nuevos de París y Oxford hacia fines del siglo XIV.

No hay duda de que Pomponazzi, a causa de su educación y carrera, sus fuentes y autoridades, su método y estilo, debe ser considerado como un producto típico de esta escuela. Sin embargo, sería un error suponer que no fue tocado por las demás corrientes de su tiempo o sorprenderse porque una simple etiqueta, como aristotelismo, en su caso como en tantos otros, resulte inadecuada para describir el complejo pensamiento de un pensador original y vigoroso. Pomponazzi leía y respetaba los escritos de Ficino, al cual debía su familiaridad con Platón y tal vez su preocupación por el problema de la inmortalidad. El modo como habla acerca de la posición del hombre en el universo tiene claramente influencia de Ficino y Pico. También manifiesta en muchos otros puntos el impacto del vasto movimiento humanista de su época. Cultiva el tratado monográfico, además del comentario y la cuestión, y hasta hace un tímido intento de usar la forma del diálogo. Ocasionalmente gusta de hablar de sí mismo, a la buena manera humanista, y cita fuentes humanistas favoritas tales como Cicerón y Plutarco. Su doctrina de que la virtud es el premio de sí misma tiene antecedentes más bien estoicos que aristotélicos, y su insistencia en que el fin del hombre consiste en la virtud práctica más que en la contemplación es una variante de Aristóteles, y puede deber algo a Cicerón y al humanismo cívico de humanistas primitivos tales como Bruni y Alberti.

Podemos incluso ligar con la tradición humanista el interés de Pomponazzi en Alejandro de Afrodisias, el comentarista griego de Aristóteles, que no era enteramente desconocido durante la Edad Media, pero cuyos escritos adquirieron una difusión mucho más amplia por medio de las nuevas traducciones al pasar al siglo XVI.¹ Aunque la etiqueta de alejandrismo, a menudo atribuida a Pomponazzi, es bastante dudosa y engañosa, sabemos por una cuestión temprana compuesta por Pomponazzi en 1504 que su parecer sobre el problema de la inmortalidad, como fue adoptado en su tratado posterior de 1516, se derivó del de Alejandro. También aprendemos que su tratado *De fato* se originó leyendo una traducción nueva del tratado de Alejandro sobre el tema, aunque resulta que la obra del llamado alejandrino, Pomponazzi, es en realidad una defensa de la posición estoica contra Alejandro. Espero que estas

observaciones preliminares no hayan causado una confusión demasiado grande, sino que hayan ayudado a disipar algunas de las nociones equivocadas y extraviadas con las que se asocia a menudo el nombre de Pomponazzi.

Pietro Pomponazzi nació en Mantua en 1462. Estudió filosofía en la Universidad de Padua, y después de obtener su grado, se convirtió en profesor extraordinario de filosofía en 1488, y ordinario o profesor completo, en 1495. Cuando la universidad fue cerrada como resultado de la guerra de la Liga de Cambrai en 1509, abandonó Padua, permaneció por un tiempo con Alberto Pio, señor de Capri, luego se mudó a la Universidad de Ferrara y finalmente aceptó un profesorado en la Universidad de Bolonia, donde enseñó desde 1512 hasta su muerte en 1525. Se casó tres veces y tuvo dos hijos.

De los escritos de Pomponazzi, sólo unos cuantos se publicaron durante su vida. El mejor conocido es el tratado *De la inmortalidad del alma* (*De immortalitate animæ*, 1516), que inmediatamente provocó una gran controversia, fue atacado públicamente por varios filósofos y teólogos y fue continuado por el autor con dos defensas que eran más grandes que la obra original. Probablemente, como resultado de esta experiencia, Pomponazzi no publicó nada más, con excepción de unas cuantas cuestiones filosóficas cortas de naturaleza no polémica que agregó a la reimpresión de 1525 de sus tres escritos sobre la inmortalidad. Igualmente importantes son sus tratados *De incantationibus* y *De fato*, ambos compuestos alrededor de 1520, publicados póstumamente en Basilea por un exiliado protestante en 1556 y 1567, respectivamente. Un considerable conjunto de otros escritos se ha conservado en manuscrito y el estudio y publicación de este material apenas ha sido comenzado. Los más importantes de estos escritos inéditos son cuestiones sobre problemas aristotélicos y de otro tipo, que probablemente redactó él mismo y que por eso reflejan su pensamiento de manera bastante directa. Otro gran grupo consta de sus conferencias de clase sobre diferentes obras de Aristóteles. Como fueron tomadas en notas por los estudiantes y muestran cierta cantidad de fluctuaciones de un año a otro y de una copia a otra, deben ser usadas con precaución en cualquier intento por reconstruir el pensamiento y la evolución filosófica de Pomponazzi.

Su estilo está tan alejado de la elegancia humanista como es posible, y representa un ejemplo más bien tosco de terminología y argumentos escolásticos, aunque a veces es capaz de formulación concisa y de agudeza cáustica. Su razonamiento muestra gran sutileza y perspicacia, pero se repite y a veces es incongruente. Obviamente goza alargando un argumento y siguiendo a la razón adonde quiera que conduzca, y por honestidad intelectual está preparado para admitir su confusión frente a ciertos dilemas o para modificar sus opiniones siempre que se siente impelido a hacerlo así por algún argumento fuerte. Así podemos entender bien su famosa explosión en el tercer libro del *De fato* (capítulo 7), donde cita al Prometeo mítico como un prototipo del filósofo

que, en el curso de sus esfuerzos por entender los secretos de Dios, es devorado por sus continuas preocupaciones y pensamientos, deja de comer, de beber y de dormir, es lanzado al ridículo por todos, tomado por un tonto y una persona sin fe, perseguido por la Inquisición y escarnecido por la multitud.²

El *De incantationibus* es un intento por ofrecer toda clase de explicaciones naturales a múltiples sucesos popularmente achacados a la intercesión de demonios y espíritus. Es importante que para Pomponazzi los efectos atribuidos a las estrellas por los astrólogos formen parte del sistema de causas naturales. Esta obra es la única de Pomponazzi que estuvo una vez en el *Índice de libros prohibidos* (ya no lo está), por causa de su crítica implícita a los milagros. Contiene un pasaje interesante sobre la oración, que muestra cierta afinidad con algunas de las ideas expresadas en el tratado sobre la inmortalidad. El valor de la plegaria —dice— consiste no en los efectos externos que pueda tener, sino en la actitud piadosa que produce en la persona que ora.³

En el *De fato*, dividido en cinco libros y, con mucho, la más grande de sus obras, Pomponazzi discute con gran detalle y con un gran número de intrincados argumentos los problemas del destino, el libre albedrío y la predestinación. Sus conclusiones no son de ninguna manera simples o claramente delineadas, pero por su conclusión final se manifiesta que considera la doctrina estoica del destino, sobre bases puramente naturales, como relativamente libre de contradicciones. Con todo, puesto que la sabiduría humana está sujeta a error, está dispuesto a someterse a la enseñanza de la Iglesia y a aceptar la doctrina de que la Providencia y la predestinación de Dios son compatibles con el libre albedrío del hombre. Sin embargo, no está satisfecho con el modo en que esta compatibilidad se explica habitualmente y, en lugar de eso, trata de proponer una explicación que considera más satisfactoria.⁴

No podemos entrar en más detalles sobre esta importante obra. Ha sido indebidamente descuidada aun por sus estudiosos, tal vez a causa de su longitud y dificultad. No puede obtenerse en una edición crítica, y ojalá se estudie algún día dentro del doble contexto histórico al que pertenece: es decir, la controversia filosófica entre determinismo e indeterminismo, como aparecía en la Antigüedad en las obras de los estoicos y de Alejandro, y nuevamente en discusiones más modernas; y el problema específicamente teológico de conciliar la providencia y la predestinación con el libre albedrío. Esta última cuestión ha ocupado a teólogos cristianos de todos los siglos; la hemos encontrado en el tratado de Valla sobre el libre albedrío, y había de ser discutida por Lutero y Erasmo, y por muchos otros teólogos durante la Reforma y después de ella.

Me gustaría discutir más largamente el tratado de Pomponazzi sobre la inmortalidad, que es mucho mejor conocido y que tuvo repercusiones más amplias durante el siglo XVI y aun después. Pomponazzi explica el origen del tratado como sigue: había declarado en una conferencia de clase que la opinión de Tomás de Aquino sobre la inmortalidad, aunque tal vez verdadera, no estaba

de acuerdo con la de Aristóteles, y posteriormente un fraile dominico que era su alumno le pidió que expresara su propia opinión sobre la cuestión, permaneciendo estrictamente dentro de los límites de la razón natural.⁵

Cumpliendo con esta petición, Pomponazzi empieza con la afirmación de que el hombre es de una naturaleza múltiple y ambigua, y ocupa una posición intermediaria entre las cosas mortales e inmortales (capítulo 1). La cuestión es, en qué sentido tales cualidades opuestas: la condición de mortal y la condición de inmortal, pueden atribuirse al alma humana (capítulo 2).

Pomponazzi hace primero una lista de seis respuestas posibles, y después de haber descartado dos de ellas porque nunca han sido defendidas por nadie, promete discutir las cuatro restantes (capítulos 2-3).

La primera de estas cuatro es la opinión atribuida a Averroes y otros, según la cual solamente hay un alma inmortal común a todos los seres humanos, y también un alma individual para cada persona que, sin embargo, es mortal. En el capítulo 4 de su tratado, Pomponazzi rechaza esta opinión muy detenidamente. La posición averroísta sostiene que el intelecto es capaz de actuar sin un cuerpo, y por eso puede ser considerado como separable e inmortal. Sin embargo —arguye Pomponazzi— en nuestra experiencia el intelecto no tiene ninguna acción que sea enteramente separable del cuerpo, y por eso no tenemos ninguna evidencia de que el intelecto sea separable. Si queremos entender la relación del intelecto con el cuerpo, tenemos que distinguir entre estar en el cuerpo teniendo el cuerpo como su órgano o sujeto o sustrato, y depender del cuerpo teniendo el cuerpo sus percepciones e imaginaciones como su objeto. Pomponazzi insiste en que el intelecto no usa el cuerpo como su sujeto, como es el caso para las almas de los animales y para las facultades inferiores del alma humana. Sin embargo, el intelecto humano no puede conocer nada sin percepciones o imaginaciones que el cuerpo le ofrece, y este solo hecho prueba que el intelecto no es separable del cuerpo.⁶

En segundo lugar Pomponazzi discute una opinión que atribuye a Platón, según la cual cada persona individual tiene dos almas diferentes, una inmortal y la otra mortal (capítulo 5). Esta posición es rechazada sobre la base de que el sujeto de la percepción y el del conocimiento intelectual debe ser uno y el mismo, y de que por eso no es posible distinguir dos naturalezas separadas dentro de la misma alma humana (capítulo 6).

En tercer lugar examina la opinión, atribuida a Tomás de Aquino, que sostiene que el alma humana no tiene sino una sola naturaleza, y que ésta es absolutamente (*simpliciter*) inmortal, y sólo en algunos aspectos (*secundum quid*) mortal (capítulo 7). Elaborando algunos de los argumentos que ya había adelantado contra Averroes, Pomponazzi insiste en que no encuentra ninguna evidencia para probar la inmortalidad absoluta del alma. Añade que no tiene duda de que la doctrina de la inmortalidad absoluta del alma es verdadera, puesto que está de acuerdo con la Escritura, pero se pregunta si es una concordancia con

Aristóteles y si puede establecerse dentro de los límites de la razón natural sin recurrir a la evidencia de la fe y la revelación (capítulo 8).⁷

En cuarto y último lugar, Pomponazzi discute una posición según la cual el alma humana, teniendo solamente una naturaleza, es absolutamente mortal y sólo en algunos aspectos inmortal (capítulo 9). Luego procede a defender esta posición, que en otra parte había identificado como la de Alejandro de Afrodisias. Insistiendo una vez más en la posición media del hombre, arguye que el intelecto humano, a diferencia del de las inteligencias puras, siempre necesita el cuerpo para su objeto y no tiene manera de actuar sin la ayuda de imágenes de los sentidos. Por eso debe considerársele absolutamente mortal. Por otra parte, a diferencia de las almas de los animales, el intelecto humano no usa el cuerpo como su sujeto. Por eso se puede decir que participa en la inmortalidad, o que es inmortal en algunos aspectos. Se afirma que esta posición es más probable que las demás y que está más de acuerdo con las enseñanzas de Aristóteles (capítulos 9 y 10).

Habiendo llegado a esta conclusión en el capítulo 10, Pomponazzi continúa, a la buena manera escolástica, formulando varias series de objeciones a esta opinión (capítulos 11 y 13) y contestando estas objeciones una por una con gran detalle (capítulos 12 y 14). En el curso de la discusión, repite y elabora algunos de los argumentos presentados en los capítulos precedentes. También introduce nuevos argumentos y conclusiones, especialmente en el capítulo 14, que son de gran interés intrínseco y que debemos discutir un poco más adelante.

Sin embargo, podría ser mejor exponer primero su conclusión final, como se presenta en el último capítulo. Habiendo presentado todos los argumentos contra la inmortalidad del alma, Pomponazzi afirma que la cuestión es neutral, como lo es la eternidad del mundo. En otras palabras, no cree que haya ningunas razones naturales lo suficientemente fuertes para demostrar la inmortalidad del alma o para refutar su mortalidad, aunque sabe que muchos teólogos, principalmente Tomás de Aquino, han argüido de otra manera. Puesto que la cuestión es así dudosa sobre bases puramente humanas, debe ser resuelta por el mismo Dios, quien probó claramente la inmortalidad del alma en las Sagradas Escrituras. Esto significa que los argumentos para lo contrario deben ser falsos y meramente aparentes. La inmortalidad del alma es un artículo de fe, ya que se basa en la fe y la revelación. Por tanto, debe afirmarse sobre esta sola base y no sobre la base de argumentos racionales inconcluyentes o no convincentes.⁸

Antes de despedirnos de este tratado, volvamos a algunas de las ideas importantes formuladas en el capítulo 14 como una réplica a ciertas objeciones, y también tratemos de interpretar el significado de la conclusión de Pomponazzi, que ha sido el tema de muchos debates entre los historiadores de la filosofía.

Juntamente con otras objeciones a su opinión, Pomponazzi cita en el capítulo 13 el argumento de que, según la *Ética* de Aristóteles, el fin último del hombre es la contemplación, y que el cumplimiento satisfactorio de este fin exige la

inmortalidad.⁹ En su réplica, declara que el hombre tiene un intelecto triple: especulativo, práctico y técnico. Solamente unas cuantas personas participan del intelecto especulativo, mientras que el intelecto técnico es compartido por algunos animales. Así podemos concluir que el intelecto práctico, del que participan todos los seres humanos, y sólo todos los seres humanos, es la facultad peculiar de los seres humanos. Toda persona normal puede alcanzar el intelecto práctico de una manera perfecta, y a una persona se le llama absolutamente buena o mala con referencia a su intelecto práctico, pero solamente en algún aspecto buena o mala con referencia a los otros dos intelectos. Porque a un hombre se le llama un buen hombre o un mal hombre con referencia a sus virtudes y vicios, sin embargo un buen metafísico con referencia a su intelecto especulativo, y un buen arquitecto con referencia a su intelecto técnico. Sin embargo, un buen metafísico o un buen arquitecto no siempre son hombres buenos. Por tanto, a un hombre no le importa tanto si no se le llama un buen metafísico o un buen arquitecto, pero le importa mucho si se le llama injusto o intemperante. Porque parece que está en nuestro poder ser buenos o malvados, pero ser un filósofo o un arquitecto no depende de nosotros, y no es necesario para un hombre. De aquí que el fin último deba ser definido en términos del intelecto práctico, y todo hombre está llamado a ser tan virtuoso como sea posible. Por el contrario, no es ni necesario ni siquiera deseable que todos los hombres debieran ser filósofos o arquitectos, sino solamente que algunos de ellos deban serlo. Más aún, puesto que la perfección del intelecto práctico es accesible a casi todos, se puede llamar feliz a un labrador o a un artesano, a un pobre o a un rico, y realmente se le llama feliz, y está satisfecho con su suerte, siempre que es virtuoso. En otras palabras, Pomponazzi se aparta, en este importante aspecto, de Aristóteles e identifica el fin de la vida humana con la virtud moral, más que con la contemplación, porque este fin es asequible a todos los seres humanos sin excepción.¹⁰

Había habido otra objeción: que Dios no sería un buen gobernante de todas las cosas a menos que todos los actos buenos encontraran su recompensa y todos los actos malos su castigo en una vida futura. A esto Pomponazzi responde que la recompensa esencial de la virtud es la virtud misma, y el castigo esencial del vicio, el vicio mismo. Por tanto, no importa si la recompensa o castigo accidentales externos de una acción se omite algunas veces, ya que su recompensa o castigo esenciales siempre están presentes. Más aún, si un hombre actúa virtuosamente sin la espera de una recompensa, y otro con una espera tal, el acto del último no se considera que es tan virtuoso como el del primero. Así, el que no recibe ninguna recompensa externa es premiado más plenamente de una manera esencial que el que recibe alguna. Del mismo modo, la persona perversa que no recibe ningún castigo externo es peor castigado que el que sí recibe. Porque el castigo inherente al delito mismo es mucho peor que cualquier castigo en forma de algún perjuicio o daño infligido a la persona

culpable.¹¹

Pomponazzi desarrolla más adelante esta idea en respuesta a otra objeción. Es verdad que los maestros religiosos han apoyado la doctrina de la inmortalidad, pero lo han hecho para inducir a la gente ordinaria a llevar una vida virtuosa. Con todo, personas de una disposición moral más alta son atraídas hacia las virtudes por la pura excelencia de estas virtudes, y son rechazadas de los vicios por la pura fealdad de estos vicios, por tanto no necesitan la espera de recompensas o castigos como incentivo. Rechazando la opinión de que sin una creencia en la inmortalidad no pueden sostenerse ningunas normas morales, Pomponazzi repite que una acción virtuosa sin la espera de una recompensa es superior a una que aspira a una recompensa, y concluye que aquellos que afirman que el alma es mortal parecen preservar la noción de virtud mucho mejor que los que afirman que es inmortal.¹²

En otras palabras, inspirándose en algunos pasajes de Platón y sobre todo en la doctrina de los estoicos, Pomponazzi expresa vigorosamente su convicción de que la virtud es su propio premio y el vicio su propio castigo. Declarando así que las normas morales, como son definidas por el filósofo, no dependen de sanciones religiosas, no niega la validez de las creencias religiosas, sino afirma la autonomía de la razón y la filosofía, anticipando hasta cierto punto las opiniones de Spinoza y Kant. Sus opiniones me parecen muy superiores a esas opiniones contrarias que se expresan y se propagan a menudo aun en nuestros días y que generalmente pasan sin discusión.

El último punto nos lleva a un problema que concierne a la conclusión final del tratado de Pomponazzi y también a la conclusión de su *De fato*. Es obviamente falsa la afirmación que hacen muchos teólogos del tiempo de Pomponazzi y algunos historiadores modernos de que negó sencillamente la inmortalidad del alma. Él dice solamente que la inmortalidad del alma no puede ser demostrada sobre bases puramente naturales, o en conformidad con Aristóteles, pero que debe ser aceptada como artículo de fe. A esta posición se hace referencia amplia, y en cierto modo burda, como a la teoría de la doble verdad. El término es inadecuado, porque ni Pomponazzi ni nadie más dijo nunca que algo es verdadero en teología y su exactamente opuesto verdadero en filosofía. Lo que Pomponazzi sí dijo, y que muchos pensadores respetables dijeron antes y después de él, es que una teoría —por ejemplo, la de la inmortalidad del alma— es verdadera según la fe aunque no puede ser demostrada sobre la base de la pura razón, y que su opuesto parecería estar apoyado por argumentos probables igualmente o incluso más sólidos.

Esta opinión ha sido considerada absurda por muchos historiadores modernos, e irónicamente, por aquellos que toman una posición semejante, aunque tal vez sobre otros problemas y con diferentes palabras, sosteniendo que algunas ideas, tales como la de creación, son verdaderas en un contexto e indemostrables al menos en otro. Sin embargo, el persistente cargo que se hace a

Pomponazzi y a muchos otros pensadores medievales y renacentistas que tomaron una posición similar, es que la llamada teoría de la doble verdad es puramente un artificio hipócrita para disfrazar su incredulidad secreta y evitar dificultades con las autoridades de la Iglesia. Así, al decir Pomponazzi que la inmortalidad no puede ser demostrada, y que la mortalidad puede ser defendida por fuertes argumentos racionales, mientras que la inmortalidad ha de sostenerse como artículo de fe, según estos historiadores, simplemente encubría su opinión de que el alma en realidad era mortal, y la sustituía con una fórmula que lo habría de proteger contra la censura o el castigo eclesiásticos.

El problema es tan serio como delicado. Ciertamente no estamos en posición de negar que un pensador del pasado pueda haber abrigado pensamientos y opiniones que, por una u otra razón, no encontraron expresión en sus escritos, o que pusiera en sus escritos opiniones que puede no haber sostenido seriamente en lo más íntimo de su corazón. Admitir esto es bastante legítimo como solución de modestia de parte del historiador, pero difícilmente nos da derecho a ir un paso más allá y asegurar de manera positiva que un pensador sostenía algunos pareceres específicos que dejó de expresar en sus escritos o que, incluso, se oponen a sus opiniones expresadas. Como un teólogo del siglo XVIII dijo sobre este mismo asunto, debemos dejarle a Dios el mirar dentro del corazón de Pomponazzi y ver lo que era su opinión real. El historiador humano no tiene más base que el documento escrito, y el peso de ofrecer pruebas, ante la historia como ante la ley, recae en el que quiere probar algo que es contrario a la evidencia abierta. Ni las insinuaciones ni las afirmaciones hechas por críticos hostiles o seguidores extremistas pueden aceptarse como evidencia válida en lugar de alguna declaración o testimonio original concerniente a la opinión del autor.

Según esta norma, no tenemos motivos reales para sostener que Pomponazzi era hipócrita. La posición que toma en el tratado sobre la inmortalidad del alma es fundamentalmente retenida en dos extensas obras compuestas luego en defensa del primer tratado, y con unas cuantas excepciones dudosas, también en sus cuestiones y en sus conferencias de clases. Fue atacado por algunos teólogos, pero defendido por otros, y su tratado no fue condenado por las autoridades de la Iglesia. La opinión general de que la inmortalidad no podría ser demostrada racionalmente, si no todas las opiniones específicas que Pomponazzi asociaba con ella, fue sostenida también por Duns Scoto, y aun por el principal tomista de los tiempos de Pomponazzi, el cardenal Cayetano. Después de que la exaltación del principio había pasado, Pomponazzi siguió enseñando en una universidad situada en los Estados papales, tuvo a muchos clérigos entre sus estudiantes, que evidentemente no encontraron ofensa en lo que dijo, y murió pacíficamente como un sabio ampliamente respetado. El alumno que trasladó sus restos a su ciudad natal y le erigió un monumento fue Ercole Gonzaga, después cardenal y presidente del Concilio de Trento. Si hay alguna presunta evidencia, difícilmente favorece la opinión de que Pomponazzi fue un incrédulo o ateo secreto.

Hablando más ampliamente, podemos decir que la llamada teoría de la doble verdad no es satisfactoria en un sentido puramente lógico. Empero, es al menos solución aparente a un dilema para aquellos que perciben un conflicto entre la fe y la razón y desean asirse a ambas. Para los que pueden prescindir de una u otra, el conflicto deja de existir y la solución se hace superflua. En el caso de Pomponazzi, como en el de muchos otros pensadores, la teoría tiene un sentido perfecto si no la tomamos como un ataque hipócrita a la fe, sino como un sincero intento por defender la coexistencia de la fe y la razón, o de la teología y la filosofía, y por subrayar la independencia relativa de la razón y la filosofía dentro de su propio dominio. En este sentido, debe ser evidente que la posición retiene algo de su validez aun en los tiempos presentes.

Si comparamos la posición de Pomponazzi con la de Ficino y enfocamos nuestra atención en el problema de la inmortalidad, que era central para ambos, el contraste es significativo e instructivo. En cierto modo, ambos pensadores son racionalistas. Sin embargo, Ficino basa su postulado de la inmortalidad en el llamado a una experiencia y conocimiento interiores independientes de todas las influencias materiales, que nos dan una evidencia, aun durante la vida presente, de una realidad inmaterial. En esto sigue la tradición platónica. Por otra parte, Pomponazzi niega la posibilidad de todo conocimiento humano que sea completamente independiente de los datos materiales; por esta razón no puede ver una base, por motivos puramente naturales, para suponer que nuestro intelecto es separable o inmortal. En este sentido, Pomponazzi es un empirista más radical que Averroes, y tal vez que el mismo Aristóteles, y no es ninguna coincidencia que retroceda a Alejandro de Afrodisias, el más naturalista y menos platónico de todos los comentadores de Aristóteles.

Más aún, Ficino vio la dignidad del hombre y el fin último de su existencia en la vida contemplativa, y fue impulsado a postular la inmortalidad del alma para hacer este fin asequible a un mayor número de personas. Pomponazzi, por el contrario, colocó el fin último de la vida en la acción moral, que es asequible para la mayoría de la gente durante la vida presente, mientras que la contemplación no lo es. Puesto que para él la virtud es su propio premio, no se necesita ninguna recompensa futura para su cumplimiento, y la dignidad del hombre puede realizarse durante la vida presente.

Ficino creía en la armonía básica entre razón, es decir, razón platónica, y fe cristiana, y estaba convencido de que la inmortalidad del alma y las demás enseñanzas básicas de la religión podrían ser demostradas o confirmadas por el argumento filosófico. Pomponazzi veía una discordancia básica entre la razón natural o aristotélica y la doctrina cristiana. Simplemente trató de seguir la razón y sus argumentos tan lejos como lo llevaran, pero estaba del todo dispuesto a someterse, para una decisión final de la verdad, a la fe y la autoridad.

El contraste es significativo y parece revelar una alternativa genuina, dadas las diferentes premisas de ambos pensadores y de sus respectivas tradiciones

filosóficas. Espero haber sido capaz de mostrar que cada uno de ellos logró desarrollar una sugestiva visión del mundo y de la vida, y por así decirlo, hacer una buena defensa para su propia posición. No intentaré decidir entre estas dos cosmovisiones, que han sido recurrentes en una forma o en otra a través de toda la historia del pensamiento occidental, cada una de las cuales parece reflejar una de las experiencias u opciones básicas de que la naturaleza y el pensamiento humano son capaces. Que baste con decir que ambos pensadores encontraron formulaciones muy dignas para sus respectivas opiniones, y encontraron la aprobación de muchos contemporáneos y sucesores. El aristotelismo renacentista culmina tanto en Pomponazzi como había encontrado el platonismo renacentista su expresión más plena en Ficino.

