

INTRODUCCIÓN

1. La obra de Bessarión

En el año 1438 comenzaba en la ciudad de Ferrara un Concilio convocado por el Papa Eugenio IV para tratar la unión de la Iglesia Católica latina con la griega Ortodoxa. Varios intentos habían fracasado a lo largo de los cuatro siglos de dolorosa separación, de modo que se sabía ya que la tarea no era fácil.

Entre los representantes griegos se destacaba el titular de Nicea, el joven obispo Juan Basilio Bessarión. Había llegado convencido de la legitimidad de la postura griega, pero al mismo tiempo deseoso de la unión, siempre y cuando no fuera con sacrificio de la verdad. Hombre estudioso y austero, muy pronto se destacó en las discusiones teológicas por su saber y su ecuanimidad, transformándose de hecho en uno de los principales voceros del episcopado ortodoxo.

Las sesiones del Concilio fueron largas y dificultosas; pero después de numerosas discusiones teológicas, reuniones de estudio y de acercamiento recíproco, la constancia y seriedad del esfuerzo dio sus frutos. Al año siguiente, en la nueva sede de la ciudad de Florencia, se llegó a un acuerdo y se proclamó solemnemente la tan ansiada unión. Como reconocimiento por sus méritos y su incansable labor, correspondió a Bessarión el honor de leer el texto griego del Acta de Unión; por su parte, el cardenal Cesarini fue el encargado de la lectura de la versión latina.

Como se sabe, la puesta en práctica del acuerdo tuvo que enfrentar dificultades nuevas y en parte insuperables, a punto tal que sólo pudo efectivizarse parcialmente. En efecto, apenas vueltos a tierra griega, un grupo pequeño pero muy activo de obispos contrarios a la Unión comenzó su campaña. Apelando a los mismos argumentos “pasionales” que tanto trabajo había costado superar en el Concilio, alinearon detrás suyo gran parte del clero y del pueblo, reinstaurando la división.

Pero una parte de la Iglesia Griega, resistiendo a los ataques del fanatismo popular e incluso a las injurias de sus cabecillas, se mantuvo fiel a la Unión de Florencia. Entre ellos tiene un lugar preponderante la figura de Bessarión. Interiormente convencido de la rectitud de la causa unionista, le guardó fidelidad y siguió bregando por ella aun bajo las nuevas circunstancias y hasta su muerte. Como cardenal de la Iglesia, como legado papal en distintas misiones, o como

patriarca de Constantinopla, como humanista y teólogo, como filósofo y estadista, buscó siempre el acercamiento entre griegos y latinos.

Estaba convencido de que una clave importantísima para el logro de este objetivo radicaba en la recíproca comprensión de ambas culturas, por eso trabajó incansablemente en este campo. Su Academia de Roma fue albergue y protección de cuantos estudiosos griegos se acercaban a Italia (muchas veces huyendo de las terribles persecuciones de los turcos), así como también lugar de reunión de cuantos latinos se interesaban por la cultura griega o por los estudios humanísticos en general. No en vano se lo conocía con el título de *latinissimus graecorum*: había realizado en su persona la síntesis que se propuso como ideal para la vida de dos pueblos, de dos culturas.

Parte importante de esta tarea de irradiación cultural desde el ámbito de su Círculo Humanista Romano, la constituye su participación en las polémicas filosóficas de su siglo, especialmente en las discusiones que enfrentaban a platónicos y aristotélicos.

En el mundo latino prevalecía dentro del aristotelismo del siglo XV el llamado “averroísmo”. Inspirada en la interpretación del filósofo árabe Averroes (s. XII), esta corriente tenía un carácter fuertemente naturalista y ajeno a todo intento de diálogo conciliatorio con la fe cristiana; desde este punto de vista, la doctrina de la “doble verdad” venía a significar casi un subterfugio justificativo de esa actitud. Por otra parte, el naturalismo significaba también en estos aristotélicos la decidida actitud de explicar los fenómenos naturales únicamente mediante principios intrínsecos de las mismas cosas físicas, poniendo especial cuidado en respetar estos límites metodológicos e inhibiéndose de trascender el orden físico en el desarrollo de esta explicación. Resultaba de estas premisas, además, una actitud que podríamos calificar de “cientificista”, en el sentido de ser muy hostil al espíritu humanista.

Muy cercano a este averroísmo –a punto tal de caer muchas veces bajo el mismo rótulo, al menos en un uso amplio– es el aristotelismo alejandrino, que completa este planteamiento con una negación explícita de la espiritualidad del alma humana y por tanto de su inmortalidad¹.

Frente a un aristotelismo así entendido los pensadores de orientación cristiana –excepción hecha de algunos círculos restringidos en que se conocía y valoraba la síntesis de santo Tomás de Aquino– comenzaban a inclinarse hacia una filosofía de inspiración platónico agustinense.

¹ El alejandrismo debe su nombre a Alejandro de Afrodisia (comentarista griego de Aristóteles); su representante más notable es Pietro Pomponazzi (†1524). En las filas del averroísmo estricto habría que mencionar, en el s. XIV, a Juan de Jandún y Marsilio de Padua, y más adelante a Agostino Nifo (†1546).

Sin embargo, a pesar de que la actividad intelectual de Bessarión se desarrolla en gran parte en contacto con el mundo cultural latino y dirigida hacia él, sus raíces están más ligadas al mundo griego, en donde esta polémica tenía características diferentes. Por un lado, los griegos conocían mucho más detalladamente las doctrinas de ambos filósofos, por tener acceso directo a las fuentes en su idioma original. Por otro lado, las discusiones entre platónicos enemigos del aristotelismo y aristotélicos anti-platónicos venían de muy antiguo en el mundo bizantino, abarcando temas diversos y posturas muy disímiles, entre las que no faltaban también algunas más conciliadoras. A los fines de dar el marco necesario al presente trabajo, hemos de recordar sintéticamente a los representantes más importantes de esta polémica en el siglo XV.

Jorge Gemistos, “Plethón”, (1355-1450) es una de las figuras que domina la primera mitad del siglo. Luego de enseñar durante muchos años en su escuela filosófica de Mistra, en la que había tenido entre sus alumnos al joven Bessarión, Plethón se instaló en Florencia, desde donde predicó su entusiasmo por la filosofía platónica, poniendo así un germen importante para el posterior surgimiento de la Academia Florentina. Plethón había participado también en el Concilio como consejero del emperador, manteniendo una postura contraria a la unión con los latinos, en nombre de la autonomía y superioridad de la nación griega. En el año 1439 publicó su tratado *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia*, donde ataca duramente a Aristóteles y su filosofía.

