

Curso de historia de la filosofía

APUNTES TOMADOS EN CLASE AL PROFESOR JACINTO SÚCCARO

El Renacimiento suele ser caracterizado como la época en que el arte obtuvo mayor libertad y la personalidad artística mayor expansión, mientras que la filosofía hubiese permanecido como encerrada, y asignando al pensamiento filosófico inadecuado desarrollo.

A Giordano Bruno, por atreverse a innovar en filosofía, se le mira como un hereje y se le quema. ¿Acaso hay en la filosofía una opresión que no existe en el arte? Veamos si en realidad la filosofía del Renacimiento no está de acuerdo con el arte del Renacimiento. Por de pronto la condena de Giordano Bruno está de acuerdo con su credo filosófico, que hemos llamado *estético*. Porque Giordano Bruno fué un verdadero artista, es decir, un ser pensante que sacrifica todo el mundo objetivo a su personalidad, y por consiguiente tiene forzosamente que chocar y que sucumbir cuando su ideal no está de acuerdo con la historia o los tiempos que se viven. En la Edad Media habían predominado los principios del cristianismo. El principio cristiano es un principio fecundo, es una actitud que lleva la realidad de un mundo fuera del hombre a un mundo del hombre : « Hágase tu voluntad », dicen, y a primera vista parecería esto un abandono de la propia personalidad en manos de otro, pero si analizamos un poco vemos que en ese imperativo *Fiat* (hágase) hay una orden que es propiedad del que la enuncia. ¿Cuál es la diferencia entre la civilización griega y la cristiana?

El mundo griego establece una completa separación entre el hombre y Dios; para un filósofo griego la divinidad es algo

que trasciende al individuo, y el hombre podrá acercarse a Dios pero no será nunca Dios. En filosofía, basta con considerar a Platón y Aristóteles; el primero dice que la realidad está constituida por las ideas eternas que *son, han sido y serán* y el hombre debe conformarse con aproximarse a ellas, pero nunca en sí mismas conocerlas, pues somos sombras de ellas; Aristóteles quiere superar esas « ideas » de Platón y pone *Principios indemostrables* en lugar de esas ideas y el principio indemostrable de Aristóteles tampoco depende del hombre (de la voluntad del hombre). Para el arte lo mismo, lo que se quiere es hacer algo que se parezca a Dios. (En la *Gaya ciencia*, de Nietzsche, está expresado este problema : Apolos y Dionisios. Pero en el mundo cristiano ya no es así, ya se postula la voluntad del hombre; Jesús es hombre-dios, luego esos dos principios que estaban separados se funden en el cristianismo; esta realidad lo es en cuanto el hombre puede crear esta divinidad. La filosofía griega es *trascendente*, la cristiana es *inmanente*, pues postula una realidad no fuera del individuo, sino en él. En la última parte de la Edad media se cristalizan estos principios cristianos y esa realidad llega a ser también ella trascendente. El filósofo artista que como tal no admite límites, postula también una realidad trascendente.

Más adelante veremos qué importancia tiene eso de admitir que en un momento dado una filosofía es trascendente.

Problema fundamental de la filosofía es resolver lo trascendente, lo que está fuera del hombre. En la trascendencia se considera la realidad no como acto espiritual, sino como dato fijo, inmóvil : la realidad es un hecho y todo hecho, como tal, es naturaleza, por consiguiente inmóvil. Por eso la Escolástica llegó a ser trascendente a pesar de ser profesada por cristianos como Santo Tomás, que, aun admitiendo una divinidad inmanente en la humanidad, no obstante llegaba a postular un *prius*, Dios, que al ser autor de lo creado, era también él trascendente.

Las postrimerías de la Escolástica representan la exclusión del individuo como factor de la realidad; es la época de San

Francisco de Asís, la negación de la individualidad; San Francisco, llamando « hermanos » a todos los seres de la creación, es semejante a un budista, pues con la misma razón que se dice que Dios es todo, puede decirse que Dios es nada. ¿En el arte de esta época, se verifica el concepto cristiano de que todo individuo es el dueño de su propia individualidad? No. El ideal del arte es el « convivio » de Dante; y en la *Divina Comedia*, el ideal estético es « la alegoría », a pesar de que si bien miramos, el Dante es verdaderamente poeta universal cuando rompe la alegoría : Francesca es humana, Beatriz es ideal. Vemos cómo la filosofía y el arte con esta trascendencia no hacen sino afirmar un modelo, un hecho al cual debe el hombre llegar.

No hay filosofía que esté fuera de la época en que se vive. En la historia política ocurría algo semejante : después de la era feudal aparecen los comunes y las señorías; comunes y señores tienen un modelo al cual tratan de acercarse; de modo que en aquella época todas las fases de la actividad humana tienen un aspecto común : todas son aspiraciones a un modelo fijado de antemano.

Estos conceptos formarían « una conciencia estética de la realidad ».

El momento estético es la particularidad y el momento filosófico es la universalidad. Cuando estando en el segundo momento afirmamos estar acá en el primero y formulamos conceptos o hacemos filosofía, entonces lo que se hace es filosofía estética o estetismo (Croce).

Bosco es condenado a muerte por hereje y pide a su amigo íntimo que le quite a Bruto el ideal que él se había formado delante de los ojos, pues quiere morir como cristiano; su ideal estaba fuera de la época en que vivía, que era cristiana. Este es también el caso de Giordano Bruno, que sacrifica su persona empírica para salvar su ideal.

Este período se caracteriza por el criterio estético en filosofía. La diferencia entre *humanismo* y *Renacimiento* es que éste traslada el centro que para el humanismo estaba en el in-

dividuo, y lo lleva a la naturaleza; es pues, un *humanismo más amplio*.

Actitud estética del Renacimiento. — Para los humanistas el centro de la realidad estaba en el individuo, en el sujeto; para los naturalistas, se salía del sujeto y era trasladado a la naturaleza. Para estos filósofos la naturaleza no es más que el mismo sujeto. En la naturaleza el sujeto es más amplio, es Dios : *Dios está en la naturaleza*.

Ficino y Pomponazzi representan dos posiciones distintas : para el primero el alma es inmortal, para Pomponazzi el alma no es inmortal; pero no se puede decir que uno es idealista y el otro materialista, porque hay que tener en cuenta la época.

Cuando con el momento estético nos trasladamos a la universalidad con la mera intención de criticar, ya no hacemos filosofía, o mejor esta filosofía es un estetismo porque juzga los problemas de la realidad desde un plano que es propio de la poesía, cuyos caracteres son la libertad absoluta y la individualidad. Cada filósofo del Renacimiento se hace un mundo a su manera y juzga según el mundo que él crea. Savonarola hablaba en el desierto porque estaba fuera de la época en que vivía, y eso forma la poesía, pero no la filosofía.

Pomponazzi y Ficino no se basan sino en su pasión; el primero es discípulo de Aristóteles y el segundo de Platón; el fundamento aristotélico son los principios indemostrables, el fundamento platónico son las ideas eternas; pero las ideas eternas de Platón no son más que los principios indemostrables de Aristóteles desde el punto de vista filosófico. En pequeña escala se repite eso mismo con Ficino y Pomponazzi. Sin embargo los dos están de acuerdo en que deben luchar contra la escolástica.

Tomemos un problema particular del Renacimiento; hay dos términos : *la virtud y la fortuna*, que les interesa. Unos decían que la idealidad más grande para la vida humana es la virtud, otros que es la fortuna. A mí se me ocurre que la virtud es el principio de la inmanencia moderna y la fortuna el principio de la trascendencia, pues virtud es el individuo

que impone el calor de su persona al centro que le rodea, mientras la fortuna no depende del individuo.

Vives, ya que hemos hablado del calor, dice que la diferencia entre el hombre y la mujer, está en que aquél tiene más calor que humedad, y la mujer tiene más humedad que calor. « Y así, cuando veo un hombre que no es valiente, digo : Este hombre ha heredado más humedad que calor, pues el sol es el que da fuerza y la tierra germina las semillas », etc.

A mi modo de ver, *virtud* es la cualidad constitutiva del individuo como sujeto, pero la *fortuna* es la fuerza que viene del exterior y obra de manera que el individuo pueda desarrollarse. Ambas se traducen en una sola que es fortuna, pero una *fortuna virtuosa*.

Vemos, pues, que a cada paso surge el mismo problema de la materia y la forma; problema que recién en De Sanctis ha de encontrar una gran solución cuando dice que la forma basta porque lleva en sí materia, pues la forma, si no está llena, no es forma... La fortuna vendría a ser lo abstracto y la virtud lo concreto.

Para entender el Renacimiento hay que ser renacentista.

Petrarce es otro que quiere romper con la escolástica y lo primero que hace es buscar un maestro que le enseñe griego; es antiaristotélico y antiplatónico. Su maestro de griego es Barlaam, que desempeña un papel semejante a Lampel, el sirviente de Kant, que lamentándose de que en la *Crítica de la razón pura* su amo negase a Dios, fué, se ha dicho, causa de la *Crítica de la razón práctica*, en que vuelve a aparecer Dios.

La reacción contra la escolástica no es violenta en la filosofía. La primera reacción es la aparición de academias cuyos profesores no son frailes, y estos primeros académicos son grandes humanistas que comienzan por ser profesores de enseñanza particular en las casas de los nobles; así es cómo por boca de sus discípulos transmitían sus ideas. Ellos son los primeros que enseñaron fuera de los conventos.

Entre estos primeros profesores particulares que ense-

ñan fuera de los conventos se destaca el papa Uzano, que daba una renta mensual a cualquier estudiante pobre, hasta treinta o cuarenta, que vengan de cualquier pueblo, y lo hace « por el amor de Dios ».

Uno de los que patrocinan estos colegios particulares es Cosme de Médicis, que tenía en vista además fines políticos para hacerlo; así, pues, le convenía tener centros de cultura que llevaran la impresión de su pueblo; él es también el fundador de la primera biblioteca popular. Por otra parte la condición de estos profesores generalmente era de pobreza. Hay un dístico de esta época que dice : *Dat Galenus opes, dat sancio Justiniana* (el maestro da trabajo y la sanción la dan las leyes justinianas). Es decir, que las leyes no eran como debían ser, sino de Justiniano (que eran tenidas por las mejores), es decir, según cada señor las veía.

Como niños milagrosos de aquella época, pues no podemos pensar que teniendo sólo 14 ó 15 años hicieran más, son célebres los Sforza, María e Hipólito Galeazo.

Entre las mujeres célebres citaremos a Isota Nogarola, que con el obispo Foscarini discute temas como la existencia empírica de Adán y Eva; opuesta a ésta en temperamento, Constancia Varano, y por último a Casandra Fedele, que además de intelectual era muy hermosa, por lo que hizo que Policiano exclamara al verla : *Meis oculis etiam* (también para mí es hermosa).

Otro de los caracteres de la época es la *concordancia* con la Iglesia, de estos primeros humanistas; pero debemos tener presente que estamos en los albores del humanismo, pues entre los últimos y la Iglesia hay completa oposición y un ejemplo entre los numerosos que podrían citarse es el caso de Giordano Bruno; sin embargo, en esta primera época la Iglesia, lejos de atacarlos, hasta los favorece y de los papas que ayudaron estos trabajos recordaremos a Martín V (1419-31), Eugenio IV (1431-47), Nicolo V (1447-55), Calixto III (1455-58) y Pío II (1458-64). La aparición de estas academias casi es correlativa a la aparición en Alemania de iglesias no católicas. Las acade-

mias han florecido principalmente en Italia y las más importantes son : La de *Nápoles*, que hoy se llama «Pontaniana» del nombre del filósofo mayor que tuvo en su iniciación y se bifurca en la de « Los linceos », que eran siete jóvenes que, no sabiendo cómo llamarse, adoptaron el nombre de « lincees », porque pretendían verlo todo; la *Academia romana* y la *florentina*. La romana tuvo por fundador al padre Antonio Beca-delli, de Palermo, conocido por « El panormita »; los filósofos de la Academia napolitana comenzaron por dar normas a la vida y ver cómo se podían encarar los problemas de la escolástica; ellos no querían basarse en los libros, sino que querían ver, es decir, implantar el método experimental y para eso estudiaban hasta en la calle, preguntando a todo el que pasaba qué pensaba sobre tal o cual problema, y sacando así sus conclusiones. El panormitano no es el más importante, sino Juan Pontano, que comienza por cambiarse el nombre porque *Giovani* no le parece clásico, y se llamó « *Gioviano* », semejante a lo que hace Ficino al decirse platónico y no tomista.

Pontano vivió en la época de Fernando de Aragón, del que fué amigo.

La mujer de Fernando de Aragón es la verdadera mecenas de estos filósofos. Pontano comenzó por ser el maestro de Fernando de Aragón, que fomentaba la humanidad clásica y que mandó copiar manuscritos griegos y las obras de Cicerón, con lo cual se formaron los primeros volúmenes de estas bibliotecas populares.