La influencia de Pomponazzi no se sigue tan fácilmente como la de Ficino o Pico, pero es evidente que fue considerable. La escuela del aristotelismo italiano, a la que perteneció, floreció durante otros 100 años o más después de su muerte, y dentro de esta tradición su nombre siguió siendo famoso, y sus opiniones, sobre cuestiones tales como la inmortalidad del alma y la unidad del intelecto, siguieron siendo citadas y discutidas, si no adoptadas. La publicación póstuma de varios de sus escritos, avanzado el siglo, da también testimonio de la prolongación de su fama. El número de manuscritos en los que sus conferencias y cuestiones se copiaron es bastante grande, comparado con la mayoría de los otros profesores de filosofía de la época, índice de su popularidad entre los estudiantes; más aún, el número considerable de manuscritos que contienen el *De incantationibus* y el *De fato* prueba que estas obras circulaban ampliamente, aunque, o tal vez porque, no se publicaron en vida del autor. Algunas anécdotas asociadas con su nombre, como las encontramos en las biografías, historias cortas y diálogos del periodo, atestiguan que así fuera como personaje impresionaba aun al público amplio fuera de los círculos universitarios. Obviamente era leído por estudiantes y escritores que no pertenecen a la tradición aristotélica, y podemos citar como ejemplo al infortunado Giulio Cesare Vanini, que parece haberlo utilizado como una de sus fuentes favoritas.¹³

Durante el siglo XVII, la escuela aristotélica que había dominado la enseñanza de la filosofía por un tiempo tan largo perdió finalmente su fuerte influencia, especialmente en el campo de la filosofía natural, que fue remplazada gradualmente por la nueva física matemática de Galileo y sus sucesores. Porque la física moderna primitiva no surgió de la nada en el siglo XVII, como algunos historiadores parecen creer; ella remplazó a la física aristotélica como resultado de una de las revoluciones más importantes que han afectado a la historia del pensamiento, a la carrera académica y a la clasificación de las ciencias. El aristotelismo resistió mucho más tiempo en los campos de la lógica, la biología y la metafísica, y alcanzó sus triunfos más grandes en el campo de la poética durante el mismo siglo XVII, en el que su física sufrió la derrota final. Sin embargo, como la física era el centro y la fortaleza del aristotelismo medieval y

renacentista, especialmente en Italia, la mayoría de las enseñanzas específicas de Pomponazzi perdieron su validez inmediata cuando el sistema aristotélico, dentro del cual había desarrollado sus ideas, fue abandonado. Empero, podemos decir que su opinión de la relación entre la razón natural y la fe era susceptible de ser formulada de nuevo en términos de la nueva física, y que en ciertos casos así sucedió.

Una importancia aún mayor puede atribuirse a otra evolución. El siglo XVII, y aún más el XVIII, fue testigo del surgimiento y difusión del librepensamiento y del ateísmo abierto, especialmente en Francia, y algunos de los librepensadores que empezaron a descartar la fe y la religión establecida llegaron a considerar a los racionalistas aristotélicos tales como Pomponazzi como sus precursores y aliados. El tratado de Pomponazzi sobre la inmortalidad del alma fue alabado por los librepensadores y condenado por los apologistas católicos, mientras que pensadores moderados como Bayle trataron de conservar una perspectiva personal.¹⁴ El tratado de Pomponazzi fue incluso reimpresso en una edición clandestina con una fecha temprana falsa. Recordamos el famoso libro sobre los tres impostores que fue citado por muchos autores medievales y renacentistas y atribuido a muchos escritores, incluyendo a Pomponazzi, pero que nunca existió hasta que finalmente fue escrito en el siglo XVIII y publicado con un falso pie de imprenta del siglo XVI.¹⁵

Este uso que la Ilustración francesa hizo de Pomponazzi y los demás aristotélicos italianos ha tenido fuerte influencia sobre los historiadores modernos de la Escuela, empezando con Renan, cuyo libro sobre el averroísmo cumplió el centenario hace una década aproximadamente. Nuevamente tenemos que hacer una distinción. Una cosa es decir que Pomponazzi y los aristotélicos sostenían las mismas opiniones que los librepensadores posteriores, y otra, afirmar que representan una fase más temprana en esa evolución que en una de sus fases siguientes había de producir las opiniones que sostuvieron los librepensadores. En el último sentido, Pomponazzi fue un precursor de los librepensadores; en el primero, estoy convencido de que no lo fue. Por tanto, no deberíamos alabar o culparlo, dependiendo de nuestras propias preferencias y valores, por ser un librepensador, puesto que carecemos de base real para uno u otro juicio. Con todo, en un sentido diferente podemos alabar o culparlo, y yo me inclino a alabar. Él pertenece a la larga línea de pensadores que han intentado trazar una clara línea de distinción entre razón y fe, filosofía y teología, y establecer la autonomía de la razón y la filosofía dentro de su propio dominio, sin que puedan asaltarlas las exigencias de cualquier fe o de cualquier pretensión no basada en la razón. Todos aquellos que tenemos interés en la razón, es decir, no simplemente en la ciencia, sino en la filosofía y en cualquier clase de conocimiento, deberíamos estar agradecidos por esta actitud y abrazarla nosotros mismos. Si tenemos una fe que no está basada en la razón, al menos la conservaremos aparte y no le permitiremos interferir en los dictados de la razón.

Si no tenemos una fe tal, podemos al menos tolerar, fuera de los límites de la razón, la fe apreciada por otros, sabiendo que no puede hacerse ninguna incursión en ese territorio dentro del cual nos sentimos en casa. Hay muchas fes, y podemos no compartir la de otros, como otros pueden no compartir la nuestra, o podemos incluso no compartir ninguna fe. Pero todos los hombres sin excepción participan en la razón y sus conquistas, y debería ser nuestro interés común extender su dominio tan lejos como podamos, y no aceptar ningún intento de reducirlo. Nuestra vida y nuestra persona no están hechas de razón solamente, y mientras más conscientes seamos de este hecho, será mejor. Pero la razón es el único instrumento que tenemos para traer un rayo de luz y orden al gran caos oscuro del que nacimos, al que volveremos y del que estamos rodeados por todas partes.

¹ F. Edward Cranz, “Alexander Aphrodisiensis”, en P. O. Kristeller, ed., *Catalogus translationum et commentariorum* (Washington, D. C., 1960), pp. 77-135; F. E. Cranz, “The Prefaces to the Greek Editions and Latin Translations of Alexander of Aphrodisias, 1450 to 1575”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, CII (1958), 510-546.

² Pomponazzi, *De fato*, ed. R. Lemay (Lugano, 1957), p. 262.

³ Cap. 12 (*De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basilea, 1556, pp. 267-269; también en *Opera*, Basilea, 1567, pp. 248-251).

⁴ Ed. Lemay, p. 453.

⁵ Pomponazzi, *De immortalitate animæ*, ed. G. Morra (Bologna, 1954), p. 36.

⁶ *Ibid.*, pp. 48-68.

⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁸ *Ibid.*, pp. 232-238.

⁹ *Ibid.*, p. 168.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 184-196. Para la distinción de especulativo, práctico y productivo (aunque no aplicado al intelecto), *vid.* Aristóteles, *Tópicos*, VI 6, 145 a 15-16; *Metafísica*, VI 1, 1025 b 25. Para el intelecto teórico y práctico, *vid.* *De anima*, III 10, 433 a 14-15.

¹¹ Ed. Morra, pp. 200-204.

¹² *Ibid.*, pp. 224-226.

¹³ *Vid.* F. Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (París, 1624), p. 1010; P. O. Kristeller, “El mito del ateísmo renacentista y la tradición francesa del librepensamiento”, *Notas y estudios de filosofía*, IV (Tucumán, 1953), 1-14.

¹⁴ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, XII (París, 1820), pp. 226-244.

¹⁵ J. Presser, *Das Buch “De Tribus Impostoribus”* (Ámsterdam, 1926); *De tribus impostoribus*, ed. G. Bartsch (Berlín, 1960).

VI. TELESIO

LOS PENSADORES que vamos a discutir en los tres capítulos restantes actuaron todos durante la segunda mitad del siglo XVI, y lo que los separa de los que hemos considerado hasta ahora no es simplemente el paso de unas cuantas décadas, sino el surgimiento de una atmósfera intelectual completamente diferente. La tradición del pensamiento medieval, que todavía se sentía muy fuertemente en el siglo XV y aún a principios del XVI, empezó a retroceder a un fondo distante, y ya no fue el amplio pensamiento y saber del Renacimiento primitivo el que constituyó la tradición que daba forma a las nuevas generaciones de pensadores y contra la cual se dirigían sus reacciones inmediatas.

Más aún, el siglo XVI fue testigo de un acontecimiento, o mejor dicho, de una serie de acontecimientos, que efectuaron uno de los cambios y reorientaciones más profundas que han ocurrido en la historia del pensamiento europeo, y que puede considerarse como el suceso más importante de todo el periodo: la Reforma. En unas cuantas décadas, sus repercusiones se sintieron en todos los países y regiones de Europa, y afectaron todas las áreas de la vida y cultura europeas; sus consecuencias han perdurado hasta hoy. No nos sorprendamos de que muchos historiadores pretendan comenzar con la Reforma un periodo enteramente nuevo de la historia europea, y a considerar el inicio de la Reforma, o algún acontecimiento ligeramente posterior tal como el saqueo de Roma, como el fin de ese Renacimiento que encontró su expresión característica en el siglo XV y primeros años del XVI, pero que no podría haberse desarrollado en el clima de la Reforma, y por tanto tuvo que dejar el espacio, después del advenimiento de la Reforma, para actitudes y modos diferentes de pensamiento.

En realidad, el registro de cerca de 100 años que siguió a la Reforma parece bastante austero al historiador de la cultura que no se satisface con enaltecer simplemente los méritos y victorias de su favorito entre los partidos religiosos contendientes, y recordamos con tristeza los estragos producidos por los conflictos nacionales e ideológicos de nuestro propio tiempo. Los anales de Europa están llenos de guerras extranjeras y civiles causadas por las disensiones religiosas del siglo XVI. Los adversarios religiosos eran perseguidos por todas partes sin vacilación ni misericordia. Se les encarcelaba, torturaba y mataba, o se les obligaba a retractarse en circunstancias humillantes. Los que no querían someterse y se las arreglaban para salvar sus vidas, tenían que huir de sus hogares al exilio, y a algunos de ellos se les obligaba a mudarse de un país extranjero a otro. Los que permanecían en casa y querían quedar sin molestias tenían que conformarse, al menos exteriormente, a cualquiera opinión religiosa

que las autoridades de su patria aprobaran, y tenían que evitar en su conducta, y especialmente en sus escritos, cualquier cosa que pudiera ofender o que pareciera oler a herejía. El récord de España fue especialmente sombrío. Hubo tolerancia en Holanda y, por un tiempo limitado, en Polonia; sin embargo, los casos de Moro y Servet muestran que los protestantes, cuando estaban en el poder, eran tan capaces de la persecución como los católicos. Cualesquiera que puedan ser nuestras preferencias religiosas y aunque acaso podamos respetar mucho, y aun admirar, a Lutero o a Calvino o a Ignacio de Loyola, como estudiosos y como filósofos no podemos evitar simpatizar con Erasmo, que trataba de conservarse a sí mismo, y también a la causa del saber, fuera de la violenta agitación de la controversia religiosa.

Podemos tener motivos para sentir simpatía no sólo por las víctimas, sino también por los perseguidores (que a menudo actuaban de buena fe, en la creencia sincera, aunque equivocada, de que estaban cumpliendo con su deber), y algunas veces podemos aprobar los pareceres de los últimos y rechazar los de los primeros. Sin embargo, no podemos evitar que nos repugne el espectáculo de gente cruelmente castigada o ejecutada por sostener creencias religiosas diferentes de las de sus gobernantes. Una persona debe ser castigada por cometer crímenes públicos, por romper las leyes ordinarias de su país y sociedad. Una comunidad religiosa tiene el derecho de excluir de sus filas a aquellos que dejan de compartir sus creencias básicas. Un gobierno establecido, cualesquiera que sean su origen o naturaleza, no puede dejar de defender sus instituciones contra los que tratan de derrocarlo, aunque su derecho moral para actuar así finalmente será juzgado sobre la base de cualquier sustancia moral que este gobierno y sus instituciones posean, es decir, sobre la base de su conformidad con un principio de moralidad más alto y más universal. Pero como estudiosos y pensadores debemos sostener (y desgraciadamente es oportuno decir esto de nuevo) que es erróneo castigar a una persona sólo por sus opiniones religiosas o filosóficas o aun políticas.

En el siglo XVI tardío, Italia no estaba directamente envuelta en guerras religiosas, pero tenía una triste participación en la persecución religiosa y en la censura y represión de la opinión religiosa. La Inquisición española y la Congregación del Índice estaban firmemente establecidas y los decretos del Concilio de Trento se imponían y aplicaban plenamente. Simpatizadores protestantes fueron encarcelados y ejecutados, incluyendo a más de un sabio notable. Otros fueron forzados al exilio, y hay una considerable lista de sabios distinguidos que se fueron a países extranjeros a causa de sus opiniones religiosas, especialmente a Suiza, Alemania, Inglaterra y Polonia. Muchos otros fueron obligados a retractarse, o a someter sus escritos a la censura, y a hacer cambios en sus obras antes de que se publicaran; algunos (no sabemos cuántos) se anticiparon a tal censura, o guardaron total silencio. Esta situación afectó no solamente a las opiniones religiosas y teológicas en el sentido estricto de las

palabras, sino también a aquellos pareceres filosóficos y científicos que parecían tener una relación con la teología. Así encontramos a muchos pensadores más o menos seriamente complicados con la Inquisición, aunque no pueda decirse que hayan sido simpatizantes del protestantismo o que hayan estado interesados en los problemas capitales de las controversias religiosas. Esto es cierto de Patrizi así como de Campanella, Cremonini y Galileo, para no mencionar el trágico caso de Bruno, como veremos en el último capítulo.

Sin embargo, después de que todo esto se ha dicho, debemos tener cuidado en sortear algunas conclusiones exageradas que muchos historiadores han sacado. Simplemente no es cierto que la posición de un Erasmo llegara a ser completamente desesperada, digamos, después de 1525, o que el pensamiento y el saber independientes se hicieron imposibles después de la Reforma. En realidad, la tradición de la erudición humanista continuó inalterada, y tal vez hubo más especulación filosófica independiente después de la Reforma, de la que había habido durante el Renacimiento primitivo.

La explicación de estos hechos es muy simple. El pensamiento y conocimiento humanos tienen muchos compartimientos y se extienden a muchas dimensiones. La exigencia totalitaria de ortodoxia teológica, si alguna vez se hizo, no podía imponerse más que la de ortodoxia política hoy en día. Había y hay un gran territorio del pensamiento filosófico, ciencia y erudición que es teológica y políticamente neutral, y que siempre ha sido cultivado por personas de diversas creencias religiosas y políticas. Existe algo así como la autonomía de la cultura, y siempre ha sido tarea y deber de los sabios defender este territorio contra las incursiones más profundas de las influencias religiosas y políticas, mientras que las franjas externas del territorio están siempre abiertas a tales influencias. Espero haber puesto en claro que estoy lejos de subestimar el impacto de la Reforma en la vida intelectual del siglo XVI tardío, pero también que considero posible estudiar la historia de la erudición, la ciencia y la filosofía durante ese periodo aparte de su evolución religiosa y política.

Generalmente se habla de los pensadores que trataremos en estos capítulos restantes, junto con un número de otros pensadores en Italia y en otras partes, como de los filósofos renacentistas de la naturaleza; son considerados por sí mismos como un grupo, diferente del de los humanistas, platónicos y aristotélicos, discutidos hasta ahora. La etiqueta sugiere que el interés central de estos hombres estaba en la filosofía y cosmología naturales, como el de los pensadores humanistas primitivos había estado en la ética. Sin embargo, lo que distinguía a los filósofos de la naturaleza de los platónicos y aristotélicos de su tiempo, o de las generaciones precedentes, no era tanto la amplia materia de su pensamiento como su empeño y pretensión de explorar los principios de la naturaleza de una manera original e independiente, más que en el marco de una tradición y autoridad establecidas. Trataron de formular nuevas teorías y estaban orgullosos de liberarse a sí mismos de las antiguas autoridades filosóficas,

especialmente de Aristóteles, que había dominado la especulación filosófica, y en particular la filosofía natural, durante varios siglos. Esta pretensión aparece en sus polémicas y en sus prefacios, y a veces en los mismos títulos de sus obras.

Frente a una tradición bien establecida, esta actitud muestra un valor e incluso una osadía considerables. Lo cual estaba implicado, como podemos ver, en el caso de Cardano, que pensaba que una de sus realizaciones principales era que había reducido el esquema tradicional de los cuatro elementos a tres, negando al elemento del fuego su estado habitual.¹ La búsqueda de originalidad refleja una convicción que empezó a desarrollarse en esta época y que había de alcanzar dimensiones mucho más grandes en el siglo XVII, a saber, que era posible para los modernos hacer descubrimientos nuevos y obtener conocimientos que no habían sido accesibles a los antiguos.² El siglo XVI fue testigo en matemáticas y astronomía, anatomía y botánica, de los primeros avances tangibles más allá de los antiguos, y la invención de la imprenta así como el descubrimiento de América empezaron a usarse como argumentos para la superioridad de los modernos.

Como podría esperarse, los nuevos filósofos de la naturaleza no eran tan originales o tan independientes de las autoridades antiguas como pretendían serlo, justamente como los platónicos o aristotélicos declarados, para esa materia, no eran seguidores tan fieles de sus autoridades antiguas como ellos mismos creían serlo. En los filósofos de la naturaleza, encontraremos más de una vez reflejos de ideas aristotélicas, platónicas y otras antiguas, medievales o humanistas que no son simples residuos no asimilados de una tradición obsoleta, sino ingredientes bastante esenciales del nuevo pensamiento. Sin embargo, la actitud sigue siendo importante, y por su perspectiva independiente, tanto como por sus teorías particulares, los filósofos de la naturaleza han sido a menudo saludados como precursores de la filosofía y la ciencia modernas.

Lo que los separa de los primeros científicos modernos y de los filósofos del siglo XVII, que tomaron la nueva ciencia como su premisa, es su fracaso en encontrar el método firme y válido de la investigación natural, y especialmente en entender la importancia fundamental de las matemáticas para un método tal. Por esta razón, más que por el peso muerto de tradiciones obsoletas, sus construcciones brillantes e impresionantes permanecieron más o menos aisladas y no lograron ganar un séquito amplio o afectar la enseñanza universitaria de la filosofía natural, que quedó firmemente bajo el control de los aristotélicos. La tradición aristotélica de la filosofía natural no fue derrocada por los ataques externos de los humanistas o platónicos, ni por las sugestivas teorías de los filósofos naturales. Se rindió solamente en el siglo XVII y después de él, cuando la nueva ciencia de Galileo y sus sucesores pudo tratar su materia sobre la base de un método firmemente establecido y superior.

Bernardino Telesio no fue el primero de los filósofos naturales independientes del siglo XVI. Fue precedido en Italia por el humanista Girolamo Fracastoro y por

el polígrafo Girolamo Cardano, y en Alemania por el físico y ocultista Teofrasto Paracelso, para no mencionar sino unos cuantos de los nombres más famosos. He escogido tratar a Telesio con preferencia sobre estos otros, porque su pensamiento se distingue por cierta medida de claridad y coherencia, y porque algunas de sus ideas anticipan aspectos importantes de la filosofía posterior.

Telesio nació en Cosenza en 1509, y en cierto sentido inaugura la larga línea de filósofos a través de la cual el sur de Italia ha afirmado su herencia griega, línea que lo une con Bruno y Campanella, con Vico en el siglo XVIII y con Croce y Gentile en nuestro propio tiempo, Telesio fue educado en Milán y Roma por su tío, el humanista Antonio Telesio, y estudió filosofía y matemáticas en la Universidad de Padua, donde obtuvo su doctorado en 1535. Parece haber pasado algunos años en un monasterio de Calabria, ocupado con sus estudios y pensamientos, que empezaban a apartarse de la tradición aristotélica de su formación. Se casó en 1553 y tuvo cuatro hijos; su esposa murió en 1561. Después de muchas vacilaciones, publicó la primera edición de su obra principal, *De rerum natura iuxta propria principia*, en Nápoles en 1565. Esta edición está dividida en dos libros que corresponden a los primeros cuatro libros de la versión final. En 1570 publicó la segunda edición ligeramente revisada, añadiendo algunos tratados cortos sobre cuestiones específicas de filosofía natural. Después de que había recibido cierto reconocimiento de varios filósofos en Italia del norte y central, publicó finalmente la tercera y muy aumentada edición de la obra en 1586. Ésta está dividida en nueve libros y forma la base de la moderna edición crítica. Poco después Telesio fue profundamente sacudido por la muerte trágica de uno de sus hijos y murió en Cosenza en 1588. Cierta número de obras más cortas se publicaron póstumamente en 1590.

Telesio nunca enseñó en una universidad, aunque recibió por lo menos un ofrecimiento de Roma. Sin embargo, en su ciudad natal de Cosenza, en la que pasó una gran parte de sus últimos años con excepción de varias visitas largas a Nápoles, fundó según la costumbre del periodo una academia, la Academia Cosentina, dedicada al estudio de la filosofía natural de conformidad con sus principios y métodos. Parece haber enseñado mucho aquí; en todo caso, tuvo varios alumnos, y la academia continuó sus actividades por unos años después de su muerte.

Al discutir el pensamiento de Telesio, será mejor dar un resumen de su obra principal, *De rerum natura*, tomado de la tercera edición definitiva, con mucho la más completa. En su prefacio, Telesio rechaza la doctrina de Aristóteles porque está en conflicto con los sentidos, consigo misma y con la Escritura, y afirma que su propia doctrina está libre de estos defectos.³ En la introducción al primer libro, insiste nuevamente en que, a diferencia de sus predecesores, que meramente seguían sus propias invenciones, él no ha seguido sino la percepción de los sentidos y la naturaleza, pero añade que está dispuesto a subordinar aun el

testimonio de los sentidos a la autoridad de la Escritura y de la Iglesia católica.⁴

Luego procede a exponer los principios de su filosofía natural, y propone el calor y el frío como los dos principios activos de todas las cosas, con la materia como un tercer principio pasivo. El cielo, y especialmente el sol, representan el principio del calor, y la tierra el principio del frío; de su cooperación se generan todas las demás cosas (I, 1-5).

Habiendo desarrollado y aplicado estos principios con algún detalle, Telesio concluye el primer libro de su obra con un interesante tratado del espacio y el tiempo (I, 25-29). Usando el reloj de agua y otros fenómenos observables como ejemplos, Telesio arguye, contra Aristóteles, que un espacio vacío es posible, y define el espacio como algo que es capaz de contener cuerpos y distinto de los cuerpos que contiene (I, 25). Este espacio es sin movimiento, del todo idéntico, puede existir sin cuerpos y es aquello en lo que todos los seres están situados. Al defender esta opinión, Telesio apela al testimonio de los sentidos contra las razones de Aristóteles. De manera semejante, arguye contra Aristóteles que el tiempo no depende del movimiento, y que todo movimiento presupone tiempo y ocurre dentro del tiempo (I, 29).

Habiendo expuesto su propia posición, Telesio examina y refuta las opiniones de los filósofos anteriores, en particular Aristóteles y sus seguidores, al que considera superior a todos los demás en esta rama de la filosofía. La crítica del aristotelismo ocupa los tres libros siguientes, y ésta es la sección con la que concluía la obra en sus primeras dos ediciones. Evidentemente, la doctrina resumida hasta aquí constituye el núcleo más temprano de la filosofía de Telesio, y las teorías expuestas en los libros posteriores fueron escritas, si no concebidas, en un estadio posterior de su desarrollo. Hablando ampliamente, podemos decir que los primeros cuatro libros tratan de cosmología, y los últimos cinco, de cuestiones biológicas y especialmente psicológicas. Toda la discusión gira sobre una distinción fundamental introducida por Telesio en el libro quinto y sostenida a través de todo el resto de la obra (v, 2).

Según esta distinción, hay dos almas diferentes en el hombre. Telesio llama a la primera de ellas el espíritu producido de la generación, y a la segunda el alma infundida por Dios. La primera, el espíritu, como la llamaremos para abreviar, también se encuentra en los animales y aun en las plantas. Es una especie de cuerpo tenue y sutil, y no debe ser considerado puramente como la forma del cuerpo, como creía Aristóteles, sino, más bien, como una cosa que existe por sí misma. Se localiza de manera primaria en el cerebro, pero de ahí se difunde a través de todo el cuerpo. Así, un animal consta de espíritu y cuerpo como de dos cosas distintas y diversas, y el espíritu está encerrado en el cuerpo como en una envoltura u órgano. Ahora bien, la primera función del espíritu, se nos dice en el libro VII, es la sensación, y por tanto la sensación se atribuye a todas las cosas a causa del espíritu. El espíritu tiene sensación porque las cosas externas actúan sobre él y lo cambian, y él es consciente de estos cambios y pasiones que lo

afectan. Así, el espíritu percibe las cosas externas tanto como siente sus propios cambios y pasiones, que a su vez son causados por esas cosas externas (VII, 2).

El efecto de las cosas externas sobre el espíritu consiste en la expansión o en la contracción, y estos impulsos pueden ser conducentes a la conservación o a la corrupción del espíritu. De aquí que la sensación esté acompañada inmediatamente por placer o dolor, ya que el placer no es otra cosa sino el sentido de conservación, y el dolor, nada más que el sentido de la corrupción (VII, 3).

Toda sensación se deriva en último término del sentido del tacto (VII, 8). Con este principio en mente, Telesio discute en el libro VIII las diferentes formas de conocimiento. El espíritu percibe todas las cosas, repite, porque todas las cosas actúan sobre él y lo mueven, y así percibe también su semejanza o desemejanza. Por la percepción de objetos como seres idénticos o diferentes, el espíritu llega a conceptos universales (VIII, 1). Porque el espíritu posee, además de la sensación, la facultad de la memoria o retención (VIII, 2). Ahora bien, todo conocimiento consiste en pasar de lo que es completamente conocido a lo que es conocido sólo en parte. Cuando la razón propone algo, lo hace sobre la base de una semejanza con cosas percibidas, y rechaza todo lo que está en oposición con sus percepciones. Así, la base de todo conocimiento intelectual es una semejanza percibida por los sentidos.⁵ Por tanto, el conocimiento intelectual se deriva de la percepción de los sentidos, y es menos perfecto que esta última (VIII, 3). Aun la geometría se basa en la percepción sensorial (VIII, 4) y las conclusiones matemáticas son inferiores a las de la filosofía natural (VIII, 5). Puesto que nuestro pensamiento está sujeto a fatiga, error y olvido, esto prueba que se lleva a cabo con la cooperación del espíritu, sujeto a tales defectos, aun cuando el alma superior pueda estar envuelta también. El pensamiento puro, sin la cooperación del espíritu, será posible solamente en una vida futura (VIII, 6). Todo nuestro conocimiento, en tanto que se refiere a objetos naturales y se deriva de ellos, se basa en la percepción y en la semejanza de sus objetos (VIII, 7). Este conocimiento y esta razón, puesto que se refieren a la percepción, también son compartidos por los animales (VIII, 14).

