

El papel de los humanistas en el devenir de la filosofía durante el Renacimiento: algunas consideraciones¹

Cristóbal Macías
Universidad de Málaga

Resumen: En este trabajo abordamos el papel que los humanistas desempeñaron en la filosofía durante el periodo renacentista, a cuyo desarrollo contribuyeron sobre todo, más que con doctrinas originales, con la recuperación de las fuentes de la mayor parte de las escuelas filosóficas clásicas, que se hicieron accesibles al público a través de traducciones nuevas y mejores que las hasta entonces disponibles, y con una actualización y adaptación de los contenidos de las antiguas escuelas a las circunstancias concretas de su momento histórico. Asimismo, prestamos especial atención al platonismo, sobre todo en su modalidad neoplatónica, ya que a ella pertenecieron también algunos de los filósofos más destacados del momento, en particular Ficino y Pico della Mirandola.

Palabras Clave: Humanismo, filosofía renacentista, aristotelismo, neoplatonismo.

Abstract: In this work we will deal with the role played by humanists in Philosophy during the Renaissance period. They helped the development of this area but rather than through an original doctrine, they did it by means of the recovery of the major part of Classical schools of thought. Those schools became accessible to the audience thanks to new and better translations than those already available. The contents of the ancient schools were updated and adapted to the specific circumstances of their time. Likewise, we will pay special attention to Platonism and, mostly, to Neo-Platonism, as some of the most important philosophers of the time, in particular Ficino and Pico della Mirandola, followed this doctrine.

Keywords: Humanism, Renaissance philosophy, Aristotelianism, Neoplatonism.

1. Humanismo y filosofía: algunas consideraciones

Como ya dejó bien claro P. O. Kristeller (1982: 40), el humanismo renacentista no fue, propiamente hablando, un sistema filosófico, sino más bien un programa cultural y educativo centrado en un campo de estudios, cuyo interés primero no eran ni los clásicos ni la filosofía, sino algo que podríamos describir como «literatura».

Aunque continuadores hasta cierto punto de la tradición de los *dictatores*² italianos medievales, los humanistas no solo aportaron la idea de que para escribir y hablar bien era necesario estudiar e imitar a los clásicos, sino que algunos de ellos —

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto *Marginalia Classica Hodierna* (FFI-2015-66942-P) financiado por el MINECO.

² Estos “dictadores” eran los encargados de enseñar y practicar el arte de componer documentos, cartas y discursos públicos. En efecto, como señala el propio Kristeller (1982: 127), la mayoría de los humanistas eran o maestros de gramática y retórica en universidades o escuelas secundarias o secretarios de príncipes o ciudades, profesiones ambas que eran precisamente las que ejercían los llamados *dictatores* medievales.

como Ficino o Pico— comprendieron la necesidad de añadir a los *studia humanitatis* un estudio detallado de la filosofía³.

Por ello se ha propuesto entender el humanismo renacentista, al menos en sus orígenes y representantes más típicos, como un movimiento cultural y literario que, aunque no era filosófico, sí implicaba importantes nociones y consecuencias filosóficas (Kristeller 1982: 51).

En el terreno de la filosofía se ha propuesto dividir el periodo renacentista en dos etapas: la primera, de 1350 a 1450, que correspondería al humanismo propiamente dicho, y la segunda, de 1450 a 1600, en que el Renacimiento, tras adquirir fisonomía propia, habría acabado desembocando en la filosofía moderna (Fraile 1966: 95).

La primera presenta un carácter más bien literario y filológico: los humanistas llevaron a cabo un denodado esfuerzo por recuperar los textos clásicos, por hacer esmeradas ediciones y traducciones; sus preocupaciones eran más bien de carácter estético, literario, gramatical y filológico, pero con poca atención a lo más propiamente filosófico. En este ámbito, durante esa primera etapa, sus rasgos principales serían su oposición a la Escolástica y su confianza en la naturaleza y en el hombre. Entre sus temas, podríamos destacar los que tienen que ver con la dignidad y la felicidad del hombre, el predominio de la vida activa sobre la contemplativa o el problema de la educación.

En la segunda etapa es donde empezamos a ver algunos auténticos filósofos, aunque el interés de los mismos radica más en su personalidad que en la originalidad de sus doctrinas. Quizás lo más relevante de este periodo, como veremos en las páginas que siguen, es que se recuperaron todos los grandes sistemas filosóficos antiguos, en especial el platonismo, pues la mayoría de las obras de Platón habían sido desconocidas para los intelectuales occidentales; asimismo, se recuperaron los textos neoplatónicos y, por fin, se tuvo un conocimiento más directo de Aristóteles al disponer de nuevo de sus obras originales.

Rasgo consustancial de este periodo fue el fuerte enfrentamiento entre el platonismo, en su variante neoplatónica, y el aristotelismo: los platónicos centran su interés en lo religioso, mientras que los aristotélicos adoptan una aptitud más racionalista, interesándose por la dialéctica y la investigación de la naturaleza (Fraile 1966: 95-96).

Otro rasgo fundamental de la producción filosófica del humanismo es que esta consistió fundamentalmente en tratados morales, y muchos de ellos estaban dedicados a temas que ya había estudiado la literatura moral de la Edad Media (Kristeller 1982: 132). Los humanistas consideraban el pensamiento moral una parcela propia, siendo muy voluminosa la literatura de tratados, diálogos y ensayos morales que produjeron (Kristeller 1982: 163). De hecho, entre las primeras obras de Aristóteles en ser traducidas se cuentan la *Ética*, la *Política* y la *Economía*. La *Ética* fue usada como texto en los cursos de filosofía moral, aunque normalmente combinada con los puntos de vista de otros filósofos antiguos, en una suerte de combinación ecléctica (Kristeller 1982: 179-180).

Asimismo, en esta época se registra un diferente acercamiento a los temas filosóficos según se trate de humanistas y de los digamos “filósofos profesionales,” pues mientras estos últimos se preocupaban exclusivamente por descubrir la verdad, sin importarles demasiado la corrección de la lengua utilizada, los humanistas, en

³ Cf. Kristeller (1982: 48). A este respecto, añade Kristeller (1982: 124-125): “Me inclino por sugerir que los humanistas italianos no eran ni buenos ni malos como filósofos; simplemente no eran filósofos. El movimiento humanista no surgió en el campo de los estudios filosóficos o científicos, sino en el de los gramáticos y retóricos.”

tanto que filólogos, consideraban que el discurso filosófico debía expresarse en un correcto latín siguiendo el estilo de los mejores autores clásicos⁴.

2. Las escuelas filosóficas renacentistas y la contribución del Humanismo a las mismas

Partiendo de estas premisas, ¿qué panorama ofrece el humanismo renacentista en cuanto a escuelas y movimientos filosóficos se refiere?

Frente al Medioevo, donde podemos distinguir dos periodos claramente diferenciados, uno, hasta aproximadamente el siglo XIII, de dominio del platonismo tal como lo había asimilado y adaptado Agustín de Hipona⁵, y otro, que empezó a perfilarse a partir de los ss. XII y XIII, de mayor influencia de la filosofía aristotélica tal como había sido asimilada y adaptada por Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino, que constituyó la base de la Escolástica —después de que las obras del Estagirita llegaran a Occidente a través de traducciones del árabe y el hebreo, sobre todo en el siglo XIII—, el panorama del periodo renacentista se nos antoja mucho más complejo, pues, de entrada, el aristotelismo de finales del Medioevo, y con él la Escolástica, continuó ejerciendo una influencia muy notable durante todo el Renacimiento, y ello en dura pugna con el platonismo y otras tendencias filosóficas claramente antiaristotélicas.

2.1. El aristotelismo

A finales de la Antigüedad, aunque el aristotelismo había desaparecido como tradición independiente, se conservó en gran medida sincretizado con el neoplatonismo, pues los integrantes de esta escuela estudiaban con igual atención los diálogos de Platón que las obras de Aristóteles, en particular, su lógica y su filosofía natural. De hecho, algunos de los mejores y más completos comentarios sobre Aristóteles se deben a autores pertenecientes al neoplatonismo⁶.

⁴ Cf. Krayer (189). Estas diferencias acabaron a menudo en enfrentamiento abierto, siendo el aristotelismo el ámbito donde la pugna entre ambos contendientes fue más dura, entre otras cosas porque esta fue la doctrina dominante entonces, sobre todo en las aulas universitarias. Los humanistas tomaron como objeto principal de sus críticas las traducciones latinas medievales de Aristóteles, en las cuales se sustentó la Escolástica, por considerarlas excesivamente literales y plagadas de errores hasta el punto de hacer irreconocible el original (cf. Krayer, 190).

⁵ De entrada, parece que Agustín lo que mejor conoció fue el platonismo en la versión plotiniana que en la genuina del maestro ateniense, del cual quizás solo manejó el *Fedón* y el *Timeo*, que pudo conocer por las versiones de Mario Victorino y Cicerón. Tampoco se sabe si las *Enéadas* las llegó a conocer en su totalidad. De su contacto con esta doctrina se convenció de su afinidad con el cristianismo y de que era posible incorporarlo a la doctrina cristiana, solo con aplicarle pequeños retoques. Agustín no es un neoplatónico cristiano, sino un cristiano que se sirve de elementos neoplatónicos en cuanto que coinciden con la ortodoxia cristiana. Por supuesto, ello no le impidió denunciar o poner de relieve los que él consideraba errores de esta corriente. En el debate, que se prolongará por siglos, acerca de la superioridad de Aristóteles o Platón, por supuesto considera a este último como superior, aun reconociendo la excelencia del primero. En cuanto al influjo agustiniano, este ejerció una hegemonía casi absoluta hasta el siglo XIII (sobre esto, cf. Fraile 1986⁴: 196 y 229).

⁶ Citemos al respecto como ejemplos la obra de Porfirio, *Introducción a las Categorías de Aristóteles* (su famosa *Isagoge*), que luego fue traducida al latín por Mario Victorino y Boecio, que inauguró la controversia sobre los universales y que con ella se inició propiamente la filosofía medieval; Plutarco de Atenas, que defendía la armonía básica de las doctrinas de Aristóteles y Platón, comentó el tratado *De anima* de Aristóteles; su discípulo Siriano, que consideraba la filosofía de Aristóteles como una introducción al estudio de Platón, comentó la *Metafísica* de Aristóteles, comentario del que se conservan cuatro libros (III, IV, XIII y XIV); Damascio, discípulo de Marino de Neápolis, comentó la *Física* y la

De las diversas formas en que se presentó el aristotelismo medieval, una de las más importantes fue el llamado aristotelismo averroísta. El punto de partida de este movimiento, que tantos y tan fieles representantes tuvo en Italia, en particular en Padua, lo constituyó la traducción en el siglo XIII de Miguel Escoto del *De substantia orbis*, de Averroes, así como sus comentarios al *De caelo et mundo* y *De anima* y las paráfrasis a los *Parva naturalia*. Los averroístas eran fieles a la interpretación de Aristóteles que hizo Averroes y se oponían al Aristóteles cristianizado por el tomismo. A pesar de las diferencias puntuales que se pueden detectar entre los propios representantes del movimiento, al menos en Italia, los seguidores del mismo defienden la unidad del entendimiento agente, con sus consecuencias en la libertad y la inmortalidad personales. Un tema de difícil interpretación es el concepto de “doble verdad,” que en algunos adopta la forma de una separación entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología, exagerando la autonomía y la independencia de la primera respecto de la segunda. Muchos averroístas trataron de conciliar esta doctrina con la ortodoxia y otros no pasan de ser simples cultivadores de la lógica (Fraile 1966: 103-106).

Cierta influencia ejerció también en el Renacimiento, según Kristeller (1982: 54-55), el estudio de Aristóteles entre los bizantinos —el que podríamos llamar el “Aristóteles bizantino”—, que no estaba separado del estudio de Platón y de los poetas griegos antiguos. Esta particular aproximación al maestro peripatético, impregnada de neoplatonismo, fue llevada al exilio en Italia por algunos eruditos griegos en el siglo XV.

Por otro lado, la Escolástica medieval sobrevivió durante los siglos XV y XVI en las aulas universitarias, igual que en la Baja Edad Media, por lo que la instrucción filosófica que ofrecía la universidad se siguió basando en las obras de Aristóteles y sus profesores siguieron usando su terminología y su método y dedicaron comentarios y debates al Estagirita.

En efecto, es un error suponer que el escolasticismo medieval fue sustituido por la filosofía del humanismo. De hecho, el escolasticismo italiano surgió hacia finales del siglo XIII⁷, más o menos por la misma época que el humanismo italiano, y tuvo en Padua una de sus principales plazas fuertes, en concreto, como hogar del aristotelismo averroísta. Ambas tradiciones se desarrollaron simultáneamente durante el Renacimiento en ámbitos intelectuales diferentes. De hecho, se puede hablar de un aristotelismo humanístico, con personalidad propia frente al medieval, que se interesó

Metafísica de Aristóteles; Simplicio de Cilicia, que estudió en Alejandría con Ammonio y que también defendía la armonía entre Platón y Aristóteles, comentó un buen número de obras de este último, como las *Categorías*, el *De anima*, el *De caelo* y la *Física* —del comentario de esta última se han destacado sus muchas referencias a los filósofos presocráticos—; en fin, Juan Filopón, como otros miembros de la escuela neoplatónica de Alejandría, fue un importante comentarista de Aristóteles, pues comentó la *Metafísica*, las *Categorías*, los *Analíticos primeros y segundos*, el *De generatione et corruptione*, el *De generatione animalium*, el *De anima* y la *Física* (sobre esto, cf. Fraile 1981³: 744-770). Mención aparte merece Boecio, quien pretendió unificar las escuelas platónica y aristotélica, para lo que se propuso traducir al latín las obras de Platón y Aristóteles, empresa que no pudo terminar, y de la que solo se conservan su traducción de las *Categorías* y el *Peri hermeneias* de Aristóteles y de la *Isagoge* de Porfirio. Además, gracias a su trabajo, Boecio fue durante el Medioevo la principal autoridad en lógica, hasta que en el siglo XIII se tradujo al latín y se comentó el *Organon* completo de Aristóteles (sobre esto, cf. Kretzmann, 490, n. 9; Bacigalupo, 96).