“Los griegos y romanos de la antigüedad han colocado a Platón muy por encima de Aristóteles. En cambio los contemporáneos, más precisamente los occidentales, pretenden ser más inteligentes que ellos y admiran más a Aristóteles que a Platón. Siguen, lamentablemente, al árabe Averroes, quien considera la doctrina aristotélica de la naturaleza como la culminación de toda sabiduría, y quien en otros temas es tan necio que describe al alma como mortal”².

Para Plethón, el error fundamental de Aristóteles es de orden metafísico, y consiste en anteponer lo individual a lo universal; con esto, demuestra no haber comprendido la doctrina platónica de las Ideas. Asimismo, Platón supera a su discípulo en la afirmación de la creación; para Aristóteles, en cambio, el mundo es eterno, y Dios no es su causa creadora sino tan sólo su motor. Tampoco hay según él providencia divina. En cuanto a la inmortalidad del alma, es verdad que Aristóteles no la niega expresamente; pero todo hace suponer que no creyó en una supervivencia personal después de la muerte; de hecho, grandes comen-

² Plethón, *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia*, 1 (citado por L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe*, I, p. 350).

tadores aristotélicos lo interpretan en ese sentido. Por último, su ética carece de fundamentos sólidos. Al buscar la felicidad en el placer, pone las bases del epicureísmo. En síntesis, el aristotelismo caía derrotado sin atenuantes en todos los campos.

Como maestro de Bessarión, Plethón supo transmitirle su entusiasta admiración por Platón y su filosofía. El cardenal lo recordará siempre con gratitud y venerable respeto, a pesar de no compartir algunas de sus enseñanzas, particularmente su postura de intransigente rechazo del aristotelismo.

Del lado aristotélico tenemos como representantes a Jorge Scholario (†1464) y Jorge de Trebisonda (1395-1472?). El primero es un noble laico que también participó en el Concilio florentino como consejero del emperador. Si bien en ese momento apoyó tibiamente la causa de la unión, más tarde, al volver a su tierra, se alineó decididamente en las filas opuestas, de las que llegó a ser abanderado principal a la muerte de Marcos Eugénicos. Al entrar en vida monástica tomó el nombre de Gennadius. Posteriormente llegó a ser patriarca de Constantinopla (1453), y unos años más tarde hizo quemar la obra de Plethón titulada *Liber de legibus*, por considerarla herética y peligrosa para la fe y las costumbres.

Jorge de Trebisonda, por su parte, era un griego residente en Italia que se mantuvo siempre partidario de la unión y amigo de los latinos y de su cultura. Había nacido en la isla de Creta de una antigua familia de Trebisonda (de ahí el nombre completo con el cual solía firmar sus obras: Georgius Trapezuntius Cretensis). Hacia los veinte años se trasladó a Italia, donde pronto aprendió muy bien el latín. Se ganaba la vida enseñando retórica, campo en el que se hizo un nombre como profesor y como autor³.

Durante un tiempo frecuentó el Círculo Humanista de Bessarión en Roma, donde el cardenal niceno lo protegía, alentando sus estudios humanistas y su tarea como traductor. Luego se fue alejando del mismo, sobre todo por las críticas recibidas a la calidad de sus traducciones, algo apresuradas e imprecisas. A partir de entonces, se acentúan sus manifestaciones a favor de un aristotelismo rígido e intolerante, más aún, crítico grosero e irrespetuoso de Platón y de algunos dignos estudiosos del platonismo⁴.

³ De hecho, Jorge de Trebisonda es mucho más un retórico que un filósofo o teólogo. Así lo presenta un reciente biógrafo, J. Monfasani (*George of Trebizond*).

⁴ En realidad, al principio de su carrera Jorge de Trebisonda había demostrado una mayor simpatía hacia Platón, y es más tarde que comienza a conocer y apreciar a Aristóteles, sobre todo a través de los escolásticos latinos. De todos modos, Monfasani subraya que su paso a una posición antiplatónica se origina más bien en razones extra filosóficas: "Whatever may have been the reasons for Trebizond's increased appreciation of Aristotle, his antipathy for Plato originated not from any change of philosophical perspective but very much from an increasing sensitivity to Plato's brilliant

Hacia 1455 (o poco después) publica sus *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, respondiendo al escrito de Plethón. La obra constituye una encendida defensa de Aristóteles en todos los frentes, al mismo tiempo que una crítica demoledora y poco considerada de la filosofía platónica y de sus exponentes contemporáneos. Mientras Platón aparecía como la fuente última de todos los errores y especialmente de las herejías contra la fe, la doctrina de Aristóteles era presentada en una total coincidencia con la fe cristiana, y se le atribuía no sólo la fundamentación filosófica más sólida de la inmortalidad del alma y la creación, sino incluso un cierto conocimiento de la misma Trinidad divina. En el plano moral, el platonismo conducía a aberraciones sólo comparables con las del epicureísmo. Una idea del contenido de la obra la presenta el siguiente párrafo, que nos brinda también una muestra del espíritu que la anima:

“En este libro mostraremos, primeramente, que Aristóteles tuvo ideas mejores y más verdaderas que Platón acerca de Dios; a continuación, que Aristóteles, a diferencia de Platón, tuvo una cierta idea de la trinidad del único Dios; en tercer lugar, que Aristóteles sostuvo que todas las cosas fueron hechas de la nada según la voluntad de Dios, Platón en cambio que fueron extraídas de una materia prima; en cuarto lugar, que acerca del alma humana Aristóteles ha expuesto verdaderos argumentos, mientras que Platón no ha hecho más que referir imágenes poéticas; finalmente, que Aristóteles juzgó que las cosas de este mundo son gobernadas por la providencia de Dios, mientras los platónicos creyeron vanamente que todo está ineluctablemente regido por la necesidad. De todo lo cual se puede ver claramente que Platón se encuentra alejadísimo de la verdad, con la cual Aristóteles, por el contrario, está en perfecta armonía; en efecto, de sus escritos pueden obtener inmenso provecho los dogmas de la Iglesia, los cuales, en cambio, están en abierta contradicción con los escritos platónicos”⁵.

critique of rhetoric and rhetoricians in the *Gorgias*”. Cfr. J. Monfasani, *George of Trebizond*, pp. 18-19.

⁵ “Primum in hoc volumine ostendemus, Aristotelem melius rectiusque Platone de deo sensisse; deinde quod Aristoteles trinitatem unius dei subintellexit, Plato minime; tertio, quod ex nihilo producta omnia de voluntate dei Aristoteles censuit, Plato contra ex materia prima; quarto, quod vere de animo humano Aristoteles disserit, Plato figmenta poetica retulit; quinto, quod dei providentia gubernari haec inferiora credidit Aristoteles, necessitate omnia compelli platonicis somniarunt. Ex quibus omnibus aperte perspicitur alienissimum a veritate Platonem, convenientissimum Aristotelem, cuius ex scriptis plurimum ecclesiae dogmata iuvantur, quae a platonicis aperte oppugnantur”. Jorge de Trebisonda, *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, II, D3r-D4v (citamos por la edición de Minerva G.M.B.H., Frankfurt, 1965, que reproduce la edición de Venecia, 1523).