Por otra parte, el hombre posee un alma superior que es creada por Dios e infundida en su cuerpo, en particular en su espíritu, y esta alma posee una facultad diferente de pensamiento que le es peculiar. Así el hombre tiene dos almas, una divina e inmortal, la otra corporal y mortal. En consecuencia, el hombre tiene un doble deseo y un doble intelecto. Un intelecto percibe las cosas divinas, pertenece al alma infusa y es peculiar al hombre. El otro intelecto percibe objetos sensoriales, pertenece al espíritu y es poseído también por los animales. Podríamos mejor reservar el nombre “intelecto” para el primero y llamar al último la facultad de conocer y de recordar. A causa de este doble deseo, el hombre posee el libre albedrío, que no es compartido por los animales (VIII, 15). El intelecto del alma infusa es inmaterial y no tiene instrumento corporal; es

puramente pasivo y potencial en relación con sus objetos. Recibe las formas de sus objetos y se relaciona con las cosas inteligibles, de la misma manera que la percepción se relaciona con los objetos sensuales (VIII, 19).

Después de esta digresión sobre el alma infusa, que está contenida principalmente en el libro VIII, Telesio vuelve al espíritu y trata de construir sobre él una detallada teoría de las pasiones y de las virtudes y vicios. Las diferencias en inteligencia y carácter moral entre los seres humanos se atribuyen a las diferencias en sus espíritus con respecto a cordialidad, sutileza y pureza (VIII, 35-36). El espíritu está regido por el principio de autoconservación (IX, 3), y el placer no es otra cosa que el sentido de esta conservación, como ya hemos visto. Nuestras pasiones y emociones reflejan los cambios a los que nuestro espíritu está expuesto, y la autoconservación del espíritu constituye la medida de estas emociones. Las emociones moderadas constituyen la virtud, ya que corresponden a impulsos favorables recibidos por el espíritu, conducentes a su conservación, mientras que las emociones inmoderadas constituyen el vicio, ya que corresponden a impulsos dañinos conducentes a la corrupción del espíritu (IX, 4). Telesio termina su obra con una detallada discusión de las virtudes y vicios particulares sobre la base de estos principios.

Me he abstenido intencionalmente de interrumpir este sumario del sistema de Telesio con mis propios comentarios para transmitir su fuerza y coherencia aparentes. Sin embargo, si examinamos estas ideas de más cerca, se hace evidente una serie de problemas. En lo que concierne a la relación de Telesio con Aristóteles, debemos admitir que muestra una independencia considerable, en sus propias teorías y en su detallada crítica de las opiniones de Aristóteles, y esta independencia es tanto más valiosa cuanto que no se basa en la ignorancia, sino en un completo conocimiento de los escritos aristotélicos, y va acompañada por un genuino respeto por los méritos relativos del aristotelismo.⁶ Las únicas otras fuentes que Telesio cita con alguna extensión parecen ser las autoridades médicas, Hipócrates y Galeno, y esto sugiere que probablemente estudió medicina en Padua, así como filosofía y matemáticas, aunque no obtuvo un grado en esta materia. Evidentemente, de éstas y de posteriores autoridades médicas sacó sus nociones detalladas del cuerpo humano, sus partes y funciones, como aparecen en las secciones fisiológicas de su obra.

Su concepto del espíritu como un cuerpo sutil se debe igualmente a la tradición médica, y probablemente también al concepto estoico de *pneuma*, que podría haberle sido conocido por una variedad de fuentes antiguas. El intento de tratar el placer y el dolor como sentimientos primarios estrechamente ligados con la sensación recuerda a Epicuro; con todo, Telesio no parece ligar la virtud directamente con el placer, pero relaciona a ambos con el principio de autoconservación, que tiene su contraparte más cercana, otra vez, en los estoicos. Su extremo sensorialismo, que trata la percepción como la única base del conocimiento, puede también compararse con las ideas estoicas y epicúreas,

mientras que el intento más detallado de derivar los universales de semejanzas percibidas entre objetos sensoriales refleja las opiniones de su contemporáneo mayor Fracastoro. La aceptación del calor, el frío y la materia como principios del mundo físico no tiene un correlato exacto en el pensamiento presocrático, como se podría pensar a primera vista. Es más bien una versión más específica de la tríada de materia, forma y privación que aparece en la *Física* de Aristóteles (I, 7), mientras que la distinción entre principios activo y pasivo nuevamente suena estoica.

Finalmente, la distinción entre las dos almas y sus correspondientes facultades de conocimiento y deseo es distintamente neoplatónica, y también puede deberse a Ficino, aunque la manera como Telesio distribuye nuestras facultades entre las dos almas no corresponde precisamente a las opiniones de estos predecesores. Cuando llama al alma superior infusa o creada, obviamente toma algo de la teología, pero, de otra manera, hay pocas huellas de doctrinas teológicas específicas en su filosofía, con excepción de la sumisión a la Iglesia expresada en su introducción.

Estos préstamos evidentes de varias fuentes ciertamente no deberían ser pasados por alto, pero la impresión final que se tiene es que, al transformar y combinar estas ideas, y al formular algunas nuevas importantes, Telesio era notablemente original. En su cosmología, el papel asignado al calor, al frío y a la materia es principalmente de interés histórico, ya que es uno de los primeros intentos serios por remplazar la filosofía natural de Aristóteles. También podemos darle crédito por abolir claramente la cortante distinción entre fenómenos celestes y terrestres, una de las principales debilidades del sistema aristotélico. De mayor importancia son sus teorías del vacío y de espacio y tiempo. Su afirmación de un espacio vacío fue en cierto sentido un regreso a la posición de los antiguos atomistas, que Aristóteles había tratado de refutar; esta posición debe haberle sido conocida a Telesio por Lucrecio y también por el mismo Aristóteles, pero la evidencia sobre la que él mismo se basaba era en parte nueva y, por así decir, experimental.

Aún más importante es su teoría de espacio y tiempo. Mientras que Aristóteles había definido el tiempo como el número o medida del movimiento, haciéndolo así dependiente del movimiento, Telesio considera el tiempo como independiente del movimiento y anterior a él, como un receptáculo vacío. Así se separa con un gran paso de Aristóteles en dirección al tiempo absoluto de Newton.

En el caso del espacio, el cambio en la concepción es aún más interesante. El término griego “topos”, que a menudo traducimos como espacio, tiene el significado primario de lugar, y la teoría de Aristóteles de que el “topos” del cuerpo contenido es el límite o frontera de su cuerpo continente tiene un sentido mucho mejor si traducimos “topos” como lugar más que como espacio. Telesio parece ser consciente de esta ambigüedad, pues usa no solamente el término

“locus”, que había sido la traducción latina normal del “topos” de Aristóteles, sino también “spatium”, que es mucho más apropiado para su propia noción de un espacio vacío en el que todos los cuerpos están contenidos. Así nuevamente se aleja de Aristóteles en dirección al espacio absoluto de Newton; pero más que esto, yo estoy tentado a creer que fue el mismo Telesio quien dio precisión terminológica a la palabra “spatium” (espacio) y la usó en lugar de “locus”, un uso para el que no conozco ningunos ejemplos claros anteriores (aunque puede ser solamente que los ignore).⁷ Esto tendería a confirmar una vez más el principio que parece ser válido a menudo en la historia de las ideas y de los términos, a saber, que un término específico es generalmente acuñado dentro del contexto de un sistema en el que la idea expresada por ese término es concebida por primera vez, y en el que la necesidad de un término tal surge por primera vez y con una especie de exigencia. También ilustra el modo como los significados específicos de los términos ingleses ordinarios no siempre están arraigados en el uso presente, como está fijado en los diccionarios del siglo xx, sino frecuentemente en el pensamiento y lenguaje bastante extraordinarios de filósofos del pasado que se expresaban a sí mismos en extraordinarios términos griegos o latinos que, en el curso de los siglos, se filtraron y se transformaron en los términos ordinarios del inglés, francés o alemán o de cualquier otro lenguaje moderno hablado por un pueblo que tuvo el privilegio de heredar algunos de sus pensamientos y palabras de los filósofos griegos de la Antigüedad y de los filósofos latinos de los tiempos medievales y modernos primitivos.

También podemos dar crédito a Telesio por tratar espacio y tiempo como un par de conceptos que deben ir juntos, que deben ser discutidos de una manera análoga, y que de algún modo son distintos en su estado de todos los demás grupos de ideas. Indudablemente, Aristóteles trata espacio y tiempo en su *Física*, pero no trata los dos conceptos a lo largo de líneas completamente paralelas. En el cuarto libro de la *Física*, la disensión del lugar y la del tiempo están separadas por una discusión del vacío, que no es tratada simplemente como una parte de la sección sobre el lugar⁸. Al dar una condición especial al espacio y al tiempo, Telesio se anticipa nuevamente a Newton, y en este caso también a Leibniz y Kant.

Finalmente, una contribución importante es la teoría radical de Telesio del conocimiento, que reduce todo a la percepción sensorial. Su intento de derivar incluso la razón y sus conceptos universales de la sensación tiene sus precedentes, como hemos visto, pero está mucho más congruentemente desarrollado, y puede considerarse muy bien como una fuente y precedente de Francis Bacon y los empiristas británicos. Bacon conoció la obra de Telesio y lo criticó de manera aguda por sus ideas específicas y por su supuesto fracaso en la aplicación de su criterio declarado de la percepción sensorial. Sin embargo, cuando Bacon llamó a Telesio “el primero de los modernos”, debe haber pensado en su hincapié en la percepción sensorial y en su independencia de Aristóteles, y

debe haber considerado que en estos aspectos fue su propio predecesor.⁹

La noción de Telesio de que la sensación originalmente pertenece al espíritu, una entidad material, no parece satisfactoria, ya que suscita la pregunta de cómo la sensación, o la conciencia, puede derivarse de un ser material. En cierto sentido era un regreso al hilozoísmo de los presocráticos o al materialismo de los estoicos, a cuyo *pneuma* se asemeja de tantas maneras el espíritu de Telesio. Probablemente encontró útil la noción porque simplificaba su esquema de principios naturales y le permitía enlazar mucho de su epistemología, psicología y ética con sus teorías físicas. Esta noción fue tomada y desarrollada posteriormente por un famoso discípulo suyo, Campanella, que por lo menos en su primer periodo sostuvo que toda materia está inmediatamente dotada de sensación.¹⁰

La doctrina de Telesio de las dos almas ha confundido a muchos de sus intérpretes, porque su introducción del alma superior parece romper la continuidad y la coherencia de su sistema de otra manera naturalista, y añadirle concepciones de origen platónico y teológico que manifiestan ser difícilmente compatibles con el resto de su pensamiento. Como de costumbre, algunos historiadores han argüido que Telesio no era sincero al hacer esta añadidura, sino que simplemente trataba de apaciguar posibles críticas y oponentes teológicos. El temor a la Inquisición era sin duda, en el tiempo de Telesio, un factor más serio de lo que había sido un siglo antes, o para Pomponazzi; con todo, no puedo ver una evidencia real para la opinión de que la doctrina del alma superior no era seriamente afirmada y respaldada por Telesio. Aun si suponemos que él sentía que tenía que hacer una concesión, podemos preguntarnos por qué hizo tan pocas de otras. Para un crítico hostil, la obra tal como está contiene bastantes afirmaciones objetables cuya importancia de ninguna manera se disminuye por esta supuesta concesión. No veo ninguna dificultad en asumir que Telesio era un buen católico y que encontró necesario proponer un alma superior, además del espíritu, para establecer que el alma humana era inmortal y estaba relacionada con Dios. También debemos notar que distribuyó nuestras funciones entre las dos almas de manera muy específica, que difería de las opiniones de todos sus predecesores, hasta donde yo puedo ver. Porque asigna al alma inferior no solamente nuestras funciones biológicas, percepción sensorial y memoria, sino también nuestro razonamiento y facultad cognoscitiva en tanto que se ocupa de objetos naturales. El conocimiento de objetos inteligibles o divinos no está relacionado con la sensación y, por tanto, no pertenece al espíritu, sino al alma superior. Cuando Telesio dice que un conocimiento puro de objetos divinos será posible solamente en la vida futura, y que en la vida presente el alma superior, si piensa en nosotros, lo hace así solamente con la cooperación del espíritu, yo no debería inferir que en realidad niega la posibilidad de un conocimiento impuro de lo divino durante la vida presente. Sin embargo, aunque lamentemos la añadidura de la doctrina del alma superior, todavía debemos

sorprendernos de la longitud a la que pudo llegar extendiendo los límites de sus principios naturalistas.

Para evaluar la influencia y la importancia histórica de Telesio, tenemos que repetir y complementar algunas de las observaciones que ya hemos hecho. A través de sus escritos y de su academia, Telesio despertó la atención y ganó el respeto de muchos contemporáneos y podemos encontrarlo citado y criticado por pensadores importantes como Patrizi¹¹ y Bacon. También tuvo un pequeño número de alumnos y seguidores posteriores, principalmente el joven Campanella (1568-1639), que pasó los últimos años de su vida en Francia y adquirió una reputación muy amplia por las vicisitudes de su vida y por su extensa producción literaria. Finalmente, en algunas de sus teorías características, Telesio se manifiesta como un precursor directo o indirecto de Newton y Locke. Ser llamado precursor de algún gran pensador moderno ya no es la alabanza no adulterada que acostumbraba ser, y aun puede haber alguna ironía en ello. Mientras que los historiadores estuvieron convencidos de que el pensamiento y la civilización modernos seguían una curva continua de constante progreso, ser llamado precursor de algún pensador posterior era el honor más grande que podía conferirse a un filósofo del pasado. Era sacado del lamentable atraso de su propio tiempo y elevado a la compañía de un siglo más avanzado e ilustrado. Sin embargo, nuestra edad cínica ha perdido esta fe feliz en el progreso continuo y, por así decir, inevitable. El único progreso inevitable parece ser tecnológico, y aun ése a veces parece ser una bendición mezclada. Todo otro progreso debe ganarse con un esfuerzo duro y algunas veces con la lucha; si se alcanza, se paga muy caro por él, y aun entonces puede perderse fácilmente otra vez.

Esta duda acerca del progreso continuo se aplica particularmente a la historia de la filosofía. Por ejemplo, no se me ocurre considerar a Locke como la última autoridad en filosofía o epistemología, aunque sí respeto su obra y su persona, y por eso yo no consideraría una alabanza tan alta para Telesio el ser llamado su precursor. Haber sido precursor de Kant o Hegel alcanzaría una calificación mucho más alta conmigo, y algunos de mis colegas pueden tener todavía gustos y preferencias diferentes. Aun la ciencia natural tiene sus cambios y revoluciones, y lo que parecía ser la última palabra hace poco de pronto aparece anticuado y deja el espacio a una concepción bastante diferente. En tanto que las nociones de Newton de espacio y tiempo fueron aceptadas por lo general, ciertamente aparecía como una alta alabanza para Telesio el ser descrito como su precursor; ahora que las concepciones de Newton han sido remplazadas por las de Einstein y otros, la descripción parecería haber perdido mucho de su mérito. Los historiadores debían tener más cuidado al levantar a un pensador del pasado como precursor de la última moda en filosofía o en la ciencia; esto no lo beneficiará mañana, cuando estos mismos sistemas hayan llegado a ser cosa del pasado y otros bastante diferentes estén a la orden del día.

Sin embargo, en el caso de Telesio y Newton, soy de una opinión algo diferente. Es verdad que Newton ha sido remplazado por Einstein, pero esto no significa que Newton se volvió de pronto completamente erróneo, o que Aristóteles se convirtió de pronto en precursor de Einstein o que se anotó, por así decir, una victoria retardada sobre Newton. La ciencia natural progresa constantemente, porque acumula su evidencia, y cada teoría marca un progreso sobre su predecesora, en tanto que responde de manera más satisfactoria por toda la evidencia que está disponible en el tiempo en que se formula. La semejanza externa entre teorías diferentes no importa realmente. Lo que importa es la cantidad de evidencia empírica y racional sobre la que se basa la teoría respectiva. La física de Aristóteles fue respetable para su tiempo y suficiente por muchas centurias subsecuentes. Cuando dejó de satisfacer la evidencia disponible en el siglo XVII, fue remplazada para siempre por la física de Galileo y Newton. De la misma manera, la física de Newton ha sido remplazada por la del siglo XX porque dejó de responder por la evidencia adicional de que se había llegado a disponer. Esto no da ningún mérito o alivio a Aristóteles, cuyo conocimiento de la física era mucho menor que el de Newton y cuyo sistema de ninguna manera ha sido revivido, aunque algunos de sus principios puedan tener algunas semejanzas remotas o superficiales con la física de hoy en día.

Así, después de todo, puede ser una alabanza para Telesio ser llamado predecesor de Newton, especialmente porque descubrió algunas de las debilidades de la física aristotélica, y puesto que puede haber ejercido al menos una influencia indirecta sobre Newton. Sin embargo, yo creo que es una alabanza aún más alta si decimos de Telesio que fue un pensador respetable por su propio derecho, que merece nuestra admiración por la honradez y originalidad de su esfuerzo, y que se las arregló para dar a una de las posiciones filosóficas típicas y recurrentes una formulación nueva, y en cierto sentido clásica.

¹ Cardano, *De propria vita*, cap. 44 (*Ma vie*, ed. J. Dayre, París, 1936, p. 136): “In naturali philosophia sustuli ignem ab elementorum numero.”

² H. Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et modernes*, en sus *Oeuvres complètes*, vol. I (París, 1859); H. Gillot, *La querelle des anciens et des modernes en France* (París, 1914); O. Diede, *Der Streit der Alten und Modernen in der englischen Literaturgeschichte des XVI, und XVII, Jahrhunderts* (Greifswald, 1912); Richard F. Jones, *Ancients and Moderns* (St. Louis, Mo., 1936); G. Margiotta, *Le origini italiane de la querelle des anciens et des modernes* (Roma, 1953); J. Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle* (París, 1910); J. B. Bury, *The Idea of Progress* (Londres, 1920).

³ Telesio, *De rerum natura*, ed. V. Spampanato, 3 vols. (Modena, 1910-1923), 1, 1-4.

⁴ *Ibid.*, I, 5-6.

⁵ *Ibid.*, II, 93-94.

⁶ *Ibid.*, I, 105 (libro I, cap. 29).

⁷ Para el concepto de espacio de Telesio, *vid.* E. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, I (1911), pp. 258-260; M. Jammer, *Concepts of Space* (Nueva York, 1960), pp. 83-84. Estos eruditos omiten poner de manifiesto el punto de que Telesio (libro I, caps. 25-28, ed. Spampanato, I, 86-102) repetidamente sustituye el “locus” aristotélico por “spatium”. Así tenemos las siguientes frases: “inane vacuumque spatium” (ed. Spampanato, p. 86); “spatium porro, quod corpore nullo prorsus repletum ac propterea inane vacuumque sit” (*ibid.*, p. 87); “quoniam vero spatium quod antiquioribus nobisque positum est, penitus incorporeum est” (*ibid.*, p. 96). *Cf.* J. C. Escalígero, *De subtilitate* (Fráncfort, 1592), libro V, cap. 3, pp. 15-16: “In suo spatio quod occupat”. John Buridan (*Quaestiones super libros IV. De caelo et mundo*, libro I, cuestión 17, ed. E. A. Moody, Cambridge, Mass., 1942, pp. 77-82) plantea la pregunta “videtur quod extra caelum sit spatium infinitum”, y la contesta negativamente.

⁸ La secuencia es lugar (caps. 1-5), vacío (caps. 6-9) y tiempo (caps. 10-14).

⁹ “Novorum hominum primum agnoscimus” (*De principiis atque originibus*, en *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath, vol. III, Londres, 1876, p. 114).

¹⁰ *Vid.* su *Del senso delle cose e della magia* (ed. A. Bruers, Bari, 1925).

¹¹ F. Fiorentino publicó una carta de Patrizi a Telesio con comentarios de Telesio (*Bernardino Telesio*, vol. II, Florencia, 1874, pp. 375-398), evidentemente del código XIV F 43 de la Biblioteca Nacional en Nápoles.

VII. PATRIZI

FRANCESCO PATRIZI era 20 años más joven que Telesio, pero murió no mucho tiempo después que él, antes del final del siglo XVI, y por eso puede considerársele como su contemporáneo. Los dos pensadores estaban aparentemente empeñados en una correspondencia amistosa, pues tenemos una carta de Patrizi a Telesio en la que formula una aguda crítica a los principios filosóficos del último.¹ Podemos decir también de Patrizi, con lo de Telesio, que intentó desarrollar una explicación sistemática del universo físico, y hacerlo de una manera nueva y original, independiente de la tradición aristotélica y opuesta a ella. Es significativo que su obra principal se intitule *Una nueva filosofía del Universo* (*Nova de universis philosophia*, 1591). De modo que hay buenas razones para agrupar a Patrizi, juntamente con Telesio y un número de otros pensadores italianos y europeos del siglo XVI, entre los filósofos renacentistas de la naturaleza, que estaban desligados de las tradiciones clásicas del pensamiento occidental y prepararon el camino para la nueva ciencia y la nueva filosofía del siglo XVII y de los tiempos modernos.

Sin embargo, cuando pasamos de los escritos e ideas de Telesio a los de Patrizi, nos encontramos a nosotros mismos en un mundo completamente diferente. No es sólo que sus opiniones sobre problemas específicos difieran ampliamente, sino que sus premisas, sus problemas y el hincapié que hacen en diferentes áreas del pensamiento y del conocimiento están separados por leguas. Los filósofos de la naturaleza, a diferencia de los humanistas y aristotélicos, y aun a diferencia de los platónicos, no formaban un grupo o escuela unificada en la cual una variedad de ideas o intereses sería posible, pero que siempre permanecería unida por una tradición institucional o doctrinal común. La carencia de una tradición tal y la búsqueda de enfoques y soluciones nuevos y originales, condujo a una variedad y discontinuidad mucho mayores en ideas y sistemas entre los filósofos de la naturaleza, de las que hemos encontrado entre los representantes de las demás escuelas, a pesar de una amplia afinidad que podemos descubrir en sus temas y aspiraciones, y tal vez en el estilo de su pensamiento.

Desde otro punto de vista, esta diversidad entre los filósofos de la naturaleza está conectada con el lugar que la filosofía ocupa dentro de la esfera intelectual. No hay duda de que la filosofía es comprensiva y universal en su alcance y aspiraciones, pero su adhesión a otras ramas del pensamiento y del conocimiento y la importancia relativa que les atribuye varían mucho entre las diferentes escuelas y en diferentes periodos. Es muy importante si los filósofos se interesan principalmente por la religión y la teología, o por las ciencias, o por

el arte y la literatura, o por el conocimiento histórico, y aun si su interés por las ciencias se centra en las matemáticas o en la física o biología. La preocupación por estas áreas del pensamiento no filosóficas determinará, en el caso de cada filósofo, no solamente su orientación general, sino la importancia relativa que conceda en su sistema a las diferentes disciplinas filosóficas.

Hemos visto que los humanistas estaban orientados hacia la literatura y los estudios clásicos, y cultivaron entre las disciplinas filosóficas ante todo, si no exclusivamente, el campo de la ética. Los aristotélicos se interesaban principalmente por la física, la biología y la medicina, y por tanto se concentraron en el campo de la filosofía natural, que todavía se consideraba una parte de la filosofía más que una ciencia especial. Nuestros filósofos de la naturaleza, a pesar de su nombre, no se limitaban en sus intereses a la filosofía natural de los aristotélicos, o a lo que había de convertirse en la física de los modernos, aunque tratan en parte problemas análogos y se encuentran históricamente a medio camino entre estas dos tradiciones. Difieren entre sí aun en esta orientación intelectual general. Telesio fue al principio un estudioso de las ciencias físicas y biológicas, a las que sus ideas en ética y epistemología parecen estar subordinadas, y en este sentido amplio pertenece a la tradición aristotélica en la que fue educado y de la que heredó sus problemas y temas, aunque había de abandonar y criticar la mayoría de las soluciones y teorías específicas que ella le ofrecía. Por el contrario, Patrizi no comparte este interés primario en la física, biología y medicina, o la correspondiente adhesión, aunque fuera negativa, a la tradición aristotélica. Sus intereses exteriores son por una parte literarios y clásicos, y por la otra, matemáticos. Estos intereses diferentes, y su combinación más bien inusitada, permiten adelantar mucho en la explicación de sus diferentes lazos históricos, que son humanistas y platónicos más que aristotélicos, y el estilo e hincapié diferentes de su sistema, aun en aquellos puntos en que trata de contestar a los problemas de la filosofía natural. Fracastoro era humanista y médico; Cardano, médico y matemático; Paracelso, médico y alquimista; Bruno, escritor literario, filósofo natural y metafísico (pero difícilmente matemático), y Campanella, entre muchas otras cosas, teólogo y pensador político.

En otras palabras, los filósofos renacentistas de la naturaleza difieren entre sí no solamente en sus opiniones, sino también en la estructura y orientación de su pensamiento, mucho más ampliamente de lo que es el caso ordinario dentro de una sola escuela o grupo de filósofos. Finalmente, comparados con los humanistas y aristotélicos, y aun con los platónicos del periodo renacentista, representan un grupo más bien pequeño de figuras más o menos aisladas. Ninguno de ellos, ni siquiera Telesio, tuvo muchos seguidores. El lugar prominente que ocupan en el pensamiento renacentista no depende de su número o del número de sus alumnos, sino de la calidad intrínseca de su contribución, de la influencia que tuvieron en el pensamiento posterior, y de su

lugar histórico como heraldos, si no predecesores en el sentido estricto, de la ciencia y filosofía modernas primitivas.