Pontano es autor de *La Lepirina*, poema en que se celebran las nupcias del dios de los ríos, Leveto, con la ninfa Parténope. (Pontano es el primero que busca inspiración en la naturaleza, por eso en una clase de filosofía citó este poema que es sólo una obra literaria). La obra filosófica de Pontano es *De Prudentia*, cuyo fundamento de rigor nos pone frente a los primeros anuncios de lo que va a ser la filosofía del Renacimiento : en el hombre hay dos medios para conocer la realidad : *los sentidos y la razón*. « Lo que nos rodea — dice Pontano, y seguramente se refiere a aquello de que « la piedra es como los

dientes que la tierra tiene para defenderse », es decir, que sin alma, son la consecuencia de un alma mayor que tiene la tierra. La naturaleza — sigue Pontano — por sí sola sería una masa inerte que no hablaría, y una interpretación por los sentidos es una copia de lo que la naturaleza nos puede dar; pero como por sí sola nada dice, pues no es más que la exteriorización de un sér que así lo quiso (Díos), los sentidos no nos dan interpretación sobre su valor y necesitamos para ello de otra facultad, la razón, que es la facultad capaz de discernir sobre los datos que recibe de los sentidos, y así por la razón distinguimos vegetales de animales, pues por los sentidos solos no podemos hacerlo. » Es decir, que admitía la libertad individual que puede oponerse y que choca con los *universalia*. Pontano, en sus *Frasas latinas*, pone en ridículo la interpretación que los padres dan de la realidad.

Academia romana. — Por la sola posición geográfica puede pensarse que debió haber un cambio de cierta consideración entre esta academia y la anterior. En primer lugar por el hecho de no estar dominados por el mismo pueblo; además, estaba más cerca de los centros de discusión y de cultura filosófica. Su fundador es Tito Pomponio Leto, que venía del sur escapado de la dominación española; es el primero que implantó los juegos florales y es él mismo el poeta que los mantiene. La Academia romana no tiene un exponente como Pontano, pero a nosotros nos interesa como punto de apoyo de esta civilización. Y llegamos a la

Academia florentina. — Era la época de los Médici. Fundada por Cosme de Médici. Hoy, al hablar de ella, sólo nos acordamos de Marsilio Ficino, quien siendo sacerdote-maestro, había llegado al castillo de los Médici, y durante su permanencia en el castillo no produjo nada, dedicándose únicamente a traducir las obras de Platón al latín. Mientras estuvo en el castillo se dedicó a traducir y comentar o prologar las obras griegas y en esos prólogos empieza a opinar sobre Platón, pero su verdadera obras filosófica se produce en una villa cerca de Florencia, donde piensa nuevamente y rehace todo lo que ha-

bía pensado y hecho en el castillo de los Médici. Allí escribe su *Teología filosófica*, sus *Ensayos* y sus *Cartas*.

Continuaremos con la Academia florentina.

En ella nos encontramos con dos figuras sobresalientes : la de Pletón y la de Ficino. El fundador de la Academia es Pletón cuyo verdadero nombre era Jorge Gemisto, pero su admiración por el filósofo griego le valió el sobrenombre de Pletón. Gemisto es árabe, aunque muchos creen que nació en Constantinopla. Llegado a Florencia, fué conocido por los Médici y llamado a dar una especie de conferencias con las que bien pronto hubo conquistado la simpatía y la admiración de Cosme de Médici, su sobrino y su hijo. Sobre la cuestión siempre latente entre los partidarios de Aristóteles y Platón, Gemisto decía que no eran opuestos ambos filósofos y que los dos tenían razón. Esta es una cuestión que hoy mismo persiste; los empiristas se amparan en Aristóteles, los idealistas en Platón, y sin embargo probablemente no existe una tal oposición entre maestro y discípulo, precisamente por serlo. ¿Cómo es posible que el discípulo sea contrario al maestro sin dejar de ser su discípulo? Esto tampoco quiere decir que tuvieran las mismas ideas : Aristóteles es distinto de su maestro, pero es su continuador. ¿Por qué querían conciliar a Aristóteles y Platón? Porque durante toda la Edad media sólo se había conocido a Aristóteles y al aparecer partidarios de Platón, se les consideró contrarios; de ahí que algunos filósofos como Pletón trataran de conciliarlos. « Con resurgir el platonismo — decía Pletón — no se hace sino afianzar con una luz nueva la verdad del cristianismo. » Su principal libro es *De Platonicæ atque Aristotelicæ differentia*.

Todo filósofo, lo repito, es un continuador de la filosofía anterior (excepto el positivismo, que quiere destruir todo lo anterior, aparentemente al menos), pero la posición nueva es una superación, de ningún modo una negación, de la anterior. Pletón también es un continuador; el mismo afán está perenne en todos los pensamientos; distintos son los aspectos. ¿Por qué,

pues, se le cita? ¿Cuál es su punto de vista nuevo? El se decide por Platón sobre la finalidad del hombre en el universo. Esta finalidad, para Aristóteles, no es determinada; pero, para Platón, el fin del hombre en la vida es predeterminado. Pletón es de esta última opinión. La importancia de esta posición es la consecuencia que puede tener para toda la filosofía del Renacimiento, que es una especie de panteísmo o *pampsiquismo*. Para Aristóteles, la naturaleza obra *non consultum*; para Platón, *consulto agit*.

Otra consecuencia de la filosofía de Pletón fué la afirmación de que Dios y la naturaleza son una misma realidad. Ahora bien; ¿qué significa eso de admitir que Dios es una sola cosa con la naturaleza? ¿No presentimos, acaso, lo que hoy se llama *el espíritu absoluto, lo absoluto, el idealismo absoluto*? ¿No se adivina ya cuando Pletón dice que la naturaleza es obra de Dios y que lo creado y el creador son una misma cosa? ¿No está en esa afirmación planteado el problema de lo absoluto?

Los aristotélicos combaten a Pletón, pero entre sus defensores está el cardenal Besarione, *In Calumniatorem Platonis*. El tercer mérito de Pletón es su amistad con los Medici y por lo tanto puede hacerse alrededor de Cosme de Medici, la relación de la Academia.

Ficino. — Su verdadero nombre era Marsilio Diotifeci.

Su ciudad natal es Figline, y sus biógrafos discuten si el nombre de « Ficino » le viene del de esa ciudad o del de su padre. Este era médico en el castillo de los Médici. En cierta ocasión, Cosme de Medici llamó a su médico y le dijo : « Tú eres apto para salvar un cuerpo, tu hijo lo es para salvar las almas ». La Academia platónica puede decirse que nace y muere con Ficino. Las reuniones científicas se hacían o en Florencia o en la villa que Cosme había regalado a Ficino. Allí las reuniones comenzaban por una comida, después de la cual iban a discutir bajo los árboles y terminaban cantando un himno.

A la muerte de Cosme, Lorenzo de Médici da otro rumbo a la academia. Ocurrió la muerte de aquél en 1478.

Entre los discípulos de la academia se distinguieron Cristóbal Landino y Juan B. Verdi y los principales libros son las discusiones sobre *el sumo bien y la vida contemplativa y activa*. Se quiere hacer ver que en Virgilio ya estaba intuído un Cristo para hacer ver que Jesucristo no está en contradicción con los antiguos humanistas.

Los libros de Ficino son, entre otros : *Traducción de los diálogos de Platón, La Teología platónica y La religión cristiana*, en que también Ficino quiere demostrar que en todos los pensadores anteriores había preexistido la idea de Cristo. Ficino murió en 1499. Su amigo íntimo, Pico de Mirándola, fué llamado « El Fénix de los ingenios », por su gran capacidad de acumular conocimientos. Dominaba 21 ó 22 idiomas. Se atrevió a proponer a Pío II que formara una reunión filosófica en que él presentaría 900 fórmulas filosóficas, es decir, dividiría la filosofía en 900 partes y las refutaría a cualquier filósofo. El Papa no pudo acceder. Pico de la Mirándola murió en 1494 y al morir pidió que se le enterrara en San Marcos con hábito dominical.

Volviendo a Ficino, diremos de su físico que era : delgado, con una joroba bastante pronunciada, de cabellos rubios lacios y con un hombro más alto que otro. Otro carácter interesante de su vida es la relación que tuvo con Savonarola cuando éste va a Florencia y predica la libertad de los pueblos, es decir, cuando el estetismo filosófico entra en la política y Savonarola es su representante. Ficino se queja de Savonarola en los peores términos cuando éste impide que sus amigos, los Médici, vuelvan a Florencia. Ningún momento de la filosofía de Ficino desentona con la época en que vivió. El problema central de Ficino es el del conocimiento de la realidad.

Para estudiar la filosofía de Ficino (Marsilio) es mejor dividirla en capítulos. La dividiremos, pues, en cuatro puntos : Teoría religiosa, Cosmogénia, Teoría del amor y Filosofía de la naturaleza.

Para dar una idea del ambiente particular de la filosofía

de Ficino, diremos en breves palabras, que la gran corriente filosófica de aquella época estaba dividida en dos grupos : peripatéticos y platónicos; los filósofos que se ocupan de defender a los primeros son los árabes que fueron a Italia, y entre éstos ocupan puestos destacados : Avicena, Alfarabi, Gazali y Averroes, que en síntesis sostienen una misma doctrina y tienen un mismo intento de hacer ver que Aristóteles puede estar de acuerdo con las doctrinas de la Iglesia; nos detendremos algo en Averroes : Plantea la filosofía aristotélica en dos términos : el conocimiento que « está por sí », y el *nus apates*, « el que no está por sí ». Esos dos términos abstractos aplicados al movimiento histórico en que se producen, representan un *intelectualismo* — el conocimiento que está por sí — y un *voluntarismo*, el conocimiento que no está por sí, una realidad que tiene que hacerse y por eso interviene otro factor que es la voluntad del hombre. ¿Acaso no es el mismo problema que se discutió entre aristotélicos y platónicos? El primero tuvo grandes campeones y en realidad los ataques de los antiaristotelistas están dirigidos contra sus campeones, de los cuales el mayor es Santo Tomás de Aquino, fundador de la escuela filosófica que se llamó « tomismo ». Santo Tomás es cristiano y debe afirmar una realidad que debe estar *en* la humanidad; sin embargo llega a admitir que hay algo con el cual el hombre no tiene nada que hacer : la realidad *precósmica*; es, pues, en el fondo intelectualista. El platonismo más bien se refiere al segundo principio de Averroes, el *nus apates*. Pero como no puede haber pasos bruscos en la historia de las ideas, observamos ya en Santo Tomás algo de platónico. Así es cómo en pleno período de la escolástica encontramos, en germen, filones de lo que después será el neoplatonismo.

Entre los poetas de la Edad media, Dante y Petrarca presentan evidentes indicios de la teoría platónica. La concepción es tomista, pero encontramos en ellos fundamentos de una teoría que está lejos de ser la aristotélica. En *La Divina Comedia*, por ejemplo, encontramos enunciada la posibilidad de que exista una idea « capaz de crear por sí sola alguna otra cosa »,

cuando Beatriz explica a Dante cómo se forma el universo : *Così il triforme effetto del suo Sire-Nel l'esser suo raggio insiete tutto, senza distinzione nell'esordire* (Así brotó a una y entero en su sér el triple efecto, de su Creador, sin distinguir el principio de sus complementos).

Petrarca, más conocido por sus rimas a Laura, también se ocupó de hacer florecer lo que él llama humanismo. Petrarca no discute contra Aristóteles, sino contra los discípulos que lo son también de Averroes. Según Petrarca, son los peores aristotélicos, y refieren sus propias teorías amparados en el *Iipse dixit*. Petrarca reacciona contra ellos : « Aprecio a Aristóteles — decía —, admiro su obra, pero como hombre que ha sido, supongo que algo debió haber no conocido. » Por eso se le ha llamado escéptico a Petrarca ; y lo sería si lo contrario de escepticismo fuese la doctrina aristotélica ; pero si su escepticismo consiste en querer superar la filosofía aristotélica, el suyo es el escepticismo de toda la vida y de todo hombre que estudie, porque Petrarca buscó hacer conocer de nuevo la realidad clásica, no por los repetidores, sino directamente. Así Petrarca se encontró con Gerardo de Barlaam, su primer maestro de griego ; poco después nombran a éste obispo, de modo que sólo tres meses fué maestro de Petrarca ; pero esos tres meses valieron mucho para el discípulo. Así, en 1423, Petrarca se interesa por la traducción del primer manuscrito que trae los *Diálogos* de Platón. El lo hizo traducir por Leonardo Aretino.

Ficino es muy posterior a Petrarca (1433-1499), pero esta circunstancia hace precisamente la única novedad en el ambiente de aquél : poder estudiar los diálogos de Platón.

Hemos hablado de dos amigos de Ficino que representan la tentativa de hacer del cristianismo una especie de platonismo : Pletón y el cardenal Besarione.

Vemos, entonces, tres momentos en la evolución del aristotelismo : en el primero sólo aparecen indicios de platonismo, en el segundo triunfa el platonismo guardando trazas de aristotelismo, y por último éste de que acabamos de hablar, que es la evolución del platonismo en una especie de cristianismo, que

hace de Platón una especie de divinidad, « el divino Platón ».