⁷ La importancia de Aristóteles durante el siglo XIII, coincidiendo con el pleno desarrollo de las universidades medievales, fue fundamental. Entonces por primera vez en Occidente se enseñó la filosofía como una disciplina independiente, separada de las artes liberales y de la teología. Gracias a las obras del Estagirita, cuyos títulos sirvieron para denominar diversas disciplinas modernas (la física, la ética, la metafísica), el Occidente adquirió una terminología evolucionada, un método estricto de razonamiento y un marco sistemático y razonablemente completo, dentro del cual examinar cualquier problema pertinente (cf. Kristeller 1982: 174).

por la lógica y la filosofía natural, y por lo que realmente dijo Aristóteles, así como por diferenciar las doctrinas peripatéticas de los añadidos posteriores —uno de cuyos representantes más conspicuos fue Pietro Pomponazzi—, mientras que el humanismo propiamente dicho lo hacía por la gramática, la retórica, la poesía y la filosofía moral (Kristeller 1982: 142).

Asimismo, podemos afirmar sin duda alguna que el aristotelismo representa el núcleo fundamental del pensamiento filosófico de la época (Kristeller 1982: 144). De hecho, fue solo después del Renacimiento, tras el surgimiento de la ciencia y la filosofía modernas, cuando el aristotelismo se vio desplazado, en un momento en que el humanismo fue perdiendo sus antecedentes retóricos y se transformó en la filología y la historia modernas (Kristeller 1982: 147).

No podemos concluir esta breve exposición sobre el aristotelismo renacentista sin recordar algunos de los grandes “servicios” que los humanistas prestaron a este movimiento.

De entrada, fue en el ámbito del aristotelismo donde la pugna entre filósofos profesionales y humanistas fue más dura. En efecto, los humanistas, llevados por su deseo de construir un discurso bello formalmente y adaptado a los modelos clásicos, tomaron como objeto de sus ataques el Aristóteles latino de finales del Medievo, el mismo del que se había nutrido desde entonces la Escolástica, por considerarlo casi bárbaro, excesivamente literal, hasta el punto de hacer olvidar el propio texto original (Kraye, 190).

Por ello, los humanistas se propusieron como objetivo fundamental realizar nuevas traducciones latinas del Estagirita que cumplieran su objetivo de conseguir para el discurso filosófico una lengua latina respetuosa con los modelos clásicos.

Un buen ejemplo en España de este tipo de traductor humanista fue el cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, el más destacado discípulo de Demetrio Ducas, quien acometió la traducción latina de un amplio corpus de textos filosóficos, entre los cuales se contaban varias obras de Aristóteles y del Pseudo-Aristóteles, y la primera traducción completa de los *Comentarios de Alejandro de Afrodisias a la Metafísica de Aristóteles* (Coroleu 1998: 309-310)⁸.

Esto llevó a disponer de traducciones mejores y a menudo más claras que las anteriores, pero también planteó nuevos problemas, pues la terminología técnica no siempre se traducía de modo sistemático y, además, no se solía tener en cuenta la nomenclatura que una tradición de siglos había consagrado. Esto llevó a que muchos filósofos profesionales siguieran prefiriendo las traducciones medievales a las nuevas, salidas de la mano de los para ellos pretenciosos humanistas.

Además, en medio de la polémica algunos humanistas advirtieron de los perjuicios para el discurso filosófico de un exceso de retórica, por lo que en algunos casos se buscó una especie de equilibrio en este tipo de escritos, que sin ofender al lector con un latín rudimentario y falta de belleza, evitara la deformación que podría acarrear un exceso de ornato retórico (Kraye, 193-194).

Defensor de ese equilibrio fue Antonio de Ferrariis, *Il Galateo*. Otros autores como Pico della Mirandola consideraban que lo importante en la filosofía no eran las palabras sino el razonamiento. Pico defendía para el discurso filosófico un estilo preciso y sin adorno, libre de las distorsiones de un exceso de retórica. En España, Ginés de Sepúlveda puede servirnos de ejemplo de humanista traductor de Aristóteles que no estaba dispuesto a sacrificar la claridad y el contenido de los textos traducidos

⁸ Sobre la faceta de Ginés de Sepúlveda como traductor y comentarista de Aristóteles, cf. Coroleu (1995). Para otros aspectos de la influencia aristotélica en la España del siglo XVI, cf. Bravo García (1997).

por el hecho de que predominaran las veleidades retóricas: “Estas dificultades hacen que a menudo el traductor no pueda ser a un tiempo aristotélico y ciceroniano, aunque yo personalmente creo que soy ya suficientemente ciceroniano si consigo aquello que me he propuesto, es decir, emplear en este tipo de escritos un estilo llano y claro, en la medida en que el contenido del texto así lo permita.” (Coroleu 1998: 311).

Pero no se redujeron a estas las aportaciones del humanismo a la filosofía aristotélica. De entrada, los humanistas dieron más valor a los comentaristas antiguos del Estagirita que a sus intérpretes medievales, por considerar su interpretación más sólida. Esto explica que los comentarios aristotélicos de un Averroes apenas fueran publicados alguna vez durante el Renacimiento, sustituidos por la antigua hermenéutica griega (Kraye, 198-199).

Al mismo tiempo, intentaron extirpar del canon aristotélico todas aquellas obras que la tradición había atribuido erróneamente a Aristóteles, como el *De plantis*, de claro origen árabe (traducido primero al latín y luego al griego en la baja Edad Media), como demostró en 1556 Julio César Escalígero, o el *De mundo*, obra que el humanista holandés Daniel Heinsius demostró que era espuria (Kraye, 196-197).

La presión de los humanistas llevó a que algunos miembros del aristotelismo escolástico promovieran una suerte de sincretismo, que combinaba los métodos filológicos de los humanistas con un profundo conocimiento filosófico. Es el caso del comentario a la *Ética a Nicómaco* que preparó el jesuita Tarquinio Galluzzi, quien toma muchos elementos de las fuentes escolásticas, sobre todo de los comentarios de Tomás de Aquino, pero da cabida al texto griego de la obra con una traducción latina, presta atención a cuestiones filológicas y, finalmente, tiene en cuenta a los intérpretes griegos antiguos (Kraye, 199).

Pero, igual que el aristotelismo sobrevivió durante la época de predominio del humanismo renacentista, en esta época también se registran poderosas corrientes antiaristotélicas que, más que contra el Estagirita, iban contra sus intérpretes medievales.

Curiosamente, este antiaristotelismo renacentista solo fue posible por el denodado esfuerzo de los humanistas por recuperar las fuentes clásicas, también en el ámbito de la filosofía. En efecto, entonces fueron conocidas prácticamente todas las fuentes de la filosofía griega, a menudo a través de traducciones nuevas y mejores (Kristeller 1982: 162), y entre las corrientes más beneficiadas se encuentran precisamente las escuelas antiguas ajenas al aristotelismo, como el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, por no hablar del propio platonismo (Kristeller 1982: 162).

Asimismo, aunque entonces ya se dispuso de ediciones en griego de las obras de los grandes maestros como Platón y Aristóteles⁹, sin embargo, fueron las versiones al latín hechas en la época el modo más habitual de acceder al contenido de la obra de los mismos —sin olvidar que esas versiones latinas constituyeron la base de casi todas las traducciones vernáculas de los clásicos griegos—. Esto se explica porque el estudio del griego no alcanzó, ni siquiera durante el Renacimiento, la misma importancia del latín, el cual estaba enraizado en la tradición medieval de Occidente (Kristeller 1982: 121-122)¹⁰.

⁹ La *editio princeps* de Platón salió de las prensas de Aldo Manucio en Venecia en 1513 bajo el título de *Omnia Platonis opera*. A esta le sucedió en 1578 la edición bilingüe (latín-griego) de Henri Estienne, publicada en París bajo el título de *Platonis opera quae exstant omnia*, que ha servido de base para el establecimiento de la numeración canónica de todo Platón. Por su parte, la *editio princeps* de Aristóteles también fue preparada por Aldo Manucio entre los años 1495-1498.

¹⁰ En cuanto a la enseñanza del griego en esa época, cf. Breva-Claramonte (29).

2.2. El platonismo

Una de las escuelas más beneficiadas por la recuperación de los textos antiguos fue sin duda el platonismo, si bien la mayoría de los platónicos de la época, como Marsilio Ficino, siguieron la síntesis neoplatónica de Platón y Aristóteles, solo que privilegiando al primero.

Caracterizar el platonismo del periodo humanístico no es tarea fácil. De entrada, el platonismo renacentista fue muy diferente al platonismo medieval, ya que los pensadores renacentistas tuvieron a su disposición todo el cuerpo de literatura platónica, en particular las obras de Platón y Plotino, además de estar influidos por otras corrientes como el aristotelismo humanista (Kristeller 1982: 183).

De otro lado, es posible que dos filósofos clasificados como platónicos no tengan en común ninguna doctrina específica, sin olvidar que los platónicos renacentistas más importantes fueron sumamente originales. Además, el platonismo renacentista es heredero de una práctica, que remonta a la Antigüedad, que consistía en agregar al corpus de doctrinas atribuidas al maestro ideas de origen diverso que con el tiempo pasaban a convertirse en parte sustancial de la filosofía platónica (Kristeller 1982: 73).

Esa permeabilidad del platonismo a doctrinas extrañas se explica también por el hecho de que el maestro no produjo un corpus de ideas sistemático ni menos aún dogmático, a lo que hay que añadir que los humanistas fueron sumamente eclécticos¹¹ y que muchas de sus ideas en el ámbito de la filosofía no eran sino replanteamientos de doctrinas anteriores.

Con la agregación de doctrinas diversas, extrañas al maestro, el platonismo se transformó ya desde la Antigüedad en una escuela ecléctica que ejercía un abierto sincretismo de doctrinas diversas.

En efecto, tras un periodo de unos doscientos años de escepticismo más o menos radical, a principios de nuestra era surge un tipo de platonismo popular, el denominado platonismo medio (o medioplatonismo), que tomó un cierto número de elementos de Aristóteles, muchos del estoicismo y del pitagorismo —en esta etapa se consolidó y se fortaleció la idea de que Platón había sido discípulo de Pitágoras—¹².

En cuanto a sus doctrinas principales, la preocupación dominante tiene que ver con la naturaleza y la actividad de Dios, a quien se concibe a veces bajo el par estoico de un principio activo y otro pasivo o según la oposición platónica entre la Mónada y la Díada. También es propio de este periodo la distinción entre un primer y un segundo Dios, el primero trascendente e inteligible y el otro una especie de demiurgo activo. Asimismo, se concibe la existencia de unos seres intermedios, los démones, cuya función principal era mantener a Dios lejos de la contaminación de la materia, además de ejercer de puente entre el hombre y los dioses¹³. Otro concepto claramente medioplatónico es el de que las Ideas son consideradas como pensamientos en la mente de Dios.

¹¹ Cf. Kristeller (1974²: 40): “Muchos [humanistas] eran eclécticos a la manera de Cicerón, citaban y tomaban ideas y opiniones de una variedad de autores y escuelas, guiados principalmente por sus gustos y lecturas. Otros profesaban lealtad a pensadores o tradiciones antiguos específicos, proclamándose a sí mismos nuevos platónicos o aristotélicos, estoicos, epicúreos o escépticos, sin que siguieran necesariamente a sus modelos antiguos con tanta fidelidad como ellos pensaban que lo hacían.”

¹² Sobre la caracterización y los contenidos doctrinales del medioplatonismo aquí expuestos, cf. Dillon (43-51).

¹³ Estos démones compartían a menudo el espacio divino con seres de naturaleza similar, como los héroes y los ángeles, con los que también tenían en común su función de intermediarios.

Junto al problema de Dios, en el ámbito de la ética, interesa sobre todo la definición de la felicidad, entendida como propósito de la vida humana, y si la virtud era suficiente para alcanzar la felicidad. Finalmente, son defensores del libre albedrío y de la Providencia frente a la *heimarmene* estoica.

Este periodo de la historia del platonismo, habitualmente poco considerado en los manuales de historia de la filosofía al uso, fue fundamental no tanto por los pensadores que produjo, cuanto por que los planteamientos y soluciones que propusieron a ciertas cuestiones filosóficas sirvieron de base a las especulaciones de Plotino (Dillon, 414).

Por su parte, el neoplatonismo operó una síntesis totalizadora del pensamiento platónico dentro de un sistema de pensamiento coherente al que incorporó elementos estoicos y aristotélicos, ejerciendo así una influencia muy importante no solo en la etapa final del pensamiento antiguo, sino en especial en las épocas siguientes (Kristeller 1982: 76).

De entrada, este movimiento y Plotino, su principal representante, suponen la culminación de esa cuarta etapa en la historia del pensamiento griego que se ha dado en llamar “teológica” o incluso “mística” (Alsina, 12). Asimismo, su presencia constante a lo largo de toda la Edad Media y el Renacimiento justifica que nos extendamos algo más en la caracterización de este movimiento.

En efecto, con Plotino y el neoplatonismo la filosofía se convierte en religión, en misticismo. La meta más alta que se persigue consiste en la unión extática con Dios, el Uno inefable (Alsina, 13), así como la *sotería* o salvación, es decir, conseguir que el alma vuelva a su lugar de origen (Alsina, 26). Esta conversión de la filosofía en religión fue la respuesta a esa particular atmósfera espiritual reinante a finales del mundo antiguo, una “age of anxiety,” según la afortunada expresión usada por E.R. Dodds en su ya clásico trabajo *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, un momento en que se convierte en esencial encontrar el sentido último de la existencia humana.