Francesco Patrizi nació en 1529 en Cherso de Istria, cerca de Trieste. Estudió en Ingolstadt y de 1547 a 1554 en Padua, aparentemente, la filosofía y las humanidades. Los detalles de su vida en los años que siguieron a 1550 no son muy conocidos. Sirvió a varios nobles venecianos como secretario y administrador, y debe haber pasado muchos años en Venecia, donde algunos de sus escritos se publicaron entre 1553 y 1572. Sus asuntos lo llevaron repetidamente a Chipre y tal vez a otras partes del mundo de habla griega; en este periodo debe haber adquirido el dominio del griego que lo distinguió durante sus años posteriores. Después, probablemente en los años de 1570, pasó algún tiempo en España, donde vendió muchos de sus manuscritos griegos al rey Felipe II. Después de su regreso de España, permaneció por algún tiempo en Módena y Ferrara. En 1578 el duque Alfonso II lo nombró profesor de filosofía platónica en la Universidad de Ferrara, una posición especialmente creada para él a petición suya. Sostuvo esta cátedra por muchos años, leyendo sobre la *República* de Platón y sobre filosofía platónica en general. En 1592 fue llamado por el papa Clemente VIII a la Universidad de Roma, nuevamente como profesor de filosofía platónica, y ahí leyó principalmente sobre el *Timeo*. Durante los años siguientes, planeó reimprimir su obra principal y defendió sus opiniones ante la Congregación del Índice, que insistió en una serie de cambios y finalmente condenó la obra. Murió en 1597, antes de que hubiera alcanzado su meta de que se aprobara una nueva versión.

Los numerosos escritos de Patrizi publicados muestran una gran variedad de intereses. Escribió un poema en italiano, puso notas a los poemas de Luca Contile y editó el libro de Girolamo Ruscelli sobre divisas (*imprese*). Una versión italiana anónima de una colección de fábulas, originalmente compuesta en la India pero traducida del griego, puede probablemente atribuírsele.² Dio una conferencia sobre un soneto de Petrarca y se vio envuelto en las controversias literarias de su tiempo, publicando un panfleto en favor de Ariosto³ y replicando a las críticas dirigidas contra él por Torquato Tasso y Jacopo Mazzoni. Estos escritos, así como su diálogo italiano sobre el honor, corresponden a los intereses intelectuales de las academias literarias del periodo, como lo hace el recientemente publicado diálogo fragmentario sobre la filosofía del amor, que es mucho menos “platónico” de lo que podría haberse esperado.⁴ También compuso en italiano dos obras de antigüedades que tratan del arte militar de los romanos.

Los tratados de Patrizi sobre la poética, la retórica y el arte de la historia obviamente van juntos, pues los tres temas estaban encadenados en la literatura teórica del siglo XVI, y ya antes de entonces en el programa de los *studia humanitatis*, aunque los humanistas no produjeron muchos tratados separados

sobre estos temas, con excepción de la retórica. El *Arte de la historia* (*Della historia*, 1560) de Patrizi es interesante como una contribución a un género que aún era muy nuevo en aquel tiempo, y puede considerarse como el primer comienzo de la literatura posterior sobre la metodología y filosofía de la historia.⁵ El autor más famoso y de más influencia que escribió sobre esta materia en el siglo XVI fue Jean Bodin, cuyo tratado se publicó varios años después del de Patrizi (1566). Muy importante es la *Poética* de Patrizi, de la cual publicó solamente dos secciones (*Della poetica*, 1586), quedando cinco más en manuscrito. Esta obra, que está compuesta en forma de diálogo, ocupa una posición especial en la voluminosa literatura sobre el tema que se produjo en la Italia del siglo XVI.⁶ Porque Patrizi lleva su sesgo antiaristotélico a un campo que había estado dominado por la *Poética* de Aristóteles durante varias décadas, y que aún había de ser dominado por ella hasta muy entrados los siglos XVII y XVIII, para no hablar del intento de revivirla en nuestro propio tiempo, al que a menudo se hace referencia como a la Escuela de Crítica de Chicago. La meta de Patrizi era destronar a Aristóteles y construir otra poética que en parte era original y en parte se basaba en Platón, intento que todavía no ha sido suficientemente estudiado.

Hasta aquí hemos mencionado solamente aquellas de las obras italianas de Patrizi que reflejan sus intereses y asociaciones literarios. A ellas podemos añadir un gran número de cartas que se han publicado sólo en parte. Su obra como sabio humanista está representada primeramente por sus traducciones del griego. La selección de los autores que tradujo es característica, pues refleja su interés polémico en Aristóteles y su preferencia por la tradición platónica, neoplatónica y aun pseudo-platónica. Tradujo el comentario de Filópano a la *Metafísica* de Aristóteles (1583),⁷ los *Elementos teológicos y físicos* de Proclo (1583), los tratados atribuidos a Hermes Trismegisto y los *Oráculos caldaicos* atribuidos a Zoroastro (1591). Hay un tratado inédito sobre los números pitagóricos⁸ y varios extractos manuscritos autógrafos de escritores griegos.⁹ También editó en latín la llamada *Teología de Aristóteles* (1591), obra apócrifa árabe basada en Plotino,¹⁰ y trató de usarla como testimonio contra las obras conocidas de Aristóteles para probar que éste concordaba con diversas doctrinas platónicas. Además, Patrizi intentó establecer una nueva secuencia de los diálogos platónicos, y una de sus obras principales, las *Discussiones peripateticae* (1571, aumentada en 1581), combina una buena cantidad de trabajo erudito previo, especialmente una primera colección de los fragmentos de Aristóteles, con una crítica filosófica de este autor griego clásico. En esta obra ofrece detallada tabulación de todos los puntos en los que Platón y Aristóteles concuerdan y difieren entre sí, y trata de mostrar que Platón tiene total razón. En otra parte, trata de probar que Platón concuerda en muchas cuestiones con la doctrina católica, mientras que Aristóteles está en conflicto con Platón y con la

Iglesia.¹¹ Al aceptar la *Teología de Aristóteles* como obra auténtica, Patrizi no mostró buen juicio, pero con su colección de fragmentos de Aristóteles se convirtió en precursor de la erudición aristotélica moderna, esfuerzo que puede mostrarnos que, al menos en algunos casos, la antipatía es de tanto incentivo para empresas doctas como lo son el amor y el entusiasmo generalmente.

Los intereses matemáticos de Patrizi están representados por un tratado sobre la geometría (*Della nuova geometria*, 1587), y por otro sobre el espacio físico y matemático (*De rerum natura libri II*, 1587), los cuales fueron después incorporados, aparentemente en una forma revisada, a su obra principal, la *Nova de universis philosophia*, que apareció en Ferrara en 1591 y nuevamente en Venecia en 1593. Algunos borradores manuscritos de la misma obra permanecen inéditos, así como la defensa de su *Nova philosophia* que sometió a la Congregación del Índice después de 1593.¹²

Después de hablar tanto del papel de Patrizi como filósofo de la naturaleza y de su originalidad real o pretendida, debemos hacer también el debido hincapié en sus lazos con la tradición platónica. Estos dos aspectos de su obra de ninguna manera son incompatibles. Porque, al tratar de construir un nuevo sistema del universo, hacía uso al mismo tiempo de sus fuentes favoritas, y al reconocer su deuda con estas fuentes era probablemente más sincero que algunos de sus compañeros filósofos de su propio tiempo y de otros tiempos. La orientación platónica de Patrizi se manifiesta por los mismos títulos de algunos de sus escritos y por el contenido de muchos más. Platónica es la tendencia de su *Poética* y de sus *Discusiones peripatéticas*. Uno de sus primeros escritos (1553), que trata de las diferentes clases de locura poética, se basa en un tema platónico, y su tratado sobre la filosofía del amor, aunque no especialmente “platónico” en su contenido, pertenece a una tradición literaria que se remontaba hasta Ficino y estaba estrechamente asociada con la tradición platónica en el siglo XVI. También su interés en los escritos atribuidos a Zoroastro, Hermes y Pitágoras refleja una tendencia del platonismo renacentista y se remonta a Ficino, y a través de éste a Proclo, a quien Patrizi había traducido. En nombre de Platón y del platonismo arguye Patrizi contra Aristóteles y prefiere la *Teología* espuria a sus obras auténticas. También aprendemos de una de las cartas de Patrizi que se interesó en el platonismo a edad temprana, cuando oyó un discurso de un fraile franciscano sobre filosofía platónica y leyó, por sugerencia del fraile, la *Teología platónica* de Ficino.¹³

Como sabemos por los prefacios de Patrizi, abogaba, en nombre de la religión católica, que la filosofía de Platón se enseñara en las universidades en lugar de la de Aristóteles, y por su propia petición e iniciativa se le dio una cátedra de filosofía platónica durante sus últimos años, primero en Ferrara y después en Roma. Esto fue un raro ejemplo, si no único, en el que el platonismo renacentista logró penetrar la enseñanza universitaria de la filosofía. Patrizi alcanzó solamente una parte de su meta, pues sabemos con seguridad que

muchos otros profesores siguieron enseñando a Aristóteles junto con Platón, en Ferrara y en otros lugares.

En su intento de hacer una comparación estrecha entre Platón y Aristóteles, Patrizi siguió una tradición platónica que puede trazarse en la Antigüedad desde Antioco de Ascalón y Cicerón hasta Amonio Saccas y Boecio, y que encontramos de nuevo en el Renacimiento, no solamente en Pico, sino también en los contemporáneos de Patrizi, Francesco Verino il Secondo y Jacopo Mazzoni. Sin embargo, mientras que estos predecesores se habían inclinado a armonizar a Platón y Aristóteles, Patrizi usa la comparación para atacar a Aristóteles, y este antiaristotelismo, dirigido no solamente contra la Escuela, sino contra el mismo maestro, distingue a Patrizi de la mayoría de los demás platónicos de la Antigüedad y del Renacimiento, incluyendo a Ficino.

Parece haber otro ángulo distintivo en el platonismo de Patrizi y en su antiaristotelismo. La filosofía de Platón da un rango muy alto y una gran importancia al conocimiento matemático y a sus objetos, y aunque no todos los filósofos platónicos han subrayado este aspecto particular del pensamiento de Platón, por esto Platón ha tenido en todos los tiempos un gran atractivo para los matemáticos. En una comparación entre las filosofías de Platón y Aristóteles, como la intentaron hacer varios pensadores del siglo XVI, debe ser obvio que las matemáticas, comparadas con la física, tenían un rango más alto para Platón del que tenían para Aristóteles. Fue este mismo punto el que desempeñó un papel en la admiración de Galileo por Platón, y veremos que el punto fue importante para Patrizi. Si alguna vez realmente se hizo el intento, antes de Galileo, de remplazar la física cualitativa de Aristóteles por una física cuantitativa, es decir, matemática, y si la autoridad de Platón se usó en esta relación, no es muy seguro y tendría que ser explorado más hondamente.¹⁴

Podemos añadir que en su esfuerzo por subrayar la armonía entre la filosofía platónica y la teología católica, Patrizi seguía nuevamente una línea semejante a la que tomaron Ficino y otros platónicos del Renacimiento. Volviéndonos ahora a la principal obra filosófica de Patrizi, veremos que varias de sus ideas características muestran la influencia de Platón y de sus seguidores antiguos y renacentistas, pero que, sin embargo, el sistema en conjunto tiene una originalidad e importancia propias.

La *Nova de universis philosophia* de Patrizi se publicó dos veces durante su vida, en 1591 y en 1593. Fue precedida por algunas otras publicaciones que posteriormente se incorporaron a la obra más grande, y algunos borradores y fragmentos se han conservado en manuscrito.¹⁵ Patrizi planeaba revisar su obra después de que había sido criticada por los censores eclesiásticos, y por lo menos partes de las críticas y de los dos escritos de Patrizi en defensa de la obra se han conservado en manuscrito, y han sido estudiados y parcialmente publicados. Pero nunca se ha hecho una comparación detallada entre los primeros escritos, los manuscritos y las ediciones de 1591 y 1593, por lo que sería muy deseable una

edición crítica que ilustrara la evolución textual y filosófica de la obra. Menciono esto porque la obra, como la leemos en las dos ediciones impresas, muestra cierto número de lagunas, traslapamientos e incongruencias sobre los que un estudio de su historia textual podría muy bien hacer más luz.¹⁶

La *Nova de universis philosophia* está dividida en cuatro partes principales, a las que Patrizi dio títulos homónimos griegos, y que parecen haber sido compuestas como obras separadas antes de que decidiera combinarlas en un solo volumen. La primera parte se intitula *Panaugia*, que podemos traducir aproximadamente como Todo-esplendor; parece que tomó esta palabra desusada de un texto de Filón de Alejandría.¹⁷ Esta parte se divide en 10 libros y trata de las propiedades físicas y metafísicas de la luz. Este doble tratamiento de la luz conduce a una extraña combinación entre observaciones ópticas y especulaciones metafísicas, y Patrizi justifica esto con el principio de que la luz ocupa un lugar intermedio entre las cosas divinas e inmateriales y los objetos materiales. Siguiendo un uso primitivo bien establecido en latín, distingue entre *lux* y *lumen*. La primera es la luz como se encuentra en su fuente, mientras que la última es la luz como se encuentra difundida fuera de su fuente (libro I). Estos dos aspectos de la luz están ligados entre sí por los rayos que proceden de la fuente y pasan al mundo circundante (libros III y IV). En el mundo físico, la luz tiene una importancia especial como fuente de movimiento y de vida.

Después de discutir la diferente naturaleza de los cuerpos lúcidos, transparentes y opacos (libros II y V), y de tocar fenómenos tales como la reflexión y la refracción de la luz, y la naturaleza de los colores, sube de la luz celestial a la supracelestial (libro VIII). Asegura que fuera del universo visible, que es finito y en el que la luz celestial está mezclada con oscuridad, hay un espacio infinito lleno de luz pura, y a éste le llama el empíreo. Esta luz fuera del mundo celestial todavía es material, pero tiene su fuente en la luz inmaterial, que pertenece a las cosas inmateriales y divinas, es decir, a las almas, intelectos, ángeles y Dios (libro IX). La última fuente de esta luz inmaterial es Dios mismo (*lux prima*), y de Él procede la luz difusa (*lumen*) que se encuentra primero en Su Hijo y después en todas las creaturas inmateriales (libro X), Dios es también la última fuente para la luz secundaria, que se encuentra en el mundo físico. Así, se dice que la luz es infinita y puede considerarse inmaterial en su fuente, mientras que es inmaterial y material, en cambio, cuando se la considera en su estado de irradiación, y de este modo media entre Dios y el mundo material.

La mezcla de ciencia física con especulación metafísica y teológica, tal como aparece en esta sección, es ciertamente extraña para un lector moderno, y todo lo que podemos decir para excusarla es que Patrizi vivió y escribió en un tiempo en que la emancipación de la ciencia física de la filosofía todavía no se había consumado, y en que una mezcla similar puede encontrarse en la obra de científicos mucho más grandes, por ejemplo, en Kepler. En lo que concierne a Patrizi, la luz es uno de sus principios físicos básicos, como veremos, y su

tratamiento prominente y monográfico en la primera parte de su obra es así comprensible. Como los demás principios propuestos por él no reciben un tratamiento tan pleno y separado, parece probable que esta sección refleje una fase temprana de su pensamiento y haya sido escrita en un tiempo en que sus opiniones sobre los demás principios todavía no se habían desarrollado completamente. Cuando discutamos las demás partes de su obra y consideremos su composición como un todo, veremos que trata el mundo inmaterial y el físico en diferentes secciones. Por tanto, probablemente sintió que el tratado acerca de la luz tenía que ser colocado al comienzo de toda la obra, por la misma razón de que concebía la luz como perteneciente a ambas partes básicas de la realidad.

La teoría de Patrizi de la luz también puede entenderse mejor si la consideramos sobre el fondo de una larga tradición anterior, que le era conocida al menos en algunas de sus fases. En la *República* de Platón se llama al Sol la imagen de la idea de lo bueno, y Platón desarrolla esta analogía con gran detalle.¹⁸ En Plotino, la luz y su irradiación se convirtieron en una metáfora básica para la difusión de la bondad y del ser a partir de sus fuentes respectivas, y de Plotino la metáfora encontró su camino hacia el neoplatonismo posterior, y a través de san Agustín y el Areopagita hacia el pensamiento cristiano. La metáfora fácilmente se tornó en símbolo y aun en una relación ontológica literal, y de este punto de partida se desarrolló la tradición medieval de la metafísica de la luz, que incluía a Grosseteste, y que hizo su contribución al desarrollo de la óptica, así como de la metafísica.¹⁹ Marsilio Ficino ofreció una interpretación ontológica y simbólica de la metáfora de la luz que encontró en sus fuentes neoplatónicas, e incluso compuso un tratado especial sobre la luz en el que discutía la luz material e inmaterial y su relación.²⁰ Una vez más reconocemos la estrecha conexión de Patrizi con la tradición platónica. Podemos añadir que su especulación sobre la luz parece haber sido continuada en el siglo XVII por uno de sus sucesores en Ferrara, Tommaso Giannini.²¹

La segunda parte de la obra de Patrizi se llama *Panarchia*, título que parece estar modelado sobre *Hierarchia*; puede traducirse como “una serie de todos los principios”. Esta parte tiene 22 libros y trata de la jerarquía del ser de una manera que, *grosso modo*, podría llamarse neoplatónica. El esquema predominante de Patrizi es como sigue: lo Uno (también llamado lo uno-todo, *unomnia*, e identificado con Dios), unidad, esencia, vida, inteligencia, alma, naturaleza, cualidad, forma y cuerpo (libro XI). Este esquema revela la influencia de varias fuentes conocidas, pero, en algunos detalles y como un todo, es original. La secuencia Uno, inteligencia, alma, naturaleza y cuerpo es plotiniana. La separación de unidad de lo Uno, y de esencia y vida de la inteligencia se remonta a Proclo. La inserción de cualidad se deriva de Ficino.²² La introducción de forma como un nivel separado del ser parece ser una innovación y puede deberse a la preocupación de Patrizi por la geometría y su rango. Desgraciadamente, no

podemos ser más específicos. Porque la parte inferior de la jerarquía apenas está esbozada en la obra de Patrizi, y la sección en conjunto se ocupa solamente de los grados superiores del ser.

Luego se desarrolla el esquema neoplatónico más adelante, con ayuda de varias nociones teológicas. Patrizi trata largamente los atributos de Dios o lo uno-todo. A diferencia de Plotino, Patrizi cree que todas las cosas están en Dios como también vienen de Él. Dios tiene un producto interno, a saber, la unidad que incluye la pluralidad, el cual se identifica con el orden de las ideas y también con la segunda persona de la Trinidad. El producto externo de Dios es el universo, que incluye espíritus puros, almas y cuerpos. Se dice que las ideas y las personas de la Trinidad emanan de Dios al mismo tiempo que permanecen dentro de Él, mientras que el universo es creado por Dios (libro XXII). Partiendo de esta delineación es claro que Patrizi trata de combinar nociones neoplatónicas y cristianas, y que quedan varias incongruencias y detalles no desarrollados que no podemos discutir más.

La tercera parte de la obra de Patrizi consta solamente de cinco libros y se intitula *Pampsychia*, es decir, la teoría del todo-alma. En buena manera neoplatónica, Patrizi trata el alma como intermediaria entre el mundo espiritual y el material. No nos dice en ninguna otra parte cómo esta posición media del alma se relaciona con la posición semejante asignada a la luz en la primera sección. Toma de Lucrecio la distinción entre *animus* (espíritu) y *anima* (principio vital),²³ y discute largamente el alma del mundo, que trata como el principio animador que penetra todo el universo material (libro IV). Esta noción, que los neoplatónicos habían heredado de los estoicos, había sido tratada con reservas por los pensadores medievales, sin haber sido nunca claramente condenada. Fue introducida de nuevo por Ficino y gozó de gran popularidad entre la mayoría de los filósofos de la naturaleza durante el siglo XVI. Patrizi no trata las almas individuales como partes del alma del mundo, sino más bien cree que su relación con sus cuerpos es análoga a la del alma del mundo con el universo en conjunto. En esto refleja nuevamente la posición de Plotino, que había criticado a los estoicos por hacer de las almas individuales partes del alma del mundo, privándolas así de un rango separado y del libre albedrío.²⁴

La cuarta y última parte de la obra de Patrizi es, con mucho, la más interesante y original. Consta de 32 libros y trata del mundo físico, como el título *Pancosmia* (la teoría del todo-cosmos) indica. Patrizi introduce cuatro principios básicos del mundo físico (con los que obviamente intenta remplazar los cuatro elementos aristotélicos): espacio, luz, calor y humedad.

Patrizi discute estos cuatro principios uno por uno. El espacio es para él el primer principio de todas las cosas materiales. Consta de un espacio finito, situado en el centro, la posición ocupada por el mundo material, y llamado espacio mundano, y de un espacio externo infinito, que está vacío y rodea al primero por todas partes. El espacio es anterior a todos los cuerpos y aun a la luz,

y es concebido como un receptáculo vacío (libros I-III). En esta noción Patrizi sigue evidentemente a Telesio, pero difiere de él de varias maneras. No pone el tiempo en el mismo nivel que el espacio, como Telesio había hecho, sino que lo considera como dependiente de los cuerpos y del movimiento,²⁵ retrocediendo así en este aspecto a la opinión aristotélica. Por otra parte, usa el concepto de espacio para la teoría de la geometría, y en cierto modo parece prefigurar a Kant, porque hace una distinción entre espacio físico y matemático. El espacio matemático es puro y no contiene cuerpos, y su mínimo es el simple punto; mientras que el espacio físico se deriva del espacio puro y contiene cuerpos (libros I-III). Los cuerpos, según Patrizi, son formas más que tridimensionales, puesto que, además, contienen resistencia. Este factor añadido de resistencia parece reflejar una doctrina atribuida por varias fuentes antiguas a Epicuro, quien de este modo corregía la opinión anterior de Demócrito.²⁶ De manera semejante, Leibniz había de corregir la concepción puramente geométrica de Descartes de la naturaleza corporal agregando el concepto de fuerza.

Habiendo definido así la diferencia entre espacio matemático y físico, Patrizi procede a declarar que las matemáticas, y especialmente la geometría, son anteriores a la física, justamente como el espacio puro es anterior a los cuerpos físicos, indicando una vez más sus inclinaciones platónicas. Siendo anterior a todos los cuerpos, aún se llama al espacio un cuerpo e incorpóreo, y por tanto las categorías que se aplican solamente a los cuerpos (nuevamente una reminiscencia plotiniana)²⁷ no pueden predicarse del espacio. En su tratamiento del número, Patrizi regresa otra vez a la posición aristotélica. El continuo es para él anterior al discreto, y por tanto la geometría es anterior a la aritmética (libro II). Mientras juzga que el espacio tiene una existencia real propia, considera que el número es simplemente un producto del pensamiento. Esta primacía de la geometría dentro de las matemáticas es una clara herencia griega. Sería abandonada sólo hasta que Descartes inventara la geometría analítica, y las matemáticas modernas extendieran el concepto de número y, con el tiempo, lo hicieran continuo.

El segundo principio físico, que viene después del espacio, es la luz, la primera cosa para llenar el espacio vacío (libro IV). En este punto, la doctrina de la primera sección de la obra de Patrizi, la *Panaugia*, encaja en el esquema de la última, aunque la relación entre las dos no se ha aclarado completamente. Patrizi añade luego otros dos principios físicos: el calor, que considera derivado de la luz y que trata como un principio formal y activo (libro V), y la humedad (*fluor*), que se considera un principio pasivo y material (libro VI). La última es capaz de diferentes grados de densidad y es responsable por la resistencia que caracteriza a los cuerpos físicos a diferencia de las formas geométricas puras. El calor como un principio activo del mundo físico parece que fue tomado de Telesio, como lo había sido la noción de espacio vacío (aunque, para Telesio, el espacio no había sido un principio separado del universo). La humedad toma para Patrizi el lugar

de la materia de Telesio y de Aristóteles, y el término *fluor*, así como la insistencia en sus diferentes grados de densidad, evidentemente refleja algunas nociones de los filósofos presocráticos, nociones indudablemente conocidas para Patrizi por una variedad de fuentes antiguas.²⁸

Los últimos capítulos de la *Pancosmia* contienen una discusión de las diferentes partes del universo físico. Este universo consta de tres secciones principales, el empíreo, el mundo etérico y el mundo elemental. El empíreo es idéntico con el espacio infinito que rodea al mundo celestial y no está lleno de ninguna otra cosa más que de luz (libro VIII). El mundo etérico incluye todas las estrellas, hasta la Luna. Es finito en extensión y puede llamársele el universo en el sentido más específico del término (libro IX). Para Patrizi, las estrellas se mueven libremente en el éter. Así abandona la noción tradicional de esferas sólidas, que todavía había sido retenida por Copérnico²⁹ y se acerca más en este aspecto a la visión más moderna representada por Tycho Brahe. La Tierra permanece, para Patrizi, en el centro y no gira alrededor del Sol, pero acepta la rotación diaria de la Tierra sobre sí misma (libro XXXI). Al tratar con algún detenimiento el mar y la tierra, discute un número de cuestiones meteorológicas y geográficas, refiriéndose más de una vez a sus propias observaciones. Esta sección contiene muchos detalles que son de gran interés para la historia de las ciencias (libros XXIV-XXXII).

He tratado de presentar tan brevemente como es posible la estructura y contenido general de la obra filosófica principal de Patrizi, y espero que se hayan hecho manifiestas su fuerza y su debilidad. La obra refleja un vigoroso intento de sistematización, pero también revela una serie de lagunas e incongruencias. Muestra una mezcla de ciencia y especulación, de originalidad y dependencia de la tradición platónica y de otras fuentes. Con todo, Patrizi es un espíritu vigoroso, notablemente libre de ocultismo, docto y agudo, y bastante inusitado en su combinación de intereses humanísticos y científicos. No deberíamos sorprendernos de encontrar en su obra una extraña fusión de elementos dispares, de platonismo con una original filosofía de la naturaleza, de ideas que son claramente obsoletas (y esto incluye algunas de sus ideas originales) con otras que todavía son válidas o que prefiguran las de algunos sucesores ilustres (y esto incluye algunas de sus ideas tradicionales). Patrizi es un pensador de transición, y esto es más o menos verdadero para todos los filósofos de ese periodo.

No es verdad que el Renacimiento fue un periodo de estancamiento, mucho menos de retrogradación, en los campos de la ciencia y de la filosofía, como muchos medievalistas gustan decir. Aunque esto fuera cierto, todavía podríamos interesarnos en un periodo que seguramente hizo grandes contribuciones a la erudición, la literatura y las artes. Porque no creo que la realización humana deba medirse exclusivamente en términos de las ciencias, como ahora está de moda sostener. Sin embargo, la afirmación que hacen los medievalistas no es

verdadera. El siglo xv transmitió a sus sucesores toda la herencia de la Edad Media y añadió a ella las contribuciones de la Antigüedad clásica poniéndolas completamente al alcance por primera vez.³⁰ El siglo xvi pudo así apropiarse los resultados de la ciencia antigua en su totalidad y les hizo las primeras adiciones nuevas, especialmente en matemáticas, astronomía y medicina. Sin embargo, cuando hablamos de los orígenes de la ciencia moderna, pensamos en primer lugar en la física matemática, y ésta comenzó con Galileo, cuya actividad incluye los últimos años del siglo xvi y quien, aunque endeudado de muchos modos con las tradiciones renacentistas, pertenece, con la parte esencial de su obra, al siglo xvii y a una edad nueva. La ciencia moderna, entendida en este sentido, no es un producto del Renacimiento, si bien seguramente tuvo algunas de sus raíces en este periodo, y especialmente en el siglo xvi.