Ficino fué un gran erudito; en sus estudios la figura que más le interesa es la de Dionisio, « El aeropagita » o « El seudo Dionisio », autor de *Nombres divinos* y viene de él esa doctrina que se llamó « dionisiaca ». Según Dionisio, esta parte « dionisiaca » que forma la humanidad, es lo que representaría la vida, la evolución de la vida, las pasiones; contraria a la parte apolónica, la parte de los dioses cuyos preceptos podemos o no respetar; mientras que la parte dionisiaca es la de los sentidos. El furor dionisiaco es el furor que lleva a la humanidad, es el *demonio*. Esta doctrina se parece a lo que cantara Carducci en su *Himno a Satanás* : hay un *Satanás* que incita al hombre de genio a conocer las cosas, es el afán de conocer qué mueve a los sabios; ese afán, esa búsqueda es el « demonio » de Carducci. Para Dionisio, ese *furor* es la base de la vida, que sin él no sería posible.

Ficino admite a su manera ese platonismo; el suyo es un platonismo cristianizado y un cristianismo realizado en la naturaleza o una naturaleza divinizada por este *ciego furor* que él llama *Amor*. Es la cúspide de la filosofía platónica y es la cúspide de la filosofía cristiana (de la teología). Del « furor » de Dionisio dice « que debe ser necesario sobre toda otra cosa ese *divino furor* ».

La aparición de Dionisio en la mentalidad de Ficino revela un cambio en la acepción de su cristianismo y él llama a esta conclusión « La nueva vida cristiana ». Corrige la concepción de Santo Tomás, al admitir « una divinidad realizada *en* el hombre y no antes del hombre ».

Otro que influye en Ficino es Avicena, a quien llama « príncipe de los filósofos árabes ». Pero a todo esto, ¿dónde está nuestro Ficino aristotélico? Ficino se aleja poco a poco de Aristóteles, porque ve en él el filósofo de la naturaleza; y Ficino lucha contra los peripatéticos que son los aristotélicos de entonces.

Ficino es un espíritu esencialmente religioso. Es el res-

taurador de la *Docta Religio*. Con esa adoración que Ficino siente por Platón, se forja el verdadero tipo de Platónico. Tiene en eso un parecido con los budistas que es precisamente la falla de Ficino. Cuando un fenómeno no se llega a discutir, cuando se detiene su desarrollo, cuando es determinado para siempre, se convierte en algo trascendente que escapa al pensamiento que debe ser continuo desarrollo. Y entonces, con la misma razón con que un cristiano dice « Dios es todo », también un budista puede decir : « Dios es nada ».

Ficino forja el tipo de individuo platónico, « el perfecto platónico », cuyos caracteres son tres : primero « una mente alta », es decir, una persona de alta moral ; segundo « la religión » ; y tercero « la elocuencia casi poética ». Este tercer carácter, la elocuencia casi poética, nos puede hacer recordar un fenómeno característico : ¿ acaso este anhelo de Ficino no viene a ser la misma tonalidad de filosofía que hemos llamado « una concepción poética », « un estetismo filosófico », la posición de que cuando estamos en el momento conceptual afirmamos estar aún en el momento estético? Vico dice : « Primero los hombres conocen sin detención, por impresión, después con la mente reposada ; el primer acto es de la fantasía, el segundo es obra del intelecto ; éste es propio de los filósofos, aquél de los poetas ; los filósofos dicen en forma más precisa lo mismo que los poetas vieron en forma imprecisa. » Cuando estamos en el primer momento y hablamos por fantasía y explicamos por intuición en vez del concepto, estamos en un estetismo ; Ficino, con su tercer carácter del « perfecto platónico », representa un estetismo en filosofía. Esa « elocuencia casi poética » es también lo que formará la base de su religión ; de ella surge su *Docta Religio*.

En Ficino, como en todo pensador, hay un proceso perfectamente determinado desde que comienza a formar esta realidad platónica, hasta que dice que la filosofía nos dará a conocer *toda* la realidad. En la primera época Ficino quiere explicar que en la naturaleza, a pesar de ser inmóvil y muda,

hay hechos que nos conmueven : todos estos fenómenos que no podemos explicar a pesar de que se producen.

Estos pensadores tienen un gran interés en explicarse los milagros de la naturaleza y ocupados en eso no les basta la filosofía aristotélica ni platónica, y Ficino es el primero en caer en una verdadera teúrgica o magia; quiere explicar por la presencia de entes desconocidos, fenómenos que eran inexplicables. Pero hay un progreso muy grande en Ficino y no vale la pena ocuparse de lo que pudo haber dicho por efecto de la época. Decía que lo que podemos conocer lo explicamos por la filosofía y lo que no podemos conocer lo explicamos por la fe. Se le llamó teósofo y, en efecto, en el primer período lo es; mientras que en el segundo período decía : « Sólo la filosofía puede explicar las cosas, y ella siempre por divina providencia puede confirmar la religión con su autoridad y con la razón ». Es decir, que afirma como posible que esta filosofía confirme la religión con su autoridad. Lo mismo han de decir Hegel y Gentile; para el primero ni el arte ni la religión tienen realidad por sí mismos : la religión es un momento espiritual que puede ser superado por la filosofía. Como se ve, Ficino tiene ideas muy adelantadas para su época, pero después se pierde en parte debido a su mucha erudición; sin embargo, tuvo ideas atrevidas.

Según Ficino « los caminos por los cuales hay que pasar para llegar a ser un perfecto platónico son tres : *Purgatio*, *resolutio* y *convertio*. Primero tiene que purgar las faltas, eliminar lo que estorba, olvidarse de Aristóteles y de sus discípulos los peripatéticos. Pero no basta estar libre de estorbos, hay, además, que resolverse, tener fe, animarse y tener voluntad; la vida para el cristianismo es vida de trabajo, hay que hacer, hay que operar; es este un voluntarismo que está en contradicción con los escolásticos. Por último la *Convertio* quiere decir que hay que convertirse a ese ideal, a quien nuestra fe y nuestro sufrimiento pueden tener el poder de convertirnos : de antivinos, de aristotélicos en divinos, en pla-

tónicos. Todo lo cual es establecer una igualdad casi perfecta entre Platón y Cristo.

Ficino dice que Platón tiene « Dones » y de éstos los principales son tres : primero : *Filosofica sententiarum utilitate* (utilidad filosófica de la sentencia) ; segundo : *Oratio dispositionis elucutionisque ordine* (por el orden oratorio de la disposición y de la elucución) ; tercero : *Florum ornamento poetico* (por el ornamento poético).

¿Cuál es el interés de Ficino para proponernos esta platonicidad de toda la humanidad? El mandato que él quiere cumplir es satisfacer una necesidad moral, porque está convenido que los clásicos valían más que los hombres de la época en que le ha tocado vivir ; para Ficino la vida se desarrolla mejor en el mundo ético a la manera griega que en el mundo ético a la manera escolástica ; pero, como es cristiano, combina esa belleza helénica con la verdad cristiana. A él no le interesa si Platón está de acuerdo con la lógica, ni como problema religioso, sino que Platón, para él, es el gran motivo ético para la realidad. ¿Qué quiere decir este problema ético de la realidad? Consiste en dar algún valor a lo que, considerado como naturaleza, podría ser opuesto al espíritu. Está, dice Ficino, la parte corpórea del individuo : podemos dudar de todo, pero del cuerpo no podemos dudar ; es algo que se quiere y que no se puede abandonar y es el cuerpo que cada uno tiene. Luego no es indiferente todo lo que nos rodea en la realidad : hay un principio eficiente que es divino ; así divinizamos la realidad y se cambia nuestra manera de ser frente a ella. De ahí que la realidad divinizada es para Ficino un motivo ético y, según Ficino, Platón es el que explica con más eficiencia el valor ético de la realidad.

En esto encontramos un fundamento de la libertad verdadera que encuentra su límite en la naturaleza porque el hombre no es más que una parte de esta naturaleza, que es tan divina como él ; lo mismo que el otro problema « muchos » es verdaderamente « muchos » porque hay « uno », y « uno » es « uno » porque hay « muchos » ; no hay, pues, libertad sin

este límite, pues sería lo mismo que la paloma que quiere volar enteramente libre, sin el aire, y sabemos que sin él la paloma no puede volar.

La religión de Ficino es el primer capítulo y la base de toda su filosofía. El motivo fundamental de su filosofía está basado en la religión, es decir, en ver un motivo religioso en el problema de la realidad. El hecho de que los filósofos del Renacimiento sean tenidos por una especie de ateos no es exacto. Para recordar sólo dos sistemas nos referiremos a los que están representados por Aristóteles y Platón : para Platón, la religión no es sino la filosofía; para Aristóteles, toda creencia debe estar fuera de la filosofía.

Santo Tomás lleva en sí una gran concepción platónica, en su afán de afirmar al cristianismo como una faz de la filosofía.

San Agustín es platónico y Santo Tomás no puede dejar de adoptar muchas ideas de San Agustín; luego la característica del Renacimiento es el motivo religioso. Generalmente se cree que la filosofía del Renacimiento debe ser pagana como el arte; y sin embargo no es así : la filosofía del Renacimiento es religiosa. El primer filósofo que con las ideas de San Agustín pretende discutir este problema de la religión en filosofía es Nicolás Cusano cuyo problema fundamental está en averiguar qué es Dios.

Santo Tomás dice : « A Dios lo conocemos por lo *que es* o por lo que *no es* » y él se inclina al segundo postulado, lo cual es admitir una imposibilidad para la inteligencia humana de conocer las últimas realidades, y esto lleva a lo que se llamó « escepticismo del Renacimiento ».

Cusano es el punto de unión entre Santo Tomás y Ficino. Tiene además miras propias : no discute el problema de Dios, pero sí el poder del papa y el de la iglesia que no cree capaces de dar normas de vida a la humanidad; « porque para conocer la divinidad el hombre no necesita ningún intermediario »; y esto es afirmar que la inteligencia humana es capaz

de conocer a Dios. ¿Y la iglesia, qué es? se pregunta Cusano, y su respuesta es : *Congregatio multorum in uno*. « Ahora bien — dice él —, « uno » siendo la realidad y « muchos » la humanidad, para que ésta llegue a la realidad, no hace falta intermediario ». Este problema de muchos en uno es el mismo que vemos en Hegel : « Si no hubiera muchos, no habría uno ». Cusano, como es sacerdote, dice : « *Unus Christus ex omnibus* », es decir que la cualidad primera de la iglesia, que era formar uno entre todos, se invierte : uno es Cristo, pero cada uno también lo es por sí solo.

« Dios está en la cima de todas las concepciones de la inteligencia y de todas las denominaciones de la palabra humana. Nada se puede afirmar ni negar de él, ni darle un nombre ni rehusárselo; no es ni el Ser ni el No Ser. Sólo se llega a él después de vomitar de nuestro espíritu (*vomere oportet*) todas las ideas que nos han llegado por los sentidos, por la imaginación y por la razón. Sólo entonces llegamos a esta inteligencia absolutamente simple y abstracta donde todo es confundido en la unidad (*ubi omnia sunt unum*) donde ya no existe diferencia entre la línea, el triángulo y la esfera, donde la unidad se vuelve trinidad y viceversa, donde el accidente se vuelve substancia, donde el cuerpo es espíritu, donde el movimiento es reposo ».

Dice para el papado : « *Nulla prescriptus vel consuetudo valere potest, sicut nec contra jus divinum et naturale, a quo ista conclusio dependet* ».

Ficino no es escéptico. Por momentos parece que su pensamiento se detuviera y no quisiera ir más allá, como si no se atreviera a contradecir al maestro, Santo Tomás. A la *Docta Ignorantia*, de Cusano, Ficino va a oponer la *docta Religio*. Cusano decía : « No somos más que simples cañas a las que el viento puede destruir »; Ficino, por el contrario, tiene un concepto optimista de la humanidad.

El primer libro sistemático de Ficino es *De Cristiana Religione*. Se propone resolver todos los problemas por la religión y se propone llegar a una humanidad cada vez mejor.

Apela Ficino a las buenas cualidades del hombre; según él, una de las malas cualidades es la ignorancia, la mala fe, la mala religión, es decir, cuando el hombre contradice su naturaleza, porque para él el hombre es de naturaleza religioso y la religión le es tan necesaria « como el ladrar a los perros »; si el hombre no es religioso tampoco puede ser filósofo. Ficino no admite que alguien pueda ser laico, es decir, no tener religión; es antilaicista; dice : « Para redimir la religión hay que redimir la filosofía de la impiedad »; « *Libere mos obsecro quandoque philosophiam sacrum munus, ab impietate, si possumus, possumus autem si volumus; religionem santam pro viribus ab execrabile insidia redimamus et ignorantia condenamus* ». Hay, pues, un intento de solucionar el eterno problema de filosofía y religión : « Habiendo sabiduría y buena fe es posible la religión y es posible la filosofía ».

La tesis de Ficino es : « El hombre no deberá dar bases sino por la religión que es a él tan natural como el relincho a los caballos y el ladrido a los perros ». Y esta tesis con otros argumentos se puede interpretar así : elevar el hombre de naturaleza empírica a naturaleza divina; es la deificación de las cosas; este concepto tampoco es original de Ficino. Para este problema se inspira en Plotino, pero no hay que pensar que adoptó las ideas de éste sin modificarlas; para Plotino la divinización se consigue en el momento de éxtasis, sólo entonces el hombre puede obtener la gracia de ser divino o de formar parte de la naturaleza de Dios, es decir, que para obtener la divinización es necesario perder la personalidad humana, puesto que es en éxtasis que lo conseguimos; Ficino en cambio admite que en el momento en que el hombre se deifica es porque en ese momento tiene plena conciencia de su yo como exponente de la divinidad. Ficino insiste en el problema de la divinidad y de la humanidad para lo cual da este argumento : « El hombre forzosamente debe ser partícipe de esta divinidad porque aun este deseo que tiene de una suma riqueza o el de tener las mayores voluptuosidades, esto mismo nos revela que está en él esta divinidad

(*Suman opulentiam et voluptatem sumam diu expectum fieri*).