Si así presentaba a Platón, ¿qué diría entonces de su actual discípulo y apóstol, Plethón! Además de criticar sus posturas filosóficas, Jorge de Trebisonda se preocupa de resaltar sus ideas religiosas, citando lo que él mismo le había escuchado enseñar en los años del Concilio: Plethón predicaba el advenimiento de una religión universal, superadora del cristianismo y del islamismo, y fundada en el paganismo griego. Es importante tener presente qué tipo de aristotelismo representaba Jorge de Trebisonda, porque es el adversario directo con quien se enfrentará Bessarión.

La lectura de esta obra fue el aguijón que impulsó al cardenal Bessarión a redactar una réplica adecuada en defensa de Platón. Es así que muy pronto (1456-1458) aparece la primera redacción griega del *In calumniatorem Platonis*⁶. La obra es un estudio detallado y sistemático en el que cada tema, cada argumento, cada tesis, está fundada sobre citas directas y abundantes de las fuentes. Bessarión revela así no sólo un conocimiento completo de las obras de Platón y Aristóteles, sino también un dominio admirable de muchos de sus comentaristas de diversas épocas.

Si bien el primer impulso para la obra está dado por su reacción ante la injusticia del ataque contra Platón desatado por su compatriota, desde muy pronto su ímpetu se va orientando a cubrir metas más ambiciosas que la polémica contra un adversario que no merece tanta consideración⁷.

En efecto, es un hecho que los latinos de su tiempo conocían muy poco las obras de Platón. Si bien su pensamiento había sido la fuente de inspiración filosófica de muchos Padres de la Iglesia, y a través de ellos de grandes doctores escolásticos, los escritos mismos del gran filósofo ateniense eran poco menos que desconocidos en el mundo latino. Los meritorios esfuerzos de un Leonardo Bruni y de un A. Traversari eran todavía insuficientes, especialmente en el te-

⁶ Según L. Mohler, a esta primera redacción en tres libros va a seguir una reelaboración que le introduce algunos cambios y ampliaciones; más adelante, en una tercera redacción, el cardenal niceno intercalará el actual libro III –lo que constituye una modificación más importante, ya que se trata de un replanteamiento analítico de los temas desarrollados en el libro II, en clave muy cercana a la escolástica latina, tanto en el estilo cuanto en los autores citados–. Por último, tenemos la redacción de la versión latina, hecha por el mismo Bessarión y publicada por primera vez en 1469. Cfr. L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe*, I, pp. 358-365.

J. Monfasani precisará posteriormente que la versión latina editada en 1469 es fruto de una revisión hecha por Perotti con el fin de pulir el estilo latino de la obra. Cfr. J. Monfasani, “Il Perotti e la controversia tra platonici ed aristotelici” y “Bessarion latinus”; artículos contenidos en su volumen: *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés*, Variorum, Hampshire-Vermont, 1995.

⁷ Es evidente el esfuerzo de Bessarión por no reducir su obra a una polémica personal. Incluso evita en todo momento mencionar el nombre del trapezuntio, a quien nombra como “el adversario” o sirviéndose de giros análogos.

rrero filosófico. Por eso al primer objetivo de defender a Platón y su filosofía de los ataques del trapezuntio, se suma el de hacer conocer a Platón y su obra en el mundo latino. De aquí que la respuesta puntual a cada una de las objeciones específicas se viera enriquecida con una exposición amplia de los temas; y de allí también que Bessarión se preocupara por hacer él mismo una versión latina de su obra, a fin de que pudiera difundirse más ampliamente en occidente (Jorge de Trebisonda había escrito sus *Comparationes* directamente en latín).

En la misma medida en que la obra defendía la verdad intrínseca de las tesis platónicas, mostraba su compatibilidad con la doctrina cristiana. El planteamiento explícito de Jorge de Trebisonda que insistía en identificar al aristotelismo con la filosofía cristiana y en rechazar al platonismo como herético, impulsaba a Bessarión a remarcar el acuerdo fundamental de la filosofía platónica con las verdades cristianas como camino para superar las resistencias que ésta encontraba en algunos círculos eclesiásticos. Su obra se presentaba así con el carácter de un genuino humanismo cristiano. Humanista era su entusiasmo por la antigüedad clásica y su apasionada defensa de todo lo que hubiese de valioso en ella; en este sentido, nuestro autor se muestra decididamente lejano a toda actitud sectaria que condenase en bloque a la cultura pagana, ignorando los auténticos valores humanos contenidos en ella. Pero al mismo tiempo, Bessarión no ocultaba sus convicciones cristianas ni las apartaba de su tarea cultural; es más, vivía su fe como una iluminación y una ayuda para su inteligencia en la permanente búsqueda de la verdad. Por otra parte, aunque no lo mencione en este tema, quiere diferenciarse claramente de la actitud de Plethón, que parecía subordinar la verdad cristiana al platonismo y no a la inversa⁸.

Por otro lado, el mismo planteamiento le exigía también marcar algunos límites al desmedido entusiasmo de su antiguo protegido por la filosofía aristotélica; sólo que el señalar límites al aristotelismo no significaba en absoluto un rechazo total del mismo. Una actitud de este tipo era totalmente ajena al espíritu del niceno, que por el contrario valoraba mucho la filosofía aristotélica y consideraba al estagirita como un gran pensador:

“Pues hablamos también de Aristóteles siempre con gran honestidad, y deseamos mantener alejada la perversa e insolente actitud de atacarlo a él para defender a Platón. A uno y otro los consideramos grandes sabios, y estimamos que a ambos debemos estar agradecidos por los beneficios legados al género humano”⁹.

⁸ “Non enim Christi dicta ad Platonis sententiam accomodanda sunt”. Bessarión, *In calumniatorem Platonis*, II, 5, 8.

⁹ “Nos enim de Aristotele quoque semper honestissime loquimur, absitque a nobis tam prava atque insolens cogitatio, ut dum Platonem tuemur, detrachere illi velimus. Utrumque enim sapientis-

Bessarión no sólo apreciaba sinceramente a Aristóteles sino que también conocía en profundidad su filosofía. La había estudiado desde su juventud. Ya adulto se había dedicado con esmero a traducir al latín nada menos que su *Metaphysica*, traducción que al decir de los eruditos supo respetar al mismo tiempo el sentido original de los textos y la pureza de estilo del idioma¹⁰.