Las mismas observaciones pueden hacerse acerca de la filosofía moderna. Francis Bacon es en muchos aspectos un pensador renacentista, y su relación con la ciencia moderna todavía es transicional y ambigua. Podemos considerarlo con igual derecho como el último gran pensador del Renacimiento y como el profeta y heraldo del pensamiento moderno. El fundador real de la filosofía moderna es Descartes, y él comienza una nueva época en la filosofía porque presupone la ciencia moderna de Galileo y Kepler como un hecho dado, toma una parte activa en su desarrollo adicional y trata de basar la filosofía, en su método y su materia, en esta nueva ciencia. Esta actitud ha determinado, si no dominado por completo, el curso de la filosofía moderna hasta el presente día. Es claro en este sentido que la filosofía renacentista, incluyendo a los filósofos de la naturaleza, no es moderna. Más bien, su importancia radica en las muchas maneras como condujo hasta el pensamiento moderno (como hemos tenido ocasión de observar en varios ejemplos, incluyendo el caso de Patrizi) y en sus conceptos *per se*. Un pensador como Patrizi merece mucha atención por el mérito intrínseco de sus ideas originales y por el modo como restablece la *philosophia perennis* del platonismo. Nos muestra una vez más que una tradición no vive simplemente por la repetición, sino por una transformación continua de sus ideas básicas. La herencia antigua constantemente se piensa de nuevo, se adapta y se complementa para incorporar nuevos conocimientos y para resolver nuevos problemas. El ejemplo de Patrizi puede mostrarnos que es bastante posible filosofar dentro de una tradición y ser original al mismo tiempo.

¹ Vid. supra, cap. 6, nota 11.

² J. Th. Papademetriou, "The Sources and the Character of *Del Governo de' Regni*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, XCII (1961), 422-439, pp. 434-435.

³ B. Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance* (Chicago, 1961), I, 600-620; II, 997-1000.

⁴ Patrizi, *L'Amorosa Filosofia*, ed. John C. Nelson (Florencia, 1963); cf. John C. Nelson, "L'Amorosa Filosofia di Francesco Patrizi da Cherso", *Rinascimento*, XIII (1962), 89-106.

⁵ E. Maffei, *I trattati dell'arte storica dal Rinascimento al secolo XVII* (Nápoles, 1897); Beatrice Reynolds, "Shifting Currents in Historical Criticism", *Journal of the History of Ideas*, XIV (1953), 471-492.

⁶ Weinberg, II, 765-786; 1024-1025. El doctor Danilo Aguzzi prepara para una edición crítica las secciones inéditas que se conservan en Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 408, 417 y 421.

⁷ El prof. Harold Cherniss atrajo mi atención sobre el hecho de que este comentario no está incluido en el *corpus* de Berlín de comentaristas griegos de Aristóteles (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols., Berlín, 1882-1907). El texto griego de este comentario inédito sobrevive ahora solamente en un manuscrito tardío (Viena, Nationalbibliothek, cod. Phil. gr. 189; cf. A. Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, París, 1963, p. 167, núm. 2214). La traducción latina de Patrizi, impresa en Ferrara en 1583, se basó en un manuscrito más antiguo que Patrizi había vendido a Felipe II para el Escorial en 1576 (E. Jacobs, "Francesco Patrizio und seine Sammlung griechischer Handschriften in der Bibliothek des Escorial", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, vol. XXV, 1908, p. 40, núm. 48) y que fue destruido por el fuego en 1671 (R. Beer, "Die Handschriftenschenkung Philipp II an den Escorial vom Jahre 1576", *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, vol. XXIII, Pt. 2, 1903, pp. 43-44). Según el prof. Cherniss, el comentario anónimo en el graecus 49 de Urbina de la Biblioteca Vaticana puede ser la misma obra.

⁸ *De numerorum mysteriis* (1594), al card. Federico Borromeo, en Milán, Biblioteca Ambrosiana, cod. H 180 inf., f. 142-172.

⁹ Biblioteca Vaticana, ms. Barb. gr. 179 y 180.

¹⁰ Sobre este texto, vid. Plotino, *Opera*, ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, vol. II (París y Bruselas, 1959), pp. xxvii-xxxi. Esta obra primero fue traducida al latín por Moses Rovas, revisada por Petrus Nicolaus Castellanus e impresa en Roma en 1519. Patrizi la reimprimió en el apéndice de su *Nova de universis philosophia* (1591) con el título *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta philosophia (sic)*.

¹¹ Varios tratados cortos que se ocupan de Platón y Aristóteles están añadidos a la *Nova de universis philosophia* (1591). En la portada se hace referencia a ellos como sigue: *Capita demum multa in quibus Plato concors, Aristoteles vero Catholicae fidei adversarius ostenditur*.

¹² Vid. L. Firpo, "Filosofia italiana e controriforma", *Rivista di Filosofia*, XLI (1950), 150-173 y XLII (1951), 30-47; T. Gregory, "L'Apologia ad Censuram di Francesco Patrizi", *Rinascimento*, IV (1953), 89-104; T. Gregory, "L'Apologia' e le 'Declarationes' di F. Patrizi", en *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florencia, 1955), I, 385-424. Hay manuscritos de la defensa de Patrizi en la Biblioteca Vaticana (ms. Barb. lat. 318) y en Parma (ms. Pal. 665). Otro texto, intitulado *Emendatio*, se conserva en el Archivo dell'Indice y Firpo lo cita (p. 167).

¹³ Vid. la carta publicada por A. Solerti, "Autobiografia di Francesco Patrizio da Cherso", *Archivio storico per Trieste, l'Istria, e il Trentino*, III (1884-1886), 275-281; cf. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956), p. 290.

¹⁴ Cf. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, 1, 260-267, 398-402.

- ¹⁵ Parma, ms. Pal. 665 y otros.
- ¹⁶ Espero estudiar y editar algún día la *Nova de universis philosophia* y los tratados y cartas inéditos de Patrizi.
- ¹⁷ *De opificio mundi*, sec. 31.
- ¹⁸ VI 507e-508c; VII 514a-517c.
- ¹⁹ C. Baeumker, Witelo (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. III, Pt. 2, Münster, 1908), pp. 357-425.
- ²⁰ Ficinus, *De sole et lumine* (*Opera omnia*, 1, 965-986, primera edición en 1493). La sección *De sole* existe en una versión más corta dedicada a Eberhard de Württemberg (Stuttgart, ms. HB XV 65, impresa en Tubinga, 1547), y el *De lumine* en una versión más corta publicada entre las cartas (*Opera omnia*, 1, 717-720). Al mismo tema pertenece la *Orphica comparatio solis ad Deum* (*ibid.*, pp. 825-826). Para las cuestiones textuales, *vid.* Kristeller, ed., *Supplementum Ficinianum*, I, cxi-cxv, 72-77.
- ²¹ Thomas Gianninius, *De lumine et speciebus spiritalibus...* (Ferrara, 1615).
- ²² Kristeller, *Il pensiero*, pp. 102-105 (*The Philosophy*, pp. 106-108).
- ²³ Libro I. Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, III, 94-167.
- ²⁴ Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 1-6.
- ²⁵ Libro II, f. 66: “Tempus enim post motum vel cum motu est, motus post corpora et cum corporibus”.
- ²⁶ Libro I, f. 61^v: “Physicorum vero probatissimi dixerunt corpus naturale esse quod constat ex longitudine, latitudine, profunditate et antitypia, quod est resistentia”. *Vid.* Diógenes Laercio, X, 54; *Epicurea*, ed. H. Usener, Leipzig, 1887, frag. 275, pp. 195-196. Especialmente importantes son los pasajes en Sexto Empírico (*Adversus mathematicos*, X, 240, 257 y XI, 226), donde el término antitypia se usa repetidamente.
- ²⁷ *En.*, VI, 1-3.
- ²⁸ Anaxímenes; *vid.* H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 4a. ed. (Berlín, 1922), vol. I, p. 22, bajo A5.
- ²⁹ A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Nueva York, 1958), p. 31.
- ³⁰ Cf. E. Rosen, “Renaissance Science as Seen by Burckhardt and His Successors”, en T. Helton, ed., *The Renaissance* (Madison, Wis., 1961), pp. 77-103.

VIII. BRUNO

DEDICAR este último capítulo a Bruno y concluir nuestra visión general de la filosofía renacentista con su obra parece apropiado por una serie de razones. Bruno es probablemente el más famoso de los pensadores que hemos discutido, o, por lo menos, tan bien conocido como Petrarca y Pico. Esta fama se debe en parte a la tragedia de su vida y muerte, pero no es menos merecida por sus brillantes dotes como pensador y escritor. Su visión del mundo tiene una calidad distintamente moderna y ha influido sobre científicos y filósofos a través de todas las centurias subsecuentes. Al mismo tiempo, su obra es aún del todo parte del Renacimiento, no simplemente en su fecha y estilo, sino en sus premisas y problemas, mientras que contemporáneos o sucesores más jóvenes, tales como Bacon, Galileo y Descartes, pertenecen al Renacimiento sólo con una parte de su pensamiento y obra, y tal vez no con la parte más importante.

Giordano Bruno nació en Nola, al sur de Italia, en 1548 y entró en la orden dominicana en Nápoles a la edad de 18 años. Mientras seguía estudios teológicos, también leía extensamente a los filósofos antiguos, y empezó a abrigar serias dudas acerca de algunas de las enseñanzas de la Iglesia católica. Cuando estaba en Roma en 1576, estas dudas llegaron al conocimiento de las autoridades de su orden, y se preparó una acusación de herejía contra él. Antes de que pudiera ser arrestado, Bruno escapó y comenzó un viaje largo y aventurado que lo llevó a muchas partes de Europa. Primero fue a Noli cerca de Génova, luego a Savona, Turín, Venecia y Padua, y aparentemente se ganaba la vida como maestro y tutor privado, como lo hizo a través de la mayor parte de su vida posterior hasta su arresto. De Padua fue a Lyon y luego a Ginebra, donde se hizo calvinista y conoció a muchos de los dirigentes reformados. Sin embargo, pronto se volvió contra el calvinismo y se fue a Tolosa, donde obtuvo un grado en teología y enseñó Aristóteles durante dos años. En seguida se fue a París, donde obtuvo el favor de Enrique III, sostuvo una especie de lectorado y publicó sus primeros escritos en 1582. Después acompañó al embajador francés Michel de Castelnau, marqués de Mauvissière, a Inglaterra y pasó el periodo de 1583 a 1585 en Londres. También sostuvo una discusión y dio algunas conferencias en Oxford, y contrarió a los profesores por sus maneras y por sus ataques polémicos. Con todo, entró en contacto amistoso con sir Philip Sidney y otros ingleses educados, y su periodo inglés es especialmente notable porque publicó en Londres, en italiano, algunos de sus escritos más famosos.

Regresó a París con su protector y sostuvo en 1586 en uno de los colegios de la Universidad una violenta discusión contra Aristóteles que causó un tumulto tal,

que decidió partir. Fue a Marburgo y luego a Wittenberg, donde enseñó dos años en la universidad sobre la lógica de Aristóteles, se hizo luterano y alabó a Lutero en sus discursos de despedida. Después prosiguió a Praga y Helmstedt, donde enseñó otra vez en la universidad, y en 1590 llegó a Fráncfort. Su estancia aquí fue importante de nuevo, ya que en esta ciudad, entonces como ahora centro internacional del comercio de libros, publicó sus poemas latinos (1591), la más importante de sus obras aparecidas después de sus diálogos italianos.

Estando en Fráncfort, recibió y aceptó una invitación de Giovanni Mocenigo, un noble veneciano. Después de una corta estancia en Padua, Bruno se unió a la casa de Mocenigo en Venecia como su invitado y tutor. Poco después, Mocenigo lo denunció a la Inquisición y lo tuvo bajo arresto en 1592. Bruno quiso retractarse, pero en enero de 1593 fue llevado a Roma, puesto en prisión y sujeto a un proceso que duró varios años. Luego de iniciales vacilaciones, rehusó firmemente retractarse de sus opiniones filosóficas. Finalmente, en febrero de 1600, fue sentenciado a muerte y quemado vivo en el Campo di Fiori, donde se le erigió un monumento en el siglo pasado.

El espantoso fin de Bruno ha sacudido con razón a sus contemporáneos y a la posteridad. Su firme conducta durante el proceso merece nuestro más elevado respeto y cuenta mucho para equilibrar sus debilidades humanas patentes. La idea de que un hombre debe ser castigado y ejecutado por sostener opiniones que sus autoridades religiosas o políticas consideran erróneas, es intolerable para cualquier persona que piensa y que toma en serio la dignidad y libertad humanas, si bien el deplorable tratamiento que se dio a Bruno y la idea errónea que lo sustenta de ninguna manera era sólo peculiar de la Iglesia de Bruno o de su siglo, como algunos historiadores harían creer. Su muerte hizo de Bruno un mártir no tanto de la ciencia moderna, como se pensó por mucho tiempo, sino más bien de sus convicciones y de la libertad filosófica. Los registros de su proceso no se han conservado completos, pero varios documentos pertinentes se han publicado y algunos muy importantes han visto la luz recientemente; por ellos se han aclarado mucho más que antes la naturaleza y el contenido de los cargos hechos en su contra. Ahora es bastante evidente que la aceptación de Bruno del sistema de Copérnico no constituía sino una de varias acusaciones que incluían una larga serie de opiniones filosóficas y teológicas, así como muchos ejemplos específicos de las blasfemias y violaciones a la disciplina de la Iglesia alegadas.¹

Los escritos existentes de Bruno son numerosos y su contenido diverso. Sus obras italianas, que se publicaron todas durante su vida, incluyen una comedia y varios tratados satíricos, además de sus diálogos filosóficos, que discutiremos más tarde. Su estilo es vivaz y exuberante, y a veces bastante barroco y oscuro. Sus escritos latinos, más numerosos (algunos de los cuales se publicaron apenas el siglo pasado, mientras que otros han visto la luz recientemente), incluyen varios poemas y tratados filosóficos importantes, así como varias obras que

reflejan sus intereses subsidiarios: las matemáticas y la magia, el arte de la memoria y el llamado arte lulliano.

El arte de la memoria, que surgió de una parte de la antigua retórica, era materia muy cultivada en la Edad Media y en el Renacimiento, y hay muchos tratados que se ocupan de este tema que los eruditos acaban de empezar a estudiar y que probablemente merecerá una exploración mucho mayor.² Tales esfuerzos por idear sistemas que fortalecieran la memoria de una persona tenían gran importancia práctica en un periodo en que los letrados y los hombres de negocios no podían confiar tanto como hoy en día en la ayuda de índices y obras de referencia, y en que el pronto dominio del conocimiento e información se consideraba criterio necesario de competencia, no sólo en discursos y discusiones, sino también en el desempeño de muchas actividades profesionales.

El arte lulliano, nombrado así por su inventor, el filósofo catalán del siglo XIV Ramón Lull, era un esquema general de conocimiento basado en varios términos y proposiciones simples, y Lull afirmaba que, a través de métodos de combinación apropiados, este arte llevaría al descubrimiento y demostración de cualquier otro conocimiento. El método era ilustrado por el uso de letras, figuras y otros símbolos que representaban los conceptos básicos de sus combinaciones.³ El arte lulliano atrajo el interés de muchos pensadores y sabios hasta Leibniz, y es claramente un precursor de la moderna lógica simbólica, al menos en sus pretensiones, si no en sus realizaciones. Para Bruno, el arte de la memoria y el arte lulliano no eran simplemente materias de su curiosidad intelectual, sino también un medio de subsistencia, pues parece haber instruido a sus alumnos privados principalmente en estas dos artes. Este aspecto de la obra de Bruno es menos conocido y su estudio detallado se ha intentado sólo en años recientes.

El pensamiento de Bruno muestra muchos rasgos de genuina originalidad, pero al mismo tiempo está en deuda con una gran variedad de fuentes. A pesar de su doble polémica contra los gramáticos y los escolásticos, debía mucho a su educación humanista, así como a su formación aristotélica y escolástica. Su doctrina del amor heroico, que forma el centro de sus famosos *Eroici furori*, debe mucho a Ficino, y recientemente se ha mostrado que esta obra pertenece a la tradición literaria e intelectual de los tratados de amor platónico, que ocuparon un lugar importante en el pensamiento y la literatura del siglo XVI.⁴ En su metafísica, Bruno tiene fuerte influencia de Plotino y Cusano, mientras que su cosmología está basada en Lucrecio y Copérnico.

Muchos historiadores han descubierto serias incongruencias en el pensamiento de Bruno, y algunos sabios han tratado de explicarlas con argumentos cronológicos, suponiendo cierta evolución en su pensamiento filosófico. Sin excluir una evolución tal, me inclino a creer que, a partir del tiempo de sus diálogos italianos, su posición básica permaneció inalterada, y que algunas ambigüedades, oscilaciones y dificultades lógicas son inherentes a esta

misma posición. Un documento descubierto hace poco perteneciente a sus últimos años esclarece al menos un punto importante que es confuso en los escritos publicados de Bruno.⁵

Algunas de las principales doctrinas éticas de Bruno están contenidas en sus famosos *Eroici furori*, un grupo de diálogos en el que la recitación e interpretación de una serie de poemas de Bruno y otros, y la explicación de cierto número de lemas y divisas simbólicos, ocupan un gran espacio, interrumpiendo a la vez que animando la presentación de las ideas filosóficas principales. En una variación libre sobre el tema común de los tratados de amor platonizantes, Bruno opone el amor y el frenesí heroicos al amor vulgar. El amor heroico tiene un objeto divino, y conduce al alma en ascenso gradual, desde el mundo de los sentidos a través de los objetos inteligibles, hacia Dios.⁶ La unión con Dios, que es la meta última e infinita de nuestra voluntad e intelecto, no puede ser alcanzada en la vida presente. De aquí que el amor heroico sea para el filósofo un continuo tormento.⁷ Pero deriva una nobleza y dignidad inherentes de su última meta, que será alcanzada después de la muerte. Es este hincapié en el sufrimiento, que acompaña al amor heroico no realizado durante la vida presente, lo que distingue la teoría de Bruno de la de la mayoría de los escritores anteriores sobre el tema, y esto puede explicar también por qué escogió llamar al supremo amor *heroico* más que *divino*.

Un aspecto más central del pensamiento de Bruno se expresa en su diálogo *De la causa, principio e uno*, en el que se discuten algunas de sus ideas metafísicas básicas. Parte de la noción fundamental de que Dios debe ser concebido como una sustancia, y sus efectos como accidentes.⁸ Esto es una inversión completa de la noción aristotélica tradicional de sustancia, según la cual el término *sustancia* siempre había sido aplicado a objetos particulares de los sentidos, mientras que se había llamado *accidentes* a sus atributos permanentes o pasajeros. Para Bruno, queda sólo una sustancia, a saber, Dios, y todos los objetos particulares, lejos de ser sustancias, se convierten en accidentes, es decir, manifestaciones pasajeras de esa única sustancia. Esta noción se asemeja de muchas maneras a la de Spinoza, y a menudo se ha asegurado que Spinoza debía esta concepción básica a Bruno, aunque parece que no hay una evidencia tangible de que Spinoza estuviera familiarizado con el pensamiento o los escritos de Bruno.

Para conocer a Dios —continúa Bruno— debemos conocer su imagen: la naturaleza. Prosiguiendo con esta tarea, Bruno procede a aplicar al universo las cuatro causas que en Aristóteles y su escuela habían servido simplemente como factores contribuyentes en el intento de entender objetos o fenómenos particulares. Desarrollando algunas observaciones ocasionales en Aristóteles, Bruno divide las cuatro causas en dos grupos, a uno de los cuales llama causas en el sentido más estricto de la palabra, y al otro, principios. Forma y materia son principios porque son intrínsecos a su efecto, mientras que la causa final y la

eficiente son externas a su efecto.⁹ Luego identifica la causa eficiente del mundo con el intelecto universal, la facultad más alta del alma del mundo.¹⁰ Aquí se inspira en nociones plotinianas, y no hay ninguna evidencia de que identifique el alma del mundo o su intelecto con Dios. Por el contrario, distingue explícitamente este intelecto del mundo del intelecto divino, y afirma que contiene en sí mismo todas las formas y especies de la naturaleza, precisamente como nuestro intelecto contiene en sí mismo todos sus conceptos. Trabajando como un artista interno, este intelecto del mundo produce de la materia todas las formas materiales, que son imágenes derivadas de sus propias especies internas.¹¹ Por otra parte, la causa final del mundo no es otra cosa sino su propia perfección.¹²

Los principios, es decir, los constituyentes internos de la naturaleza son forma y materia.¹³ Corresponden en el nombre a la causa formal y la causa material de Aristóteles, pero de hecho están concebidas a lo largo de líneas plotinianas. Bruno asegura que la forma coincide hasta cierto punto con el alma, en tanto que toda forma es producida por un alma. Porque todas las cosas están animadas por el alma del mundo y toda materia está penetrada en todas partes por alma y espíritu. Así se puede decir que el alma del mundo es el principio formal constituyente del mundo, precisamente como la materia es su principio material constituyente. El mundo es así una sustancia espiritual perpetua que simplemente aparece en diferentes formas.

De esta manera, forma y materia son sustancias y principios perpetuos y se determinan mutuamente, mientras que los cuerpos compuestos de forma y materia son perecederos y no deben ser considerados como sustancias sino como accidentes.¹⁴ Así, Bruno parece concebir las cosas particulares como resultantes de una interpenetración cambiante de dos principios universales, y en esta visión original y sugestiva radica también la dificultad básica de su filosofía.

En Dios, sigue diciendo Bruno, coinciden forma y materia, actualidad y potencialidad.¹⁵ En lo que parece ser una modificación importante de sus declaraciones anteriores, dice que también en el universo hay solamente un principio que es formal y material, y así el universo, considerado en su sustancia, es solamente uno.¹⁶ Se dice que este único principio, tomado en sus dos aspectos, constituye todos los seres materiales e inmateriales.¹⁷ Aquí Bruno parece seguir el llamado hilemorfismo universal de Avicbrón, quien también ve compuestos todos los seres incorpóreos de forma y materia.¹⁸ Esta afirmación revela otra ambigüedad básica que Bruno había heredado de Cusano y otros filósofos anteriores y que nunca superó completamente, al menos en esta obra. Es decir, al hablar acerca de la naturaleza y del universo, Bruno parece pensar primeramente en términos del universo físico, pero al mismo tiempo incluye en el universo a todos los seres incorpóreos, excepto a Dios. Hablando de la materia, insiste en que no es puramente negativa, sino que contiene en sí misma a todas

las formas, tomando así una teoría de Averroes y apartándose de Aristóteles y Plotino, que concebían la materia como potencialidad pura.¹⁹

Identificando el universo con la sustancia que comprende forma y materia, Bruno afirma que el universo es uno e infinito, que es verdadero y único, mientras que todas las cosas particulares son meros accidentes y están sujetas a la destrucción.²⁰ No hay pluralidad de sustancias en el mundo, sino simplemente una pluralidad de manifestaciones de una sola sustancia. La pluralidad de las cosas es solamente aparente y pertenece a la superficie captada por nuestros sentidos, mientras que nuestra mente capta, más allá de esta superficie, la única sustancia en la que todos los contrastes aparentes coinciden.²¹ Esta sustancia es verdadera y buena, es materia y forma, y en ella actualidad y potencialidad ya no son diferentes entre sí. En tales fórmulas la distinción entre el universo y Dios parece desaparecer, pero en un pasaje importante Bruno distingue entre el universo físico conocido por los filósofos y el universo arquetipo en el que creen los teólogos.²²

Así nos regala con una impresionante y original visión de la realidad, pero, si comparamos las diferentes afirmaciones contenidas en el diálogo, quedan algunas ambigüedades básicas. Forma y materia son claramente principios universales para Bruno, pero a veces las trata como distintas y a veces como idénticas, o más bien, como dos aspectos del mismo principio. El universo físico y el metafísico son algunas veces identificados, y otras muy claramente diferenciados. Finalmente, el universo es tratado algunas veces como una imagen de Dios y como distinto de Él, mientras que otras veces esta distinción tiende a desaparecer.

Estudiosos de Bruno han tratado de vencer estas dificultades de varias maneras. Algunos han insistido en una serie de afirmaciones sobre las demás, haciendo así de Bruno ya un metafísico platónico, ya un franco panteísta. Los que han estado dispuestos a admitir las ambigüedades ínsitas en su obra, a menudo han considerado que la extrema posición panteísta es su verdadera posición, y que las afirmaciones dualistas son concesiones hechas a la opinión popular o a posibles censores o críticos. Otros han juzgado el panteísmo como la consecuencia lógica de su posición, que llegó a adoptar gradualmente, representando las afirmaciones dualistas, un simple residuo de sus pareceres primitivos. Esta última opinión parece ser la más sensata de las que hemos citado. Sin embargo, me inclino más a pensar que Bruno tenía una visión que no era completamente expresable en términos de estas antítesis, y que estaba bastante dispuesto a aceptar el dilema, es decir, ambos extremos, como una paradoja y una aproximación, sin desear ser empujado a una posición más extrema. Indudablemente es cierto que en comparación con sus fuentes favoritas, Plotino y Cusano, Bruno va mucho más lejos en dirección de una concepción panteísta o inmanentista. Con todo, dudo mucho que haya querido ser un panteísta o naturalista extremista. En una de sus últimas declaraciones,

trata de mostrar que las mentes individuales son manifestaciones particulares de la mente universal, precisamente como los cuerpos particulares son manifestaciones de la materia universal.²³ Esta declaración es una adición bienvenida a sus demás escritos, en los cuales esta doctrina particular no está tan claramente expuesta. También muestra que su posición estaba más cerca de Cusano y de los pasajes dualísticos, en sus diálogos, de lo que muchos intérpretes han estado dispuestos a admitir.