Como cualquier otro problema, resuelto esto le falta ver si es exacto en todas las manifestaciones de la humanidad, para lo cual sigue el mismo camino que siguió Espinosa y dice como él : « *Deum agitat mens humana quotidie. Deum eorum, Deum suspirat pectus eodem cantat lingua* ».

En Ficino tenemos la aparición de la ambición de vertir la trascendencia de los griegos en un inmanentismo, y muchas veces al discutir la teoría de Santo Tomás parece que se detiene su pensamiento y no quiere avanzar. Sostiene que el hombre en ningún conocimiento se detiene hasta llegar a conocer la esencia de las cosas, es decir, hasta llegar a Dios mismo. La imanencia de Dios en la naturaleza es lo que forma el problema de lo absoluto en filosofía. Ficino dice : « *Prius quam quinde sit res ipsa secundum substantia cognovimus* ». Esa deificación que trae aparejado el problema de la gracia, según Cusano, ese éxtasis puede ser sólo por gracia divina. Ficino dice : « Dios se hizo hombre a fin de que el hombre pudiera llegar a ser en alguna manera Dios »; es decir, que la deificación en Ficino no es por gracia de Dios, sino que es obra humana, es por cualidades que tiene el hombre, a diferencia de Cusano, para quien la deificación del hombre es por gracia de Dios, es una obra divina.

Esta obra de Dios o la divinidad misma se puede discutir así : o es creada o no creada, por una parte; y por otra, o es creada y no creada al mismo tiempo. Hby diríamos : la realidad es ser o no ser y por otra parte, la realidad es ser y no ser. Ahora bien si no es creada, es imposible admitir la existencia de un Dios que no es capaz de creación alguna; si es creada, si Dios ha creado definitivamente, sería un Dios que no nos interesa a esta realidad ya creada; pero si es creada y no creada al mismo tiempo, sí nos interesa y además admite el problema de la evolución. La filosofía de hoy dice que el problema de la filosofía es finito e infinito al mismo tiempo : es finito porque en el momento en que se formula da la solución única que la historia nos puede dar, pero es infinito por-

que continúa haciéndose. Ficino está por la segunda parte, es decir, que opina que el mundo es finito e infinito al mismo tiempo : es finito para el hombre que lo vive, pero para la humanidad en general es infinito.

Habíamos planteado la cuestión de si el problema filosófico es finito o infinito o ambas cosas. Si fuera *ad finitum* llegaría el momento en que la filosofía sería completamente conquistada, y si decimos que la filosofía es el pensamiento de una realidad que va haciéndose y si sus problemas son *ad infinitum*, sería una filosofía desesperante, cualidad contraria a la naturaleza del pensamiento que es por definición alegría, satisfacción; luego la solución es que son finitos e infinitos al mismo tiempo. Esto que parece un eclecticismo no lo es efectivamente.

Nosotros somos capaces de resolver en un momento dado un problema, una duda que se nos presente, pero lo resolvemos no definitivamente, sino según la posibilidad que tenemos, según la condición histórica; es decir que *contestamos* al problema; luego el problema de la filosofía es finito; pero como esta solución no es definitiva, no hacemos sino aclarar el camino, haciendo ver nuevas sombras que antes no conocíamos; un problema que se resuelve no nos da un descanso completo; por el contrario, nos lleva a luchar más, es un descanso de hombres fuertes. ¿Qué sería de la realidad cuando tuviéramos todo resuelto? Este problema fué planteado por primera vez en la filosofía moderna por Ficino, cuando discute si la realidad es creada o no creada, o creada y no creada. Ficino adopta la última posición y ese concepto filosófico será la base de toda la filosofía posterior hasta nuestros días.

¿Qué importancia puede tener admitir que la realidad es eterna pero que también la creamos a medida que la necesitamos? La importancia está en dar nuevas miras a todo el mundo del pensamiento.

El concepto griego y escolástico del mundo, todo está bajo la palabra griega *ánanké* (la fatalidad), algo que es así de-

terminado eternamente y que es a sus manifestaciones a quienes se debe el mundo humano que se vive, manifestaciones de esta realidad que nada tiene que ver con nosotros, nosotros no las conocemos porque somos imperfectos, somos sombras; este fué el concepto de Grecia. Para Ficino ya no es todo obra de la fatalidad, sino que le opone el principio de libertad humana; el afirma un voluntarismo, y admitir esto frente al determinismo es admitir un principio de la libertad?

¿De dónde pudo Ficino elaborar éste principio de la libertad?

En filosofía no puede haber pasos bruscos, de modo que si Ficino es capaz de formular este principio, es porque hubo otro acontecimiento que hizo posible este paso de Ficino, y ese acontecimiento fué el cristianismo, pues en el fondo el cristianismo de los patristas, de los doctos tiene la misma esencia : no hay finito ni infinito, no hay humanidad ni divinidad, hay finito que es infinito y hay Dios-hombre; Ficino ha tomado este concepto de una finitud infinita, del hombre que es Dios, pues él es esencialmente cristiano y su platonismo es un verdadero cristianismo.

En el mismo libro, *Enciclopedia de la ciencia filosófica*, discute los problemas de la religión cristiana : si el pecado original existe o no, ¿qué necesidad tuvo Dios de hacer existir el pecado? Un filósofo humano admite como condición para la humanidad la existencia del pecado como momento negativo que requiere la superación.

Ficino dice que para que exista la purificación, para que exista la redención, ambas indispensables para que el hombre pueda ser Dios, es necesario el pecado. ¿Qué otra cosa dicen los modernos cuando afirma que lo malo debe existir para que exista lo bueno? Hay positivo porque hay negativo y hay bueno porque hay malo. La bondad, la belleza, no son términos absolutos, sino que existen porque existen sus contrarios. La realidad humana es un triunfo continuo en que lo bueno va venciendo a lo malo. El hombre no puede ser puro, dice Ficino, porque sería un Dios, es una mezcla de impure-

za y de pureza. En la *Divina Comedia*, Francesca es humana, Beatriz es divina.

El mismo principio de libertad se encuentra en el cristianismo. Dice Ficino : « Por la libertad nos alejamos de Dios, pero a él volvemos sin mediador alguno. Para él Dios es uniforme y omniforme : « *Non ergo dicendus est Deus aut per nullam (nudam?) natura aut per adventitiam intelligentiam operari, imo per naturam intellectualem et intelligentiam naturalem* ». (Dios no es naturaleza ni es inteligencia, sino una naturaleza inteligente y una inteligencia natural. Dios es creador « no es como el fuego que quema la leña, sino que es al mismo tiempo el leño que se quema y el fuego que lo quema ».

Croce y Gentile discuten el mismo problema cuando Gentile no le admite que haya, aparte del momento teórico, un momento práctico : « La economicidad admitida como momento aparte del momento teórico es una arbitrariedad. »

Croce dice que es un « premomento » para la filosofía, pero Gentile sólo se lo admite como combustible comburente.

De esta primera afirmación que Ficino hace, surgen importantes consecuencias : para demostrar que el mundo es por Dios y Dios es por el mundo, problema fundamental que le interesa sobre todos, dice : « *Consistentes Deus in se existit ubique nec per mundum Deus sed mundus per Deum, quatenus potest, extendit* ». ¿Qué relación hay entre esto y lo que dice Spinoza de una naturaleza según Dios, *natura sive Deus*? El principio es el mismo, pero la diferencia es que Spinoza, que en este sentido viene a ocupar un lugar inferior a Ficino, explica esta realidad en el mundo por dos (principios) manifestaciones; el panteísmo de Spinoza trasciende : antes del mundo está Dios, en cambio Ficino es de un inmanentismo absoluto.

Otro problema que se plantea Ficino es si Dios *quiere* o no quiere, y lo resuelve afirmativamente porque Dios queriéndose a sí mismo y no siendo él más que estas cosas, debe quererlas también.

Admitiendo este Dios inmanente el problema de la teodicea

viene trasladado al problema de la naturaleza o sea de la cosmogonia.

Ficino dice : « En verdad la creación exige una infinita virtud operadora ». ¿Qué diferencia hay entre esto y la afirmación escolástica de que la tierra y el universo entero sea un hecho, algo determinado, algo creado? La diferencia es que cuando Ficino afirma que la verdadera creación exige una infinita virtud operadora, es porque para él la divinidad no debe ser una forma trascendente, sino una sola cosa con esta naturaleza.

Como esta divinidad, por ser creadora es emanación, obra de lo que él ha determinado en estudios anteriores, Dios, debe tener los atributos necesarios desde que esta creación no necesita ni el tiempo ni el espacio, es decir que se proclama la « extratemporalidad » y « extraespacialidad » de un concepto absoluto. El concepto de lo absoluto está así expresado en Ficino : la creación no es sino eterna, nada tiene que ver con el tiempo ni con el espacio. Ahora bien, si el mundo es eterno ¿por qué Dios ha debido crearlo? Ficino dice que el mundo se creó por providencia; pero esta « providencia » hay que explicarla. ¿Por qué Dios es providente o por qué rige los destinos del mundo? Ficino dice que Dios rige el mundo porque él lo ha hecho; lo cual es distinto que decir, como la filosofía antigua, que Dios hizo el mundo sin regirlo o lo rige sin haberlo hecho. El mundo según Ficino no es distinto de Dios; siempre este problema del dualismo es el que Ficino quiere salvar y por eso dice que Dios rige el mundo porque lo ha hecho.

Dios así concebido debe ser distinto del Dios del « seudo Dionisio » y del Santo Tomás, que dice que el hombre para alcanzar la divinidad necesita del éxtasis, concepción religiosa.

Por el contrario, la escolástica decía que no es por el éxtasis puesto que Dios se hizo hombre para dar a conocer las verdades de su realidad. « *Qui ergo Deus est* — dice Ficino, —

ut ita dixerint circulus spiritualis, cujus centrum est ubique circumferatiam nusquam » (así como si digéramos un círculo espiritual cuyo centro está en cualquier parte y en ninguna la circunferencia). El gran paso que da Ficino y que tiene una gran importancia para nosotros es precisamente la afirmación de una verdad circular en contra de la realidad rectilínea antigua.

Para Platón y los escolásticos el hombre es una degradación de la divinidad; aunque hubieran dicho que era una superación, siempre sería un movimiento rectilíneo ascendente o descendente, y además concebida así la relación entre Dios y la naturaleza, queda planteado un dualismo sin solución alguna porque siempre habrá una causa primera. Ficino da la idea de la circularidad que en la historia de la filosofía significa un gran adelanto, y es por eso que decimos que después de Kant y Hegel no podemos dejar de ser kantianos o hegelianos.

Vico es el primero que ha explicado una racionalidad de la providencia, de esa providencia que para los antiguos era ciega y fatal.

Volviendo a Ficino, a su círculo espiritual cuyo centro está en cualquier parte, pero no está en la circunferencia, es el problema que hoy se llama de la unidad y de la multiplicidad : el centro lo es de una infinidad de puntos que no están en él, esa sería su multiplicidad, pero el centro es uno solo, es unidad; pero es una unidad que si no fuera por la multiplicidad (de todos los puntos que forman la circunferencia) no sería unidad (el centro).

Admitido que la realidad es circular, Ficino lo explica así : esa circularidad se forma por dos procesos : descenso y ascenso, con lo cual no hace más que repetir las dos concepciones persistentes de su pensamiento. Para Ficino el hombre es una degradación, es un descenso de la divinidad; para la escolástica el hombre es un ascenso para entender la divinidad. Este descenso de Ficino tiene grados : Primero *Dios*; segundo, el *ángel*, unidad múltiple; tercero, el *alma*, que es uni-

dad y multiplicidad; cuarto, lo opuesto a éstos, que es la *cualidad*, multiplicidad y unidad; y por último el *cuerpo*, que es sólo multiplicidad. Por el ascenso volvemos a Dios siguiendo el camino inverso.

Falta ver cuál es la relación entre estos grados o si Ficino nos habla también de la mediación o, como dicen los traductores de Dionisio, la gracia. El ángel no interviene para la concepción del mundo, que sólo abarca tres grados; la mediación ficiniana o sea el alma filosófica está concebida en estos términos : « Y cuando asciende no abandona las cosas inferiores y cuando desciende no abandona las cosas sublimes ». Este concepto de esta alma individuada busca o pretende demostrar que en realidad entre una y otra parte hay unidad; es el mismo concepto que encontramos hoy en el concepto de acto en filosofía, es el anuncio de la concepción de acto en la filosofía moderna.

Veamos en qué consiste el concepto de acto en la filosofía moderna : el acto es la oposición del hecho y se dice que es sinónimo de espíritu y por lo tanto eterno, es decir, que no puede determinarse en ningún momento ni puede dejar de ser jamás; es la realidad no determinada que no tiene fin ni principio. Esta alma de Ficino es lo que dicen los filósofos lo universal que se hace concreto.