Por otra parte, no era la primera vez que intervenía en la confrontación de ambas filosofías. En una obra anterior, el tratado *De natura et arte*, había terciado también en una polémica —si bien restringida a un punto específico, el finalismo en la naturaleza— más bien para defender la posición aristotélica; no contra Platón, ciertamente, pero sí ante ciertas interpretaciones que oponían irreductiblemente ambas filosofías en este punto. Su conclusión en esta obra es que, en este tema como en muchos otros, la oposición entre ambos autores es más aparente que real; y para quien sabe mirar es posible encontrar el acuerdo de fondo aunque a veces detrás de una diferencia de puntos de vista¹¹. En otras oportunidades, tendrá también ocasión de decir una palabra, arbitrando en discusiones que se suscitaban entre distintos miembros de su círculo, ya que el mismo albergaba con amplitud de criterio a estudiosos de distintas posturas. Su intervención en estos casos castigaba siempre toda actitud intolerante y partidista que pretendiese dirimir cuestiones filosóficas sin la suficiente profundidad de análisis y ponderación del juicio.

2. La filosofía del humanismo italiano. La polémica de Croce contra Toffanin

A fin de comprender mejor el contexto histórico en el que Bessarión lleva a cabo su obra y el importante papel que cumple en el desarrollo del humanismo italiano, dedicaremos unas páginas a la presentación de este movimiento, sus líneas principales y su significación en la historia de la filosofía.

sime fuisse arbitramur et gratias utrique pro beneficiis, quae in genus humanum contulerunt, agendas existimamus”. Bessarión, *In calumniatorem Platonis*, II, 3, 1.

¹⁰ Tan serio fue el trabajo realizado que la edición moderna de la *Metaphysica* aristotélica efectuada por la Academia de Berlín [edición Becker] toma como texto base la versión establecida por Bessarión en su traducción. Es conocida también la opinión de su contemporáneo, el cardenal Nicolás de Cusa, elogiando sin reservas la traducción. Cfr. L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe*, I, p. 345.

¹¹ Cfr. más adelante, sección II, capítulo 2, donde comentaremos más ampliamente esta obra. El tratado *De natura et arte* está editado por L. Mohler en el tomo III de su libro *Kardinal Bessarion als Theologe*.

A partir de 1920 Giuseppe Toffanin, profesor de historia literaria en la Universidad de Nápoles, comienza a publicar una serie de estudios originales y novedosos acerca del humanismo italiano. Las publicaciones se extienden por más de tres décadas, presentando al movimiento humanista bajo una nueva luz, en decidido contraste con las versiones oficiales reinantes hasta entonces.

Toffanin percibe en los humanistas un interés por estudiar y revivir a los autores clásicos ajeno a cualquier orientación paganizante, más aún, en línea con una visión cristiana del hombre y de la vida. Se trata, en cierto sentido, del mismo espíritu con que los Padres de la Iglesia encontraron en los autores paganos semillas de la verdad cristiana; por eso no debe sorprendernos encontrar en los escritos de la época vivas reminiscencias patrísticas, tanto en los temas de fondo cuanto en las formas literarias. El ideal de una piedad religiosa que, lejos de despreciar a la razón, considera como aliada suya a toda auténtica sabiduría [*docta pietas*], es expresión fiel y profunda de este espíritu. Ciertamente – observará – no puede dejar de señalarse la presencia de una tendencia paganizante y descreída en los siglos XIV y XV, pero no está representada por el movimiento humanista, sino por el averroísmo que, desde una actitud de tipo «cientificista», se opone radicalmente a aquél.

Los estudios de Toffanin no podían pasar desapercibidos al gran crítico de la cultura italiana de su época, Benedetto Croce, ya que implicaban un profundo y radical cuestionamiento de toda su visión de la historia. En la revista *La Critica*, órgano desde el cual juzgaba y orientaba los estudios de literatura, historia y filosofía, Croce da cuenta de esta nueva interpretación del humanismo:

“En los últimos años, en Italia, un escritor católico, Toffanin, ha sostenido la tesis que el humanismo de los siglos décimocuarto-décimosexto fue un movimiento de religiosidad católica y se dirigía, no, como se ha creído, contra la escolástica y la Iglesia, sino contra la escolástica decadente y el averroísmo, y contra la herejía que se insinuaba en el mismo uso de las lenguas vulgares, erigiendo contra todo eso, a manera de defensa, el baluarte de una *docta pietas*. El humanismo habría sido, en suma, un símil de la patrística, que para el mismo fin se sirvió de la cultura y literatura antiguas, y su culminación se habría dado con el Concilio de Trento y con los jesuitas”¹².

Luego de hacer la presentación de la tesis de Toffanin, Croce despliega su propio juicio acerca de la misma, el cual no podía ser más negativo. En ácida y apasionada reacción, la crítica desde múltiples ángulos:

¹² De la recensión bibliográfica del libro de H. Rüdiger, *Wesen und Wandlung des Humanismus* (Hamburg, 1937), firmada por B.C. y aparecida en la revista *La Critica*, 1938 (vol. 36, 3ª serie, 12), pp. 209-211.

“El hecho de que la Iglesia católica, acomodaticia y hábil como siempre, se valiese del humanismo, no quiere decir que el humanismo fuese por su naturaleza un movimiento católico; del mismo modo que el uso al cual los padres de la iglesia plegaron la literatura pagana no hizo de ésta una literatura cristiana en anticipación. Cualquiera que tenga sentido histórico advierte intuitivamente que con el humanismo aparecen problemas que no tienen nada que ver con la defensa de la fe católica [...]. La tendencia opuesta a la trascendencia y a la Iglesia católica que la representa no tuvo necesidad de afirmarse estrepitosamente o en modo explícito porque, aún cuando falta su afirmación y en cambio aparece el obsequio a la religión y a la Iglesia, la oposición es implícita, nace de la cosa misma [...]. Toffanin es incapaz de sentir y ver todo esto, no tanto por su postura católica, cuanto por su deficiencia del ya mencionado sentido histórico”¹³.

En realidad, Croce se opone a esta visión histórica en nombre de un esquema de lo moderno que, inspirado en Pierre Bayle, fue desarrollado por el iluminismo y retomado y completado en versión propia por la historiografía idealista, llegando a imponerse como verdadera historia oficial¹⁴. Desde esta óptica, se ubica al humanismo como primer momento de la modernidad, entendiendo a ésta como el paso desde la cosmovisión teocéntrica propia del catolicismo medieval hacia un antropocentrismo inmanentista y “no dogmático”, paso que representaría una etapa importante y decisiva en el progreso de la humanidad hacia su plena madurez racional. En lo concerniente al Renacimiento y el Humanismo, esta interpretación reconoce como puntos de referencia a autores como Burckhardt y De Sanctis; por otra parte, es refrendada por la obra de Rüdiger que aquí se reseña.