No menos interesante e históricamente importante que la metafísica de Bruno es su concepción del universo físico, tal como la encontramos desarrollada en su diálogo *De l'infinito, universo e mondi*. En esta obra, Bruno restablece el sistema copernicano del universo y le da por primera vez un significado filosófico.²⁴ Su hincapié principal está en lo infinito del universo en conjunto, en contraste con los innumerables mundos finitos que están contenidos en él. Esta distinción entre el universo y los mundos está tomada de Lucrecio, como lo está la noción de lo infinito del universo, que no se encuentra en Copérnico en absoluto.²⁵ Ahora sabemos que en siglo XVI la infinitud del universo físico fue afirmada por Thomas Digges, anterior a Bruno, pero no es seguro que Bruno haya estado familiarizado con los escritos de su predecesor.²⁶ Podríamos también comparar la opinión de Patrizi, quien suponía un vacío externo infinito rodeando nuestro mundo finito. Para Bruno, hay muchos mundos como el nuestro, y el universo fuera de nuestro mundo no es un vacío. Además, a diferencia de Patrizi, concibe nuestro mundo o sistema solar según el sistema de Copérnico. Insiste más adelante en que esta infinitud del universo no puede percibirse por los sentidos, sino que se revela por el juicio de la razón,²⁷ retrocediendo así a Demócrito desde el sensacionalismo de los epicúreos y de Telesio.

El universo infinito es para Bruno la imagen de un Dios infinito.²⁸ En este contexto distingue claramente, por lo menos, entre Dios y el universo, y su posición puede compararse con la de Cusano. Sin embargo, mientras que Cusano reserva la verdadera infinitud sólo para Dios, Bruno usa la relación entre el universo y Dios como un argumento para la infinitud del primero. Puesto que Dios es infinito, también el universo debe ser infinito, aunque en un sentido diferente.²⁹

Como para Patrizi y otros, los astros ya no están adheridos a esferas rígidas, sino que se mueven libremente en el espacio infinito. Sin embargo, de conformidad con la tradición neoplatónica y con una opinión adoptada por la mayoría de los aristotélicos medievales, Bruno asigna la causa del movimiento de los astros a sus principios o almas internos.³⁰ La Tierra también está en movimiento, y por tanto, puede considerársela como uno de los astros.³¹ Sólo el universo en conjunto está en reposo, mientras que todos los mundos particulares contenidos en él están en movimiento. El universo como un todo no tiene un centro absoluto ni una dirección absoluta; es decir, no podemos hablar

de una dirección hacia arriba o hacia abajo en un sentido absoluto. La gravedad y la levedad tienen simplemente un significado relativo con referencia a las partes del universo hacia las que un cuerpo dado se mueve.³² Esta opinión de Bruno puede caracterizarse como medio aristotélica. Es decir, en su negación de un centro absoluto, Bruno repite una fórmula de Cusano, interpretándola en un sentido lucreciano. En su negación de una dirección absoluta, sigue a los atomistas contra Aristóteles; pero, al retener una dirección relativa, y sobre todo, al retener la distinción entre gravedad y levedad, aún está bajo el hechizo de la física aristotélica.

Los astros individuales —arguye Bruno— están sujetos a un cambio continuo a través del influjo y eflujo de los átomos, pero persisten por alguna fuerza interna o externa.³³ La noción de influjo y eflujo se basa nuevamente en el atomismo, y la noción de que los astros están sujetos a cambio es otra desviación importante de la cosmología aristotélica, en la que los objetos celestiales, siendo distintos de los sublunares, se consideran inalterables e incorruptibles. Sin embargo, la fuerza interna parece ser una concepción neoplatónica más que atomística. Bruno sabe que los astros fijos están a distancias variables de nosotros, y así descarta la noción tradicional de una sola esfera de astros fijos.³⁴ Él cree que el universo entero está lleno de éter aun en los llamados espacios vacíos entre los astros.³⁵ Todos los astros en el universo están divididos en dos grupos básicos que él llama soles y tierras. El elemento predominante de los primeros es el fuego, de las últimas, el agua.³⁶ Nuestra Tierra es como una estrella, y vista desde fuera, brilla como las demás.³⁷ Bruno supone también que los diferentes mundos fuera del nuestro están habitados.³⁸ Niega la existencia de esferas elementales, rechazando así otra concepción básica de la cosmología aristotélica tradicional, y llama a la noción de una jerarquía de la naturaleza mero producto de la imaginación.³⁹

La cosmología de Bruno es muy sugestiva y anticipa de muchas maneras la concepción del universo tal como había de ser desarrollada por la física y astronomía modernas. Él no es solamente el primer filósofo importante que adoptó el sistema copernicano, sino también uno de los primeros pensadores que descartó audazmente nociones aceptadas en esa época, tales como la distinción radical entre cosas celestiales y terrestres y la visión jerárquica de la naturaleza. Siendo consciente de la novedad de su visión, no perdona a Aristóteles o a sus seguidores, a los que persigue con una serie de ataques polémicos. El hecho de que Bruno todavía retenga algunos residuos de la física aristotélica no debería exagerarse, y en todo caso debería esperarse. Por otra parte, se ha subrayado, con razón, que fue un precursor, pero no un fundador, de la ciencia y la filosofía modernas. Ignoraba el papel que las matemáticas y la observación experimental habían de desempeñar en la ciencia moderna y no desarrolló un método preciso que pudiera haber probado o demostrado sus

afirmaciones. Su mérito y su limitación radican en el hecho de que, a través de su intuición y visión, anticipó muchas ideas que se asemejan a las que siglos posteriores habían de adoptar y desarrollar sobre la base de una evidencia mucho más sólida. Con todo, mientras más nos inclinemos a exaltar el papel de la imaginación en las ciencias, al lado del de la observación empírica y de la deducción lógica, más deberíamos apreciar la contribución hecha por pensadores como Bruno.

La extensión de la influencia de Bruno durante las centurias siguientes es difícil de estimar. Su condenación y terrible fin hicieron imposible para todo sabio católico leerlo o citarlo abiertamente, y aun en países protestantes su obra parece haber tenido una circulación limitada por mucho tiempo. Sin embargo, es probable que Galileo haya leído a Bruno mucho antes de que el último fuera condenado, y la semejanza entre determinados pasajes de ambos que tratan sobre el lugar de la Tierra en el Universo es tan grande, que después de todo puede no ser incidental. Yo me inclino también a ver una conexión entre Bruno y Spinoza, porque la concepción de la relación entre Dios y las cosas particulares como sustancia y accidentes es demasiado semejante y demasiado inusitada para ser simple coincidencia. Aparte de muchas otras diferencias, era muy natural para Spinoza remplazar los dos principios básicos de Bruno, forma (o alma) y materia, que tenían un origen neoplatónico, y si ustedes desean, aristotélico, por los atributos de pensamiento y extensión, que se derivan del sistema de Descartes. No puedo discutir la cuestión de si la teoría de las mónadas, como está desarrollada en algunos de los escritos latinos de Bruno, pudo tener influencia sobre Leibniz.

Ya hemos completado este breve bosquejo de los ocho pensadores del Renacimiento que seleccionamos. Sucede que todos estos hombres son italianos, y no representan sino un número muy pequeño de la gran serie de escritores filósofos que actuaron en Italia tan sólo durante los tres siglos que hemos tratado de examinar. Espero que la selección haya sido representativa no sólo del pensamiento italiano, sino también del europeo, durante el periodo del Renacimiento. Muchos pensadores que no hemos discutido sostuvieron diferentes opiniones o diferentes combinaciones de opiniones. Con todo, creo que el clima intelectual general en el que trabajaron y los problemas principales con los que se ocuparon eran, *grosso modo*, los mismos; porque las escuelas que hemos tratado de describir —humanismo, platonismo, aristotelismo y la nueva filosofía de la naturaleza— incluyen más o menos a los pensadores del periodo, en Italia y en otros países europeos. Si no he hablado de Erasmo o Moro, Vives o Montaigne, entre otros muchos, no es porque los considere menos importantes. Tenía que hacer una selección estricta determinada por los límites de mis propios intereses, curiosidad y conocimiento eruditos.

Si tratamos de evaluar, al final de nuestro panorama, la herencia intelectual

que el pensamiento renacentista dejó a los siglos subsecuentes incluyendo al nuestro, la respuesta no puede darse en una sola frase, y es sensato desmenuzarla y hablar separadamente de las diferentes tendencias que hemos estado discutiendo. El humanismo renacentista fue un movimiento complejo que tuvo su efecto en la erudición y la literatura, así como en el pensamiento y la filosofía morales. Como un movimiento docto, es responsable del penetrante clasicismo y del surgimiento de la educación clásica (o humanística) que comenzó con el siglo xv y persistió casi hasta los primeros años de nuestro siglo. Los humanistas empezaron también a formular y practicar los métodos y las técnicas de la erudición filológica e histórica, y estos métodos han sido desarrollados y refinados desde entonces y se han aplicado a una variedad de otras materias, pero no han cambiado fundamentalmente. Como eruditos historiadores y literatos, aun cuando seamos historiadores de la filosofía o de la ciencia, debemos considerar a los humanistas como nuestros predecesores profesionales. En literatura, el humanismo estuvo asociado en primer lugar con una reforma de la literatura neolatina que condujo a una mayor pureza clásica en el lenguaje, estilo y prosodia y a una resurrección de muchos géneros antiguos. Este esfuerzo se subestima a menudo porque hoy en día se ha vuelto obsoleto, pero tuvo una importancia considerable hasta el siglo xviii. Más indirecto, pero desde nuestro punto de vista más importante, fue el impacto del humanismo en las diferentes literaturas vernáculas. Su efecto se sintió en la introducción de temas clásicos y géneros clásicos, y en la búsqueda de mayor nitidez en la expresión lingüística y estilística.

En el campo de la filosofía debemos a los humanistas el tener acceso fácil a filósofos antiguos además de Aristóteles, Cicerón, Séneca, Boecio y Proclo, y el poder leer a Platón, Plotino, Epicteto, Epicuro, Lucrecio, Sexto Empírico o incluso mucho de Alejandro de Afrodisias. También estamos en deuda con ellos por el hecho de que ya no estemos atados por el argumento escolástico (o al menos no estábamos atados por él hasta hace algunos años) y de que se nos permita expresar nuestros pensamientos no sólo en comentarios y cuestiones, sino en disertaciones y ensayos, libros y monografías.

En otras palabras, en la erudición, la literatura y la filosofía, el humanismo renacentista trajo al mundo occidental un gran cuerpo de saber y literatura seculares que no era ni religioso ni científico o profesional, y que, sin ser antirreligioso o anticientífico, vino a ocupar un lugar grande e independiente al lado de la teología y de las disciplinas profesionales en la educación, el escribir y el pensar. La formación humanista, mucho más que el magro curso de las artes liberales de la Edad Media, es el manantial de lo que alabamos como las humanidades, algo a lo cual atribuimos un efecto ensanchador y que no debería ser simplemente una materia de una llamada educación general o una ocupación para los ratos de ocio, sino uno de los elementos integrales de nuestra vida y perspectiva. Encuentro que se presta mucho culto de palabra a las humanidades

en los círculos académicos, pero que están notablemente ausentes de nuestra discusión pública que, cuando eleva a las alturas a las materias puramente prácticas, parece que no nos deja sino la helada alternativa entre ciencia y religión. También me desaliento cuando oigo y leo que nuestra herencia, aparte de nuestras instituciones políticas, consta solamente del método científico y la tradición judeocristiana, como si no debiéramos nada a la filosofía griega o a otros aspectos de la civilización antigua, medieval o primitiva moderna, o como si la “tradición judeocristiana” misma, una tradición muy compleja y diversificada, no derivara muchos de sus elementos de la filosofía griega, como estudiosos de lo más reflexivo e informado de la religión y teología están tan dispuestos a admitir. Cuando me enfrento a tales problemas comunes, empiezo a creer que nuestra herencia humanística y nuestros estudios históricos y filológicos son mucho más que simples ocupaciones eruditas, y que contienen serias implicaciones filosóficas cuya importancia ya es tiempo de desarrollar y de presentar al público, antes de que el espantoso empobrecimiento de nuestro sistema educativo y cultural haya ido demasiado lejos.

El platonismo renacentista, en algunos de sus aspectos, está estrechamente relacionado con el humanismo. Es responsable del fácil acceso que tenemos a las obras de Platón y de otros escritores platónicos. Revivió o conservó viva la tradición platónica, que tiene tanto derecho como cualquier otra en el pensamiento occidental a ser considerada una *philosophia perennis*, y representa dentro de la historia del platonismo una de sus fases más importantes. En su orientación general y en algunas de sus ideas específicas, el platonismo renacentista está estrechamente ligado a la tradición racionalista e idealista en la filosofía moderna, y su influencia puede ser reconocida en muchas de las fases posteriores de esta tradición. Esta escuela de pensamiento está aún muy activa en Europa, y aunque algo pasada de moda en los Estados Unidos para la última generación aproximadamente, todavía puede volver a ganar algún favor y vitalidad en el futuro.

El aristotelismo renacentista, que hemos estudiado en el caso de Pomponazzi, representa una actitud muy diferente, pero que no ha sido menos importante en el pensamiento moderno. Obró en dirección de una separación más clara entre filosofía y teología, y sin llegar a una posición puramente naturalista o antirreligiosa, abrió el camino hacia tales movimientos posteriores en el pensamiento occidental.

Finalmente, los filósofos renacentistas de la naturaleza, en sus brillantes y en parte originales intentos de formular nuevos sistemas, son los precursores del aspecto especulativo de la filosofía moderna, que ha sido disciplinado, pero de ninguna manera extinguido, por el progreso continuo y exitoso de las ciencias, las naturales y las otras.

Espero que nuestra apresurada visión de conjunto también haya sugerido, si no demostrado, lo que traté de indicar desde el comienzo. Es decir, que el

pensamiento filosófico del Renacimiento proporciona extensamente un fondo intelectual para el arte, la literatura y otras manifestaciones culturales del periodo. En realidad, han hecho una gran cantidad de investigaciones, durante algunas de las últimas décadas, los historiadores del arte y de la literatura, para descubrir las fuentes filosóficas que están detrás de la iconografía y el arte renacentistas y de las imágenes y el pensamiento en la poesía renacentista. Estas investigaciones están lejos de haber sido completadas, y la solidez de sus resultados varía grandemente de un caso a otro. Sin embargo, algunos de los ejemplos presentados, y las conclusiones alcanzadas, son convincentes, y otros, al menos, prometedores. Hemos aprendido a ver a Botticelli y a Miguel Ángel, a leer a Marlowe e incluso a Shakespeare con mayor precisión, porque ahora entendemos que algunas de sus imágenes y pensamientos no son simplemente ornamentos vagos, sino expresiones específicas de ideas entonces corrientes; y nuestro disfrute de su obra no parece haber sufrido por esta reflexión. Para el historiador de la filosofía que trata de leer e interpretar los escritos de los pensadores renacentistas, el servicio que así puede hacer a sus compañeros historiadores de la literatura y del arte es ciertamente un incentivo y casi un deber.

Otro aspecto importante es el papel de la filosofía renacentista dentro de la historia del pensamiento occidental. La importancia filosófica de los grandes pensadores de la Antigüedad y del siglo XVII nunca ha sido puesta en duda, y la importancia de los filósofos medievales de los siglos XII, XIII y XIV temprano se ha ido reconociendo cada vez más durante los últimos 50 u 80 años. En cierto sentido, el pensamiento del siglo XIII y el del XVII son comparables, porque cada uno de ellos representa una compacta realización intelectual con una gran unidad y solidez de estilo. El pensamiento del periodo intermedio carece de tal unidad y densidad. Es un periodo de fermentación en el que muchas fuentes nuevas se asimilaron y muchas ideas nuevas, o combinaciones nuevas de ideas antiguas, se propusieron y se ensayaron. Sin embargo, si queremos entender por qué la filosofía del siglo XVII era tan diferente de la del XIII como lo fue, y por qué fue posible pasar de una a la otra, tenemos que estudiar el desarrollo intelectual de los siglos intermedios. Fue el pensamiento renacentista, a través de sus esfuerzos diversificados y aun caóticos, el que produjo la desintegración gradual de la filosofía medieval y preparó el camino para el surgimiento de la filosofía moderna; por eso es el pensamiento renacentista el que responde por la diferencia entre un siglo y otro en fuentes y estilo literario, en terminología y problemas, si no en métodos y soluciones. Para el estudioso de la filosofía que también tiene una curiosidad erudita acerca de la historia de la filosofía, este desarrollo ofrece atractivos especiales: el tema todavía no está muy explorado, y la oportunidad de descubrir nuevos textos, incluso de leer por primera vez escritos impresos hace siglos y de remplazar fórmulas e interpretaciones tradicionales erróneas por otras más correctas que se pueden documentar en las

fuentes, tiene una gran fascinación.

Aparte de la influencia que la filosofía renacentista puede haber ejercido sobre el pensamiento de centurias posteriores y sobre la civilización de su propio tiempo, y aparte del lugar que pueda ocupar en la evolución histórica de la filosofía occidental, me gustaría subrayar el interés intrínseco que el estudio de esta materia, y el estudio de toda la historia de la filosofía, puede tener para el estudiante de filosofía. Se justifica no solamente por el efecto ensanchador que este viaje en el tiempo tiene sobre nuestra mente, como lo tiene el viaje a otros países, al ofrecernos posibilidades diferentes, en adición a las que nos son familiares, del pensamiento corriente, y al ayudarnos a ver nuestras propias maneras habituales de pensar en su perspectiva adecuada. Se justifica también porque todo sistema genuino de pensamiento, precisamente como toda obra de arte seria, representa una esencia específica y única que merece ser contemplada y asimilada antes de que podamos analizarla y criticarla. Tal pensamiento tiene una calidad eterna, y quizá Pico tenía razón, después de todo, al afirmar que toda filosofía representa un aspecto, o contiene una parte, de esa verdad universal a la que todos aspiramos y de la cual a cada uno de nosotros no se nos permite ver sino una parte o, cuando más, algunos aspectos.

¹ A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno* (Ciudad del Vaticano, 1942), pp. 55-119; cf. mi nota en el *Journal of the History of Ideas*, VIII (1947), 240. De un gran número de cargos, sólo uno concierne a la pluralidad del mundo (secs. 82-97, pp. 79-83), sólo uno trata de la eternidad del mundo (secs. 101-109, pp. 84-85) y el movimiento de la Tierra se menciona solamente como una parte de otro cargo (sec. 256, p. 117).

² Helga Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters* (Viena, 1936); L. Volkmann, "Ars memorativa", *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien* (N. S. III, 1929, 111-200); vid. también Paolo Rossi, *Clavis Universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milán, 1960), y Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres y Chicago, 1964).

³ Vid. los estudios de Rossi y Yates.

⁴ Vid. John C. Nelson, *Renaissance Theory of Love* (Nueva York, 1958).

⁵ Mercati, sec. 254, p. 114. Aquí Bruno afirma que el alma humana viene de Dios y regresa a Él.

⁶ Pt. 1, diálogo 3 (en *Dialoghi morali*, ed. G. Gentile, Bari, 1908, pp. 332-346; *Des fureurs héroïques*, ed. P.-H. Michel, París, 1954, pp. 177-199).

⁷ Diálogo 4 (ed. Gentile, pp. 347-366; ed. Michel, pp. 205-237).

⁸ *Dialoghi metafisici*, ed. G. Gentile (Bari, 1925), p. 176.

⁹ Ed. Gentile, pp. 177-178. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII 4, 1070 b 22-23.

¹⁰ Ed. Gentile, p. 179.

¹¹ *Ibid.*, pp. 179-181.

¹² *Ibid.*, p. 182.

¹³ *Ibid.*, pp. 181-194

¹⁴ *Ibid.*, p. 204.

¹⁵ *Ibid.*, p. 222.

¹⁶ *Ibid.*, p. 223.

¹⁷ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸ *Ibid.*, p. 232.

¹⁹ *Ibid.*, p. 239.

²⁰ *Ibid.*, pp. 247-253.

²¹ *Ibid.*, p. 256.

²² *Ibid.*, p. 254.

²³ Vid. supra, nota 5.

²⁴ A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Nueva York, 1958), pp. 35-54.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

²⁶ *Ibid.*, pp. 35-39.

²⁷ *Dialoghi metafisici*, ed. G. Gentile, pp. 288-289.

²⁸ *Ibid.*, p. 294.

²⁹ *Ibid.*, p. 298.

³⁰ *Ibid.*, pp. 338-339.

³¹ *Ibid.*, pp. 349-351.

³² *Ibid.*, pp. 371-379, 406-407.

³³ *Ibid.*, p. 373; *cf.* pp. 349-351, 371-372.

³⁴ *Ibid.*, p. 368; *cf.* p. 340.

³⁵ *Ibid.*, p. 338.

³⁶ *Ibid.*, pp. 352 y 362; *cf.* pp. 338-340.

³⁷ *Ibid.*, pp. 345-347.

³⁸ *Ibid.*, pp. 343 y 362.

³⁹ *Ibid.*, pp. 351-352 y 361.

APÉNDICE

LOS ANTECEDENTES MEDIEVALES DEL HUMANISMO RENACENTISTA

UNA DISCUSIÓN de los antecedentes o del fondo medievales del Renacimiento o de cualquier fenómeno renacentista podría fácilmente parecer que ayuda y da fuerza a aquellos medievalistas que han seguido la línea de que todo aspecto asociado tradicionalmente con el Renacimiento se encuentra también en la Edad Media o, por lo menos, de que todo lo que es de algún valor en el Renacimiento es básicamente medieval. No creo que esta línea pueda sostenerse. Si queremos insistir en que no hubo rompimiento súbito entre la Edad Media y el Renacimiento, sino una especie de continuidad, también debemos entender que continuidad no es lo mismo que estabilidad, sino que implica una gran cantidad de cambio gradual y de innovación acumulativa. Si no fuera así, posiblemente no podríamos entender por qué el mundo se veía tan diferente en 1600 de su apariencia en 1300.

Este cambio se debe, en parte, al cambio de generaciones que se suceden (un factor ordinariamente olvidado por aquellos teóricos que inquieren acerca de las causas del cambio histórico), y en parte a un número de acontecimientos importantes que son demasiado bien conocidos para requerir un comentario especial, tales como la invención de la imprenta, el descubrimiento de América y la Reforma. Hubo un constante cambio de estilo y manera que da no solamente al periodo del Renacimiento en conjunto, sino también a muchos periodos más cortos dentro de él, su fisonomía peculiar. Y aunque cada país y región europeos hicieron sus contribuciones específicas a la civilización común de todo el periodo medieval y renacentista, y aunque esta civilización siguió siendo de muchas maneras universal o internacional, es un hecho significativo que durante la Edad Media, como de nuevo en los siglos XVII y XVIII, la mayor parte de los movimientos intelectuales y culturales de Occidente hayan tenido su centro de irradiación en Francia, mientras que en el periodo que va de 1350 a 1600 Italia sostuvo una posición similar de liderazgo. Finalmente, si buscamos los antecedentes medievales de ciertos desenvolvimientos renacentistas importantes, debemos estar preparados para encontrarlos no en los aspectos más famosos y más frecuentemente estudiados de la historia intelectual medieval, sino en ciertos aspectos menores y secundarios que parecen más bien carecer de importancia dentro del contexto de su propio tiempo, pero que adquieren un significado especial como los modestos comienzos de ideas y modos de pensamiento que llegaron a la completa madurez solamente durante el periodo

subsecuente —precisamente como el agua que se levanta con la cresta de la ola, no viene de la cresta de la ola precedente, sino más bien de la depresión intermedia—. Así es fácil contrastar escolasticismo medieval y humanismo renacentista, como se ha hecho tan a menudo, pero no creo que sea posible, en modo alguno, derivar el último del primero. Si buscamos fuentes y antecedentes medievales para el humanismo renacentista, debemos tratar de encontrar algo como el humanismo medieval. Para este objeto, no es suficiente con dar al término *humanismo* algún significado arbitrario o pickwickiano y llamar al gran teólogo escolástico santo Tomás de Aquino humanista medieval o humanista cristiano o humanista verdadero, como varios distinguidos historiadores han hecho recientemente. Más bien debemos tratar de entender, no lo que el humanismo debería haber sido, si hubiera de ser bien considerado según normas modernas, sino lo que el humanismo renacentista realmente fue, y luego hacer la pregunta perfectamente legítima de si este fenómeno específico, el humanismo renacentista, tuvo algunos antecedentes en la Edad Media, y cuáles fueron.

Entender el humanismo renacentista o dar una definición satisfactoria de él no es tan fácil como podemos desear. Naturalmente, deberíamos empezar por descartar la noción contemporánea de humanismo que indica, de una manera más bien nebulosa, cualquier clase de hincapié en los valores humanos y en los problemas humanos. Gran parte de la discusión reciente sobre el humanismo renacentista ha sufrido por el uso consciente o inconsciente de las resonancias modernas del término, y el resultado ha sido una gran confusión. Sin embargo, aunque eludamos esta trampa, la dificultad sigue siendo bastante grande. En años recientes la controversia sobre el significado del humanismo renacentista ha sido casi tan compleja y confusa como la polémica sobre el Renacimiento mismo. Algunos historiadores han asociado el humanismo renacentista con ciertas ideas políticas, teológicas y filosóficas, y hablan de humanismo cívico, o de humanismo cristiano o religioso, o extienden el término para incluir todo el conjunto de pensamiento y filosofía seculares producido durante el periodo renacentista. Otros, siguiendo una tradición que se remonta al siglo XIX, han considerado al humanismo renacentista principalmente por sus contribuciones a la erudición clásica o al desarrollo de la literatura. Para complicar las cosas todavía más, el humanismo renacentista ha sido asociado con el paganismo o con el protestantismo o con el catolicismo, y, en consecuencia, se ha discutido si el humanismo fue remplazado por la Reforma protestante y católica, o si cambió su complejidad como resultado de estos acontecimientos, o si continuó viviendo en su forma original.

La mayor parte de estas opiniones, si bien incompatibles entre sí y sujetas a crítica, parecen contener algún núcleo de verdad. No puedo entrar aquí en una discusión completa de ellas, pero sí trataré de presentar mi propia opinión sobre el tema. He tratado de encontrar una fórmula que hiciera justicia a la mayoría de

los aspectos y realizaciones del humanismo renacentista, si no a todos, y al mismo tiempo, de aproximarme tanto como es posible a lo que el mismo Renacimiento entendía por el término humanista. Porque el término humanismo fue acuñado a principios del siglo XIX, pero el término *humanista* se remonta al siglo XV tardío y estuvo en uso común durante el XVI. A partir de los documentos del periodo, se manifiesta más allá de toda duda que el Renacimiento tardío entendía por humanista un maestro o estudioso de las humanidades, de los *studia humanitatis*. Porque el término *studia humanitatis* es aún más antiguo que el término humanista, que se derivó de él. Aparece en los escritos de autores romanos antiguos tales como Cicerón y Gelio, y sabios del siglo XIV como Salutati (*vid.* cap. 1, [n. 24](#)) lo tomaron de ellos. En este uso antiguo, las humanidades significaban una especie de educación liberal, es decir, una educación literaria digna de un caballero.