En su teoría de la *cosmogonia*, Ficino presiente que la tierra no podía ser inmóvil basándose en el acto : todo *deviene*; nada *es*.

En su obra titulada *De sole* y *De lumine* trata todos esos puntos.

Este problema de la relación entre Dios y la naturaleza le lleva a anunciar la filosofía posterior a Bruno que verá en la naturaleza la encarnación de la divinidad.

Hoy nos ocuparemos de la ciencia de la naturaleza y de la ciencia del hombre.

En cuanto al primero, es sabido cómo toda la filosofía griega, a pesar de los esfuerzos de Aristóteles para unificar ese

dualismo, sigue siendo dualista; a pesar de buscar que desaparezca una idea de divinidad trascendente, el mismo Aristóteles divide el mundo en « acto » y « potencia », y ese acto puro trae aparejado un dualismo; la potencia era la naturaleza, y a pesar de que la potencia estaba en el acto, persiste en esta concepción el dualismo.

La solución de este problema la encontramos después del cristianismo en que este acto y esta potencia no admiten una posibilidad; es decir, que el mundo griego sería una posibilidad : Dios pudo haber creado un mundo mejor que éste; es decir, que el acto y la materia se admiten como una divinidad que pudo ser, separada del acto y potencia que son. Pero el mundo cristiano destruye esta posibilidad separada del acto y hace una misma cosa de ambas; y mientras para los griegos la divinidad no puede ser sino la posibilidad de este mundo, para el cristianismo la materia no puede ser sino la divinidad y viceversa. Ese fué el problema que trató de resolver Ficino que a pesar de ser un admirador de Platón es cristiano.

Este problema que llamaremos « relación entre el macrocosmos y el microcosmos », Ficino se lo plantea así : « qué relación hay entre el alma y el cuerpo », es decir, que particulariza el problema general.

Mientras por una parte Ficino, como todos los platónicos, admite los dos momentos, el acto (alma) y el cuerpo, por otra parte dice : « El cuerpo es creado por el acto, pero es el mismo acto y vive por el acto y para el acto (alma) ». Es, pues, una intención de querer unificar estas dos cosas; dice Ficino : « *Corpus enim, quoniam ab actu fit, y actu est, ab actu dicitur* ».

Ficino admite como una realidad de la que no puede dudarse, aunque no es místico, el cuerpo; pero el principio de la corporeidad es un principio activo distinto del cuerpo, pero para que pueda tener existencia este principio activo es menester que se sirva del cuerpo. Este es el problema de la « forma » y « materia », lo « abstracto » y lo « concreto ». No

hay forma sin contenido, ni abstracto sin concreto. Es el mismo problema de Ficino entre cuerpo y alma. El cuerpo como tal, es cuerpo que tiene energía, movimiento, que *quiere*. Ficino es voluntarista. Para él el alma es un alma llena, y el cuerpo es un cuerpo con alma. Según este principio la base de lo corpóreo no es lo corpóreo : « Este principio que es algo incorpóreo, es el principio de lo corpóreo, es la vida o el alma cuya particularidad consiste en unir los humores contrarios y los diversos miembros del animal en una sola conexión », « *Esse anime proprium humore contrarios legare...* »

En resumen Dios no es otro, para Ficino, que el que vive en la naturaleza. Sin embargo, esto no es un panteísmo, sino más bien un pamsiquismo : Dios es la naturaleza por las manifestaciones de la racionalidad y como voluntad.

En esta manifestación de Ficino, ¿cómo puede encontrarse el principio de las ciencias de la naturaleza? Hay que tener en cuenta que la biología, química, etc., tienen comienzo en el ocultismo; Ficino y como él los demás hombres del Renacimiento dicen que Dios está en la naturaleza y si, como dice Ficino, las plantas, las piedras, los animales, son obra de Dios, de esta divinidad; el filósofo y el teólogo de esta época, ¿cómo hará para conocer esta divinidad si no es eserutando los objetos de la naturaleza? ¿Y eso con qué medios? Es así cómo Ficino y todo el Renacimiento y los árabes que traían de Persia las artes que cultivaban, se dedican a la magia. Ficino, a pesar de ser creyente, se inclina también en ese sentido y hace la magia y el ocultismo que consistía en averiguar, con los medios que tenían, algunos efectos que presenciaban pero que no podían explicarse. ¿Acaso hasta hoy no hemos creído que la caída de un cuerpo respondía a leyes fijas y que el espacio de más de tres dimensiones no existía? y sin embargo todo esto parece que no fué más que un sueño.

Ficino y los otros, estudiando la magia estudian la naturaleza; es, pues, el principio de las ciencias de la naturaleza.

Bacón y Descartes dan las leyes fundamentales de esta naturaleza que Ficino explicaba por magia.

Veamos, pues, qué entiende por naturaleza y qué es la ciencia del hombre para Ficino. El proceso es lógico : divinizada la naturaleza, el hombre debe ser también divinizado y Ficino habla de la dignidad humana, es decir, que el hombre no será una manifestación bruta de la naturaleza ni una criatura ciega de una divinidad.

Veremos cómo Ficino es casi el más gran filósofo del Renacimiento. Es un precursor de esa « voluntad autónoma » de que habla Kant.

Dice Ficino en una carta en que quiere afirmar que el hombre es el señor del universo : « Conoce a tí misma, oh especie divina vestida con traje mortal; despoja, te ruego, a tí misma, separa cuanto puedas y después por cuanto te esfuerces, separa, te digo, el alma del cuerpo, la razón de los sentidos, de los afectos. Inmediatamente verás, después que hayan desaparecido las fealdades terrestres, un oro puro y, rechazadas las nubes, verás un aire lúcido y entonces, créeme, respetarás a tí misma como a un rayo siempre eterno del sol divino. Ni entonces te atreverás en presencia tuya a cumplir o pensar alguna grosería o vileza. *Dii estis et filii exelsi omnis* ».

Esa afirmación de que « en presencia tuya no te atreverás a pensar alguna grosería o vileza », supone una posición en el problema moral que hoy se discute sobre si somos también responsables de nuestros pensamientos o sólo de nuestros actos. La afirmación de Ficino supone que somos también responsables de nuestros pensamientos. Negar esto es negar al hombre el poder de su libertad, pues si la tiene, podrá dirigir su propio pensamiento y por consiguiente el pensar mal es un error. No importa que la aseveración de un tercero me rechace; lo que importa es mi propia conciencia, lo cual no significa que yo me mande a mí mismo; no es una voluntad normativa que está fuera como mandándonos, es una libertad *constitutiva*, que es la esencia misma del pensamiento; porque la naturaleza misma del pensamiento es voluntad constitutiva, que es la verdadera voluntad. Luego el hombre está obligado a vencer este pensamiento erróneo; en cambio, si se acep-

ta la otra voluntad, la normativa que nos manda afuera, el hombre no es responsable de sus pensamientos.

Pero volvamos a nuestro asunto : Ficino es humanista distinto de los naturalistas en el mismo período del Renacimiento; es humanista porque separa al hombre que domina y es señor del macrocosmos o sea el universo, combatiendo la creencia de que somos poca cosa : « Tú piensas estar en un ínfimo lugar del mundo, porque no ves a tí misma que vuelas sobre los cielos, sino a tu sombra o sea tu cuerpo en un ínfimo lugar; como si un niño que estuviera sobre un pozo pensase estar en el fondo mientras no dirige la atención sobre sí mismo y sólo ve su sombra casi en el fondo; o como el pájaro que volando por el aire cree volar sobre la tierra cuando ve su sombra en ella ».

Otra característica de esta divinidad del hombre, que es también para Ficino racionalismo, es que según él, el hombre tiene plena conciencia de este poder que ejerce en la naturaleza : « Nadie es divino que no sea humano, nadie es humano que no sea divino; un hombre divino no permite que la fortuna le sirva de guía, porque ella es ciega y a menudo cae a la tierra ».

Otro término de Ficino es que « la naturaleza humana es omnifaria ».

Este concepto de la naturaleza humana como capaz de crear todas las cosas, presenta un nuevo concepto para la historia de la filosofía y es el de *progreso en la filosofía*; dice Ficino : « *Homo res igitur omnes quaeritur* » (El hombre, pues, quiere saber todas las cosas). Concepto de *progreso en la historia de la filosofía* que es hoy sobre ese concepto de la historia que será filosofía no como narración de hechos acaecidos y terminados, sino como hechos que siempre cambian y que son un progreso continuo.

El concepto nuevo que Ficino da de la realidad es el de progreso, y cita como ejemplo la exclamación de Alejandro Magno cuando Anaxarco le dice que aun no está descubierto el mundo : « Pobre de mí, que creía haberlo dominado ».

También hay en esta última aspiración de Ficino la relación entre macrocosmos y microcosmos, y es el microcosmos el que domina porque el hombre es esencialmente voluntario. Dice hablando al hombre : « Tú puedes degenerarte hasta llegar a ser un bruto y regenerarte hasta llegar a ser casi un dios » (cita de Pico de la Mirándola)...

Nos queda ahora por ver qué es el hombre como conocimiento; lo hemos visto con relación a la divinidad y a la naturaleza; queda la teoría del conocimiento, que se puede resolver en uno solo : el problema fundamental es el de demostrar que la mente, por una parte, como espíritu y naturaleza, por otra, no forman más que una sola cosa; es el problema de materia y forma cuya solución podría ser cuando se pueda afirmar que esta forma sería una forma material, que la forma no es categoría o esquema aplicado a la realidad, sino por una forma que haya sufrido la impresión de la materia; es una forma llena de materia.

Ficino divide los grados de la mente humana en cuatro clases principales : Primero el *sensorio*, todo lo que respecta a los sentidos, aquí dice Ficino que se refiere a los cuerpos : *circa corpora versatur*; segundo : la *imaginatio*, que se refiere a las imágenes de los cuerpos : *circa simulacra corporum*; tercero : la *fantasía*, que se refiere a algunas intenciones de las imágenes (algunas categorías); cuarto : el *intellecto*, que se refiere a las naturalezas comunes de algunas categorías y a algunas razones incorpóreas.

Importante es discutir el primer punto, que es lo que Ficino trae de nuevo, pues los otros se encuentran en Platón. Para Ficino la sensación no es material, es el primer psicólogo antiempírico, es el primero en admitir que la sensación no es un dato bruto de la materia, sino que es también alguna creación de la conciencia. Ficino admite que el sentido no es material sino una creación espiritual. Admite que los sentidos son materia, que existen, pero no son sólo materia. Además admite un sexto sentido, el sentido común, que nos hace conocer lo que hacen los demás sentidos; por eso el ojo

tiene una cualidad que hace posible que este órgano físico pueda ver una imagen distinta de la naturaleza de su sér, de la imagen que se representa en la pupila. Por eso, dice, de lo que no se siente llegamos a una cualidad que siente : « *Ex non sentiens fit sentiens* » (de lo que no siente se hace algo que siente), por ejemplo : « si fuéramos a medir la sensación por el tamaño de los órganos que nos la dan, los sentidos, una cantidad de animales inferiores nos serían muy superiores porque tienen sentidos muy desarrollados ». Pone primero, pues es platónico, los del espíritu, el *sensus*, y por otra parte los del cuerpo.

Otro descubrimiento de Ficino es resolver el problema de cómo se une este espíritu, este *sensus*, con el cuerpo. Trata de resolver esa dualidad de espíritu y materia, de alma y cuerpo. Dice que por un lado tenemos el *sensus*, por otro el cuerpo, no hay prioridad entre ambos que se unen por una substancia sutil, el espíritu.

En resumen el *sensus* que no es sólo materia, sino también espíritu lo mismo que el cuerpo; el espíritu es, pues, el lazo de unión entre ambos. Y Ficino, para explicar cómo es el espíritu, dice que la sangre más noble que va al corazón en unión con la circulación de la sangre, que es la parte más noble del cuerpo, en esa unión se forma el espíritu. No se debe culpar a Ficino de este error sin tener en cuenta que Ficino era de su época y por eso se esfuerza por demostrar en qué consiste el espíritu. Esta acepción del espíritu como una especie de inmanencia en la actividad del hombre, difiere del concepto de toda la escolástica y del mismo Santo Tomás, en que para Ficino el alma está en el cuerpo, no como contenido, sino como *continente*. Ese es su gran adelanto, con relación a los filósofos anteriores.

El concepto de que el alma está en el cuerpo no como contenido, sino como continente no es cristiano. Ficino dice, como Santo Tomás, que si nos cortamos un dedo, lo sentimos porque tenemos alma, sin ella no sentiríamos y ella no se liga, sino que es mayor. Esa alma contiene el cuerpo, según Fi-

cino, y supera a Santo Tomás, que dice : « el alma está primero porque está en Dios y ella desciende para hacer el cuerpo », en cambio Ficino dice : « el alma no es anterior al cuerpo, sino que es al mismo tiempo que el cuerpo ; no hay alma que no tenga cuerpo, ni cuerpo que no haya tenido alma alguna vez ». Es decir, que está siempre en la *forma* que es *materia* y la *materia* que es *forma*.

Ese es el adelanto de Ficino.