Toffanin es consciente del cambio radical de perspectiva que sus estudios representan, y lo atribuye al hecho de haberse liberado de “los anteojos del devenir tal cual los forjó, en el taller de su dogmática, el Ochocientos”, negando “el dogma del devenir del mundo hacia un progresivo racionalismo”¹⁵. Es innegable que con esto toca un punto neurálgico de la filosofía de la historia que inspira aquella interpretación, y la reacción de Croce parece confirmarlo: en efecto, sus

¹³ Recensión bibliográfica del libro de H. Rüdiger, *Wesen und Wandlung des Humanismus*.

¹⁴ Cfr. E. Komar, “Apuntes filosóficos III y IV”, en *Orden y misterio*, Fraternitas-Emecé, Rosario-Buenos Aires, 1996, esp. pp. 101 y ss.; y pp. 107 y ss.

¹⁵ Citado por Croce en la recensión del artículo de G. Toffanin, “Orientamenti bibliografici sull’ Umanesimo”, *Helicon, Revue internationale des problèmes généraux de la littérature*, Dobrecen, 1938 (I), pp. 135-139, en *La Critica* (1939, vol. 36, 4ª serie, 1), pp. 52-53.

respuestas apenas pueden contener su encendida irritación en la munición gruesa de la ironía y el sarcasmo¹⁶.

A su vez, la profundidad de la herida experimentada queda de manifiesto en un nuevo hecho: diez años después de esta serie de recensiones polémicas que estamos comentando, Croce vuelve una vez más sobre el tema en una nota publicada en los *Quaderni della critica* –nuevo nombre que llevaba la revista desde 1945–; la nota lleva el sugestivo título de *El humanismo como patrística*, y en ella, luego de reconocer algún desborde de su emotividad en la polémica de entonces, Croce cree haber dado con la confirmación definitiva de su posición, y sobre todo con el argumento perfecto para acallar a Toffanin y cualquier eventual seguidor suyo que se aventure en la misma línea. El argumento consiste en un artículo publicado nada menos que en la *Civiltà cattolica*. Pero sigámoslo en sus propias palabras:

“Mas lo que pone el broche de oro a lo que yo había dicho acerca de la arbitrariedad de su interpretación es un artículo publicado [...] por el órgano de los jesuitas, la *Civiltà cattolica* (del 16 de marzo, pp. 206-212), que coincide perfectamente con mi juicio, salvo que va precedido de alabanzas a los méritos de doctrina, de lógica y de elocuencia, y hasta de «filología», que yo desearía que el autor poseyese, pero que, reales o de cumplido, no cambian el juicio sobre el fondo del asunto. Yo, en síntesis, decía: «El humanismo es intrínsecamente extraño y hostil a la Iglesia católica»; y la *Civiltà cattolica* dice en conclusión: «El cristianismo y catolicismo es del todo extraño y hostil al espíritu del humanismo». Me parece que las dos conclusiones coinciden en la afirmación del mismo hecho. De este modo, en mi opinión, *lis finita est* al respecto, y la única interpretación que queda del humanismo y del Renacimiento es la que ha dado siempre no sólo la historia de los más grandes historiadores, sino la *opinio communis*”¹⁷.

No parece exagerada la afirmación de Croce al declarar como *opinión común* acerca del Humanismo y el Renacimiento la interpretación iluminista-idealista a la que venimos haciendo referencia. En efecto, hay que reconocer que la misma se ha difundido ampliamente en todos los niveles, desde los medios académicos

¹⁶ Cfr. las dos notas citadas anteriormente, así como también la recensión del libro de G. Toffanin, *Giovanni Pontano fra l'uomo e la natura* (Bologna, 1937), en la revista *La Critica* (1938, vol. 36, 3ª serie, 12), pp. 288-290. Al respecto, cfr. también la opinión de Del Noce: “Croce pierde literalmente los estribos cuando ve amenazado el horizonte histórico sobre el curso del pensamiento, dentro del cual, *no problematizado*, su filosofía se ha constituido, y cuya problematización exigiría su revisión total”. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1990, nota 64, p. 75.

¹⁷ B. Croce, “L'Umanesimo come patrística”, nota aparecida en *Quaderni della Critica*, 1949 (14), p. 127.

hasta la mentalidad del hombre de la calle, pasando por los manuales habituales de historia y de filosofía y por la cultura de los *mass media*. Lo que sí puede y debe cuestionarse es su pretensión de dejar definitivamente cerrado el tema con los argumentos que él aporta. Más bien parece abrirse lugar para una fecunda discusión, que en el campo académico se viene desarrollando desde hace tiempo¹⁸.

Concretamente, creemos que algunos puntos importantes que han ido apareciendo a lo largo de la polémica merecen un comentario y una respuesta. Pero antes de entrar de lleno en esa tarea, vamos a hacer una reseña panorámica del desarrollo histórico del humanismo italiano.

3. Desarrollo histórico del humanismo italiano

a) *El Humanismo literario*

Mediando el siglo XIV, y después de varios siglos de indiscutido reinado cultural, la Escolástica latina albergaba gérmenes de franca decadencia. Esta circunstancia impulsó a destacados pensadores cristianos a buscar nuevos caminos y formas de pensamiento, capaces de expresar la vigencia perenne de la filosofía cristiana en sus verdades fundamentales. El Humanismo italiano fue uno de esos caminos.

El movimiento humanista tiene sus primeros representantes en el campo literario. El principal de ellos es Petrarca (1304-1374). En él se unen el entusiasta interés por los autores clásicos con la defensa firme de los valores humanos. Su lugar como figura emblemática del nuevo movimiento se manifiesta de manera particularmente clara en su polémica contra los médicos averroístas de Padua. Estos representaban el aristotelismo naturalista aplicado a la medicina, y consideraban a ésta como la verdadera ciencia del hombre, adjudicándole el papel rector en el campo cultural. Contra ellos reacciona Petrarca, defendiendo el valor de la *sabiduría clásica* frente a la actitud científicista de los padovanos, que reducían el horizonte de la problemática humana a la biología¹⁹. En esta

¹⁸ Son ya muchos, en efecto, los autores que cuestionan desde distintos ángulos esta interpretación del Humanismo y el Renacimiento. Entre ellos merece un lugar especial, a mi juicio, el italiano G. di Napoli. Una parte de sus estudios sobre el tema ha sido recopilada en el volumen *Studi sul Rinascimento* (Giannini, Napoli, 1973). A lo largo de nuestro trabajo citaremos otras contribuciones suyas.