En el siglo XV, el término *studia humanitatis* adquirió un significado más preciso y técnico y aparece en documentos escolares y universitarios, así como en esquemas de clasificación para bibliotecas. La definición de entonces de los *studia humanitatis* comprendía cinco materias: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral. En otras palabras, en el lenguaje del Renacimiento un humanista era un representante profesional de estas disciplinas, y nosotros deberíamos tratar de entender el humanismo renacentista principalmente en términos de los ideales profesionales, intereses intelectuales y producciones literarias de los humanistas. Es cierto que muchos humanistas renacentistas acariciaban el ideal de una persona universalmente educada, y el humanista Vives asignaba al humanista una enciclopedia de erudición más que principios escolásticos. También es cierto que muchos humanistas, o sabios con una formación humanista, tenían fuertes intereses en otras materias, además de las humanidades, e hicieron contribuciones importantes a estas materias. Sin embargo, es importante darse cuenta de que el territorio doméstico profesional de los humanistas era un círculo de estudios bien definido y limitado, que incluía un determinado grupo de disciplinas y excluía otras.

Porque el Renacimiento había heredado de la Edad Media tardía un cuerpo de conocimientos altamente articulado y especializado. Los días de las siete artes liberales en que la suma total de conocimientos seculares podía ser fácilmente dominada por cualquier estudiante competente se habían acabado hacía mucho. Su lugar había sido tomado, después del tremendo aumento de conocimientos en los siglos XI y XII, de la introducción de grandes cantidades de textos científicos y filosóficos traducidos del árabe y del griego y del surgimiento de la instrucción avanzada en las universidades durante el siglo XIII, por un número de disciplinas especializadas que ya no estaban dominadas por las mismas personas y, por tanto, desarrollaron cada una su propia tradición distinta: teología, derecho romano y canónico, medicina, matemáticas, astronomía y astrología, lógica y filosofía natural y finalmente gramática y retórica.

Esta articulación de los conocimientos que caracterizó a la Edad Media tardía proporcionó el esquema de la instrucción todavía durante el Renacimiento, aunque sufrió una serie de cambios y adiciones. En otras palabras, si queremos entender la historia de aquellas disciplinas doctas que no pertenecían a las humanidades, tenemos que estudiar la teología, jurisprudencia, medicina, matemáticas, lógica y filosofía natural del Renacimiento sobre el fondo de las tradiciones medievales en estos campos, aun cuando todas estas disciplinas sufrieran algunos cambios importantes durante el Renacimiento, en parte bajo la influencia del humanismo y en parte por otras razones. Así, la lógica aristotélica y la filosofía natural del Renacimiento están ligadas al aristotelismo medieval de la Edad Media, y lo mismo es verdadero de las demás disciplinas que acabamos de mencionar. Viceversa, si buscamos la continuación de la lógica o física aristotélica medieval en el Renacimiento, tenemos que explorar el aristotelismo renacentista, algo que todavía no se ha hecho suficientemente. Cuando los historiadores de la ciencia afirman que el humanismo renacentista retardó el progreso de la ciencia en un siglo o dos, la observación está completamente fuera de foco. Es como decir que el progreso de la ciencia en el siglo xx es obstaculizado por la crítica literaria o por los filósofos existencialistas. El Renacimiento, como la Edad Media tardía, fue un periodo de intereses y tradiciones intelectuales diversificados y a menudo en competencia, y no podemos entender con propiedad a ningún pensador o movimiento a menos que los coloquemos firmemente donde les corresponde dentro de este sistema de coordenadas intelectuales.

Así, quisiera dar por establecido que el humanismo renacentista se ocupó a menudo incidentalmente, pero nunca de manera principal o estable, de la teología o la filosofía especulativa, del derecho o las ciencias naturales, y que por eso no se le puede asociar estrechamente con las tradiciones medievales de estas otras disciplinas. Perteneció básicamente a otra escuela o departamento del saber. Debemos tratar de entender lo que era la materia de las humanidades, para luego poder hacer la pregunta de cuáles fueron sus antecedentes medievales.

Hemos puesto en lista los nombres de las cinco disciplinas humanísticas, pero podría ser bueno explicar los significados específicos de los términos como se entendían entonces, ya que a menudo difieren del uso ordinario de nuestro tiempo. La enseñanza de la primera materia, gramática, incluía —como ahora— las reglas formales que rigen el uso del lenguaje; pero además implicaba los elementos de latín que el escolar tenía que aprender como un instrumento preliminar para todos los demás estudios, ya que el latín seguía sirviendo como la lengua no solamente de la Iglesia, sino también de la erudición y de la instrucción universitaria, y de la conversación y correspondencia internacionales. Por tanto, era de importancia vital para cualquier persona profesional poder no solamente leer latín, sino escribirlo y hablarlo. Más aún,

desde la Antigüedad clásica ha sido tarea del maestro de gramática leer con sus estudiantes los poetas y prosistas romanos clásicos. Con el siglo XIV, el estudio de la poética empieza a separarse del de la gramática, y la gramática tiende a confinarse a un nivel más elemental. El estudio de la poética tenía claramente doble finalidad, como podemos ver en un gran número de documentos. Al estudiante se le enseñaba a leer y entender a los poetas latinos clásicos, y al mismo tiempo aprendía a escribir poesía latina. Las dos tareas eran casi inseparables, porque la habilidad para escribir versos latinos se adquiría y desarrollaba a través de un estudio e imitación estrechos de los antiguos modelos latinos. En otras palabras, ninguno de los dos aspectos del estudio humanista de la poética se ocupaba de la poesía vernácula, y el concepto humanista de la poesía y del poeta estaba muy alejado de las ideas a las que el Romanticismo y las teorías modernas de estética y crítica literaria nos han acostumbrado. Cuando Petrarca fue coronado como poeta en el Capitolio, el acontecimiento debe entenderse en términos de este concepto humanista de la poesía, como lo sabemos por el discurso que Petrarca dijo en esa ocasión, y por el diploma que le fue otorgado. Para los humanistas, el concepto de poesía, tal como hemos tratado de explicarlo, era de gran importancia. Durante el siglo XV, antes de que se hubiera acuñado el término *humanista*, a los humanistas se les conocía generalmente por el nombre de poetas, aunque muchos de ellos difícilmente merecerían la etiqueta para las normas modernas. Esta noción puede también ayudarnos a entender por qué la defensa de la poesía, uno de los tópicos favoritos de la literatura humanista primitiva, implicaba una defensa del saber humanista en conjunto.

No menos importante que la poética era el estudio humanista de la retórica u oratoria, y nuevamente los humanistas eran identificados a menudo como oradores, o como poetas y oradores, antes de que el término humanista hubiera entrado en uso. En cierto sentido, el estudio de la retórica era el estudio de la literatura en prosa como algo distinto del estudio de la poesía, y consistía de una manera análoga en la lectura e interpretación de los prosistas latinos antiguos, y en el ejercicio y práctica de composición de prosa latina a través de la imitación de modelos antiguos. En el estudio de la retórica, se insistía mucho en dos ramas de la literatura en prosa que tenían importancia y aplicación prácticas mucho más amplias que cualesquiera de los géneros poéticos: la carta y el discurso.

En el Renacimiento, como en otros periodos, la carta no era simplemente un vehículo de comunicación personal, sino también un género literario que servía a una gran variedad de finalidades: informes de noticias, manifiestos o mensajes políticos, tratados cortos sobre temas eruditos, filosóficos u otras materias doctas —todo se vertía en forma de cartas—. El humanista era un hombre entrenado para escribir bien, y cuando no escogía convertirse en maestro de escuela o universitario de su materia, la carrera más común y lucrativa que se le abría era convertirse en canciller de una república o ciudad, o en secretario de un príncipe

o de otra persona prominente. En tales posiciones, su tarea principal era actuar como escritor fantasma de cartas privadas u oficiales, y sus servicios se valoraban altamente, ya que componía estas cartas en el estilo que el gusto de la época exigía, y así ayudaba a mantener el prestigio cultural y social de su patrón.

Casi de igual importancia práctica era el género literario del discurso. Los historiadores han dicho a menudo que los humanistas componían sus arengas para mimar su vanidad personal, y así obligaban a sus auditorios a oír a la fuerza sus enmarañados discursos. Esta opinión es bastante equivocada, aunque no desearía negar que los humanistas se inclinaban a ser vanidosos. Los documentos muestran que en el Renacimiento, y especialmente en la Italia del siglo xv, la oratoria pública era una forma favorita de esparcimiento comparable al papel desempeñado al mismo tiempo, o en otras épocas, por las representaciones musicales o teatrales, o por los recitales de poesía. Más aún, la sociedad italiana había llegado a establecer, en una variedad de ocasiones, un discurso obligado en el programa. Se requería un discurso para el funeral o la boda de personas prominentes, para una serie de ceremonias públicas tales como la investidura de un magistrado o la bienvenida que se daba a un distinguido visitante extranjero, y para ejercicios académicos tales como la apertura del año escolar o de un curso de conferencias y la otorgación de un grado, para no mencionar sino algunos de los géneros más comunes. No nos sorprendamos de que la literatura existente de discursos humanistas sea tan grande, y sin embargo, obviamente no representa sino una pequeña porción de lo que en realidad se compuso y se pronunció. De nuevo, el humanista era la persona entrenada para hablar bien y era requerido como un escritor de discursos que habían de ser pronunciados ya sea por él mismo o por otros. De aquí que se supusiera que los cancilleres y secretarios humanistas componían tanto discursos como cartas para sus protectores o patronos, y, como se acostumbraba que un embajador iniciara su misión con un discurso público en nombre de su gobierno, a menudo encontramos a un humanista actuando, si no como el embajador principal, al menos como uno de los miembros subordinados de la misión.

La cuarta materia entre los *studia humanitatis*, la historia, había estado tradicionalmente ligada a la oratoria, y durante el Renacimiento también se enseñaba generalmente como parte de la oratoria. Los historiadores antiguos estaban entre los autores prosistas favoritos estudiados en las escuelas, y nuevamente la finalidad práctica de la imitación estaba encadenada al estudio de los textos. Se acostumbraba que los príncipes, gobiernos y ciudades comisionaran a un humanista para que escribiera su historia, y el trabajo del historiógrafo oficial a menudo estaba combinado con el de canciller o maestro de retórica. Después de mediado el siglo xv, esta práctica fue imitada por príncipes extranjeros, y encontramos a un número de humanistas italianos sirviendo a reyes extranjeros como biógrafos o historiadores oficiales, y algunas veces

también como secretarios.

La quinta y última rama de los *studia humanitatis*, la filosofía moral, es en cierto sentido la más importante, y la única que pertenece al dominio de la filosofía. A su interés en la filosofía moral deben los humanistas ante todo su lugar en la historia de la filosofía, aparte de su obra como eruditos y escritores. Porque gran parte de la obra de los humanistas no tenía nada que ver con la filosofía, y gran parte del pensamiento filosófico del Renacimiento cae fuera del área del humanismo, como hemos tratado de definirlo. Por eso me resisto a identificar el humanismo con la filosofía del Renacimiento, como algunos eruditos se inclinan a hacer. Desde el tiempo de Petrarca, afirmaban los humanistas que ellos eran filósofos morales y algunos realmente ocuparon cátedras universitarias de filosofía moral, juntamente con las de retórica y poética.

Cuando los humanistas eran apremiados por los ataques de teólogos intolerantes a defender sus estudios, insistían en su interés por los problemas humanos y morales, y afirmaban que proporcionaban una formación tanto moral como intelectual a los jóvenes, una pretensión que también se expresa en el ambicioso término *studia humanitatis*. Por tanto, no debería sorprendernos encontrar una fuerte nota moralista en el estudio humanista de la historia y de la literatura antigua, y observar que los discursos y otros escritos de los humanistas están cuajados de máximas morales. Sin embargo, la principal expresión de este aspecto del humanismo se encuentra en el gran conjunto de tratados y diálogos morales que tratan una gran variedad de tópicos. Hay tratados sobre la felicidad o sobre el sumo bien, que se hacen eco de los sistemas éticos de filósofos antiguos, y sobre las virtudes, vicios y pasiones particulares. Otras obras tratan de los deberes de un príncipe, un magistrado o un ciudadano; de profesiones particulares y de las mujeres y la vida de matrimonio. Otros tópicos favoritos son la educación de los hijos; el origen de la nobleza; los méritos relativos de las diferentes artes, ciencias y profesiones, y de la vida activa y contemplativa; la dignidad del hombre y la relación entre fortuna, destino y libre albedrío.

Los pareceres presentados en estos tratados son rara vez originales, a menudo interesantes y siempre históricamente importantes. De conformidad con los intereses de los humanistas, la preocupación por la erudición y la elegancia literaria era por lo menos tan grande como la formulación de ideas precisas. Las opiniones personales y las observaciones de la vida contemporánea están entremezcladas con repeticiones o reafirmaciones de antiguas teorías filosóficas. Respecto al pensamiento antiguo, la tendencia era más bien ecléctica, y los humanistas tomaban ideas más o menos libremente de muchos autores y escuelas. Sin embargo, también hay intentos importantes de revivir y adaptar las posiciones de autores o escuelas específicos. Incluso Aristóteles, a quien los humanistas tomaron de los escolásticos pero colocaron en un contexto diferente, tuvo sus admiradores y defensores, mientras que las opiniones morales de

Platón y los neoplatónicos y de los estoicos, epicúreos y escépticos se discutieron más ampliamente y fueron apoyadas más frecuentemente de lo que había sido posible en centurias precedentes. Así el saber humanista, si no produjo un cuerpo de ideas sistemáticas, tuvo un efecto fermentador en el campo del pensamiento moral, y proporcionó un gran conjunto de ideas seculares que habían de influir en los siglos siguientes, y que de ninguna manera fueron eliminadas por la Reforma, como se cree tan a menudo.

Hasta aquí hemos tratado de seguir el ciclo de los *studia humanitatis* y de circunscribir de esta manera el alcance intelectual del humanismo renacentista, como lo encontramos expresado en las actividades profesionales y composiciones literarias de los humanistas. Espero que se haya puesto de manifiesto que el resultado de estas actividades representa una combinación peculiar y única de intereses intelectuales que dejó su impronta sobre todo el periodo, incluso fuera del área de los estudios humanistas. La preocupación por los problemas morales y humanos, el ideal literario de elocuencia y poesía, el estudio erudito de los escritores clásicos que servían como modelos indispensables para la imitación, todos estos factores estaban combinados en la obra de los humanistas de tal manera, que los hilos separados son, a menudo, muy difíciles de desenredar. Hemos discutido los estudios clásicos de los humanistas principalmente en relación con los clásicos latinos. Ahora debemos agregar algunas palabras acerca del papel y desarrollo de los estudios griegos durante el Renacimiento.

El lugar del griego en el humanismo renacentista es algo diferente del del latín, y algunas de las opiniones que están en conflicto acerca del saber clásico del Renacimiento se deben a la atención que los sabios han prestado ya sea a la erudición latina o a la griega del periodo. Después de todo, el latín como una lengua viva del saber y de la literatura se había heredado del Medievo, durante el cual el estudio de la gramática latina y la lectura de por lo menos algunos autores clásicos romanos nunca habían sido interrumpidos desde los tiempos antiguos. En consecuencia, las innovaciones llevadas a cabo por los humanistas en el campo de los estudios latinos pueden parecer menos radicales, aunque sería erróneo subestimar sus vastas contribuciones: el intento de reformar el uso escrito del latín, de purificarlo de los usos “bárbaros” y de devolverlo tanto como fuera posible a la antigua práctica clásica; el gran aumento en el número de textos romanos antiguos que ahora se leían y estudiaban, se comentaban, se copiaban e imprimían, y la vasta producción de una literatura neolatina en poesía y prosa, en una gran variedad de géneros, que tuvo un éxito e influencia extremos en su propio tiempo y después hasta el siglo XVIII.

En el campo de los estudios griegos estos precedentes medievales estuvieron ausentes casi por completo. A través de todos los siglos medievales no hubo continuidad de la instrucción griega en ninguna parte en Occidente; los libros griegos eran casi inexistentes en las bibliotecas occidentales, excepto en las

regiones de la Italia del sur y en Sicilia, donde se seguía hablando griego; el número de eruditos que aprendían griego era reducido, y los textos que se tradujeron del griego al latín entre el siglo XI y principios del XIV o bien eran teológicos o bien estaban limitados a los mismos campos que habían caracterizado a la recepción árabe de la cultura griega, a saber, las ciencias y pseudociencias, la filosofía aristotélica y algo de filosofía neoplatónica. Por eso, en el campo de los estudios griegos, la contribución humanista fue mucho más incisiva que en latín y se hizo sentir sólo durante lo que podríamos llamar la segunda fase del humanismo renacentista. Su resultado fue la introducción de la instrucción griega en las universidades y escuelas secundarias occidentales, y la difusión, estudio, traducción e interpretación graduales de todo el cuerpo de literatura griega antigua. Los sabios occidentales se familiarizaban ahora no solamente con escritos científicos griegos o con Aristóteles, sino también con los demás filósofos griegos, con los poetas, oradores e historiadores, y aun con una gran parte de la patrística griega. La Edad Media seguramente conoció a Virgilio y Ovidio, Cicerón y Aristóteles; pero nosotros estamos en deuda con el humanismo renacentista por el hecho de que también conocemos a Lucrecio y Tácito, Homero y Sófocles, Platón y Plotino.

Sin embargo, importantes como eran estas contribuciones al saber griego, no tuvieron el alcance y la influencia de las innovaciones en los estudios latinos. Aun en el Renacimiento, menos gente sabía griego que latín, y menos todavía sabía griego tan bien como latín. En consecuencia, los autores griegos se difundieron más ampliamente en traducciones latinas o en ediciones bilingües (griego y latín) que en sus textos originales como tales. Más aún, los casos en que los humanistas occidentales intentaron escribir en griego fueron extremadamente raros, y la necesidad práctica de correspondencia griega desapareció en gran parte con la caída de Constantinopla en 1453. Así, el estudio de la lengua y literatura griegas tuvo, desde el mismo principio, un carácter mucho más puramente erudito que el del latín; carecía de la amplia importancia práctica y literaria que el estudio del latín siguió poseyendo durante varios siglos más.

A la luz de lo que he tratado de mostrar, se entenderá fácilmente cuando digo que la literatura producida por los humanistas está llena de ideas importantes, pero que no hay una sola idea filosófica o teológica, mucho menos una serie de ideas, que sea común a todos los humanistas del Renacimiento. Siempre que encontramos una opinión interesante en la obra de un humanista, debemos estar preparados para encontrar la idea exactamente opuesta defendida por otro humanista o incluso por el mismo humanista en algún otro pasaje. Más aún, una gran área de la literatura humanística no es relevante para la historia de la filosofía de ninguna manera: por ejemplo, la poesía e historiografía de los humanistas, sus traducciones y comentarios, y gran parte de su oratoria. De aquí que todos los intentos recientes por definir el humanismo cívico o el humanismo

cristiano puedan ser válidos para un grupo específico de humanistas, pero no puedan ayudarnos a entender el movimiento humanista en conjunto. Porque una gran cantidad de literatura humanista no es cívica, sino despótica, o sin relación con el pensamiento político; y una gran cantidad no es que no sea cristiana, sino que no tiene relación con la materia de la religión. El estudio de las humanidades se había hecho profesional como la jurisprudencia, la medicina, las matemáticas, la lógica y la filosofía natural lo habían sido por algún tiempo. Con excepción de aquellos escritos humanistas que tratan explícitamente de temas religiosos o teológicos, la literatura humanística es cristiana sólo en el sentido de que fue escrita por cristianos, justamente como Tomás de Aquino no es un filósofo cristiano —como Gilson quiere que creamos— sino un teólogo cristiano y un filósofo aristotélico. Al hacer estas afirmaciones, no deseo implicar que el humanismo renacentista fuera pagano en modo alguno o anticristiano, como se le ha llamado a menudo. No se opuso a la religión o a la teología en su propio fundamento; más bien creó un gran cuerpo de conocimientos, literatura y pensamiento seculares que coexistieron con la teología y la religión.

Habiendo descrito el humanismo renacentista tan objetivamente como me es posible, trataré ahora de contestar la pregunta de cuáles fueron sus antecedentes medievales. En parte, la respuesta está implicada en lo que he dicho, pero intentaré formularla más explícitamente. En mi opinión, hay básicamente tres tradiciones medievales que contribuyeron al surgimiento del humanismo renacentista: el *ars dictaminis* de la Italia medieval; el estudio de la gramática, la poética y los autores romanos clásicos como se había cultivado en las escuelas de la Francia medieval; y el estudio de la lengua, literatura y filosofía griegas clásicas como se había proseguido en el Imperio bizantino.

El *ars dictaminis* era la teoría y práctica de escribir cartas, que ocupaba un lugar importante en la educación y los conocimientos medievales, al menos después de mediado el siglo XI. Precisamente como el notario se ejercitaba con la ayuda de reglas y modelos en componer contratos y otros documentos legales en forma adecuada, así los secretarios o cancilleres de papas y obispos, de príncipes y ciudades se ejercitaban en componer cartas de Estado y de negocios con la ayuda de reglas adaptadas de la antigua retórica y de modelos que, o bien eran ficticios, o bien se basaban en ejemplos contemporáneos famosos. El lado práctico de la materia se cuidaba de la clasificación de las cartas según su contenido o finalidad, pero ahí también se desarrolló un interés por las normas estilísticas de dicción y composición. Esta preocupación se extendió también a la correspondencia privada y personal, probablemente porque el analfabetismo estaba muy difundido aun entre las clases superiores, y el “dictator” diestro tenía muchas ocasiones de proporcionar a petición, y probablemente a cambio de pago, una carta de amor o un mensaje personal. Por causa de su gran importancia práctica, el *ars dictaminis* tendió en muchas escuelas a tomar el lugar de la retórica, materia antigua de un alcance mucho más amplio, pero

también más abstracta y teórica.

El desarrollo del *ars dictaminis* se puede trazar en muchos países europeos, y se ha conservado un gran cuerpo de literatura relacionada con el que se originó en Alemania, España y especialmente en Francia. Sin embargo, en este campo, así como en medicina y derecho, la Italia medieval adquirió y sostuvo una posición de excepcional importancia que se puede atribuir a la proximidad de la curia papal, al surgimiento de las ciudades-república y a los lazos entre el *dictamen* y el floreciente estudio del derecho. En el siglo XIII, el *dictamen* se extendió en alcance e importancia por la adición de otro estudio relacionado, el *ars arengandi*. La finalidad de este estudio era enseñar la composición de discursos públicos, otra vez con la ayuda de reglas y modelos. Este desarrollo técnico de la elocuencia secular fue peculiar de Italia, y obviamente estaba relacionado con la vida pública de las ciudades-república y con la evolución de las costumbres e instituciones de los diferentes gobiernos y comunidades universitarias. A partir del siglo XIII aparece un cuerpo creciente de modelos para el discurso y de reglas para el discurso, y en esta literatura, que al principio era escasa y humilde, ya encontramos la mayoría de los géneros que habían de caracterizar a la oratoria de los humanistas: el discurso funerario y nupcial, el discurso de embajadas, la conferencia de apertura y el discurso de graduación. Esta evolución literaria comienza algún tiempo antes del surgimiento del humanismo renacentista, y algo de la oratoria continúa por un tiempo en su molde medieval después de la aparición del movimiento humanístico. Con todo, encuentro necesario concluir que los humanistas, por lo menos en algunos aspectos importantes de su obra, fueron los sucesores de los *dictatores* medievales. Heredaron las mismas posiciones profesionales como cancilleres y secretarios que sus predecesores habían tenido y heredaron los dos géneros literarios que se relacionaban con estas profesiones y que siguieron siendo de gran importancia práctica: la carta y el discurso.

Empero, las cartas y discursos de los cancilleres medievales, aunque compuestos para ocasiones y finalidades semejantes, eran bastante diferentes en el estilo y la dicción de los humanistas, y carecían casi enteramente de lo que había de ser el orgullo especial de los humanistas: su elegancia y erudición clásicas. Si queremos encontrar las fuentes medievales para el estudio humanista de la literatura latina clásica, tenemos que mirar en otra dirección. El estudio elemental de la gramática latina, juntamente con la lectura de algunos escritores clásicos, constituía naturalmente el núcleo irreductible de la instrucción escolar medieval, en Italia y en otras partes. Sin embargo, el estudio más avanzado de los poetas y prosistas latinos, y el esfuerzo por imitarlos en la composición de verso y prosa había sido una especialidad de las escuelas nórdicas desde los tiempos carolingios, y especialmente de las escuelas catedralicias francesas. Hasta el siglo XII e incluso el XIII, los documentos escolares, los catálogos de bibliotecas, los comentarios sobre autores clásicos latinos y los ejercicios de poesía latina —en

otras palabras, todo el cuerpo de nuestra evidencia— apuntan en la misma dirección nórdica. Sin embargo, con el surgimiento del escolasticismo y de la Universidad de París en el siglo XIII, los estudios clásicos y literarios comenzaron a declinar en Francia.

En los finales mismos del siglo XIII empiezan a aparecer en Italia, donde hasta entonces no habían florecido mucho. A partir de esa época, Italia produjo sin interrupción un cuerpo siempre creciente de manuscritos y comentarios clásicos y de poesía y prosa latinas inspiradas en la imitación de los modelos clásicos. Al mismo tiempo, la enseñanza de la poética y de los escritores romanos clásicos entró cada vez más firmemente en el programa de estudios de las universidades italianas y participó cada vez más en la educación secundaria. Cuando este estudio de la poética recién importado de Francia se combinó con la tradición italiana medieval de la retórica formal, la escritura de cartas y la confección de discursos, y se injertó en ella, apareció en la escena el humanismo renacentista en muchos de sus rasgos característicos. Esto sucedió al comienzo del siglo XIV, si no antes, con Albertino Mussato, en Padua, y Giovanni del Virgilio, en Bolonia. Petrarca no fue el padre del humanismo ni el primer humanista, sino simplemente el primer gran representante de un movimiento que había empezado por lo menos una generación antes de su época.