Hoy, si nos preguntan qué es el alma, diremos, más atrasados que Ficino, de esta psiquis, que será la cualidad que tenemos para recibir sensaciones. Ficino no dice eso ; para él esa alma no es *pasividad*, no recibe solamente ; el mandato del alma es *hacer*, no recibir ; es crear una realidad ; la peculiaridad del alma *facere est, non patire*. Esto de admitir que todo es creación, hoy mismo no lo admiten sino los filósofos de una cierta tendencia, que es el punto culminante a que llega el pensamiento filosófico.

Nos queda por ver la jerarquía de la mente humana, según Ficino, o sea el puesto que ocupa la mente humana con relación a la divinidad. Está formada, según Ficino, en cuatro términos : 1° Dios ; 2° el ángel ; 3° el hombre, y 4° el animal. Da al hombre el tercer lugar, pero el último de la jerarquía divina, porque la animalidad está aparte, de modo que el hombre es el punto de unión entre lo animal y lo divino. Y aquí otra vez vemos la insistencia de Ficino por buscar la unidad de un hombre que no es divino ni tampoco animal, ni pura materia, ni pura divinidad.

La división es platónica, pero la concepción es cristiana, pues es lo mismo que decir el hombre-dios, divino y humano.

En esta jerarquía es también lo que forma el *ascensus* y el *descensus* de la divinidad. El mérito está en que ahora, en la posición de Ficino, a pesar de llegar a la animalidad, estamos siempre en la divinidad, porque hay un grado intermedio, sin cuyo eslabón tendríamos con Platón el descenso, pero no sería posible volver a ascender ; mientras que con Ficino, al lle-

gar a la animalidad no hemos dejado de ser divinos debido a ese eslabón que es el hombre.

San Agustín es el verdadero filósofo de la escolástica platónica y sus enseñanzas le sirven a Ficino para llegar a este resultado.

Para Santo Tomás podemos llegar otra vez a ser divinos, pero solamente por el éxtasis, es decir, perdiendo nuestra corporeidad; Ficino, por el contrario, sostiene que podemos volver a la divinidad sin dejar de ser hombres.

« La característica de esta mente, dice Ficino, es que reacciona (dirémos empleando un término moderno, pues Ficino diría « obra »), no con los colores solos, como la vista; no con las voces solas, como el oído; sino corre el alma por todas las cosas y más aun, por todas las cosas que son, que fueron y que serán ».

Es decir, que tenemos otro principio filosófico fundamental, que es el proclamar la eternidad del pensamiento; que no hay un pasado que no existe, porque lo recordamos, y un presente que no tenga proyecciones hacia la acción, según esto, un presente imposible.

Para terminar con la teoría del conocimiento de Ficino nos falta aún bastante, porque lo que queremos demostrar es ese *subjetivismo* en oposición al objetivismo, y la veremos en los distintos problemas. Hoy veremos qué diferencia hay entre el infinito perrenacentista y el infinito de Ficino.

El concepto de infinito lo encontramos en Plotino con su definición de *Apeiron* : la cualidad que el infinito tiene para generar el mundo. Tenemos, pues, por una parte la generación y por otra el mundo de Ficino, que no es una creación del infinito, porque si lo fuera, el infinito debía ser predeterminado. El *Apeiron*, de Plotino, tiene preexistencia; para Ficino el mundo es creado al mismo tiempo que pueda surgir el concepto de infinito.

Sobre la definición de la mente dice Ficino : « *Mens generat in se ipsa tum se, tum alia... et suit et aliorum concepit*

rationes » (la mente creadora de sí misma y de estas relaciones que no son experimentaciones, sino creaciones a *priori* que la mente puede crear por sí y para sí).

Veamos si estas no son las mismas categorías kantianas. Para Kant, estas cualidades que nos sirven para creaciones, capaces de dar orden y significado es un categoría; para Ficino son *rationes* que no nos vienen de las cosas, sino de la mente capaz de crearlas.

Para afirmar el subjetivismo de Ficino nos falta el otro aspecto; lo vimos del punto de vista metafísico, lo vimos en la relación del hombre y el mundo, lo vimos definiendo qué era el hombre, lo vimos en la mente humana y en el problema del conocimiento.

Establecido que la razón humana es creación del alma y el mundo creación de este individuo racional, veamos cómo esta intelectualidad subjetiva es capaz de actuar en el mundo objetivo; es el elemento que llamamos voluntad, es el fuego que sirve para la acción, pero antes veamos también cómo se entiende la acción :

La filosofía contemporánea hace ver que la acción puede ser uno de los momentos espirituales. En el siglo XIX se dijo que la mente humana no sólo está formada de ética y estética, sino que hay también el principio práctico; que la intelectualidad no es pura, sino que puede volver a la practicidad. Este llamado que en 1830 se hizo a los románticos, era necesario.

Ahora bien, esta vida práctica necesita también algún principio que pueda dar explicación a este mundo que nos rodea, y la filosofía moderna parece llegada a dar otro momento práctico que sería la acción, la voluntad que puede ser « normativa » y « constitutiva ».

Voluntad es la actitud de la mente que sirve para dirigir los actos del pensamiento, pero había que darle ciertas cualidades : esa voluntad viene referida a un principio trascendente.

El esfuerzo de la filosofía moderna desde Ficino está en superar esta trascendencia.

Una voluntad normativa nunca dejará de ser una voluntad fuera del hombre y el esfuerzo de la filosofía moderna está en hacerla inmanente; luego la voluntad debe ser constitutiva, un combustible en combustión, el mismo hecho de creación, ese es voluntad. No podemos admitir un pensamiento sin actuar, dicen los filósofos modernos; eso que hace que el pensamiento pueda actuar es la voluntad constitutiva. A eso quiere llegar Ficino.

Esta voluntad es la que debe dar vida a la inteligencia, según Ficino; para que esta voluntad pueda regir la inteligencia, tiene que ser dirigida a lo bueno, a la bondad. Ahora bien, ¿qué relación hay entre esta voluntad y el concepto de bueno, entre la vida práctica y la ética? Ficino resuelve este problema, diciendo que la voluntad por el hecho de dirigir la inteligencia es buena, luego tiene que dirigirla a lo bueno, pues basta el hecho de que sirva para dar vida a la inteligencia para que sea buena.

El problema que debe discutirse para esto es el de la existencia del bien y del mal, de la verdad y el error. Para llegar a esta autoconciencia de Ficino, a este immanentismo, y proclamar la filosofía del immanentismo absoluto, hay que resolver este problema; veamos entonces cómo lo encara Ficino. Ficino es el primero, para la historia de la filosofía que propone, que el mal no tiene existencia positiva, y éste sigue siendo el gran problema para la filosofía moderna. Hay dos formas de encararlo : a) admitir una creación de la bondad infinita y como tal trascendente; podemos postular la verdad como existencia infinita y ajena a la acción del hombre; serían eternas; y el mal y el error son cosas, en la escolástica, que otros espíritus crean para estorbar la vida de esta bondad infinita : estaríamos así en el concepto romano o griego de que el hombre no es creador de sus actos; b) pero admitir que el hombre es creador de sus actos, que su conciencia está en él como sujeta y que él es libre, que el hombre no niegue

el mal como opuesto del bien, al contrario, lo afirme y lo acepte como momento negativo, pero necesario, para que pueda triunfar la bondad. Admitir el mal no es más que admitir el hombre como debe ser, luego el mal es necesario para que el bien pueda existir, y así el concepto de lo bueno se hace humano. Es éste, tal vez, el único problema propuesto por Hegel y que Croce quiso resolver. La vida así es una vida que se hace siempre nueva y siempre creada por nosotros.

Ficino quiere demostrar que el hombre es libre. ¿Cuáles son las condiciones que lo prueban?

1º La aceptación de que en la humanidad están el mal y el error y entre todos los seres el hombre es el único que se pone frente a ellos para vencerlos, esa es cualidad única del hombre, ningún animal es capaz de esto : « Las bestias determinadas a operar por el divino intelecto que nunca se equivoca, mientras que *homo vero a suo, qui errare potest ducitur* (pero el hombre es conducido por él solo que puede equivocarse). Por eso las bestias no se equivocan. « Por eso es — continúa Ficino, — que las bestias no tienen tampoco autoconciencia; pero el hombre, como es libre, no es dirigido por estos conceptos divinos, se equivoca y a veces es malo, obra como su conciencia le dicta, por eso yerra, pero yerra para superarse, pues la verdadera vida es el triunfo continuo de la verdad sobre el error, de la belleza sobre la fealdad, pues si imaginamos una humanidad pura, en verdad no seríamos humanos sino dioses ». Croce dice : « Prefiero que se llame a mi filosofía « humana » que « teologizante »;

2º Otro argumento de libertad es el del « juicio práctico »;

3º Del suicidio como prueba de la libertad del hombre, es decir, « las bestias no se suicidan, el único capaz de hacerlo es el hombre, que algunas veces es capaz de interrumpir la corriente de su vida para darle un rumbo distinto; si el hombre es capaz de suprimir esta vida es porque en realidad no depende de otros principios ».

Por último nos queda otro concepto que aclarar y es sobre esta subjetividad que Ficino propone, que no va a tener el po-

der de la admitida por Descartes, pero que ya tiene en él los gérmenes.

¿Cuál es el más seguro argumento de que existe en nosotros esta libertad? Tal vez el más fundamental es que el hombre a diferencia de todos los demás seres de la inteligencia es capaz de recapacitar en sí mismo; los animales serán muy inteligentes si se quiere, pero no son capaces de pensar en sí mismos; hasta ahora el único es el hombre, luego es libre porque hasta es capaz de pensar en sí mismo.

Este afán de superarse tiene un fondo y es el amor en que está basada toda esta fuerza de luchar y de vencer. « El amor es como el agua y el fuego, — dice Ficino — es el agua que lo apaga no por odio al fuego, sino por amor a sí misma; por crear más agua es que busca crear más vapor de agua para aumentar su volumen ». Todo es amor, según Ficino; es la fábula del lobo y el cordero, que no se odian, sino que el cordero teme al lobo por salvar su vida, y el lobo mata al cordero, no por odio, sino para alimentarse, por amor a su vida.

Se le llamó místico a Ficino. Por sus condiciones lo era, pues era teólogo; fué un místico y la importancia está en ver qué clase de misticismo ha profesado.

El verdadero místico lo es cuando él, sujeto, pensamiento, objetiviza un sér y suprime su personalidad para hacer vivir la vida de este objeto.

Recordemos, una vez más, que el momento estético en filosofía es la afirmación del pensamiento como sujeto, el momento en que nosotros mismos nos intuimos, y para que este sujeto tenga vida es menester afirmar la existencia de este objeto en oposición; y este objeto, esta referencia de lo que no es uno mismo, es lo infinito en oposición a lo finito.

Este mundo del objeto es lo que afirma el mundo de la religión, es decir, todo lo que es objeto de referencia de nuestra personalidad finita. Y bien, ¿cómo explican este objeto, este mundo de lo infinito la religión budista y la cristiana?

Tienen dos formas precisas de este objeto : en la budista « yo » no es nada; en la cristiana la divinidad está en mí; luego « yo » debo merecer la gracia de ser Dios; pero en ambos casos se afirma este objeto como algo que está fuera de nosotros y necesita nuestra adoración. El místico afirma la existencia del objeto como algo que tiene vida independiente de nosotros, es objetiva, pero un místico puede ser subjetivo u objetivo; esta división es la que podemos desentrañar de toda la historia de la filosofía.

La filosofía antigua hasta el Renacimiento ha sido de místicos objetivos que sostienen que el mundo de la divinidad tiene vida por sí, propio, es una divinidad objetiva.

Respecto a este misticismo Croce dice : « Si proclamamos que el misticismo es el reino del misterio nos queda o no hablar del misterio o callarnos ».

Cuando podemos afirmar que este momento religioso, este objeto debe y necesita la explicación del sujeto, su conciencia, sin la cual sería inexplicable y sin valor y la vida más profunda está en el sujeto, entonces admitimos el objeto, pero como momento de la vida espiritual, que necesita objetivarse para superarse, para tener vida : es el objeto que tiene vida en la conciencia del sujeto.

Esta concepción admite la posibilidad de que este mundo pueda formar parte de la vida espiritual y ser un momento que debe formar parte de la vida del espíritu que es crecimiento continuo. En este caso, pues, no es, como podemos ver, el momento religioso algo irreductible y abstracto ante el cual la mente humana debe resignarse.

Cuando con Hegel, Schelling y Gentile, decimos que la religión no es objeto, sino que tiene vida en la conciencia del hombre, proclamamos el nuevo aspecto de la filosofía moderna : que la religión misma no es más que un momento de la vida espiritual. Hay en esto la intención de salvar el único problema trágico del dualismo, pues con el misticismo objetivo es insalvable.

Eso es lo que Ficino hace : la proclamación del misticismo

sujetivo; es creyente y es platónico (neoplatónico), pero admite en términos generales la inmanencia de la divinidad en el sujeto. Dice Ficino : « Dios es el sumo artífice de la naturaleza; sin embargo por el alma nosotros somos su prole y es por esto que él está en nosotros; por otra parte aquel que suele estar dentro de nosotros no puede ser padre nuestro, porque es mucho mayor que nosotros y lo que está dentro de nosotros es menester declararlo menor que nosotros ». El problema fundamental de Ficino es éste : ¿Cómo *uno* puede ser al mismo tiempo dentro y fuera de nosotros? Y la solución que Ficino le da es el anuncio funerario de toda la concepción antigua y escolástica.