¹⁹ Véase la crítica de la actitud averroísta en el *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Es de destacar que Petrarca no ataca a Aristóteles, a quien considera un gran hombre, sino al

polémica de Petrarca ya se empieza a perfilar con claridad que el verdadero adversario filosófico del humanismo es más el averroísmo que la escolástica cristiana.

El gran poeta humanista se apoyaba filosóficamente en el platonismo cristiano de san Agustín, a quien había descubierto en su atormentada búsqueda interior, y a quien admiraba tanto por la profundidad de su pensamiento como por la perfección clásica, ciceroniana, de su estilo. En esto también encontraba él una neta superioridad de Roma sobre París, del latín clásico y pulido de los retóricos sobre el seco y árido lenguaje escolástico, sometido a la dictadura de la Lógica.

Dentro de este *Humanismo literario* habría que mencionar aquí a los profesores y traductores de griego que despiertan y extienden por toda Italia el interés por la lengua de Homero y por los diálogos de Platón. Entre ellos se destacan Emanuel Chrysoloras (1355-1415), su discípulo Leonardo Bruni d'Arezzo (1369-1444), que traduce el *Fedón* y otros escritos platónicos, y Ambrosio Traversari, quien en 1423 lleva a Florencia toda la obra de Platón en griego. Asimismo, corresponden también a esta primera etapa del movimiento humanista escritores como Coluccio Salutati (1331-1406), discípulo de Petrarca, y Lorenzo Valla (1407-1457), así como los primeros escritos que exaltan la dignidad del hombre y su centralidad en el mundo de lo creado, entre ellos el *De excellentia et praestantia hominis*, de B. Fazio, y el *De dignitate et excellentia hominis*, de G. Manetti (1396-1459). A ambos podría considerárselos precursores del clásico discurso de Pico della Mirandola sobre la dignidad del hombre.

b) El aporte bizantino

A partir del segundo tercio del siglo XV, el movimiento humanista se enriquece y profundiza con el aporte de los sabios y eruditos bizantinos emigrados a Italia. Dos circunstancias históricas favorecieron esta emigración: una de ellas es la caída de Constantinopla, en 1453. La otra, menos conocida, quizás, pero anterior en el tiempo, es la realización del Concilio convocado por el Papa Eugenio IV con el propósito de reunificar a la Iglesia Griega con la Latina. El mismo comienza en la ciudad de Ferrara en enero de 1438, para continuar en Florencia desde febrero del año siguiente. A él concurren un nutrido grupo de obispos ortodoxos que renovarán, en sus diálogos teológicos con sus pares latinos, el interés de estos por la Patrística griega; se destaca entre ellos el joven

“cientificismo” anti-humanista de los médicos padovanos y de los averroístas en general y que se escudaban en la autoridad del Filósofo. Cfr.: *Grande Antologia Filosofica*, 1964, vol. VI, pp. 517 y ss.

metropolitana de Nicea, Bessarión, quien pronto se convertirá en uno de los más firmes sostenedores de la unión. Junto con los obispos acuden algunos laicos, que actuarán como consejeros del emperador y del episcopado en las tratativas con Roma; entre ellos, Jorge Scholario y “Plethón”.

Jorge Gemistos “Plethón” (1355-1450) es un erudito bizantino de gran renombre; casado, con dos hijos. Desde comienzos del siglo ha establecido su escuela filosófica en la ciudad de Mistra, en el Peloponeso. A ella acuden numerosos jóvenes deseosos de estudiar a los autores clásicos y de formarse en la filosofía platónica; entre ellos el mismo Bessarión. El sobrenombre por él elegido, “Plethón”, es un elocuente testimonio de la admiración de Gemistos por Platón y su filosofía.

En el Concilio, defiende una postura contraria a la unión con los latinos, pero no por razones religiosas, sino más bien en nombre de la autonomía y la superioridad de los griegos. Pero aprovecha su estadía en Florencia para entrar en contacto con los humanistas italianos, avivando en ellos, con su enseñanza, el entusiasmo por Platón y su filosofía.

En el año 1439 publica su obra *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia*, en la cual exalta la figura de Platón y ataca duramente a Aristóteles, refutando a algunos contemporáneos, sobre todo latinos, que defendían la supremacía de la filosofía aristotélica²⁰.

Conviene tener en cuenta que, si bien Gemistos habla en nombre de Platón, su filosofía se acerca más a un neoplatonismo, inspirado en Plotino, Proclo y otros autores, sobre todo por su inclinación al monismo y al necesitarismo. No obstante, su estadía en Italia dejó una semilla importante para el posterior surgimiento de la Academia Florentina.

La obra de Plethón estaba llamada a suscitar una larga polémica. Una vez de vuelta en Mistra, la discusión se establece con Jorge Scholario (†1464), quien en 1444 publica su respuesta *En defensa de Aristóteles*, escrito que a su vez es respondido por Plethón. El enfrentamiento tendrá un nuevo capítulo unos años más adelante, a propósito de una nueva obra de Plethón, su *Liber de legibus*. Scholario, que luego de entrar en vida monástica ha sido nombrado patriarca de Constantinopla con el nombre de Gennadios (1453), terminará enviando al fue-

²⁰ “Los griegos y romanos de la antigüedad han colocado a Platón muy por encima de Aristóteles. En cambio los contemporáneos, más precisamente los occidentales, pretenden ser más inteligentes que ellos y admiran más a Aristóteles que a Platón. Siguen, lamentablemente, al árabe Averroes, quien considera la doctrina aristotélica de la naturaleza como la culminación de toda sabiduría, y quien en otros temas es tan necio que describe al alma como mortal”. *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia*, 1 (citado por L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Paderborn, 1967, I, p. 350).

go este escrito por considerarlo foco de paganismo. Plethón había fallecido unos años antes.

La polémica en torno a Platón y Aristóteles será continuada en tierra italiana por otro humanista de origen griego, Jorge de Trebisonda (1395-1472). Emigrado a Italia en su juventud, había asimilado rápidamente la lengua y la cultura latinas, dedicándose a la enseñanza de la Retórica. Convertido al catolicismo, se mostró siempre defensor de la reunificación de la Iglesia bajo el primado de Roma.

En Italia también entra en contacto con la filosofía aristotélica, sobre todo a través de la Escolástica latina, de la que se hace entusiasta partidario. Al mismo tiempo, comienzan sus desencuentros con Platón, al parecer basados originariamente en su reacción frente a la aguda crítica del filósofo a los retóricos en el *Gorgias*²¹.

En la época del Concilio conoce a Bessarión, quien durante un tiempo aliena sus estudios humanistas y su tarea como traductor. Pero luego Jorge se aleja del Círculo Humanista de Roma, y acentúa cada vez más su defensa de un aristotelismo rígido y su crítica intolerante de Platón y su filosofía.