Lo fundamental del neoplatonismo se contiene en las *Enéadas* de Plotino, obra que fue publicada por un discípulo del maestro, Porfirio, y que consiste en seis grupos de nueve tratados. Por su ordenación queda claro que el objetivo del discípulo fue presentar la doctrina plotiniana de lo más fácil a lo más difícil, empezando por la ética, siguiendo luego con los problemas de la física y dedicando las últimas Enéadas a las hipóstasis y especialmente al Uno, que constituye el vértice de la especulación plotiniana (Alsina, 47).

No podemos, por razones de espacio y oportunidad, detenernos aquí a analizar pormenorizadamente una filosofía *per se* muy compleja¹⁴.

De manera breve, digamos que Plotino distinguía tres niveles ontológicos, que llamaba *hipóstasis*: el Uno, el Intelecto (*noûs*) y el Alma (*psykhê*)¹⁵.

El Uno es el Bien trascendente, la absoluta simplicidad. Todo surge de él, pero no de manera deliberada, sino por su superabundancia: el mundo se crea cuando el Uno se desborda, por lo que la creación en Plotino es emanación. Pero el Uno no crea directamente el universo, sino que entre él y el mundo sensible se sitúa el Intelecto, compuesto por las Ideas platónicas. Éste se concibe como un ser orgánico y vivo. La tercera hipóstasis es el Alma, que es la causa de la unidad de los cuerpos. Ésta es, al mismo tiempo, divisible e indivisible, y productora del mundo corpóreo. Su función específica es la de gobernar y ordenar el universo. Por su parte, el alma de la que están

¹⁴ Una completa puesta al día sobre esta escuela filosófica y una bibliografía secundaria básica se pueden encontrar en Wildberg.

¹⁵ Para la exposición de lo esencial del pensamiento plotiniano, cf. Alsina (53-66).

dotados los seres humanos procede de la parte superior del Alma universal, una de las partes del Alma, y está unida estrechamente al cuerpo. Las almas particulares descienden y se encarnan cada una en los cuerpos que les corresponden.

Cada uno de los niveles ontológicos descritos, por mor de una conversión (*epistrophé*), tiende hacia el que lo ha engendrado, de manera que el Alma tiende hacia el Intelecto y éste hacia el Uno.

Plotino sostenía que este mundo que tenemos es el mejor posible, aunque inferior a su arquetipo inteligible, y por ello el hombre ha de volverse hacia la belleza, ya que no se puede amar la Belleza absoluta si no se ama la creación o emanación de esa Belleza.

Define tres caminos para la elevación espiritual: la música, el amor y la filosofía. El viaje místico comprende dos etapas: la primera llega hasta los límites del mundo sensible y la segunda penetra ya en el mundo inteligible. La música, el amor y la filosofía solo conducen a la primera etapa; la segunda se alcanza con el éxtasis, que se logra con la interiorización del alma hasta hacerse semejante en todo al Uno, porque solo lo igual puede ser conocido por lo igual.

Aunque Plotino parte del maestro común, Platón, en las *Enéadas* hay asimismo un importante elemento aristotélico, aunque muy seleccionado: toma del Estagirita las nociones de acto y potencia, pero rompe con la noción aristotélica de Dios y no acepta la doctrina de las categorías, la del alma como forma del cuerpo y la del quinto elemento. Del estoicismo toma nociones como la de la *sympátheia*, la del *lógos* y la de las razones seminales (o *lógoi spermatikoí*), todo ello tratado de un modo original; en cambio, no acepta el materialismo típico de esta escuela. En fin, como han señalado los críticos, la filosofía de Plotino debe mucho a Numenio —lo cual llevó a algunos a hablar de plagio por parte de aquel— y a su maestro Ammonio Sakkas (Alsina, 66-69).

Este complejo doctrinal, fruto del sincretismo de algunas de las principales escuelas de pensamiento antiguas, constituirá uno de los ejes vertebradores del pensamiento, y no solo en Occidente, durante el Medievo y el periodo renacentista.

Durante la Edad Media, una de las líneas de desarrollo más importantes del platonismo fue la surgida en el Oriente bizantino, donde, como ya se ha apuntado al hablar del aristotelismo, el estudio de Platón se combinaba con el de Aristóteles y los poetas griegos antiguos, todo ello con un sesgo neoplatónico.

En esta síntesis operada en el ámbito bizantino, el predominio de Platón se explica sobre todo porque ya la Patrística griega había comprobado que era más fácil armonizar a Platón que a Aristóteles con la teología cristiana —algo que ya había experimentado y manifestado en diversas ocasiones san Agustín en Occidente¹⁶—. A todo esto hay que sumar que en el siglo XI Miguel Pselo combinó el platonismo con los *Oráculos Caldeos* y el *Corpus Hermeticum*, algo llamado a ejercer una gran influencia¹⁷. En los ss. XIV y XV Georgio Gemisto, llamado también Pletón, reavivó el platonismo partiendo de Proclo y de Pselo, convencido de que Platón y sus continuadores representaban una teología pagana muy antigua. Su trabajo contribuyó a despertar el interés por el platonismo en las últimas décadas del Imperio bizantino.

¹⁶ Cf. por ejemplo, Aug., *Civ. Dei* 8, 5: *Si ergo Plato Dei huius imitorem cognitorem amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus, quid opus est excutere ceteros? Nulli nobis quam isti propius accesserunt; Civ. Dei* 8, 10: *Sed ideo cum Platonis magis agere placuit hanc causam, quia eorum sunt litterae notiores. Nam et Graeci, quorum lingua in gentibus praeminet, eas magna praedicatione celebrarunt, et Latini permoti earum uel excellentia uel gloria, ipsas libentius didicerunt atque in nostrum eloquium transferendo nobiliores clarioresque fecerunt.*

¹⁷ Sobre la figura de Pselo, cf. Bravo García (2003).

Además, enseñó en Florencia y habría ayudado a poner las bases de la futura Academia de Florencia, algo para lo que también fue fundamental el trabajo del cardenal Besarión, su discípulo (Kristeller 1982: 76-77).

De otro lado, el platonismo medieval no puede entenderse sin la autoridad y la influencia de san Agustín¹⁸. Además del obispo de Hipona, fueron claves las obras atribuidas a Dionisio el Areopagita, compuestas por un místico cristiano muy influido por el neoplatonismo, traducidas continuamente desde el siglo VIII, con lo que ejercieron una gran influencia en la teología medieval¹⁹. Un papel nada desdeñable también lo desempeñó Juan Escoto Erígena, el pensador más grande de la época carolingia, que también era neoplatónico²⁰. Las traducciones de los siglos XII y XIII pusieron a disposición de los estudiosos dos obras más de Platón, el *Fedón* y el *Menón*, y varias de Proclo, entre ellas sus *Elementos de teología* y su comentario al *Parménides* de Platón, que incorporaba parte del texto platónico (Kristeller 1982: 181).

Muy importante fue también la aportación árabe y hebrea. De entrada, los musulmanes accedieron a la filosofía griega fundamentalmente a través de los cristianos sirios, quienes desde el siglo V habían llevado a cabo un buen número de traducciones de textos griegos al siríaco, sobre todo de obras científicas y filosóficas griegas, especialmente aristotélicas y neoplatónicas (Fraile 1975³: 31), labor que continuaron en los ss. VIII y IX bajo los califas abasíes (Fraile 1975³: 32). Por esta vía, los musulmanes descubrieron autores como Platón (sobre todo *Timeo*, *República* y *Leyes*), la mayor parte de Aristóteles (salvo la *Política*) y los comentarios de Alejandro de Afrodisias, de Ammonio y Temistio, entre otros (Fraile 1975³: 32). Pero junto a obras auténticas, en el caudal de traducciones entraron también otras apócrifas, como la *Teología de Aristóteles* y el *Tratado de las cinco sustancias*, ambas de tendencia neoplatónica, que fueron las que más influencia ejercieron y que proporcionaron a los pensadores musulmanes un marco conceptual y unos esquemas de pensamiento que, con pocas variantes, siguieron la mayoría de los autores (Fraile 1975³: 33).

De este modo, aunque los árabes consideraban superior a Aristóteles sobre Platón²¹, el fondo de su filosofía, básicamente ecléctico y sincretista por el gran

¹⁸ Sobre la influencia de san Agustín en el Medievo, cf. Mendelson, en particular el apartado 9. "Legacy": "This influence is to be found, for example, throughout early medieval philosophy (e.g. Boethius and John Scotus Eriugena), and in Anselm of Canterbury, [...]. Augustine's influence is plainly discernible in Bonaventure [...] and others in the thirteenth century who sought an alternative to the Aristotelianism then gaining currency (e.g. John Peckham and Henry of Ghent). Even Thomas Aquinas, a pivotal figure in the rise of Aristotelianism, takes care to address and to accommodate Augustine's view on illumination among many other issues." De otro lado, la influencia agustiniana llegó también al humanismo renacentista, de modo que los escritos de san Agustín se cuentan entre las fuentes de inspiración primeras y fundamentales de autores de la talla de Ficino (cf. Kristeller 1982: 182).

¹⁹ Una completa puesta al día sobre la obra y el pensamiento de este autor se puede encontrar en Corrigan & Harrington.

²⁰ Sobre este autor, cf. Moran.

²¹ De hecho, su autoridad entre los árabes fue tal que para ellos era "el filósofo" por antonomasia, hasta el punto de excluir a los demás filósofos griegos (cf. Kristeller 1982: 174). Sin embargo, eso no impidió que aparecieran notables seguidores del platonismo en el mundo musulmán, como el andalusí Ibn Gabirol (1021-1058), conocido en Occidente como Avicibrón, autor de un tratado filosófico titulado *Fuente de vida*, un diálogo de tinte neoplatónico entre un maestro y su discípulo sobre la composición de las sustancias sensibles y de las sustancias simples y sobre la existencia de la materia y la forma universales. En él presenta Avicibrón su teoría de la universalidad de la materia, que combina las concepciones de Aristóteles con las de Platón. Por supuesto, este diálogo escrito originalmente en árabe llegó a Occidente traducido al latín. Sobre Ibn Gabirol, cf. Gonzalo Maeso; Millás Vallicrosa. Otro autor destacable fue Alfarabí (Abu Nasr Muhammad ben Muhammad ben Tarjan ben Uzlag) (h. 870-950), quien, además de conocer y escribir comentarios a las obras fundamentales de Aristóteles y citar varias de las obras de Platón, escribió cuatro libros dedicados a la conciliación entre ambos filósofos, de los que solo nos ha

número de factores que confluyeron en la formación y desarrollo del pensamiento musulmán (Fraile 1975³: 44), mostraba tintes predominantemente neoplatónicos²².

En el caso del pensamiento hebreo, fue entre la comunidad judía de Alejandría donde primeramente los intelectuales hebreos entraron en contacto con el pensamiento griego y se plantearon el problema de las relaciones entre la verdad revelada de la Biblia y la filosofía. A partir de ese momento será posible encontrar ciertos elementos de origen neoplatónico sobre todo en la *Qabbalah*, surgida a partir del siglo XII —aunque sus antecedentes son muy remotos—, que supuso una reacción del misticismo frente al racionalismo y una concesión al neoplatonismo frente al aristotelismo. Uno de los tratados fundamentales de la *Qabbalah*, el *Séfer ha Zohar*, que presenta una gran mezcla de elementos de procedencia muy diversa, entre ellos gnósticos, neoplatónicos y cristianos, contiene ciertos principios neoplatónicos como la afirmación de que todo proviene de Dios por emanación. Finalmente, en las corrientes surgidas a mediados del siglo VIII en Babilonia al contacto con la teología musulmana o *kalam* se registran también elementos neoplatónicos, incluso entre los *rabbánitas* o tradicionalistas (Fraile 1975³: 3-11).

Pero, además, como árabes y hebreos cultivaban la astrología, la alquimia y la magia en íntima conexión con la filosofía y con la ciencia, las ciencias ocultas quedaron asociadas con el hermetismo y con la filosofía platónica, con las cuales compartieron nociones como el alma general y la creencia en los numerosos poderes ocultos y afinidades y antipatías de todas las cosas naturales (Kristeller 1982: 78). De hecho, durante todo el Renacimiento, pero en particular durante el siglo XVI, surgió una amplia corriente de literatura astrológica y alquímica que hundía sus raíces en las fuentes árabes medievales y que recibió un fuerte impulso gracias a los autores griegos y a los platónicos del momento, así como por las obras herméticas con ellas asociadas (Kristeller 1982: 85).

En este estudio que estamos haciendo sobre las raíces del platonismo renacentista no podemos dejar de mencionar la influencia que, por lo general, se atribuye a la denominada Academia platónica de Florencia en la difusión e implantación del platonismo renacentista²³.

A partir de la publicación en 1902 de la obra *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze* por parte de Arnaldo della Torre, reeditada en la Bottega d'Erasmus (Torino, 1968), se impuso entre los críticos la idea de la existencia en la Florencia de los Medici de una suerte de cenáculo de eruditos, a los que unía un común interés y casi fascinación por Platón y su obra, que se ha dado en llamar la Academia platónica de Florencia.

llegado uno. Se movió en la esfera del neoplatonismo, aunque en su sistema filosófico introdujo algunos elementos aristotélicos. En el ámbito de la teología, por ejemplo, parte del concepto del Uno neoplatónico. Considera a Dios como el Ser primero y la causa de todos los seres, libre de toda imperfección, eterno y que existe por sí mismo. A esta idea de Dios le aplica el concepto aristotélico de las cuatro causas. Sobre esto, cf. G. Fraile (1975³: 48-54).