Dentro del cristianismo, a pesar de la inmanencia de la divinidad, en la escolástica, siempre dice que es antes que nosotros porque Dios ha creado el mundo, de modo que estamos otra vez en la trascendencia. Pero Ficino dice que nosotros no conocemos más que lo que Dios nos ha dado para conocer (¿y a eso se debe el que supongamos a Dios anterior a nosotros?)

Ese problema lo resuelve Hegel, no Ficino, pero ese anuncio de Ficino es el anuncio funerario de la escolástica. (Cita 4).

Esto es el mismo Dios propuesto a la filosofía por Descartes : « Y como Dios no puede engañarse, lo que yo creo es así, pues Dios me ha creado, me ha dado los sentidos, entonces no puedo ser imperfecto ».

En la misma cita 4 dice Ficino : « Pero no pienses tocarme porque yo soy la misma estabilidad ». Eso tiene importancia, porque se da a la religión un sentido completamente alejado de toda empiricidad. Dios viene a ser así el acto espiritual, algo que no puede materializarse ni determinarse.

Otro párrafo de la misma cita dice : « Para el movimiento, recoge la multiplicidad, así pronto me alcanzarás cuando primero yo haya alcanzado a tí íntimamente ». Esto podemos traducirlo : esta multiplicidad es informe, algo que no tiene fin ni principio, es algo que escapa a nuestra conciencia y pa-

ra que tenga algún significado es necesario que podemos a esta multiplicidad; la hacemos una en nuestra conciencia; para entender a Dios es necesario en esa multiplicidad tocarlo. « Pero si nuestro sujeto no tuviera el don de la conciencia, (hoy diríamos : la facultad de síntesis *a priori*), no seríamos capaces de aprehender esta multiplicidad que se escapa, es menester tener en nosotros previamente esta facultad de alcanzarla ».

« Me alcanzarás cuando primero ya haya alcanzado a tí íntimamente »; hoy diríamos : « en tu conciencia ». Croce dice : « El primer paso de la vida espiritual es la intuición, que es la aurora del conocimiento; sublimidad está en ser imprecisa ».

Ficino se propone tres cuestiones :

1º ¿De qué manera la mente se eleva a la categoría divina? y dice que la mente tiene una especie de tacto, cualidad, *tactus*.

2º ¿Por qué motivo en ese estado no advertimos absolutamente la misión de Dios? Este es el misticismo de Ficino, porque en el momento de llegar Dios se nos va, está el misterio que surge en Ficino mismo. Y dice que es lo mismo que se ve el color por la especie del color, pero no la especie por la cual se ve; porque en esto hay algo *modo quodam inestimabile*.

3º ¿En qué manera Dios infunde en nosotros esta inteligencia? Por el tacto único, dice.

Ficino es antiintelectualista, es *voluntarista* y dice : « La mente humana no hace sino imitar a la divina : nuestro conocimiento es lo que Dios conoce de nosotros ». El dualismo no superado de Ficino está en esta como coincidencia de los opuestos. Es cuando la voluntad interviene para conocer, pero no llega a Dios.

La coincidencia de los opuestos es conmigo y la naturaleza, con « yo » y Dios, pero eso no se supera el dualismo, porque la oposición que hace, es en la humanidad no para Dios, no

para lo divino; por eso a pesar de todo es dualista, por eso es místico.

Pomponazzi. — Nació el 16 de septiembre de 1492, en Mantua. Murió en 1533, años antes que Ficino.

Pomponazzi está dentro de la inspiración filosófica general de todos los filósofos del Renacimiento, que explotan sobre todo el demostrar que el alma está en la naturaleza, y es éste también el problema de Pomponazzi.

Vimos con Ficino y sus discípulos Pomponazzi y Pletone, afirmar la mortalidad el primero y la inmortalidad el segundo. Hoy veremos en qué basa Pomponazzi esta afirmación.

Pero antes debo hacer notar un dato biográfico : no es como Ficino el jefe de una academia, un señor rodeado de comodidades, sino que es profesor en Bolonia, Mantua y Roma y sus clases no están escritas por él mismo, sino por discípulos que sacaban apuntes. En la discusión con sus discípulos, había más polémica que verdadera disertación; así, mientras que en Ficino predominaba la contemplación, Pomponazzi es polémico.

En su discrepancia con Aristóteles, a menudo terminaba sus clases diciendo : « O Aristóteles es un ignorante o yo no lo entiendo; probablemente lo que ocurre es esto último porque Aristóteles no puede ser ignorante ».

La obra de Pomponazzi se divide en tres capítulos porque tres son los períodos principales de su pensamiento, y veremos que de un punto a otro hay profunda evolución.

La parte central es ver que para la teoría del conocimiento él afirma dos clases de alma : primero el alma intelectual de la función intelectual del alma, y luego la naturaleza del alma intelectual.

Luis Ferri quiso demostrar que en Pomponazzi no hubo cambio de pensamiento, que siempre fué antiaristotélico, pero parece que no es así.

El alma como función intelectual, como actividad que se ejerce en otra parte, y la naturaleza de esta alma intelectual

son los problemas centrales. Para el primer problema, Pomponazzi tiene que afirmar que el cuerpo es parte necesaria del alma que sin él no podría operar.

El problema que nos interesa es el de la naturaleza del alma intelectual y lo vemos en sus tres libros o cuerpos de exposición : el primero *De immortalitate*, dice : « *Qua intellectus est occidit esse in materia* ». Aquí vemos que el alma es indivisa e inextensa, es decir, que el alma si no es extensa ni divisible, será una unidad ya hecha determinada y que por lo tanto no tiene que ver con el cuerpo.

En el segundo libre *La Apología* : « *Intellectum humanum et secundum esentiam et secundum potentiam; ... salis probabiliter posse videtur* », es decir, que aquí no afirma todavía que el alma en algunas forma deba ser extensa, es decir, que no podrá ser entonces indivisa, porque siendo extensa tiene que tomar forma sobre otra cosa, luego admite la posibilidad de que el alma venga a formar una sola cosa con el cuerpo, pero no lo afirma categóricamente, sino probablemente.

En el tercero *De Nutritione*, dice : « La inmortalidad del alma repugna a los principios naturales : *Repugnet principis naturalibus*. Entonces hay un problema que surge cuando admite un alma divisible y extensa, porque admite una correspondencia entre la actividad física y la emotiva : objeto y sujeto. Y esta relación, ¿cómo se hace? pregunta Pomponazzi, y viene un problema que hasta hoy se había pensado que era Pomponazzi el primero en proponerlo : el problema *Neutro*. Dicen hoy que Nifo en la época de Pomponazzi lo había propuesto.

Nosotros, un problema lo resolvemos de tal o cual manera y puede ocurrir que se resuelva de una manera por la fe y de otra por la razón; es el conflicto de Spencer entre religión y filosofía. Dice Pomponazzi que cuando llegamos a un problema cuyos términos son irreductibles, es *Neutro*, entonces lo conciliamos así : por ejemplo : la Iglesia dice que el alma es inmortal, tiene derecho a decirlo, pero por la razón, nos-

otros decimos que es mortal y también tenemos derecho a decirlo.

Nosotros ya no nos contentamos con este problema neutro que todavía contenta a Spencer, hoy somos más suspicaces y nadie diría que un problema neutro puede aceptarse; hoy a esos problemas neutros de Pomponazzi, se les llama « mal planteados » y se trata de dejarlos : La inmortalidad del alma, la personalidad del filósofo que pretende estar aparte de la humanidad, el problema de Dios, el que toda la naturaleza debe estar hecha para nosotros los hombres; son inútiles para la filosofía y el problema neutro de Pomponazzi perdura hasta Spencer, que en este sentido no lo aventaja, pero nosotros no aceptamos el problema neutro, porque en el fondo lo resolvemos de una manera u otra.

Para entenderlo mejor veamos qué diferencia puede haber o cómo podemos ver que esta actividad que él quiere admitir en la naturaleza no pueda llevarlo a un monismo como el que lleva a Spinoza.

Pomponazzi admite que esta actividad, *natura agens* es naturaleza agente, y el alma para Spinoza es la substancia *natura naturans*. La diferencia substancial básica entre una y otra (substancia), concepción es que la naturaleza de Pomponazzi es algo que está fuera de la naturaleza, es un « motor universal » no como Spinoza que es « causa » de sí misma; porque para Spinoza materia y espíritu son una sola cosa, para Pomponazzi no; Pomponazzi la admite como un motor universal, pero un motor que lo abarca todo, pero por lo menos antes de abarcarlo ya lo tenía, mientras para Spinoza es una sola substancia que después se manifiesta a nosotros en dos formas. Aquí vemos que esta *natura agens*, de Pomponazzi, responde al problema de que este agente está en la naturaleza. Se acerca al *motor inmóvil*, de Aristóteles; pero es motor *agens*, luego quiere hacer ver cómo esta alma está dentro de la naturaleza.

Nos falta, para darnos más cuenta de su personalidad, ver lo que podemos agregar sobre este problema. Pomponazzi tu-

vo como maestros a dos grandes pensadores : Aristóteles y Averroes. Los críticos de Pomponazzi lo llaman aristotélico o averroísta y en aquella época en efecto no había más que dos partidos en filosofía. Es discípulo de Aristóteles sin duda, pero hay diferencias con su maestro : Aristóteles quiere hacer ver el desarrollo de la naturaleza, *el aumento*, como él le llama : *la evolución*, como diríamos hoy ; y dice : « Primero está la unidad numérica del ser que crece ; segundo el crecimiento en cada una de las partes, y tercero el crecimiento del todo, « por algo que viene de afuera ». La interpretación de los aristotélicos verdaderos dice : hay aquí una doble igualdad : una numérica que corresponde a los seres inferiores y otra por equivalencia. Esto significa que el mismo desarrollo que podemos ver en las plantas lo vemos en los animales, pero en el hombre esta identidad es por sucesión lineal numérica, porque el hombre está predestinado a un fin, pero la otra naturaleza no tiene un fin determinado. En los animales esta identidad es por equivalencia.

Pomponazzi no está de acuerdo con esta distinción ; dice que no puede haberla, sino que el hombre tiene las mismas cualidades y el mismo progreso que todos los demás seres : también el hombre es por equivalencia, como los animales. Y agrega que Aristóteles eso no lo dijo seguramente, porque no quiso ir contra su época ; lo vió, pero no se animó a contradecir a todo el mundo. Y dice : « *Magna es autoritas Aristotelis maxima vero est veritatis* ».

Para contradecir a Aristóteles sobre qué iguales causas producen iguales efectos, dice : « Sin embargo yo he observado una semilla de repollo en años distintos : primero me ha dado repollo, después me ha dado grelos y cogollo ». Otro ataque a Aristóteles es el reproche que le hace de no referirse de una manera precisa al tacto, sino diciendo que después de la vista, el oído, el gusto y el olfato, lo que queda es el tacto ; y dice Pomponazzi : « Me hace acordar de aquel hombre que al salir de una reunión, como no recordara cuál era su caballo, esperó que los demás se fueran cada uno con el suyo, pen-

sando que el que quedara debía ser el suyo ». Aristóteles dice que el agua es el más tenue de los humores y dice Pomponazzi : « No debe ser el agua sino el aguardiente, porque se evapora ». Y al final de todos estos ataques decía : « Como Aristóteles no puede ser ignorante, lo soy yo ».

Machiavelli. — Höffding pone en su filosofía, en un mismo capítulo a Machiavelli y Pomponazzi, y él mismo se pregunta después el por qué. La solución está en que sea Machiavelli como Pomponazzi, siquiera desde un punto de vista; ambos responden al mismo principio general, que hemos dado para el Renacimiento. El príncipe que domina en el libro de Machiavelli es César Borgia, exponente de un gobernante ideal, y *El Príncipe* de Machiavelli es también un ejemplo de un verdadero príncipe; es decir, que Machiavelli también responde al *estetismo* propio de este período. El príncipe de Machiavelli no responde a la realidad determinada de sus verdades; es un príncipe que puede ser gobernante de cualquier época.

Pomponazzi se opone a Aristóteles y a Averroes, pero esto tiene importancia sólo en el sentido de que Pomponazzi quiere hacer una nueva ciencia basada en la naturaleza y Machiavelli tampoco quiere hacer historia basada en Aristóteles ni en los principios de la civilización griega; su ideal es Roma y quiere hacer una política como una historia basada en una concepción opuesta a la griega. En eso está el parentesco entre Pomponazzi y Machiavelli.

En la época de Machiavelli, Florencia está bajo el doble influjo del papa Alejandro VI, Rey de Roma, y el de César Borgia; estos señores estaban rodeados de satélites que representan un exponente de esa política principal y son omnipotentes, pero ni uno ni otro manifiestan ideas en ese sentido de justificar que « los fines justifican los medios » : A ese respecto Machiavelli no hizo más que tener la valentía de decir lo que los otros hacían, y la culpa de la política de ellos se le quiere achacar a Machiavelli.