Hacia 1455 o poco después publica sus *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, en respuesta al escrito de Plethón. En esta obra la filosofía de Aristóteles aparece en total consonancia con la fe cristiana: por afirmar la existencia de un solo Dios, creador y providente; por demostrar con argumentos racionales la inmortalidad del alma humana; por servir, en una palabra, como la base más sólida para desarrollar la teología católica. En contraposición, la filosofía de Platón aparece como fuente de los mayores errores, y más específicamente de todas las herejías; además, la misma figura personal del gran filósofo ateniense es duramente cuestionada. La crítica se extiende a los platónicos de su época, y en particular a Plethón, de quien no sólo refuta sus ideas filosóficas, sino también su prédica religiosa en favor de un nuevo paganismo, prédica que el mismo Jorge atestigua haber escuchado de su propia boca en los años del Concilio.

En este punto interviene en la polémica el cardenal Bessarión (1403-1472). Habiendo ingresado en su juventud en la orden de los monjes basilianos, estudió en Mistra en la escuela de Plethón, quien supo encender en él el entusiasmo por Platón y por las humanidades. Nombrado obispo de Nicea, viaja a Italia para el Concilio de Ferrara-Florencia, en el que tiene una destacada actuación a favor de la unión de las Iglesias. Tanto es así que, una vez proclamada dicha unión, es nombrado cardenal y se instala en Roma, decidido a trabajar a fin de efectivizar

²¹ Cfr. J. Monfasani, *George of Trebizond. A biography and a study of his Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden, 1976, pp. 18-19.

y consolidar la unión religiosa a través del acercamiento de las culturas. Pronto su sede cardenalicia se convierte en centro de atracción y lugar de encuentro para un número creciente de estudiosos: griegos y latinos, pensadores, literatos y filólogos, clérigos y laicos constituyen un Círculo Humanista que lo reconoce como guía y protector. Con los años su biblioteca llegará a ser también una de las más importantes de la época.

En el terreno filosófico su obra principal es el tratado *In calumniatorem Platonis*²². Si bien surge como respuesta a las *Comparationes* de Jorge de Trebisonda, y sobre todo como reacción frente al injusto ataque de éste contra Platón y su filosofía, la obra está destinada a cubrir metas mucho más ambiciosas que la polémica personal que su título insinúa. En efecto, Bessarión observa que los latinos de su época conocían muy poco a Platón y sus obras. Al contrario de lo que sucedía con Aristóteles, cuyas obras habían tenido un momento de difusión intensiva en el siglo XIII, siendo traducidas y comentadas reiteradamente, Platón era conocido casi exclusivamente de manera indirecta. De allí que la defensa de Platón y su filosofía contra los burdos ataques del adversario, termina siendo poco menos que una excusa para exponer detenidamente algunos grandes temas de la filosofía platónica, siguiendo muy de cerca los textos de los diálogos y comentándolos con fina penetración y sobria elegancia. Así revela Bessarión su vasta erudición en este punto, obtenida de primera mano y desde los textos originales, acompañada, por otra parte, de un sólido conocimiento de muchos y variados comentadores de distintas épocas. Por otro lado, la insistencia de Jorge de Trebisonda en presentar a Platón como fuente de todos los errores y herejías contra la fe católica, lleva al cardenal niceno a remarcar, como contrapartida, su concordancia esencial con las grandes verdades cristianas.

Después de recordar el aprecio de los Padres de la Iglesia y de reconocidos autores paganos por el gran filósofo ateniense, la obra recorre las principales cuestiones. En cuanto al tema teológico, es verdad que en Platón hay una pluralidad de dioses, pero está muy lejos de compartir el politeísmo vulgar. No sólo defiende la existencia de un Dios supremo, fuente de toda verdad y bondad, sino que además habla acerca de Él con una profundidad asombrosa, y con una conciencia de su inefabilidad que anticipa las enseñanzas del *príncipe de la teología cristiana*, Dionisio Areopagita. En cuanto a la creación del mundo, encontramos en Platón una mención explícita del tema en el *Timeo*, cosa que no podemos decir de Aristóteles. Sin duda se trata de un pasaje escrito en un lenguaje alegórico, pero esta circunstancia no debe confundir al lector. También en el tema de la providencia se destaca la superioridad de Platón sobre su discípulo; son parti-

²² La primera redacción griega del tratado debe ubicarse hacia los años 1456-1458. Una elaboración posterior agrega un cuarto libro a los tres iniciales (el actual tercero). Posteriormente, la obra será vertida al latín por el mismo Bessarión, con la ayuda de Perotti; versión editada en 1469.

cularmente detalladas sus enseñanzas al respecto en el libro X de las *Leyes*. Con relación a este punto, a Bessarión le interesa resaltar la explícita oposición de estas enseñanzas frente a una concepción fatalista del destino que niegue el libre albedrío del hombre, y dedica al tema todo un capítulo que abunda en citas de pasajes platónicos. La comparación de los dos grandes filósofos merece un comentario aparte en la difícil cuestión de la inmortalidad del alma humana. Mientras que en Platón es indudable la afirmación de una inmortalidad personal y de una vida en el más allá, en Aristóteles el tema es mucho más oscuro. Sin negarla del todo, la ambigüedad de sus textos es tal que se prestan a interpretaciones discordantes, como las de los mismos filósofos árabes que Bessarión demuestra conocer en detalle.

En síntesis, la filosofía platónica supera con creces el desafío que se le ha planteado. Sin embargo, Bessarión se esfuerza por evitar que Aristóteles aparezca en el papel de derrotado. Para él, el reconocimiento de una cierta superioridad de Platón no supone el rechazo o desprecio de Aristóteles, a quien también debemos el aprecio y respeto que corresponden a un gran sabio y benefactor de la humanidad²³. De hecho, el cardenal niceno demuestra poseer acerca de él un conocimiento no menor que acerca de Platón, y cita con frecuencia sus textos y las opiniones de sus comentaristas. Por otra parte, considera que los dos grandes filósofos griegos coinciden en sus tesis de fondo, siendo las discrepancias entre ellos relativamente superficiales, y muchas veces debidas a una diferencia de perspectiva que no supone verdadera contradicción. Así, recomienda siempre a sus discípulos y protegidos el estudio sereno y meditado de uno y otro a fin de lograr una formación filosófica completa²⁴.

La obra de Bessarión constituirá un fuerte impulso a las iniciativas de los humanistas italianos que habían comenzado a bucear en las obras de Platón y a encontrar en ellas una fuente de inspiración; confirmará la tendencia a buscar en la enseñanza de Platón la fundamentación filosófica más adecuada para el ideario humanista, aportando al mismo tiempo un conocimiento más sólido y completo de sus doctrinas. Por otro lado, contribuirá a disolver la resistencia de ciertos sectores eclesiásticos frente a los humanistas en general y al platonismo en particular.