²² De hecho, en el trasfondo de la mayoría de los pensadores musulmanes de este periodo se repite, en un esquema neoplatónico con elementos aristotélicos, la idea de que en la cumbre del Ser existe un Dios único y supraesencial, del que procede por emanación la primera Inteligencia, que contiene las ideas universales de todas las cosas, de la que a su vez proviene el Alma universal, causa a su vez de la Naturaleza, que es el origen y de la cual participan todos los seres particulares. Asimismo, se establece una suerte de jerarquía de inteligencias y almas inferiores que van decreciendo en perfección conforme se alejan de la primera Inteligencia y cuyo estadio inferior se encuentra en la esfera de la Luna. Sobre esto, cf. G. Fraile (1975³: 45).

²³ Sobre la Academia florentina, cf. Fraile (1966: 51-52); della Torre; Field; Hankins.

Desde esta perspectiva, la tal Academia, que no sería una institución académica al uso²⁴, habría sido fundada en 1462 por Cosimo de' Medici por sugerencia de Pletón. Para este propósito, Cosimo habría destinado una parte de Villa Careggi, en Poggio a Casciano, cerca de Florencia, y al frente de la misma se habría puesto a Marsilio Ficino. La "institución" así creada se habría convertido en un lugar donde se reunían eruditos y aficionados a las letras y a las artes, vinculados de alguna manera a la poderosa familia florentina gobernante. Sus "miembros" compartirían un ideario filosófico y un estilo derivado de las enseñanzas de Ficino sobre la filosofía platónica. Desarrollaría actividades regulares, como lecturas, discusiones e incluso banquetes coincidiendo con el aniversario del nacimiento de Platón. Sus miembros se dividirían en tres categorías: *mecenati* (la familia Medici), *ascoltatori* (oyentes) y *novizzi* (aspirantes). Entre sus "miembros" se contarían casi un centenar de prominentes políticos, poetas, oradores, doctores, abogados y eclesiásticos, incluyendo a los intelectuales más preclaros de la Florencia de finales del XV, como Cristoforo Landino, Giovanni Pico della Mirandola, Angelo Poliziano, Demetrio Chalcondylas, Pletón, el cardenal Besarión y el propio Lorenzo el Magnífico. Además, el éxito de tal institución radicaría en que habría sido imitada, primero, en toda Italia y, luego, en gran parte de Europa.

En cuanto a sus características, además del obvio interés por todo lo relativo a Platón y al platonismo, sus integrantes mostrarían una abierta oposición al aristotelismo, en particular, al averroísmo; concederían gran importancia a la elocuencia en filosofía; intentarían conciliar el platonismo con el cristianismo; y buscarían un Dios verdadero en todas las religiones. La Academia habría desaparecido en 1521.

Frente a esta imagen, predominante en la crítica, se ha alzado la voz de un investigador de la talla de James Hankins, quien en su "The Myth of the Platonic Academy of Florence," publicado hace ya unos años, rebaja notablemente la importancia tradicionalmente concedida a esta supuesta Academia, hablando directamente de un mito de la erudición moderna, sin base firme real sobre la que sustentarse.

En su estudio, donde ha analizado en profundidad un amplio catálogo de fuentes (Hankins, 463-471) provenientes de autores que debieron ser contemporáneos a tal supuesta institución, viene a concluir básicamente (Hankins, 457-461):

1. Que tal "academia" no sería en el mejor de los casos más que un "gymnasium" privado, similar al de Giorgio Antonio Vespucci o Ugolino Verino.
2. Que tampoco contaría entre sus miembros con los principales filósofos y literatos de Florencia, sino que, como institución privada de enseñanza, sus *auditores* no serían sino los alumnos que acudían a sus clases.
3. La sede de tal gymnasium no estaría en Careggi, sino más probablemente en la casa del padre de Ficino, en la Via S. Egidio, cerca de S. Maria Nuova.
4. Tampoco podríamos catalogar de "platónica" tal institución educativa, pues ninguna fuente contemporánea lo hace. De hecho, entre sus enseñanzas, aunque por supuesto se tratarían las doctrinas de Platón, su principal cometido

²⁴ Cf. della Torre (801): "È inutile dire che in questa, chiamamola pur così, attività accademica, non vi è regolarità nessuna, nè partecipazione ad essa di tutti gli accademici nello stesso tempo. La mancanza assoluta di ogni più piccolo legame esteriore di regolamento, la diversa qualità e professione degli accademici stessi, il diverso tempo in cui essi si trovarono in relazione col Ficino escludono dall'Accademia ficiniana ogni più lontano concetto di periodicità nelle discussioni che vi si tenevano, ed ogni possibilità di quelle, che oggi si chiamerebbero sedute plenarie".

habría sido la enseñanza de la retórica, amén de la literatura italiana, la Biblia, la astrología o la medicina.

5. Aunque es verdad que las enseñanzas de Ficino no se reducían al ámbito de esta suerte de escuela privada —“the discussions and symposia he organized and the spiritual letters he composed were aimed at a larger audience”—, nada sugiere que podamos considerar tales actividades como propias de una “academia.”
6. Tal institución no fue una creación de los Medici, ni ningún miembro de esta familia formó parte de ella. Según Hankins, el supuesto patronazgo de los Medici hacia su Academia se referiría como mucho a su apoyo en la traducción de Platón y los platónicos, ni siquiera como partidario de la filosofía platónica, pues Cosimo, según parece, se mostraba tan entusiasmado por el platonismo como por la filosofía aristotélica.

Una postura similar mantiene Christopher S. Celenza, quien partiendo del hecho de que entre los múltiples significados del término *academia* se encuentra el de una escuela privada destinada a la enseñanza de los jóvenes, amén del de una reunión regular de hombres cultos, se inclina por entender la academia ficiniana en el primer sentido, con la siguiente precisión: “Rather than leading a regular gathering in a specific place, Ficino preferred to teach Florence’s elite youth when he could and, as a Socratic, philosophical friend, to try to draw out of his associates the better part of their natures in conversation.”²⁵

Negada la realidad de tal institución, al menos tal como se suele concebir tradicionalmente, lo que no se puede negar es el apostolado de Ficino en pro del platonismo, que le convirtió, como luego veremos, en uno de los máximos representantes del platonismo renacentista y en uno de los filósofos más originales del momento²⁶.

De otro lado, entre los catalizadores del platonismo en Italia se cuentan dos autores de origen bizantino, ya mencionados en relación con la supuesta Academia Platónica de Florencia, Pletón y el Cardenal Besarión.

Georgio Gemisto (h. 1355-1452) adoptó el sobrenombre de Pletón por su admirado Platón —*Plethonem, quasi Platonem alterum*, llega a decir Ficino—. En su escuela de Mistra (la antigua Esparta) tuvo por discípulo a Besarión. Aunque seglar, asistió al Concilio de Ferrara-Florencia acompañando a Juan VIII Paleólogo. En Florencia se dedicó a la enseñanza y, según una parte de la crítica, habría sugerido a Cosimo de’ Medici la idea de fundar una academia platónica. Después del concilio regresó a Mistra, donde murió. Entre sus obras destaca *De differentiis Aristotelis et Platonis* (Florencia, 1440), que supuso el comienzo de una agria controversia entre platónicos y aristotélicos, que creemos que merece la pena tratar aquí con una cierta amplitud²⁷.

La controversia surgió a partir de la interpretación de un pasaje de la *Física* de Aristóteles (*Phys.* II, 8, 198b-199b), donde se sostiene que la naturaleza tiene siempre un fin en todo cuanto hace, pero que no obra con intención o premeditación. Esto plantea el problema de si la finalidad del mundo natural es consciente o inconsciente.

A este respecto, los aristotélicos de Padua, de tendencia averroísta, admitían un cierto indeterminismo. Por su parte, Pletón, en su *De differentiis*, frente al

²⁵ Cf. Celenza, en el apartado 1. “Life, Style of Philosophy, the Platonic ‘Academy’.”

²⁶ Cf. Hankins (462), sin embargo, compara el papel de Ficino en la Florencia de su tiempo más con Sócrates que con Platón: “Did Ficino, then, see himself less as the Plato than as the Socrates of Florence? Such an interpretation is suggested by one passage at least —placed dramatically at the end of his most famous book, the *De amore*— in which the work of Socrates is described.”

²⁷ Sobre esta controversia, cf. Fraile (1966: 101-103) y Ierodiakonou & Bydén.

aristotelismo invocaba la doctrina platónica según la cual la naturaleza lo ha hecho todo con razón y sabiduría. Pletón, además, aprovechó la ocasión para descalificar a Aristóteles, al que acusó de ignorante. Parece que Pletón se sirvió para sus críticas del medioplatónico Ático, quien analizó en profundidad cada parte de la filosofía de Aristóteles.

En defensa de Aristóteles salió Jorge (Gennadio) Escolario (c. 1405-p. 1472), con sus *Argumenta pro Aristotele contra Plethonem*, que demostraban una educación filosófica más latina que griega. El objetivo fundamental de Escolario era rechazar el argumento de Pletón de que el dios de Aristóteles no era creador del mundo. Al escrito de Escolario siguió una réplica de Pletón.

Muerto este, el relevo en la controversia fue tomado por Teodoro de Gaza y Andrónico Calisto, por la parte de los aristotélicos, y por Besarión, del lado platónico. No obstante, el momento cumbre de esta disputa se alcanzó en 1464 cuando Jorge de Trebizonda, en su *Comparatio Platonis et Aristotelis*, no solo acusaba a Platón de impío y depravado, sino que también vertía duras calumnias contra Pletón, al que acusaba de haber pretendido crear una nueva religión. La respuesta de Besarión vino con su *In calumniatorem Platonis libri quattuor*, donde intentaba demostrar la armonía básica de los dos grandes filósofos entre sí y con el cristianismo, aunque él se inclinase por Platón. Las posteriores réplicas y contrarréplicas llegaron incluso a la Universidad de París. La controversia solo terminó con la muerte de Besarión.

Esta controversia no es sino una demostración más de la pugna constante a lo largo del Renacimiento entre aristotélicos y platónicos, y podría considerarse otro capítulo en la ya larga historia de los intentos por armonizar a los dos grandes filósofos griegos entre sí y con el cristianismo. Además, ejerció una influencia notable en la filosofía renacentista debido no solo al intento de Besarión de armonizar a ambos filósofos, sino porque su exposición sistemática del platonismo carecía de precedentes en la literatura latina.

Volviendo a Pletón²⁸, éste consideraba a Platón superior a Aristóteles, en concreto en cuanto a la realidad de los universales y de las ideas, el origen divino del mundo y la inmortalidad del alma. También criticó la descripción de Aristóteles de las virtudes morales como punto medio entre dos vicios opuestos e insistía en que todos los acontecimientos arrancan de causas necesarias. Su oposición a Aristóteles podría explicarse como una reacción contra el predominio del aristotelismo en los teólogos latinos, que él debía considerar excesivo.

Entre sus obras destacan también un compendio de doctrinas zoroástricas (*Zoroastrorum et Platoniorum dogmatum compendium*, Wittenberg, 1719) y una colección de oráculos caldeos que él atribuyó a Zoroastro (*Oracula magica Zoroastri*, París, 1538), que despertó el interés por la literatura neoplatónica y hermética.

Parece que prefería la filosofía de Platón, Proclo y Pselo al cristianismo —lo cual explica en gran medida su controversia con Jorge de Trebizonda y las invectivas de éste (que le atribuía haber anunciado la sustitución del cristianismo por una religión natural de fondo neoplatónico)—. De hecho, su *Oración al dios único* (Florencia, 1440) es un auténtico himno pagano. Sus principales aportaciones podrían resumirse diciendo que contribuyó a suscitar el interés por la filosofía griega, al promover el estudio directo de Platón y, por reacción, el de Aristóteles.

Por su parte, Basilio Besarión (1395-1472) fue monje de San Basilio y discípulo de Pletón. Asistió también al concilio de Ferrara-Florencia acompañando a Juan VIII Paleólogo. Eugenio IV le nombró cardenal y arzobispo de Micea (1439) y

²⁸ Sobre Pletón, cf. Fraile (1966: 98-99); Kristeller (1982: 215-216); y Woodhouse.

Pío II patriarca de Constantinopla (1463). Siempre buscó la unión entre griegos y latinos. Aficionado a las letras y protector de los humanistas, Valla le llamaba *Latinorum Graecissimus, Graecorum Latinissimus*. Coleccionó muchos manuscritos, llegando a tener una de las bibliotecas más grandes de su época. Donó más de 800 códices griegos y bizantinos a Venecia, constituyendo el suyo uno de los legados más importantes de la Biblioteca Marciana de esta ciudad (Bianca). Para que se comprenda la importancia de esta donación, que algún autor ha comparado con una auténtica *translatio* de la cultura griega a Occidente —de la capital del Imperio griego a la “segunda Bizancio” que era Venecia (Lotti, 79)—, hay que tener presente que muchos de los manuscritos griegos de Besarión han sido fundamentales para la transmisión y reconstrucción de muchos textos neoplatónicos, entre ellos, las *Enéadas* de Plotino, las *Sentencias* de Porfirio, el *Corpus Hermeticum*, el *De mysteriis* de Jámblico, los discursos y cartas del emperador Juliano y la *Theologia Platonis* de Proclo, entre otros muchos textos (Lotti, p. 80).