Después de él, en la historia ha tenido defensores y acusadores. Entre los defensores está Bacon que dice : « *Gracias demos a Machiavello, que abierta y sin disimulación ninguna dijo lo que los hombres suelen hacer, no lo que deben hacer* ». Rousseau dice : « *Le prince de Machiavello est le livre des republicains; Machiavello était un honnête homme et un bon citoyen* ». Pero muchos más son los detractores de Machiavelli, entre los cuales figuran los hombres de iglesia en primer término, los jesuítas sobre todo.

En realidad, viendo más de cerca a Machiavelli no encontramos sino el anuncio de una época moderna; la Edad Media muere por la aparición de Machiavelli.

Y aquí nos encontramos con los comunes que luchan entre sí, los pequeños señores que eran la decadencia, la ironía de los grandes.

A propósito de esto se puede recordar aquel verso de Verni, en sus comentarios al *Orlando furioso* en que ya está la crítica de estos señoríos que persiguen ideales pequeños : Hay en *Orlando furioso*, una mujer guerrera que tiene una lanza poderosa que llega a atravesar de una lanzada seis individuos; es la caricatura del Ariosto, y en Verni, el héroe en cuestión todavía llega a tocar a un séptimo enemigo y habla de una espada tan filosa y veloz que Rinaldo no hace más que cortar con tal velocidad que el enemigo no se daba cuenta de que estaba dividido en dos, y dice el verso : « Pobres, andaban combatiendo pero estaban muertos ». Estos versos son aplicables a estos pequeños señores que combatían entre ellos, cuando en realidad ya estaban muertos. Refiriéndose a ellos, también dice Leopardi : « Veo el hierro y las murallas de que estaban llenos nuestros padres, pero la gloria no la veo ».

¿Quién es el reformador no teórico como Machiavelli, sino práctico? Savonarola, contemporáneo de Machiavelli, aquel a quien Ficino, primero loa y después desprecia. Savonarola intentó su reforma primero pidiendo la benevolencia, la humildad, preceptos católicos, el martirio, el suplicio, para convertir a todos, purificarse y levantar a Italia; pero cuando se

da cuenta de que predicaba en desierto, *vox clamantis in deserto*, porque él mismo no respondía a la época en que vivió, como es un individuo práctico, no teórico como Machiavelli, cambia de táctica.

Machiavelli es puramente teórico; sus críticos dicen que formó la milicia florentina, pero siempre fracasó; una vez tenía tres mil plazas de milicia al sol desde las 8 de la mañana y no era capaz de hacerlos formar para marchar y sacarlos del sol, hasta que llamó a Juan de Médici, que en un momento los alineó e hizo marchar, cosa que él no había podido hacer en todo el día.

Savonarola primero había pedido la humildad, como ya hemos dicho, pero cuando no consigue con ello nada, pasa a la violencia y ejerce la tortura en Florencia apoyado en el papado; y en estas noticias de torturados encontramos la primera noticia de la vida política de Machiavelli, que fué torturado y condenado a multa por oponerse a Savonarola.

Machiavelli nació en 1469, murió en 1527. Su figuración es en el siglo XVI, pero él mismo fué el preparador de su siglo. En sus primeros años entró en una legación y llegó a ser secretario; aun como secretario el hombre ya tenía en vista miras políticas en el sentido de ver la fisonomía y el carácter de los pueblos. Es célebre el retrato que en una carta a Guiciardini, habla de franceses, españoles e italianos : « El francés — dice —, robaría el aliento, se lo comería y lo devolvería infectado; o bien lo aprovecharía con aquel a quien se lo ha robado; naturaleza contraria a la del español, quien de lo que roba nunca vez nada ». Y del italiano, decía que la república calla con Pedro Soderini, « El último de los republicanos y el primero de los imbéciles » (V. Villari : *Nicolás Machiavelli*).

Sigamos haciendo la biografía de Machiavelli : de la legación lo echaron cuando Savonarola está en el poder. Machiavelli se va a un bosque solo, en el que cortaba leña y la vendía : él mismo cuenta las discusiones que sostenía por vender por centavo más o menos. De noche iba a la taberna, jugaba al

tric-trac con el pueblo que allí se reunía; esto lo hacía para ver de cerca a qué punto había llegado el relajamiento de su Florencia y proclamar lo que él llama la corrupción de Italia; sobre ese fundamento va a edificar una nueva teoría de una nueva Italia.

Otro hecho importante que revela su carácter es el siguiente : escribe en San Casciano la historia de Florencia de noche, y no quiere escribir según Aristóteles, sino según lo que él ve, lo mismo que Ficino y los de la Academia Napolitana. El fondo es el mismo en todos ellos.

Otro carácter, o mejor otro rasgo de su carácter, es cuando después que estuvo en Casciano, los Médici lo mandan en comisión oficial a Pisa, donde pasa desapercibido a todo el mundo hasta que Machiavello, ya con su ideal de lo que debía ser un gobernante, entre otras cosas, demostrar ser lo que no se es, ser rico aunque se sea pobre, le escribe a Guiciardini que mande alguien que precipitadamente busque a Machiavelli como si tuviera algo muy importante que comunicarle, etc. (ver nota 5).

De Sanctis, dice de él « ha muerto muy pobre, tenemos por herencia su nombre y su ejemplo » (palabras de su hijo Pedro Maquiavelo).

EL RENACIMIENTO

Primera sección

La filosofía del renacimiento constituye el eslabón necesario entre la Edad Media y la Edad Moderna; son dos siglos de cultura durante los cuales, reaccionando contra el espíritu de la escolástica, se prepara los orígenes de la filosofía moderna; no podríamos explicar ni a Descartes ni a Bacon sino hubiésemos tenido a Ficino y a Bruno.

El pensamiento de la escolástica, con su laboriosa gestación de todos los problemas que le legara la filosofía griega, no había roto el cerrado círculo de formulismo que era el exponente de su cultura. Aun los mismos principios del cristianis-

mo que con San Pablo imponían una nueva visión del mundo y del conocimiento se volvieron rígidos en los últimos períodos de la escolástica; el verdadero conocimiento no es lo que el hombre pueda producir ni tiene valor alguno este conocimiento; éste ya está dado : es de Dios o más precisamente, en este caso, de Aristóteles y nuestro afán debe consistir en conocer esos presupuestos. Excluyendo toda historicidad a la realidad humana queda como arquetipo de esta época el silogismo, cuyas premisas ya implican las consecuencias. Y contra este formulismo vacío que no buscaba descubrir verdad alguna o dar desarrollo al acervo conseguido, por cuanto todo estaba dado de antemano, se ha de levantar el espíritu del renacimiento para reivindicar para el pensamiento su poder de creación, el valor de sus actos y la conciencia de una vida que debe ser siempre nueva (1).

Podemos, pues, afirmar que la vida del renacimiento comienza como negación o reacción a la filosofía de la escolástica. En sus términos precisos la escolástica afirmaba el siguiente concepto :

« La realidad estaba dada por la representación religiosa y no por la filosofía que fué injustamente llamada *ancilla theologiae* ».

De allí las consecuencias : a) Dios como representación fuera del mundo y el hombre y la naturaleza en un plano inferior; b) todo problema se resuelve por intuición o misticismo y ningún valor tienen la experiencia y la conciencia. Venía así a negarse, los dos grandes principios sobre los cuales se apoyara el renacimiento : la realidad en la naturaleza y en la subjetividad. En la nueva época se pretende separar la teología de la filosofía; se afirma el valor de la naturaleza como imagen e inmanencia verdadera de Dios (*Natura est Deus in rebus*, dijo Bruno) y se legitima un principio inmediato de la certeza científica (2).

(1) Gentile, *Sistema di logica*, II Introducción.

(2) Spaventa, *La filosofia italiana nella sua relazione*.

Esa reacción, como por lo demás toda actitud del pensamiento, tiene su preparación histórica. Hay en este período, principios de civilización que preparan o forman el plano desde el cual surge la nueva filosofía. Esa « situación de hecho », como decía Croce, está representada, entre otros, por tres grandes factores : a) la nueva conformación social y política de Europa; b) la reforma religiosa iniciada en Alemania y en los Países Bajos; c) la índole intrínseca del pensamiento que pujaba por romper los límites de un horizonte que no estaba de acuerdo con las exigencias históricas.

La Edad Moderna, en efecto, se anuncia con la afirmación de una vida nacional; desaparece la aspiración hacia el imperio universal y contra la concentración unitaria de la Edad Media, surge el afán de la descentralización; París y Roma ya no son los centros espirituales del mundo y con el florecimiento de idiomas nuevos se destierra al latín como único y universal idioma. Los papas, ocupados en querer ser también ellos soberanos políticos, no podían ser más tiempo dueños del mundo y, en lo que a la religión respecta, Alemania, Inglaterra, etc., florecían en una vida aparte. Consecuencia de la formación de nuevos estados y del florecimiento de nuevas iglesias, fué la aparición de las universidades alemanas y de las academias, principalmente italianas, donde la sabiduría pierde su caracter de privilegio de casta o patrimonio de unos cuantos para convertirse en el libre desarrollo de la actividad individual de cada pensador (3).

La filosofía no está al servicio de tal o cual fin religioso o político; no es ya el instrumento de la teología. El saber por el saber mismo de esta nueva filosofía que representa el eco del rejuvenecimiento de las artes, de las letras y del pensamiento (4).

Así entendido el renacimiento, como la significación del nuevo concepto que el hombre adquiere con respecto a la rea-

(3) S. Villani.

(4) Windelbaud, *Historia de la filosofía*.

lidad, podemos considerarlo como el período que separa la Edad Media de la Moderna; pero por un análisis más profundo, podemos ver que en este mismo período hay como una preparación, primero, y luego un desarrollo. Entre Petrarca o Ficino y Bruno o Vives notamos claramente una diversidad espiritual hasta en su actitud; aquellos celebran lo que es estrictamente humano y lo celebran en su intimidad, o en la tradición clásica que puede dar más vigor a esa celebración; éstos, en cambio, contemplan, afanosos, fuera del hombre y en la naturaleza o en el conjunto armonioso quieren descubrir las leyes o la realidad que en el hombre mismo vive; el punto de vista humano, en los primeros, llega a ser, siempre, entendido como ampliación de esa misma humanidad, punto de vista naturalista.

El humanismo, hemos dicho, reacciona contra las últimas expresiones de la civilización de la Edad Media, que son concordantes con las características del pensamiento existente. La orden de los mendicantes, la inquisición y la *Divina Comedia* son índices de esta época; se había llegado a verdades definidas y, en la cristalización de todos los gérmenes espirituales, se afirma una realidad que no puede ni debe discutirse. El cristianismo había afirmado, un nuevo concepto de la realidad : la realidad como espíritu, como objeto que, escapando a la inteligencia, se afirma por el amor y la fe; es decir : una realidad que el hombre puede crear y realizar por cuanto sería la expresión de su personalidad, opuesta a la concepción de una realidad finita y presupuesta al hombre.

Pero esa intuición original del cristianismo no pudo resistir al momento histórico que tocó vivir; y por conservación y por la lucha con otras filosofías, la iglesia encerró en viejos cánones ese concepto nuevo; « un vino nuevo en viejos toneles ». Los padres de la iglesia recurrían a Aristóteles y a Platón para querer demostrar la nueva verdad descubierta por el cristianismo. Y la filosofía griega, aun el mismo Platón, no salió del naturalismo : las ideas eternas de Platón o los principios indemostrables de Aristóteles, son cualidades

que trascienden la actividad del individuo; éste, por lo tanto, es un ser finito, un ser natural; y los cristianos, el mismo Santo Tomás, aun cuando buscó afanosamente librarse del concepto averroísta con preconizar un cristianismo platónico, deben, en último término, conformarse con admitir el concepto aristotélico del *acto puro* que es condición de todo el devenir, condición del mismo pensamiento humano.

Piérdese así la individualidad humana y hasta encontramos un florecimiento de religiones orientales : San Francisco de Asís no representa sino la anulación del principio afirmado por el cristianismo del poder del individuo. De ahí que el arte no pueda ser la concreción individual y deba surgir la alegoría. En el *convivio*, como en la *Divina comedia*, existe la alegoría porque la poesía no debe reflejar sino lo que de antemano es grandioso y sublime; lo que ya está determinado; el mismo Dante busca subyugarse a Virgilio « *lo dolce stil nuovo* » e « *il savio gentil che tanto seppe* ». Es claro que Dante nos es solamente eso y que su potente genio rompe esas trabas para centellear divino; pero está en él encarnado el espíritu de la Edad Media.

Se ha dicho que las señorías señalan el término de la Edad Media. En efecto : los *Comunes* no habían superado el concepto político de la Edad Media; más que el individuo está el pueblo; contra la individualidad la corporación y así la afirmación de un Estado como expresión de la voluntad de los individuos está lejos de la época de los Comunes; con las señorías, en cambio, se asomó ese nuevo concepto de estado en que el individuo, más que obedecer, es el creador de la ley. Este nuevo concepto que culmina en César Borgia, autor de la mejor obra de arte para hacer un estado, y en Machiavelli como el autor más coherente para la concepción de un « príncipe capaz de crear semejante obra de arte », ha sido llamado : « un concepto político *estético* »; como en general puede afirmarse del concepto filosófico del humanismo, que es *estético* en oposición al naturalismo de la Edad Media.