Pero había de agregarse un factor más, antes de que el humanismo renacentista alcanzara toda su estatura: el estudio del griego. Durante el siglo XIV, la mayoría de los humanistas italianos sabían poco o nada de griego y casi nadie se lo enseñaba. Ni Petrarca ni Salutati supieron griego para hablar de él, y sus conocimientos están enteramente basados en fuentes latinas o en escritos griegos que se podían obtener en traducciones latinas. Un primer y modesto comienzo se hizo alrededor de 1360, cuando Boccaccio arregló que Leoncio Pilato diera algunas lecciones públicas de griego y tradujera a Homero al latín. Más importantes fueron las actividades del distinguido sabio bizantino Manuel Crisoloras, quien enseñó en Florencia y otras universidades italianas en los finales mismos del siglo XIV. Después de 1400, la instrucción griega se pudo obtener más o menos de manera continua en muchas universidades italianas, y después de la mitad del siglo XV el estudio del griego empezó a difundirse a los demás países occidentales. Los primeros maestros de griego fueron o bien los sabios bizantinos que habían empezado a llegar a Italia mucho antes de la caída de Constantinopla, pero cuyo número aumentó grandemente después del desastroso acontecimiento, o bien sabios italianos que habían estudiado en Constantinopla con profesores bizantinos, como fue el caso de Guarino y Filelfo. Todos estos sabios llevaron consigo al occidente bibliotecas enteras de manuscritos clásicos griegos, y ayudaron a establecer en las diferentes escuelas occidentales centros de aprendizaje griego que habían de durar por muchos siglos, algunas veces hasta el presente día.

Así podemos decir, sin exageración, que el saber griego de los humanistas

renacentistas, que constituyó una parte tan importante de su contribución, hasta cierto punto fue una herencia de la Edad Media bizantina. Porque en el Oriente griego había habido una tradición más o menos continua del saber clásico griego a través de toda la Edad Media. Mientras que la lengua hablada se separaba tanto del griego antiguo como las lenguas romances se apartaban del latín, el griego clásico continuó siendo enseñado, leído y escrito. Homero, Platón y otros autores clásicos eran copiados, leídos y comentados, y de este modo conservados. El impacto de esta tradición sobre el saber renacentista en Occidente todavía no ha sido suficientemente explorado. Sin embargo, las primeras gramáticas publicadas para estudiantes occidentales fueron escritas por sabios bizantinos o por sabios italianos formados en Constantinopla. La selección y secuencia de los autores griegos leídos en las escuelas e impresos para los estudiantes parecen reflejar la práctica bizantina. Y la extensión del programa de estudios bizantino, en el que se estudiaba a Aristóteles juntamente con Platón y los poetas, y la filosofía juntamente con la gramática y la retórica (con el descuido comparativo del estudio de la lógica y la filosofía natural), se asemeja al ciclo de los *studia humanitatis* más que a todo el programa de estudios de las universidades medievales y renacentistas en Occidente.

He tratado de mostrar, tan brevemente como me era posible, que los antecedentes medievales del humanismo renacentista no han de encontrarse en las tradiciones de la filosofía y teología escolásticas, donde algunos historiadores han tratado de encontrarlos, sino más bien en otras tres tradiciones que ocupan un lugar mucho más marginal en la pintura de la civilización medieval que suele hacerse: la retórica práctica italiana, la gramática y poética francesas y el saber griego bizantino. Cada una de estas tres tradiciones merece probablemente una atención e hincapié en los estudios medievales mayores de los que ha recibido algunas veces.

Sin embargo, no deseo dar la impresión de que el humanismo renacentista, porque estaba en deuda con estos antecedentes medievales, no fue nada más que *dictamen* medieval o gramática francesa o erudición bizantina. Aun cuando nos ocupemos de las diferentes fases de una sola tradición, las últimas fases siempre contienen rasgos nuevos y diferentes no enteramente reducibles a sus precedentes —un hecho que se olvida fácilmente a causa de la tendencia de los historiadores más modernos a estudiar solamente los primeros comienzos de una evolución y a ignorar su continuación y fases posteriores—. En nuestro caso particular, el mismo hecho de que tres corrientes diferentes llegaran a fundirse sugerirá que la corriente resultante fue mucho más grande y rica que sus tributarias y, en consecuencia, bastante diferente de ellas.

Estas fuentes contribuyentes sí responden hasta cierto punto del patrón general del humanismo renacentista, pero no responden de la abundancia y calidad reales de su producción literaria, del impacto específico de las diferentes formas e ideas clásicas que se pusieron en circulación después de él o de las ideas

nuevas que surgieron y se desarrollaron dentro de este marco general. No responden de la alta posición y prestigio que los *studia humanitatis* alcanzaron durante el periodo del Renacimiento ni de las múltiples influencias que tuvieron en todos los aspectos de la civilización renacentista, en las artes y la literatura, la filosofía, las ciencias y todas las demás ramas del saber, la religión y la teología, el pensamiento y la práctica morales y políticos. Sin embargo, estas fuentes, en conjunto, sí explican el marco general dentro del cual se desarrolló el humanismo renacentista; incluso son responsables de algunas de sus limitaciones, tales como su fracaso en derrocar y remplazar la elaborada estructura del escolasticismo y del saber universitario, para gran sorpresa de muchos historiadores. Porque el humanismo simplemente complementó y modificó las tradiciones medievales de las disciplinas fuera de las humanidades, y sólo en este sentido marcó el humanismo una nueva fase en la historia de la teología y de la jurisprudencia, de la filosofía especulativa y de las ciencias naturales.

BOSQUEJO BIBLIOGRÁFICO

Alguna bibliografía sobre el tema general de la filosofía renacentista en F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, 12ª ed. (por M. Frischeisen-Koehler y W. Moog), Berlín, 1924; P. O. Kristeller y J. H. Randall, Jr., "The Study of the Philosophies of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, II (1941), 449-496; T. Helton, red., *The Renaissance* (Madison, Wis., 1961 y 1964). Entre las obras generales acerca del Renacimiento, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (con muchas ediciones y traducciones), de J. Burckhardt, contiene muchos datos sobre el humanismo pero poco sobre otras corrientes filosóficas, en tanto que *Renaissance in Italy* de J. A. Symonds (trad. española, FCE) discute la cuestión más a fondo pero está muy anticuado. De las historias generales de la filosofía, G. de Ruggero, *Storia della filosofia* (varias ediciones), F. Copleston, *A History of Philosophy* (hay trad. española), vol. 111, "Ockham to Suárez" (Westminster, Md., 1953), y especialmente John H. Randall, Jr., *The Career of Philosophy* (Nueva York, 1962), contiene amplias exposiciones del pensamiento renacentista. *Medieval Philosophy*, por A. A. Maurer (Nueva York, 1962), contiene una exposición cabal sobre Ficino y Pomponazzi. Para un tratamiento sistemático del pensamiento renacentista italiano, véase E. Garin, *La filosofia*, 2 vols. (Milán, 1947), y *L'umanesimo italiano* (Bari, 1952); G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento*, 3 vols. (Bologna, 1949-1951).

Las obras siguientes son menos completas o están dispuestas menos sistemáticamente, pero cubren aspectos importantes del tema: F. Fiorentino, *Il risorgimento filosofico del Quattrocento* (Nápoles, 1885); W. Dilthey, "Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" (publicado por vez primera en 1890-1892), reproducido en *Gesammelte Schriften*, vol. II (Leipzig y Berlín, 1914), pp. 1-89 (trad. española, FCE); G. Gentile, *La filosofia* (Milán, 1904-1915), revisada, con el título *Storia della filosofia italiana*, en sus *Opere complete* (Floencia, 1961); G. Gentile, *Studi sul Rinascimento*, 2ª ed. (Floencia, 1936); G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 3ª ed. (Floencia, 1940); E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, vol. 1, 2ª ed. (Berlín, 1911; trad. española, FCE); E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig y Berlín, 1927; reimpresso en Darmstadt, 1962), con traducción inglesa de M. Domandi, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Nueva York, 1963); G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, 3 vols. (Bologna, 1950); P. O. Kristeller, *Renaissance Thought* (Nueva York, 1961); E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Floencia, 1961).

Colecciones de textos: E. Garin, red., *Prosatori latini del Quattrocento* (Milán, 1952), en latín e italiano; E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, Jr., reds. *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago, 1948), en inglés.

A propósito de importantes aspectos afines del pensamiento y la erudición renacentistas, véanse G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, 3ª ed., 2 vols. (Berlín, 1893); R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, 2 vols. (Floencia, 1905-1914); J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, vol. II (Cambridge, 1908); L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (Nueva York, 1923-1958); L. Thorndike, *Science and Thought in the Fifteenth Century* (Nueva York, 1929); D. P. Walker, *Spiritual and Demonie Magic from Ficino to Campanella* (Londres, 1958); Paolo Rossi, *Clavis Universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milán, 1960); E. van Aster, *Raum und Zeit in der Geschichte der Philosophie und Physik* (Munich, 1922); Max Jammer, *Concepts of Space* (Cambridge, Mass., 1954, y Nueva York, 1960); A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Nueva York, 1958).

Capítulo I. Petrarca

Para una bibliografía sobre estudios recientes acerca del humanismo, véanse P. O. Kristeller, "Studies on Renaissance Humanism During the Last Twenty Years", *Studies in the Renaissance*, IX (1962), 7-30; C. Trinkaus, art. "Humanism", *Encyclopedia of World Art*, vol. VII (Nueva York, 1963), cols. 701-743. Véanse especialmente C. Trinkaus, *Adversity's Noblemen* (Nueva York, 1940); W. Rüegg, *Cicero und del Humanismus* (Zúrich, 1946); H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2 vols. (Princeton, N. J., 1955); B. L. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance* (Roma, 1955); T. E. Mommsen, *Medieval and Renaissance Studies*, E. F. Rice, red. (Ithaca, N. Y., 1959).

Ediciones de textos de Petrarca: de la Edizione Nazionale no han aparecido más que algunos volúmenes, en particular *Le Familiari*, ed. de V. Rossi y U. Bosco, 4 vols. (Florencia, 1933-1942), y *Rerum Memorandarum Libri*, ed. de G. Billanovich (Florencia, 1943). Para otros textos, véase la importante colección de Petrarca *Prose*, ed. de G. Martellotti *et al.* (Milán y Nápoles, 1955); *Le traité De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. de L. M. Capelli (París, 1906); R. Weiss, *Un inedito Petrarquesco* (Roma, 1950). Para otros escritos latinos, *Opera* (Basilea, 1581) es el texto al que hay que recurrir aún. El *Secreto* de Petrarca fue traducido al inglés por W. H. Draper (Londres, 1911), y el *De ignorantia*, con excelentes notas, por H. Nachod (en E. Cassirer *et al.*, reds., *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948, pp. 47-133), quien añadió la carta sobre el ascenso al Mont Ventoux (pp. 36-46), y algunas otras epístolas.

Sobre la vida y obras de Petrarca, véanse Edward H. R. Tatham, *Francesco Petrarca*, 2 vols. (Londres, 1925-1926); U. Bosco, *Petrarca* (Turín, 1946); numerosos estudios de Ernest H. Wilkins, sobre todo *Studies in the Life and Works of Petrarch* (Cambridge, Mass., 1955), y *Life of Petrarch* (Chicago, 1961); M. Bishop, *Petrarch and His World* (Bloomington, Ind., 1963). Acerca de la cultura de Petrarca, P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, 2 vols., 2ª ed. (París, 1907); P. de Nolhac, "De patrum et medii aevi scriptorum codicibus in bibliotheca Petrarcae olim collectis", *Revue des Bibliothèques*, II (1892), 241-279; G. Billanovich, *Petrarca letterato*, vol. 1: "Lo scrittoio del Petrarca" (Roma, 1947). Sobre aspectos específicos del pensamiento de Petrarca, véanse P. P. Gerosa, *L'umanesimo agostiniano del Petrarca* (Turín, 1927); Elena Razzoli, *Agostinismo e religiosità del Petrarca* (Milán, 1937); K. Heitmann, *Fortuna und Virtus: eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit* (Colonia y Graz, 1958). Véase también J. H. Whitfield, *Petrarch and the Renaissance* (Oxford, 1943). Acerca de más referencias sobre Petrarca y especialmente su poesía, N. Sapegno, *Il Trecento*, 5ª ed. (Milán, 1948).

Capítulo II. Valla

Ediciones de textos: *Opera omnia* (Basilea, 1540), reimpresas con adiciones de consideración (2 vols., Turín, 1962); *De libero arbitrio*, ed. de Maria Anfossi (Florencia, 1934). G. Zippel está preparando una edición crítica de *Dialectica*, y Maristella Lorch una del *De voluptate*. Para traducciones italianas del *De voluptate* y el *De libero arbitrio*, véase *Scritti filosofici e religiosi*, ed. de G. Radetti (Florencia, 1953). El texto y una traducción italiana del *De libero arbitrio* figuran también en Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, pp. 523-593. Traducción inglesa: Christopher B. Coleman, *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine* (New Haven, 1922). Una traducción inglesa del *De libero arbitrio*, con notas, por Charles Trinkaus, en E. Cassirer *et al.*, reds., *The Renaissance Philosophy of Man*, pp. 155-182.

Sobre la vida y obras de Valla: Girolamo Mancini, *Vita di Lorenzo Valla* (Florencia, 1891); L. Barozzi y R. Sabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla* (Florencia, 1891); Franco Gaeta, *Lorenzo Valla* (Nápoles, 1955).

Capítulo III. Ficino

Sobre el platonismo del Renacimiento, además de las obras citadas en la bibliografía general, Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance* (Londres, 1935); R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages* (Londres, 1939 y 1950); John C. Nelson, *Renaissance Theory of Love* (Nueva York, 1958).

Ediciones de textos: *Opera omnia*, 2 vols. (Basilea, 1576, y Turín, 1959); P. O. Kristeller, red., *Supplementum Ficinianum*, 2 vols. (Florencia, 1937); P. O. Kristeller, *Studies* (1956), pp. 55-97, 146-150; Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. de R. Marcel (París, 1956); Sears Jayne, *John Colet and Marsilio Ficino* (Londres, 1963). Para traducciones inglesas, véase Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium*, ed. y trad. de Sears Jayne (*University of Missouri Studies*, vol. XIX, núm. 1, Columbia, 1944); "Five Questions Concerning the Mind", trad. de Josephine Burroughs, en E. Cassirer et al., reds., *The Renaissance Philosophy of Man*, pp. 193-212.

Sobre la vida, obras e influencia de Ficino, consúltense A. della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze* (Florencia, 1902); A. M. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle* (París, 1941); R. Marcel, *Marsile Ficin* (París, 1958). Sobre su pensamiento, G. Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, 3^a ed. (Bologna, 1954); P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trad. de Virginia Conant (Nueva York, 1943); P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Florencia, 1953), que es la misma obra, revisada y mejor documentada; A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art* (París, 1954); M. Schiavone, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino* (Milán, 1957).

Capítulo IV. Pico

Ediciones de textos: *De hominis dignitate, De ente et uno e Scritti vari*, ed. de E. Garin (Florencia, 1942); *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, ed. de Garin, 2 vols. (Florencia, 1946-1952); *Opera* (Basilea, 1572). Para traducciones inglesas, véanse Pico, *His Life by His Nephew Giovanni Francesco Pico* (y otros escritos), trad. de sir Thomas More, ed. de J. M. Rigg (Londres, 1890); *A Platonick Discourse upon Love*, trad. de Thomas Stanley (1651), ed. de E. G. Gardner (Boston, 1914); *Of Being and Unity*, trad. de V. M. Hamm (Milwaukee, 1943). Disponemos de tres traducciones del *Discurso: The Very Elegant Speech on the Dignity of Man*, trad. de Charles G. Wallis (Annapolis, Md., 1940); *Oration on the Dignity of Man*, trad. de Elizabeth L. Forbes (en E. Cassirer et al., reds., *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948, pp. 223-254, reimpresión con el texto latino en *Oratio de hominis dignitate*, Lexington, Ky., 1953); *Oration on the Dignity of Man*, trad. de A. Robert Caponigri (Chicago, 1956).

De los numerosos estudios sobre Pico, los siguientes son especialmente interesantes: E. Anagnine, *G. Pico della Mirandola* (Bari, 1937); E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola* (Florencia, 1937); E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Florencia, 1961); E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola* (Mirandola, 1963); L. Dorez y L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France* (París, 1897); P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola* (Nueva York, 1936); Avery Dulles, *Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition* (Cambridge, Mass., 1941); E. Cassirer, "Giovanni Pico della Mirandola", *Journal of the History of Ideas*, III (1942), 123-144, 319-346; E. Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola* (Wiesbaden, 1960). Existen también las actas del congreso sobre Pico, de 1963.

Capítulo V. Pomponazzi

Sobre el aristotelismo renacentista, véanse E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 2^a ed. (París, 1861), y muchas ediciones posteriores; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano* (Roma, 1945); B. Nardi, *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI* (Florencia, 1958); J. H. Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science* (Padua, 1961); P. O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento* (Padua, 1962).

Ediciones de textos: *De immortalitate animae*, ed. de G. Gentile (Messina, 1925), ed. de G. Morra (Bologna, 1954); *De fato*, ed. de R. Lemay (Lugano, 1957); *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* (Basilea, 1556, y en *Opera*, Basilea, 1567); *Tractatus acutissimi* (Venecia, 1525); P. O. Kristeller, "Two Unpublished Questions on the Soul by Pietro Pomponazzi", *Medievalia et Humanistica*, IX (1955), 76-101 y X (1956), 151. Una traducción inglesa del *De immortalitate animae*,

por W. H. Hay, fue publicada primero, con facsímil de la edición antigua, en Haverford en 1938, y posteriormente en E. Cassirer *et al.*, reds., *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago, 1948), pp. 280-381.

Acerca de su pensamiento, F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi* (Florencia, 1868); Andrew H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi* (Cambridge, 1910). Véanse también una serie de artículos de B. Nardi en el *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vols. XXIX-XXXV (1950-1956); Don Cameron Allen, *Doubt's Boundless Sea: Skepticism and Faith in the Renaissance* (Baltimore, 1964), pp. 29-45; D. A. Jorio, "The Problem of the Soul and the Unity of Man in Pietro Pomponazzi", *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), 293-311.

Capítulo VI. Telesio

Acerca de los filósofos de la naturaleza, consúltense los estudios de Cassirer y Koyré citados en la bibliografía general.

Ediciones de textos: *De rerum natura*, ed. de V. Spampanato, 3 vols. (Modena, 1910-1923).

Para estudios acerca de Telesio, véanse F. Fiorentino, *Bernardino Telesio*, 2 vols. (Florencia, 1872-1874); Neil C. van Deusen, *Telesio: The First of the Moderns* (tesis, Universidad de Columbia, Nueva York, 1932); N. Abbagnano, *Bernardino Telesio* (Milán, 1941); G. Soleri, *Telesio* (Brescia, 1945).

Capítulo VII. Patrizi

Para la bibliografía de Patrizi, véase Brickman, citado abajo; Lega Nazionale di Trieste, *Onoranze a Francesco Patrizi da Cherso, Catalogo della Mostra Bibliografica* (Trieste, 1957).

Ediciones de textos: *Discussiones peripateticæ* (Basilea, 1581); *Nova de universis philosophia* (Ferrara, 1591, y Venecia, 1593); *L'amorosa filosofia*, ed. de John C. Nelson (Florencia, 1963); el doctor Danilo Aguzzi prepara una edición de la *Poetica*, incluyendo las secciones inéditas.

Acerca de la vida de Patrizi y de sus dificultades con la Congregación del Índice, véanse A. Solerti, "Autobiografia di Francesco Patrizio da Cherso", *Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino*, III (1884-1886), 275-281; L. Firpo, "Filosofia italiana e controriforma", *Rivista di Filosofia*, XLI (1950), 150-173, y XLII (1951), 30-47; T. Gregory, "L'Apologia ad Censuram di Francesco Patrizi", *Rinascimento*, IV (1953), 89-104; T. Gregory, "L'Apologia' e le 'Declarationes' di F. Patrizi", en *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florencia, 1955), I, 385-424.

Sobre su pensamiento, Paola Maria Arcari, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso* (Roma, 1935); Benjamin Brickman, *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de Universis philosophia* (tesis, Universidad de Columbia, Nueva York, 1941, con bibliografía). Véanse también E. Jacobs, "Francesco Patrizi und seine Sammlung griechischer Handschriften in der Bibliothek des Escorial", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XXV (1908), 19-47; J. Th. Papademetriou, "The Sources and the Character of *Del Governo de'Regni*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, XCII (1961), 422-439 (esp. 434-435); John C. Nelson, "L'Amorosa filosofia' di Francesco Patrizi da Cherso", *Rinascimento*, XIII (1962), 89-106.

Capítulo VIII. Bruno

Para la bibliografía de Bruno, V. Salvestrini, *Bibliografia delle opere di Giordano Bruno* (Pisa, 1926, ed. revisada por L. Firpo, Florencia, 1958).

Ediciones de textos: *Opere italiane*, 2ª ed., 3 vols., ed. de V. Spampanato y G. Gentile (Bari, 1923-1927); *Dialoghi italiani*, 3ª ed., ed. de G. Aquilecchia (Florencia, 1958); *Opera latina conscripta*, ed. de F. Fiorentino *et al.*, 3 vols. en 6 (Nápoles, 1879-1891, y Stuttgart, 1962); *Des fureurs heroïques*, ed. de P.-H. Michel (París, 1954); *Due dialoghi sconosciuti due dialoghi noti*, ed. de G. Aquilecchia (Roma, 1957); acerca de un nuevo texto, léase G. Aquilecchia, "Lezioni inedite di Giordano Bruno in un codice della Biblioteca universitaria di Jena", *Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di*

Scienze Morali, Storiche e Filologiche, ser. 8, vol. XVII (1962), pp. 463-485. Para traducciones inglesas, véanse “Concerning the Cause, Principle and One”, en S. Greenberg (véase adelante); *The Heroic Enthusiasts*, trad. de L. Williams, 2 vols. (Londres, 1887-1889); *The Heroic Frenzies*, trad. de Paul E. Memmo (tesis, Universidad de Columbia, Nueva York, en microfilm, Ann Arbor, 1959); *Cause, Principle and Unity*, trad. de Jack Lindsay (Castle Hedingham, Essex, 1962, y Nueva York, 1964).

A propósito de la vida y proceso de Bruno, véanse V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*, 2 vols. (Messina, 1921); *Documenti della vita di Giordano Bruno*, ed. de V. Spampanato (Florencia, 1934); A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno* (Ciudad del Vaticano, 1942); L. Firpo, “Il processo di Giordano Bruno”, *Rivista storica italiana*, LX (1948), 542-597, y LXI (1949), 5-59.

Sobre su pensamiento: F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno* (Florencia, 1889); L. Olschki, *Giordano Bruno* (Bari, 1927); Sidney Greenberg, *The Infinite in Giordano Bruno* (Nueva York, 1950); Dorothy W. Singer, *Giordano Bruno: His Life and Thought* (Nueva York, 1950); Irving L. Horowitz, *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno* (Nueva York, 1952) —estoy en desacuerdo con numerosas opiniones de este autor—; John C. Nelson, *Renaissance Theory of Love* (Nueva York, 1958); P.-H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno* (París, 1962); Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres y Chicago, 1964).

Apéndice

En lo tocante a esta sección permítaseme remitir a algunos otros trabajos míos: “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”, impreso por última vez en mi *Renaissance Thought* (Nueva York, 1961), pp. 92-119, 153-166; “Umanesimo italiano e Bisanzio”, *Lettere Italiane*, XVI (1964), 1-14; y mi Conferencia Wimmer, *Renaissance Philosophy and the Mediæval Tradition*. Sobre la contribución de los humanistas a la erudición clásica, véanse las obras de Voigt, Sabbadini y Sandys citadas en la sección general; en lo tocante a su contribución a la literatura, consúltese V. Rossi, *Il Quattrocento*, 4ª ed. (Milán, 1949); acerca de su contribución a la ética, P. O. Kristeller, “The Moral Thought of Renaissance Humanism”, en *Chapters in Western Civilization* (Columbia University, Nueva York, vol. 1, 3ª ed., 1961), pp. 289-335. A propósito del origen de las expresiones *humanista* y *studia humanitatis*, léase también A. Campana, “The Origin of the Word ‘Humanist’”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX (1946), 60-73.

Sobre las traducciones del griego al latín, consúltese J. T. Muckle, “Greek Works Translated Directly into Latin before 1350”, *Mediæval Studies*, IV (1942), 33-42, y V (1943), 102-114; *Corpus Platonicum Medii Aevi*, R. Klibansky, red.; *Aristoteles latinus*, G. Lacombe et al., reds., 3 vols. (vol. I, Roma, 1939; vol. II, Cambridge, 1955; vol. III, Brujas y París, 1961).

Acerca de la retórica y la poética renacentistas y su trasfondo medieval, véanse C. S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic* (Nueva York, 1928), y *Renaissance Literary Theory and Practice* (Nueva York, 1939); Donald L. Clark, *Rhetoric and Poetry in the Renaissance* (Nueva York, 1922); A. Buck, *Italienische Dichtungslehren vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance* (Tubinga, 1952).

Acerca de los estudios griegos anteriores al periodo humanístico, véanse varios estudios de R. Weiss, en especial “The Greek Culture of South Italy in the Later Middle Ages”, *Proceedings of the British Academy*, XXXVII (1951), 2350; K. M. Setton, “The Byzantine Background to the Italian Renaissance”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, C (1956), 1-76.

ÍNDICE

Prefacio

I. Petrarca

II. Valla

III. Ficino

IV. Pico

V. Pomponazzi

VI. Telesio

VII. Patrizi

VIII. Bruno

Apéndice: Los antecedentes medievales del humanismo renacentista

Bosquejo bibliográfico

Aunque la influencia del Renacimiento sobre la cultura occidental es innegable, en el aspecto filosófico existen confusiones y puntos desatendidos. Hay razones para ello: falta la impresionante unidad y densidad de las grandes estructuras propias del pensamiento medieval o de los sistemas del siglo XVIII. Empero, el tránsito de aquéllas a éstos es incomprensible sin el periodo de fermentación en que se desplegó la filosofía renacentista, asimilando y adelantando recursos nuevos, y ensayando combinaciones novedosas de ideas antiguas. En lo tocante a fuentes y estilo, terminología y problemas, si no métodos o soluciones, el Renacimiento preludia la filosofía moderna.

En esta obra se analiza el pensamiento filosófico de ocho figuras renacentistas: de Petrarca a Giordano Bruno, pasando por el platonismo de Ficino, la gran aventura trunca de Pico, el interesante sistema de Telesio, es posible seguir el cauce de los nuevos modos de reflexión en su continuidad y en sus limitaciones.

Índice

Prefacio	7
I. Petrarca	9
II. Valla	24
III. Ficino	38
IV. Pico	51
V. Pomponazzi	65
VI. Telesio	80
VII. Patrizi	94
VIII. Bruno	108
Apéndice: Los antecedentes medievales del humanismo renacentista	123
Bosquejo bibliográfico	137