Entre sus escritos, además de traducciones de las obras de Aristóteles y Teofrasto, en su *In calumniatorem Platonis*, publicado en 1469²⁹, defendió, sin atacar a Aristóteles, la figura de Platón frente a las acusaciones del aristotélico Jorge de Trebizonda, quien presentaba a Platón como incompatible con el cristianismo y como poco sabio. De hecho, Besarión abogaba por una concordia entre ambos filósofos, que habría que entender como compatibilidad entre la razón natural de Aristóteles y la sabiduría teológica de Platón. Pero sus preferencias se inclinaban del lado de Platón, al considerar que las doctrinas de este eran más conformes a la religión cristiana que las aristotélicas (*In cal. Plat.* II, 1). Asimismo, esta obra desempeñó un papel fundamental en la difusión de la imagen de Platón como teólogo y ser “divino,” luego recogida y reforzada por Ficino en su *pia philosophia*. Fue también el primer texto latino escrito para demostrar el gran número de coincidencias existentes entre Platón y algunos Padres griegos, en particular, Justino Mártir, Clemente de Alejandría, Orígenes, Juan Crisóstomo, Basilio y Gregorio Nacianceno. En conclusión, como se puede ver por todo lo dicho, el *In calumniatorem* amplió el conocimiento que el *Quattrocento* tenía de Platón y renovó las ideas entonces existentes sobre las relaciones entre el platonismo y el aristotelismo³⁰.

Para terminar el apartado dedicado a la filosofía platónica durante el Renacimiento, recordar brevemente que el platonismo tuvo un buen número de seguidores en España, entre los que destacaron León Hebreo y, sobre todo, Sebastián Fox Morcillo.

León Hebreo (Judá León ben Isaac Abravanel), nacido en Lisboa hacia 1460/65 y muerto en Venecia o Ferrara hacia 1535, se estableció con su familia en Nápoles a finales de 1492, viajando por toda Italia, donde quizás conoció a Pico della Mirandola y se puso en contacto con las fuentes del humanismo neoplatónico. Una vez fallecido, en 1535 se imprimió en Roma su obra más conocida, los *Dialoghi d'amore* (los *Diálogos de amor*), redactados en italiano, que seguramente compuso en Génova sobre 1502 y que Menéndez Pelayo califica como de lo más notable que produjo la filosofía platónica durante el siglo XVI.

Se trata de tres diálogos: el primero trata sobre la naturaleza del amor, el segundo sobre su universalidad en el mundo físico, y el tercero sobre su causa y origen (el alma y Dios). Se hace referencia a un cuarto diálogo sobre los efectos del amor, que se ignora si llegó a escribir. Los protagonistas del diálogo son Sofía, que representa el deseo de saber, y Filón (el Amante), que responde y explica.

²⁹ La obra se redactó originalmente en griego entre 1456 y 1466, siendo luego traducida al latín y publicada en 1469 (cf. Lotti, 86).

³⁰ Sobre Besarión, cf. Fraile (1966: 99); Mohler; Lotti; Monfassani (1995 y 2011).

El pensamiento de León Hebreo se inserta en el neoplatonismo de un Ficino o un Pico della Mirandola. Sus fuentes son Platón (*Banquete* y *Timeo*), Aristóteles, La Cábala, el *Fons Vitae* de Ibn Gabirol y la *Guía de perplejos* de Maimónides. Aspira a conciliar la filosofía con la Biblia, tomando o rechazando de Platón y Aristóteles lo que conviene a sus intereses.

Estos diálogos ejercieron una gran influencia en su tiempo. De entrada, fueron traducidos por los platónicos españoles del XVI, como Guedella Yahía, que hizo una traducción que llevaba por título *Los diálogos de amor de Mestre Leon Albarbanel medico. De nuevo traduzidos en lengua castellana*, Venecia, 1568, o la que hizo el Inca Garcilaso (Pedro Madrigal, Madrid, 1590). Asimismo, la obra influyó en un gran número de autores tanto del ámbito hispánico como europeo, como Baltasar de Castiglione, Pietro Bembo, Juan Boscán, Garcilaso de la Vega, Francisco de Aldana, Fernando de Herrera, Luis de Camoens, Montaigne, Pedro Simón Abril, el propio Miguel de Cervantes, Giordano Bruno o Spinoza. Sin embargo, por sus conexiones con la Cábala judía y con la teosofía fue incluida en el *Index librorum prohibitorum*³¹.

Por su parte, Sebastián Fox Morcillo (1526-1560) nació en Sevilla, de ascendencia francesa, estudió humanidades, latín y griego en España y completó su formación en Lovaina. Residió en los Países Bajos hasta que fue nombrado preceptor del príncipe D. Carlos por Felipe II, falleciendo en el naufragio del barco que le llevaba a España, según algunos autores, o cuando huía de la Inquisición por sus contactos con círculos protestantes, según otros.

Fox Morcillo es autor de dieciséis obras, de entre las que destacan cuatro diálogos, como el *De iuventute* (Basilea, 1556) y el *De regni regisque institutione* (Amberes, 1556), amén de varios comentarios a Platón, entre ellos un comentario al *Timeo*, publicado en 1554, el discurso *De Philosophici studii ratione* (Lovaina, 1554), aunque su obra más importante es *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V* (Lovaina, 1554). En esta lleva a cabo un intento de sincretismo entre las doctrinas de Platón y Aristóteles, aunque en el caso de Fox Morcillo sus simpatías se inclinaban claramente a favor de Platón. A pesar de ese intento de síntesis, corrige a ambos autores en sentido cristiano. No es muy original, pero demuestra un buen conocimiento de ambos autores, aunque algunas interpretaciones no son exactas, como la de atribuir a Platón la doctrina de que las ideas existen en la mente divina.

A pesar de sus comentarios a Platón, Fox Morcillo mantuvo una actitud ecléctica: la filosofía debe basarse más en el valor de las razones que en la autoridad de los maestros.

Considera la gramática latina y griega, la retórica y la dialéctica como ciencias preparatorias de la filosofía, la cual tiene por objeto el estudio de todo cuanto puede conocer el hombre. De otro lado, dice que en el entendimiento tenemos de modo natural algunas nociones previas (innatismo). En fin, afirma que el alma racional viene a producir el alma sensitiva³².

2.3. Estoicismo, epicureísmo y escepticismo

Respecto al estoicismo (Kraye, 203-204), fue estudiando a los comentaristas griegos de Aristóteles como los humanistas descubrieron en gran medida la doctrina

³¹ Sobre León Hebreo, cf. Fraile (1966: 202-206); Sonne; Solana (para León Hebreo, I, pp. 465-532); Menéndez Pelayo (64 ss.); y Hughes.

³² Cf. Fraile (1966: 209-210); González de la Calle; Martínez Benavidez.

estoica. Es lo que le pasó a Poliziano mientras preparaba su versión latina del *Enchiridion* de Epicteto, ocasión en la cual se sirvió de la interpretación compuesta por Simplicio, comentarista aristotélico del siglo VI. Examinando pasajes del *Enchiridion* citados por Simplicio, Poliziano pudo completar lagunas y enmendar deficiencias textuales de los dos manuscritos griegos de Epicteto con los que trabajaba para la traducción.

Asimismo, gracias a la versión latina del *De fato* de Alejandro de Afrodisias hecha por Girolamo Bagolini (publicada en 1516), el autor griego se convirtió en una fuente de primer orden para conocer la postura estoica sobre ese tema, influyendo en la obra que Pomponazzi dedicó al destino.

Igual que hicieron con el corpus aristotélico, los humanistas se propusieron depurar el corpus estoico de falsas atribuciones. En este terreno uno de sus mayores logros fue demostrar la absoluta falsedad de la supuesta correspondencia entre San Pablo y Séneca.

Por su parte, Justo Lipsio, sirviéndose también del método filológico, consiguió resolver la ya antigua confusión entre el Séneca filósofo y el Séneca autor de declamaciones retóricas y padre del primero. Además, su conocimiento de esta vieja doctrina le llevó a descubrir que el contenido filosófico de las obras de Séneca era perfectamente aplicable a su convulsa época. Asimismo, llevó a cabo una síntesis entre el estoicismo senecano y el cristianismo, poniendo así las bases de lo que se ha llamado *neoestoicismo*. Todo ello favoreció una revalorización del estoicismo, de modo que incluso penetró en el siglo XVII en los sistemas filosóficos de Descartes y Spinoza.

En cuanto a sus ideas, estas se contienen sobre todo en obras como *De constantia* (1584) y *Manductio ad Stoicam philosophiam* (1604). Aquí vamos a detenernos sobre todo en la primera³³.

Lipsio inició su estudio filológico de Séneca y Tácito durante su estancia en Roma en 1569, siendo Marc-Antoine Muret el que despertó su interés por Séneca y el estoicismo romano, un interés que devino en obsesión y que le duró toda la vida.

El tratado *De constantia in publicis malis* (“Sobre la constancia en tiempos de calamidad pública”), en dos libros, se presenta como un diálogo entre Lipsio y su viejo amigo Langio (la imagen del sabio estoico que había logrado dominar sus emociones mediante la razón) y está ambientado en las duras luchas religiosas y políticas de los Países Bajos. A lo largo de dicho diálogo Langio va a tratar de convencer a Lipsio de que el remedio para los males públicos no está en cambiar el mundo, sino en cambiar al hombre. Ese cambio solo es posible por el camino de la virtud, y esa virtud es la *constantia* (Mañas Núñez 2010: 39). Fue su primer intento de sintetizar el estoicismo y el cristianismo para crear una nueva filosofía, que se ha dado en llamar *neoestoicismo*, que ayudara a la gente de la época a sobrellevar el periodo de guerras civiles y religiosas que desgarraron el norte de Europa.

Partiendo del *De vita beata* 15, 8, de Séneca, toma como leitmotiv de su obra la idea de que para los hombres la obediencia a Dios es la verdadera libertad (*De constantia* 1, 14). Tras definir a Dios, la providencia y el destino, llega a la *necessitas* (la necesidad) y a la idea de que todo lo regido por el destino ocurre por necesidad (*De constantia* 1, 19). El ejemplo más evidente de esta necesidad es la decadencia y destrucción de todas las cosas temporales (*De constantia* 1, 15-16).

³³ Sobre el *De constantia* de Lipsio es fundamental: Mañas Núñez (2010). Sobre el segundo de los tratados, su *Manductio*, es interesante el trabajo de Mañas Núñez (2014). Asimismo, sobre los contenidos de la filosofía de Lipsio, cf. Papy.

No niega la arrogancia del poder, las atrocidades de la historia o la crueldad de los tiranos y emperadores. Sin embargo, su objetivo fundamental es alentar a sus lectores a adoptar una actitud de constancia ante la cadena de desastres (*clades divinae* los llama) que les aflige, desastres que formarían parte no solo de la condición humana, sino también del plan de Dios para preservar y mejorar el mundo. Además, añade, los males del tiempo presente no son peores que los que existían en el pasado.

Por ello, el hombre auténticamente sabio debe aceptar la *lex necessitatis* (la ley de la necesidad) con constancia y fortaleza mental. La *constantia* se define como esa fuerza mental recta e inamovible, que no se levanta ni deprime por circunstancias externas o accidentales (*De constantia* 1, 4). La madre de la constancia es la paciencia, que se rige por la razón, la cual es, frente a las opiniones falsas, el juicio verdadero sobre las cosas divinas y humanas. Esta transformación interna, basada en la razón, la paciencia en la adversidad y el sometimiento a la voluntad de Dios, es la base para vivir felizmente en medio de la decadencia y agitación del mundo.

Aunque para conseguir la felicidad Lipsio recomienda a sus lectores evitar cualquier tipo de implicación emocional en las guerras políticas y religiosas que asolaban su época, sin embargo, como buen estoico, no aconsejó retirarse de los asuntos públicos a la tranquilidad de la vida privada: hay que ser buenos ciudadanos para ser buenos hombres (*De constantia* 1, 12).

En lo que respecta a España, los comienzos del neoestoicismo hay que vincularlos con la ética estoica de Epicteto, que estaba enfocada sobre todo a lo práctico y al ámbito de la vida privada (Blüher, 387). Asimismo, de su *Enchiridion* se hicieron varias versiones españolas, entre ellas, las del Brocense, Gonzalo Correas y el mismísimo Francisco de Quevedo, algunas de cuyas obras responden a este neoestoicismo, como *Historia de Marco Bruto, Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica* y *Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares* (Fraile 1966, 352)³⁴.

Respecto al epicureísmo (Kraye, 205-207), aunque los humanistas disponían de los rasgos generales del movimiento gracias a la obra de Cicerón y Séneca, el conocimiento en profundidad de las peculiaridades de este movimiento solo se alcanzó cuando se editaron las dos fuentes latinas antiguas primordiales al respecto, el *De rerum natura* de Lucrecio y las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, cuyo libro décimo contiene tres cartas de Epicuro y un listado de sus principales enseñanzas. El texto de Lucrecio fue descubierto por Poggio Bracciolini en un manuscrito en 1417, mientras asistía al Concilio de Constanza. El primer comentario completo del poema no apareció hasta 1511, obra de Giovan Battista Pio, aunque habrá que esperar cincuenta años más a la magnífica edición del francés Denis Lambin. Respecto a la obra de Diógenes Laercio, en 1433, Ambrogio Traversari completó la traducción de las *Vidas*, que no fue impresa hasta 1472. Sin embargo, los prejuicios que había respecto a Epicuro y su doctrina, debidos a la visión deformada que sobre el epicureísmo habían transmitido ciertos autores clásicos, patrísticos y medievales, impidió que el movimiento arraigase durante el Renacimiento. Habrá que esperar hasta la mitad del siglo XVII a que el francés Pierre Gassendi rehabilitara de alguna forma la figura de Epicuro³⁵, a través de un comentario filológico exhaustivo del décimo libro de las *Vidas* de Diógenes Laercio. Asimismo, elaboró una vida de Epicuro donde se le presentaba como un hombre virtuoso, víctima de las críticas de sus enemigos estoicos. Finalmente, adaptó el epicureísmo a las convenciones de su época, lo cual provocó una auténtica distorsión de las doctrinas originales, sobre todo

³⁴ Cf. Sobre el neoestoicismo en España, cf. Mañas Núñez (2003).

³⁵ No obstante, ya hubo intentos de rehabilitar su figura en pleno periodo renacentista. Cf. sobre esto, Mañas Núñez (1997).

en aquellos puntos en que las ideas de Epicuro entraban más en pugna con la moral cristiana³⁶.

En cuanto al escepticismo, este se recuperó a la vez que se editaron los textos clásicos fundamentales de esta escuela, entre ellos los *Bosquejos pirrónicos* y el *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico, en los cuales se transmitía el escepticismo de Pirrón de Elis. Los manuscritos de ambos autores fueron traídos directamente de Bizancio y la razón primera para trabajarlos no fue de índole filosófica, sino que se buscaban como repositorios de información del mundo clásico. La primera versión latina de Sexto Empírico fue la de Henri Estienne en 1562; siete años más tarde aparecía la de Gentian Hervet, y a partir de entonces los principios del escepticismo empezaron a extenderse y popularizarse, influyendo en autores como Montaigne. Asimismo, en el XVII los antiaristotélicos aprovecharon la doctrina escéptica para demostrar que la doctrina peripatética era tan incierta como cualquier otra. Finalmente, el éxito de esta escuela se debió en gran medida a que permitía a sus seguidores un cierto eclecticismo con cualquier otra escuela, siempre que se admitiera que cualquier principio es solo probable y nunca cierto o demostrable en sentido estricto (Kraye, 207-209; Kristeller 1982: 270-271).

A modo de ejemplo, para ilustrar la actitud de los escépticos de ese tiempo tomemos como referencia a Cornelio Agripa de Nettesheim, conocido ocultista, pero que también compuso un *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* (Amberes, 1530; Colonia y París, 1531), que reproduce muchos de los tópicos habituales de los seguidores de esta corriente, sobre todo los que se encuentran en Cicerón. Así, es necesario purificar el entendimiento para recibir la luz de la revelación. Después de repasar todas las ramas del saber, concluye que todas son erróneas y perjudiciales tanto para el cuerpo como para el espíritu. La gramática, la retórica y la dialéctica solo sirven para disimular mejor los engaños. Tampoco nos sirve el conocimiento que viene de los sentidos, porque estos son engañosos. Incluso la adivinación, la Cábala y las ciencias ocultas son vanas y engañosas. La única teología es la palabra de Dios, aunque ésta solo puede ser interpretada por el Espíritu Santo. Por ello nuestro único consuelo es la fe en la palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura (Fraile 1966: 370-371).

3. Los humanistas como filósofos: algunos ejemplos

Para cerrar nuestro trabajo sobre la contribución de los humanistas al devenir de la filosofía en el Renacimiento, vamos a centrarnos en tres figuras individuales que se cuentan entre los más conspicuos representantes de lo que podríamos llamar el “humanismo filosófico,” el aristotélico Pietro Pomponazzi y los platónicos Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

3.1. Pietro Pomponazzi

Pietro Pomponazzi nació en Mantua en 1462. Estudió filosofía en Padua, llegando a ser después de graduarse profesor extraordinario de filosofía en 1488 y ordinario en 1495. Tras el cierre de la universidad en 1509, abandonó la ciudad y se trasladó, algún tiempo después, a la universidad de Ferrara. Finalmente recaló en la universidad de Bolonia, donde ejerció como profesor hasta su muerte en 1525.

³⁶ Sobre Gassendi y sus doctrinas, cf. Fisher.

Pomponazzi ha sido considerado el más importante representante del aristotelismo renacentista, movimiento enfrentado con el humanismo por el hecho de que mientras este se interesaba por los *studia humanitatis* en general y la filosofía moral en particular, el aristotelismo lo hacía por cuestiones más propiamente filosóficas, como la lógica, la filosofía natural y la metafísica. Además, no debemos olvidar que este aristotelismo, de raíz medieval, estaba fuertemente teñido de averroísmo, ya que junto con las traducciones del árabe al latín de la obra del Estagirita pasaron a Occidente los comentarios de Averroes.

Sin embargo, el aristotelismo italiano, al que pertenece Pomponazzi, presenta algunas notas características que le distinguen del aristotelismo europeo en general. Pues, mientras en ciertas universidades como París la filosofía se enseñaba como una preparación para la teología, dada la posición dominante que ésta seguía ocupando, en Italia, donde las universidades nacieron como escuelas de medicina y de derecho, el estudio de la filosofía se asoció a la medicina, no a la teología, que desempeñaba un papel muy secundario o prácticamente nulo (Kristeller 1974²: 100).

Esta tendencia alcanzó su pleno desarrollo en Bolonia en la segunda mitad del XIII, y de ahí pasó a Padua y otras universidades. A partir de finales del XIII, coincidiendo con la aparición del humanismo italiano, surgió una importante literatura creada por los filósofos aristotélicos italianos como fruto de su enseñanza, que mantuvo su continuidad durante el Renacimiento hasta el siglo XVII.

Por eso mismo, el aristotelismo italiano presentaba un sesgo completamente secular, e incluso naturalista, por su falta de conexiones con la religión. Esta tendencia se etiqueta a menudo como averroísta, aunque autores como Kristeller prefieren llamarla de “aristotelismo secular” (Kristeller 1974²: 101), y aunque su centro más importante fue la Universidad de Padua, se enseñó también en otros lugares.

Fue esta particular manifestación del aristotelismo la que siguieron Pomponazzi y otros autores. Sin embargo, ello no significa que, en línea con el eclecticismo habitual entre los humanistas del Renacimiento, aquel no se viera atraído e influido por otras escuelas de pensamiento. En efecto, en él se percibe la influencia de los neoplatónicos Ficino y Pico: al primero debe su familiaridad con Platón y su interés por el problema de la inmortalidad; al segundo su tratamiento de la posición del hombre en el universo. Maneja también a Cicerón y Plutarco; tiene también vínculos con el estoicismo, por ejemplo, en su doctrina de que la virtud es el premio de sí misma. Incluso debe a la tradición humanista su interés por Alejandro de Afrodisias, el comentarista griego de Aristóteles, cuya difusión aumentó gracias a las nuevas traducciones ya en el siglo XVI (Kristeller 1974²: 102-103).

En cuanto a sus obras, de las que pocas vieron la luz en vida, la más conocida fue el *De immortalitate animae*, de 1516, que dio lugar a una gran controversia, incluyendo ataques de teólogos y filósofos, que obligó al autor a redactar dos defensas más voluminosas que la obra original³⁷. Otros tratados interesantes son *De incantationibus* —donde trata de adelantar explicaciones naturales a sucesos que el pueblo atribuía a demonios y espíritus, incluidos los efectos que los astrólogos asignaban a las estrellas— y *De fato* —compuesto de cinco libros, donde el autor discute con toda clase de argumentos los problemas del destino, el libre albedrío y la predestinación, todo ello con notable influencia estoica—, compuestos sobre 1520 y publicados póstumamente. Hay también un cierto número de manuscritos inéditos sobre problemas aristotélicos, así como sus lecciones en la universidad que fueron tomadas en notas por sus alumnos y que deben ser usadas con precaución (Kristeller 1974²: 104-105).

³⁷ Sobre la controversia contra Pomponazzi, cf. Fraile (1966: 121-123).

De todos estos tratados, el mejor conocido y el que ejerció una mayor influencia fue su escrito sobre la inmortalidad, en el cual trata de dar su opinión sobre el problema dentro de los límites de la razón natural³⁸.

Pomponazzi, después de afirmar que el hombre es de una naturaleza múltiple y ambigua y que ocupa un lugar intermedio entre las cosas mortales e inmortales, pasa a analizar —y refutar— una serie de opiniones sobre el alma humana.

La primera es la atribuida a Averroes, según la cual hay un alma inmortal común a todos los seres humanos, y un alma individual propia de cada persona que es mortal, opinión ésta que Pomponazzi rechaza, pues frente a la idea averroísta de que el intelecto es capaz de actuar sin el cuerpo —por lo que puede ser considerado separable e inmortal—, nuestro autor señala que el intelecto humano no puede conocer nada sin las percepciones o imaginaciones que provienen del cuerpo, por lo que el intelecto no es separable del cuerpo.

Analiza después la opinión atribuida a Platón, según la cual cada hombre tiene dos almas diferentes, una inmortal y otra mortal, opinión que rechaza al considerar que el sujeto de la percepción y el del conocimiento intelectual deben ser uno y el mismo.

La tercera opinión que trae a colación es la de Tomás de Aquino, que defendía que el alma humana tiene una única naturaleza, y que esta es absolutamente inmortal y solo en algunos aspectos mortal. A ello responde Pomponazzi que no encuentra pruebas para demostrar la inmortalidad absoluta del alma.

En cuarto lugar expone la idea de que el alma humana, teniendo solo una naturaleza, es absolutamente mortal e inmortal solo en algunos aspectos, postura ésta que, atribuyéndola a Alejandro de Afrodisias, es la que defiende. Partiendo de la posición intermedia del hombre, afirma que el intelecto humano, que no es una inteligencia pura, necesita del cuerpo para su funcionamiento, ya que nada puede hacer sin las percepciones de los sentidos. En este aspecto es mortal. Por otro lado, a diferencia del alma de los animales, el intelecto humano no usa el cuerpo como su sujeto, razón por la cual se puede decir que es inmortal en algunos aspectos. Afirma que esta postura está más de acuerdo con las enseñanzas de Aristóteles.

Como conclusión a todo esto, Pomponazzi afirma que no hay razones naturales de peso para demostrar la inmortalidad del alma o para refutar su mortalidad. Por lo que la única solución posible es atender a las Sagradas Escrituras que afirman la inmortalidad del alma. Es decir, se trata de un artículo de fe, basado en la revelación.

Este punto, que ha sido objeto de amplia discusión por los historiadores de la filosofía, ha sido denominado como la teoría de la doble verdad, expresión ésta que Kristeller (1974²: 114) considera inexacta, pues lo que Pomponazzi dijo no fue que algo es verdadero en teología y su opuesto verdadero en filosofía, sino que algo es verdadero según la fe, aunque no pueda ser demostrado a partir de la pura razón³⁹.

³⁸ Sobre el contenido de su tratado de la inmortalidad, cf. Kristeller (1974²: 107-114). Al parecer, el origen de su tratado está en una serie de preguntas que le hizo Jerónimo Natal de Ragusa, en concreto, qué opinaba sobre la inmortalidad del alma y qué pensaba sobre el particular Aristóteles. Por ello planteó su tratado a partir de las siguientes preguntas: *Quod quaeritur est: 1º. Quid senserit Aristoteles; 2º Quidve per rationes naturales de hoc haberi potest?* (sobre esto, cf. Fraile 1966: 118). De otro lado, para una completa puesta al día sobre la filosofía de Pomponazzi, cf. Martin.

³⁹ Sobre la “sinceridad” de Pomponazzi, cf. Fraile (1966: 120), quien parece ponerla en duda a pesar de sus repetidas manifestaciones en pro de su fe cristiana y su ortodoxia y de los testimonios de sus contemporáneos Contarini y Javellio. Según Fraile, como conclusión a su filosofía, podría decirse que Pomponazzi sustituyó la ética cristiana por la estoica; que los premios y castigos en la otra vida no son más que invenciones; y, lo más importante, que el castigo del vicio está en el vicio mismo, y el premio de la virtud consiste en la práctica misma de la virtud, en lo cual radica la felicidad del hombre.

En este punto, el contraste entre Pomponazzi y Ficino no puede ser más significativo (Kristeller 1974²: 116-118). Así, mientras Ficino basa su idea de la inmortalidad en una experiencia y conocimiento interiores ajenos a cualquier influencia material, Pomponazzi afirma que no es posible ningún conocimiento humano completamente independiente de los datos materiales, por lo que llega a ser más empirista que el propio Averroes y que el mismo Aristóteles.

Ficino, asimismo, veía en la vida contemplativa la dignidad del hombre y el fin último de su existencia, por lo cual defendió la inmortalidad del hombre para que un mayor número de personas pudiera alcanzar este fin. Pomponazzi, en cambio, colocó el fin de la vida en la acción moral, algo asequible a la mayoría en la vida presente.

Finalmente, Ficino veía una armonía básica entre la razón, platónica, y la fe cristiana, y estaba convencido de que todas las enseñanzas básicas de la religión podían demostrarse a partir de la filosofía. Pomponazzi, sin embargo, creía que existía una discordancia básica entre la razón natural y la doctrina cristiana: lleva sus argumentos hasta el extremo que le permite la razón, pero está dispuesto a aceptar la fe y la autoridad de las Escrituras en aquellos aspectos que no puede demostrar mediante la razón⁴⁰.

3.2. Marsilio Ficino

Cambiando de escuela, en el Renacimiento, la figura más influyente del platonismo fue Marsilio Ficino, ya que en él se unen en una síntesis novedosa la herencia filosófica y religiosa medieval y las enseñanzas del platonismo griego. Ficino (1433-1499), hijo de Dietifeci Ficino, el médico de Cosimo de' Medici. Recibió una excelente educación, de la que formaba parte el aprendizaje del latín y seguramente también del griego. Más tarde estudió medicina en Pisa y Bolonia. En 1459, supuestamente, habría fundado la Academia platónica en la villa Careggi, cedida por el propio Cosimo —aun cuando parece que, según lo apuntado más arriba, este dato es más bien una exageración o “mito” de la erudición moderna—. Pero de lo que no cabe duda es de que Cosimo fue un gran protector de Ficino y de que éste se convirtió en uno de los intelectuales más prestigiosos de la Florencia de entonces. Mantuvo una frecuente y amplia relación epistolar con muchos de los intelectuales más activos de su tiempo y tuvo entre sus amigos y protectores a los ciudadanos florentinos más influyentes. Se ordenó sacerdote en 1473, llegando a ser canónigo de la catedral en 1484.

En cuanto a su obra, fue el primero en dar a Occidente la primera versión completa en latín de Platón y Plotino, agregando también algunas obras neoplatónicas. Tradujo también las obras atribuidas a Pitágoras y a Hermes Trismegisto⁴¹. En cuanto

⁴⁰ Una valoración muy crítica de la importancia de Pomponazzi es la que encontramos en Fraile (1966: 117): “Como filósofo no rebasa la mediocridad. Debe su fama, más que a sus méritos personales, a la aureola de racionalismo, modernidad y libre pensamiento, que quizá se le ha atribuido sin razón.” Según Martín, en el apartado 7. “Influence and Legacy,” de su artículo sobre Pomponazzi, a pesar de las numerosas reacciones negativas que suscitó, no fueron pocos los autores que siguieron su senda. En el siglo XVI, Simone Porzio, profesor de filosofía en Pisa, apoyó sus posiciones sobre el alma humana. En el XVII, Pierre Bayle, dejando de lado su supuesta impiedad, lo alabó como un ejemplo de librepensador y por descartar los alicientes y atractivos del más allá. En el XIX, fue defendido por los positivistas, que lo consideraban un modelo del espíritu científico opuesto a la opresión de la religión.

⁴¹ Sobre las traducciones ficinianas, he aquí la opinión de Kraye (201): “Sus versiones fueron correctas, pero sin florituras; capturaron la precisión del vocablo técnico griego y nunca rehuyeron los términos medievales si éstos exprimían el sentido con más claridad que una expresión clásica alternativa.”

a trabajos originales suyos, el principal en el ámbito de la filosofía fue su *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, compuesto entre 1469 y 1474 y publicado en 1482, que se podría describir como una *summa* sobre la inmortalidad del alma. Es posible que el interés de Ficino por la inmortalidad del alma tuviera una razón polémica⁴². Él acusaba a los aristotélicos de su tiempo de querer separar la filosofía de la teología, cuando él consideraba fundamental establecer una armonía básica entre las dos, es decir, entre el platonismo y el cristianismo. Y desde esta perspectiva la inmortalidad del alma era un pilar de la doctrina teológica cristiana. Asimismo, su interés por el platonismo derivaba del hecho de que consideraba a esta doctrina como un tesoro de sabiduría, repleto de temas diversos, que, correctamente interpretados, siempre conducían a lo divino. En la concepción y desarrollo de esta obra desempeñó un papel fundamental la *Theologia Platonica* de Proclo, obra muy novedosa para el siglo XV europeo y fuertemente anticristiana, de forma que la obra de Ficino puede concebirse como “a Christian corrective to a work he greatly admired” (Celenza). En fin, Ficino, siguiendo la idea de principios del XV de que era imperativo educar a las élites de la sociedad, los *ingeniosi*, concibió también su *Theologia Platonica* como un tesoro de sabiduría que contendría los tipos de argumentos y los estilos de lenguaje que podrían reforzar en su fe a aquellos de sus contemporáneos cuya confianza en el cristianismo hubiera podido flaquear (Celenza).

Otra obra suya muy conocida es el tratado *De amore*, que es en realidad el comentario ficiniano del *Banquete*, en el cual se encuentra el origen de uno de los conceptos más populares de la filosofía renacentista, el del “amor platónico,” expresión acuñada por Ficino con la que aludía al amor espiritual en el sentido que le daba Platón —en realidad, mero disfraz del amor del alma por Dios—⁴³. Para Ficino, el amor tiene la virtud de unir todas las cosas entre sí; el amor fluye primeramente de Dios hacia el resto de seres existentes, y constituye por tanto el rasgo que todas las cosas comparten entre sí, a pesar de sus diferencias aparentes. En su filosofía del amor desempeña un papel fundamental el *spiritus* —definido como un “vapor de sangre” puro, sutil y caliente, que produce el calor del corazón a partir de la sangre más sutil y que se desplaza al cerebro—. El amor entre personas se produce cuando el espíritu del amante se exhala al amado y este realiza el mismo gesto hacia el amante; en los casos de amor no correspondido, según Ficino, se produciría una especie de homicidio, al privarse a un ser humano de un elemento que es vital para él (Celenza).

El platonismo de Ficino tiene un sentido cristiano⁴⁴. Como su amigo Besarión, pretendía replantearse el platonismo en función del cristianismo. Consideraba a Platón como un precursor de Cristo y su filosofía una preparación al cristianismo, que puede servir para convencer a los incrédulos con razones filosóficas. Revalorizaba también la teología de los antiguos (*priscorum Theologia*) y la religión natural (*religio communis*). Toda religión es buena por cuanto está orientada a Dios, aunque solo hay una verdadera que es la cristiana.

Aunque estimaba a Tomás de Aquino, prefería el platonismo para llegar a Dios, a través del sentimiento y la dialéctica del amor en vez de por la razón. El suyo

⁴² Hay que advertir que el problema de la inmortalidad del alma se cuenta entre los más importantes tratados por los humanistas, pues autores tan diversos como Ficino, Pico, Pomponazzi, Agostino Nino, Gasparo Contarini, Girolamo Cardano y los españoles Vives y Fox Marcillo escribieron sobre esta cuestión. Además, fueron los humanistas los responsables de que la filosofía del Renacimiento dedicara tanta atención a este problema. Sobre esto, cf. Saralegui (87).

⁴³ Esta idea la podemos encontrar ya en poetas contemporáneos como Lorenzo de Medici y Girolamo Benivieni, así como en obras en prosa surgidas en torno a las academias literarias, los *trattati d'amore* (cf. Kristeller 1982: 87).

⁴⁴ Sobre la filosofía ficiniana, cf. Fraile (1966: 172-177); Kristeller (1982: 82-87, 234-236, 248-255, 271-273); Edelheit; Festugière; Kristeller (1964); Saitta; Schiavone. Una completa puesta al día sobre su obra y pensamiento se puede encontrar en Celenza.

es un platonismo sincretista en que, junto con Platón, entraban el neoplatonismo de Plotino, Jámblico, Proclo, los libros herméticos y Cicerón, todo ello armonizado con san Agustín, Boecio y el pseudo Dionisio⁴⁵. De Platón le interesaban sobre todo sus ideas sobre el sumo bien, el amor, la inmortalidad y la providencia.

De otro lado, tiene un concepto totalmente neoplatónico de la realidad. Rechazaba la idea averroísta de la eternidad del mundo y explicaba su creación recurriendo a una suerte de emanatismo al modo plotiniano. De Dios dice que está presente e inmanente en todas las cosas. En la cumbre de todos los seres está Dios, primer principio, primera unidad y primera inteligencia. Es un *universale agens*, del cual proceden todos los seres. Dios es también la Inteligencia suprema que ilumina todas las inteligencias particulares. Fuera de Dios hay tres tipos de seres: las inteligencias (esfera de la Providencia), las almas (esfera del hado) y los cuerpos (esfera de la naturaleza).

En cuanto a las almas, hay tres clases de almas racionales: la primera es el alma del mundo; a continuación, vienen las almas de las ocho esferas celestes, siendo el Sol el corazón del cielo, el cual vivifica con sus rayos todas las cosas. Por último, están las almas de los elementos y de los animales. El alma humana es la que colocada en cada uno de nosotros nos hace propiamente humanos. Consta de fuego divino y del Espíritu supremo. Mientras está encarnada en el cuerpo puede, o bien remontarse a la esfera de la Providencia, o bien caer en la esfera de la naturaleza. Pero debe tratar de retornar a Dios por medio de la purificación moral, desprendiéndose del cuerpo material, que es como una cárcel y un estorbo para elevarse y contemplar a Dios.

Respecto al alma, una de las cuestiones que más le interesaron tenía que ver con su inmortalidad. En más de una ocasión Ficino subraya el hecho de que la inmortalidad del alma es parte esencial de la dignidad humana, y argumenta que sin dicha inmortalidad el hombre sería inferior a los animales. En el libro 15 de su *Theologia platonica* expone las pruebas de la inmortalidad del alma sacadas de Platón. Entre estas pruebas, la principal se basaba en la posición privilegiada del hombre dentro del orden universal. El hombre es la maravilla principal de la naturaleza. Es un compendio de las perfecciones de todos los seres, es el centro del mundo y el vínculo del universo (*nodus et copula mundi*). Por ello, su alma debe ser inmortal.

La materia es lo más lejano a Dios en el orden de los seres y próxima a la nada. Es incorruptible y solo podría ser destruida por aniquilación.

El legado de Ficino tras su muerte en 1499 fue amplio y profundo. De entrada, proporcionó a los intelectuales de Occidente unas magníficas versiones de Platón, Plotino y otros autores platónicos que siguieron utilizándose al menos durante tres siglos. Ya hemos mencionado que uno de sus influjos más importantes y duraderos fue su teoría sobre el amor (amor platónico). Constituye, asimismo, un precedente de la denominada *philosophia perennis*, expresión acuñada por Agostino Steuco en el siglo XVI, para referirse a una corriente de pensamiento que consideraba que había un núcleo de verdad en muchas escuelas filosóficas tenidas por diferentes (Celenza).

⁴⁵ Sobre las fuentes de Ficino, cf. Macías Villalobos (74-76, 97). Muchas de las fuentes que empleó Ficino, por ejemplo, en su comentario del *Timeo*, fueron usadas por primera vez por él para la exégesis de este complejo diálogo platónico.

3.3. Giovanni Pico della Mirandola

Por su parte, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)⁴⁶ estudió derecho canónico en Bolonia y letras clásicas en Ferrara. En Padua asistió a las clases de Hermolao Barbaro y del averroísta Vernias. En 1484 residió en Florencia, donde llegó a ser discípulo de Marsilio Ficino, quien lo ganó para la causa del platonismo. En París estudió lenguas orientales, hebreo, caldeo y árabe. De regreso a Italia, en diciembre de 1486 publicó en Fratta, cerca de Perugia, sus famosas novecientas tesis *De omni re scibili, Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum*, sobre dialéctica, física, matemáticas, teología, moral, Cábala, etc. Las fuentes de las que derivó sus novecientas tesis son muy diversas, y abarcan desde teólogos antiguos como Hermes Trismegisto, Zoroastro, Orfeo o Pitágoras, a autoridades del pensamiento antiguo y medieval como Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo, Tomás de Aquino, Averroes o Avicena. La obra fue denunciada al Papa Inocencio VIII, se creó una comisión para revisar sus tesis y trece de ellas fueron censuradas. Poco después el Papa condenó todas las demás, a lo que respondió Pico con una *Apologia* y huyó a Francia. De regreso a Florencia, donde fue muy bien recibido por Lorenzo el Magnífico, Ficino y Poliziano, quedó muy impresionado por la elocuencia de Savonarola. Tuvo intención de entrar en la orden dominica. En 1493 el Papa Alejandro VI lo absolvió, aunque mantuvo la prohibición de sus tesis.

Entre sus obras, además de la ya mencionada, cabe destacar su *Oratio de hominis dignitate* (1486), su *De arte cabalistica* (1517) o su *Disputationum adversus astrologiam divinatricem libri duodecim* (1495), entre otras.

Pico, como se ha podido deducir de las notas biográficas dadas, es ante todo un espíritu ávido de saber, que, aunque en el plano filosófico se inclinó por el platonismo, lo hizo desde una postura ecléctica, pues su meta era conciliar todas las escuelas, no solo Platón con Aristóteles. Llamado “Príncipe de la Concordia,” intentó una complicada síntesis entre religión y filosofía, platonismo y aristotelismo, judaísmo y Cábala, y todo ello dentro del dogma cristiano. En la base de este propósito estaba su concepción de que toda verdad proviene en última instancia de Dios como fuente única.

En cuanto a sus ideas, estructura el universo al modo neoplatónico en tres regiones, la Supraceleste, a la cual pertenecen el Uno, el Entendimiento y los Inteligibles (inteligencias angélicas); la Celeste, donde se encuentran las esferas y los astros animados, regida por el número y la armonía —aunque, a pesar de ello, se opuso a los astrólogos, que sometían la libertad del hombre a los astros—; la Terrestre, o corpórea, que es la región de los seres materiales y el movimiento, y donde reina el desorden.

Dios es para él el Uno trascendente, que está por encima de todas las cosas. Es la perfección absoluta, aunque para el hombre está envuelto en una total oscuridad. De hecho, solo podemos llegar a conocerlo diciendo lo que no es a partir de las perfecciones que conocemos en las cosas. Siguiendo al neoplatonismo, presenta la creación como una emanación natural, eterna y necesaria de Dios. Éste obra por necesidad y la creación y el mundo son eternos. Aunque Dios está separado de todo, todos los seres participan de su ser.

Objeto especial de su interés fue el hombre, la última criatura creada por Dios. El ser humano no pertenece completamente a ninguna de las tres regiones antes

⁴⁶ Sobre la vida, obra y pensamiento de Pico, cf. Fraile (1966: 177-181); Kristeller (1982: 237-239 y 273-276); Anagnine; Garin; Barone; Baker; Bori; Busi & Ebgí. Para una completa actualización sobre su obra y pensamiento, cf. Copenhaver.

referidas, sino que se encuentra entre la terrestre y la celeste. Es un microcosmos que resume las perfecciones de todos los demás seres creados. Su dignidad está en la libertad de elección, porque las diferentes posibilidades que se le abren incluyen las más altas: el hombre solo alcanzará su dignidad plena cuando elija la posibilidad más elevada. Solo se dará la excelencia del hombre cuando éste elija las formas más elevadas de vida moral e intelectual puestas a su disposición. El fin del hombre es retornar a la región supraceleste, donde se encuentran el Uno-Dios y los inteligibles, para lo cual hay que desprenderse de lo material y elevarse a través de las esferas celestes hasta la región supraceleste. Los medios para lograrlo son tres: la Dialéctica, la Metafísica y la Teología. Por eso, como afirma, *non est homo qui sit expertus philosophiae*⁴⁷.

Asimismo, su insistencia en la dignidad y libertad del ser humano explica, en parte, el ataque contra la astrología que lleva a cabo en su *Disputationum adversus astrologiam*. La obra está llena de complejas discusiones astronómicas y demuestra un buen conocimiento de toda la literatura astrológica y antiastrológica de los siglos anteriores, y la erudición actual la considera un hito fundamental en la lucha contra la pseudociencia. Pico admite la influencia de los astros en el mundo sublunar, pero solo a través de la luz y el calor. El mismísimo Kepler modificó sus primeras ideas sobre la astrología bajo la influencia del tratado de Pico (Kristeller 1974²: 93-94).

4. Conclusiones

A modo de conclusión, y después de lo hasta aquí visto, creemos que no se puede afirmar que el interés de los humanistas por la filosofía fuera algo secundario o tangencial. Aunque es cierto que su interés primero pudo ser la recuperación de los textos clásicos y lo que podríamos llamar “literatura,” aquellos humanistas que se acercaron a la filosofía lo hicieron no sólo con interés filológico —recuperación de las fuentes, elaboración de ediciones fiables y de traducciones fieles y dignas desde el punto de vista artístico—, sino que abordaron cuestiones muy diversas, casi todas ellas concernientes al hombre, como el problema de la inmortalidad, la libertad o la felicidad del ser humano, dentro de su interés por cuestiones éticas. Entre sus preocupaciones la teología también ocupó un lugar importante, como hemos podido ver por la breve exposición en torno a Ficino y Pico.

En cuanto a escuelas, aunque siguió siendo predominante la aristotélica, en particular la de perfil averroísta —o de aristotelismo secular, como prefiere llamarla Kristeller—, al menos en Italia —de modo que la filosofía que se enseñaba en las universidades seguía siendo la Escolástica—, creemos que las principales novedades se registraron en el ámbito platónico, como resultado de la recuperación por Occidente de toda la obra original del maestro ateniense, aunque en última instancia se trató de un platonismo teñido de neoplatonismo, como era lógico, al ser esta manifestación del platonismo antiguo la que mantuvo su predominio durante todo el Medievo. Además, ese sesgo neoplatónico se afianzó con la recuperación de los originales y la traducción al latín de las obras de Plotino, Proclo y otros autores de esta escuela. La importancia de ese platonismo se justifica también porque los autores más originales del humanismo filosófico pertenecieron a esa tendencia, en particular Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. En fin, ese platonismo renacentista, siguiendo los precedentes medio y neoplatónicos, hizo un esfuerzo titánico por conciliar a Platón con Aristóteles, y al primero con el cristianismo, por considerar que la teología platónica era la más

⁴⁷ Cf. Edelheit, en particular el cap. “Giovanni Pico della Mirandola and his theological method between *opinio* and *fides*,” p. 361, n. 199.

factible de adaptar a la teología cristiana, como ya habían advertido los Padres de la Iglesia griega y el propio san Agustín.

Sea como fuere, y dada la tendencia al eclecticismo de los autores del momento y a caminar por la senda de la filosofía sin dogmatismos y sin directrices claras de escuela, el producto del humanismo filosófico fue muy personal. Solo desde esa perspectiva se puede entender mejor el papel y las aportaciones de los humanistas en el terreno filosófico.

Vinculado con el platonismo, está la atracción de muchas de estas personalidades por lo que podríamos denominar el “ocultismo,” que se tradujo en la asimilación e incorporación a sus respectivos sistemas de ideas de principios de origen hermético —favorecido, como en los casos anteriores, por la recuperación del *Corpus Hermeticum* antiguo—, amén del interés de muchos autores por la astrología e incluso la alquimia. En todo ello se ha querido ver la influencia árabe y judía, sin olvidar que esta incorporación del hermetismo a la amalgama de ideas que constituyó el platonismo renacentista ya se había operado en Bizancio durante el Medievo.

Esto, además, nos sirve para recordar que, como en otros terrenos, los humanistas en el ámbito de la filosofía fueron deudores especialmente de la Edad Media. De hecho, se ha dicho, creemos que con razón, que los postulados filosóficos de estos autores son en muchos aspectos continuadores de tradiciones anteriores en las que el Medievo tiene mucho que decir.

Como último aspecto queremos destacar que el trabajo de los humanistas fue fundamental para recuperar todas las escuelas filosóficas helenísticas, en particular el estoicismo y el escepticismo, sobre todo el primero, con la figura fundamental de Justo Lipsio. En todos los casos, no solo se recuperaron los textos antiguos, sino que sus doctrinas fueron sometidas a una actualización y adaptación a las circunstancias históricas del momento, abriendo la vía para que estas doctrinas influyeran notablemente en los filósofos posteriores y contribuyeran así a la formación de la filosofía moderna, siendo clave en este aspecto la influencia del escepticismo de raíz pirrónica.

Obras citadas

Alsina Clota, José. *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Anagnine, Eugenio. *G. Pico della Mirandola: sincretismo religioso-filosofico, 1463-1494*. Bari: Giuseppe Laterza & Figli, 1937.

Bacigalupo, Luis Eduardo. “Pedro Abelardo. Un esbozo biográfico.” *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. La filosofía medieval*, eds. Francisco Bertelloni & Giannina Burlando. Madrid: Trotta-CSIC, 2013², pp. 93-122.

Baker, Dora. *Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494: sein Leben und sein Werk*. Dornach: Verlag am Goetheanum, 1983.

Barone, Giuseppe. *L'umanesimo filosofico di Giovanni Pico della Mirandola*, Gastaldi, Milano-Roma, 1949

Bianca, Concetta. “La formazione della biblioteca latina del Bessarione.” *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento*, eds. Concetta Bianca et al. Vatican City: Scuola Vaticana di Paleografia, diplomatica e archivistica, 1983, pp. 103-165.

Blüher, Karl A. *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII al siglo XVIII*. Madrid: Gredos, 1983.

- Bori, Pier Cesare. *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*. Milano: Feltrinelli, 2000.
- Bravo García, Antonio. "Aristóteles en la España del s. XVI. Alcance y matices de su influencia." *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 1997, pp. 203-249.
- _____. "De Pselo a Pletón: la filosofía bizantina entre tradición y originalidad." *Ciencia y Cultura en la Edad Media. Actas VIII y IX. Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia*, Canarias, 2003, pp. 253-292
- Breva-Claramonte, Manuel. *La didáctica de las lenguas en el Renacimiento: Juan Luis Vives y Pedro Simón Abril. Con selección de textos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1994.
- Busi, Giulio, and Raphael Ebgi. *Giovanni Pico della Mirandola: mito, magia, qabbalah*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2014.
- Celenza, Christopher S. "Marsilio Ficino." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, <<https://plato.stanford.edu/entries/ficino/>>.
- Copenhaver, Brian. "Giovanni Pico della Mirandola." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. <<https://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola/>>.
- Coroleu, Alejandro. "A philological analysis of Juan Ginés de Sepúlveda's Latin translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias." *Euphrosyne*, 23, 1995, pp. 175-195.
- _____. "Humanismo en España." *Introducción al humanismo renacentista*, ed. Jill Kraye (ed. esp. Carlos Clavería). Madrid: Cambridge University Press, 1998, pp. 295-330.
- Corrigan, Kevin, and L. Michael Harrington. "Pseudo-Dionysius the Areopagite." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. <<https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>>.
- Dillon, John. *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220 (Revised edition with new afterword)*. Bristol: Duckworth, 1996².
- Dodds, Eric. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. New York: Norton, 1965.
- Edelheit, Amos. *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Festugière, André-Jean. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle*. Paris: J. Vrin, 1941.
- Field, Arthur Maxwell. *The Origins of the Platonic Academy of Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Fisher, Saul. "Pierre Gassendi." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013. <<https://plato.stanford.edu/entries/gassendi/>>.
- Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*. Madrid: BAC, 1981³.
- _____. *Historia de la Filosofía II, 1º. El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Madrid: BAC, 1986⁴.
- _____. *Historia de la Filosofía II (2º). Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Madrid: BAC, 1975³.
- _____. *Historia de la Filosofía III: Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*. Madrid: BAC, 1966.
- Garin, Eugenio. *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*. Firenze: Sansoni, 1937.
- Gonzalo Maeso, David. *Selomoh Ibn Gabirol, filósofo y teólogo*. Granada: Universidad, 1972.
- González de la Calle, Pedro Urbano. *Sebastián Fox Morcillo: estudio histórico-crítico de sus doctrinas*. Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón, 1903.

Hankins, James. "The Myth of the Platonic Academy of Florence." *Renaissance Quarterly*, 44, 1991, pp. 429-475.

Hughes, Aaron. "Judah Abrabanel." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. <<https://plato.stanford.edu/entries/abrabanel/>>.

Ierodiakonou, Katerina, and Börje Bydén. "Byzantine Philosophy." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. <<https://plato.stanford.edu/entries/byzantine-philosophy/>>.

Kraye, Jill. "Filólogos y filósofos." *Introducción al humanismo renacentista*, ed. Jill Kraye (ed. esp. Carlos Clavería). Madrid: Cambridge University Press, 1998, pp. 189-209.

Kretzmann, Norman. "The culmination of the Old Logic in Peter Abelard." *Renaissance and Renewal in the 12th Century*, eds. Robert L. Benson & Giles Constable. Oxford: Clarendon Press, 1982, pp. 488-511.

Kristeller, Paul Oskar. *The philosophy of Marsilio Ficino* (transl. into English by V. Conant). Gloucester: Peter Smith, 1964.

_____. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: FCE, 1974².

_____. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE, 1982.

Lotti, Brunello. "Cultura filosofica di Bessarione." *Bessarione e l'Umanesimo: Catalogo della mostra*, ed. Gianfranco Fiaccadori, con la collaborazione di Andrea Cuna, Andrea Gatti y Saverio Ricci. Napoli: Istituto Italiano per gli studi filosofici – Biblioteca Nazionale Marciana, Vivarium, 1994, pp. 79-103.

Macías Villalobos, Cristóbal. "La influencia de Calcidio en la obra y el pensamiento de Marsilio Ficino." *Crítica Hispánica*, XXXVII, 2, 2015, pp. 53-100.

Mañas Núñez, Manuel. "La rehabilitación de Epicuro en el humanismo renacentista. La *Defensio Epicuri* de Cosma Raimondi." *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Luis Gil*, eds. José M^a. Maestre Maestre, Luis Charlo Brea & Joaquín Pascual Barea. Alcañiz – Cádiz: Universidad de Cádiz, 1997, vol. I, pp. 137-146.

_____. "Neostoicismo español: el Brocense en Correas y en Quevedo." *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23, 2, 2003, pp. 403-422.

_____. *Justo Lipsio, Sobre la constancia*. Estudio, traducción, notas e índices. Cáceres: Universidad de Cáceres, 2010.

_____. "El sabio neoestoico en la *Manductio ad Stoicam Philosophiam*." *Anals de la Real Acadèmica de Cultura Valenciana*, 89, 2014, pp. 223-246.

Martin, Craig. "Pietro Pomponazzi." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. <<https://plato.stanford.edu/entries/pomponazzi/>>.

Martínez Benavidez, María José. *Los estudios platónicos de Sebastián Fox Morcillo: el comentario al Timeo*. Tesis doctoral. La Laguna: Universidad, 1996 (= La Laguna: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1998).

Mendelson, Michael. "Saint Augustine." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. <<https://plato.stanford.edu/entries/augustine/>>.

Menéndez Pelayo, Marcelino. *Ensayo de crítica filosófica I: De las vicisitudes de la Filosofía platónica en España (Discurso leído en la Universidad Central, 1889-90)*, ed. de Enrique Sánchez Reyes (*Obras completas*, t. XLIII). Santander: Aldus, 1948, pp. 7-115.

Millás Vallicrosa, José María. *Šelomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Estudio preliminar María José Cano. Granada: Universidad, 1993.

Mohler, Ludwig. *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: Darstellung*. Aalen: Scientia, 1967 (= reprod. facs. de la ed. de Paderborn, 1923).

- Monfasani, John. *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés: Selected Essays*. Aldershot: Ashgate, 1995.
- Monfassani, John. *Bessarion Scholasticus: A study of Cardinal Bessarion's Latin Library*. Turnhout: Brepols, 2011.
- Moran, Dermot. "John Scottus Eriugena." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004. <<https://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/>>.
- Papy, Jan. "Justus Lipsius." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. <<https://plato.stanford.edu/entries/justus-lipsius/>>.
- Saitta, Giuseppe. *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*. Bologna: Fiammenghi & Nanni, 1954.
- Saralegui, Miguel. "La inmortalidad del alma: Historia de un argumento político." *Ideas y valores*, LXIII, n° 155, 2014, pp. 85-106.
- Schiavone, Michele. *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*. Milano: Marzorati, 1957.
- Solana, Marcial. *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, 3 tomos. Madrid: Asociación Española para el progreso de las Ciencias, 1940-1941 (para León Hebreo, I, pp. 465-532).
- Sonne, Isaia. *Intorno alla vita di Leone Ebreo*. Firenze: Civiltà Moderna, 1934.
- Torre, Arnaldo della. *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*. Torino: Bottega d'Erasmus, 1968.
- Wildberg, Christian. "Neoplatonism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. <<https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/>>.
- Woodhouse, Christopher M. *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Recebido para publicação em 09-03-18; aceito em 15-03-18