²³ “Pues hablamos también de Aristóteles siempre con gran respeto, y deseamos mantener alejada la perversa e insolente actitud de atacarlo a él para defender a Platón. A uno y otro los consideramos grandes sabios, y estimamos que a ambos debemos estar agradecidos por los beneficios legados al género humano”. Bessarión, *In calumniatorem Platonis*, II, 3, 1.

²⁴ “De lo cual se sigue que los dos filósofos están de acuerdo entre sí, y que cada uno habla y juzga con verdad y sabiamente desde un punto de vista diferente” (Bessarión, *De natura et arte*, 6, 8); “Nosotros, por nuestra parte, admiremos en verdad a Aristóteles, admiremos también a Platón, y tratemos de cosechar los frutos de la enseñanza de ambos en cuanto podamos” (Bessarión, *De natura et arte*, 6, 9).

c) *La Academia Florentina*

Cuando el Concilio se traslada a Florencia, hacía ya un tiempo que la ciudad albergaba a un grupo de humanistas que, tras las huellas de Petrarca y de Chrysoloras, se interesaban por el estudio del griego, de las letras clásicas y de la filosofía de Platón. Es en ese terreno fértil que Plethón había dejado también su semilla. Hasta que Cosme de Medici decide apoyar la organización de una Academia que reúna y promueva los estudios humanistas y platónicos. De ella participarán, entre otros: Lorenzo de Medici (“el Magnífico”), Angelo Poliziano, y, como cabezas filosóficas principales, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

La Academia Florentina es como el fruto maduro del encuentro entre el humanismo literario y el aporte filosófico y teológico de los bizantinos; nueva y fecunda síntesis del clasicismo latino y la sabiduría griega. Constituye la culminación del Humanismo Italiano, así como P. Pomponazzi (1462-1524) representa, en la vereda opuesta, la figura culminante del aristotelismo naturalista.

Marsilio Ficino (1433-1499) es el primer director de la Academia. Hombre de vida austera, algo contrapuesta al “buen vivir” característico de otros humanistas. Cristiano sincero y ferviente, a la edad de cuarenta años se ordenará de sacerdote, sin dejar de lado su intensa vida intelectual. Es autor de una traducción al latín de los *Diálogos* de Platón que combina magistralmente la fidelidad al texto con la elegancia del estilo. También traduce las *Enéadas* de Plotino y otras obras neoplatónicas, y redacta diversos comentarios filosóficos.

Su obra original más importante es la *Theologia platonica de immortalitate animorum*, publicada en 1492. En ella retoma la polémica contra los averroístas, a quienes considera representantes de una erudición anti-humanista y ateizante. Para enfrentarlos no alcanza ni la sola fe ni la mera razón: es necesario unir a ambas en la *docta pietas*.

El tema central de esta obra, tal como aparece desde el título, es el de la inmortalidad del alma y con ella, la grandeza del hombre ligada a su destino trascendente. En este tema, las dos vertientes del aristotelismo renacentista negaban la inmortalidad personal, eliminando una dimensión esencial de la vida religiosa y del sentido de la existencia humana²⁵. Es éste uno de los puntos en los que se demuestra la superioridad filosófica del platonismo, cuya filosofía presenta sin ambigüedades la naturaleza espiritual del alma humana, razón de la vocación

²⁵ “Casi todo el orbe de la tierra ocupado por los peripatéticos está dividido en dos sectas principales, la alejandrina y la averroísta. Aquellos consideran que nuestro intelecto es mortal; estos, por su parte, sostienen que es único. Ambos eliminan radicalmente toda religión, sobre todo porque parecen negar la divina providencia sobre los hombres, y en ambos casos traicionan a su Aristóteles” (“Introducción” a Plotino, *Enéadas*, 3 vols., Gredos, Madrid, 1982-98).

del hombre a la eternidad, y de su lugar de privilegio en el concierto de los seres de este mundo. En el fondo, se trata de trascender el horizonte enclaustrado de una mera *philosophia naturalis*, tal como lo planteaban estos aristotélicos, mediante una perspectiva metafísica de más alto vuelo (*theologia*, en la terminología de la época) inspirada en Platón y los neoplatónicos. La antropología ficiniana se prolonga en una metafísica de la participación que subraya la fuerte presencia del creador en sus creaturas, sin disminuir su trascendencia²⁶.

Por todo esto no puede sorprender la afinidad y a la vez admiración de Ficino por los platónicos bizantinos, y particularmente por Bessarión. Es destacable el entusiasmo con que había recibido el *In calumniatorem Platonis*, que venía a significar un apoyo muy importante para la orientación filosófica de la Academia Florentina. El hecho de provenir de una alta autoridad eclesiástica le añadía un valor adicional; pero él aprecia sobre todo que ha hecho accesible a los latinos la doctrina filosófica de Platón, enmarcada en una presentación que hacía más comprensible su significado para quienes quisieran acercarse a su sabiduría. En una carta que le escribe a poco de haber recibido el escrito, Ficino pone al cardenal niceno en la línea de los grandes platónicos de todos los tiempos, agregando que con esta obra “el espíritu de Platón se regocija y todos nosotros, su familia, nos alegramos inmensamente”²⁷.

El otro gran representante filosófico de la Academia Florentina es Pico della Mirandola (1463-1494). Su historia tiene los rasgos característicos de las de los genios precoces: son como un resplandor fulgurante que parece concentrar toda la energía de su espíritu en una existencia breve pero intensísima. Ya a los dieciséis años, luego de realizar estudios de Derecho Canónico en Bolonia, se traslada a Ferrara, donde se inicia en Letras con Guarino. Tres años después lo encontramos en Padua, donde N. Vernia lo inicia en la filosofía y teología en las huellas de Aristóteles y la Escolástica cristiana (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto). Es en 1484 que llega a Florencia donde, deslumbrado por las enseñanzas de Ficino, se produce su conversión al platonismo que, como él mismo subraya, no significaba el abandono del aristotelismo. Allí forma parte, con A. Poliziano y Lorenzo de Medici, del grupo más selecto de la Academia. Luego de algunos viajes, en los que amplía sus conocimientos con el estudio del

²⁶ Es uno de los puntos frecuentemente mal interpretados por quienes analizan la filosofía de Marsilio Ficino desde los esquemas historiográficos idealistas de la modernidad o influenciados por ellos. Cfr., por ejemplo, M. Schiavone en su “Introducción” a *Theologia platonica*, ed. latino-italiana, Zanichelli, Bologna, 1965. A modo de *sed contra*, puede confrontarse el capítulo de C. Fabro: “Platonismo ficiniano e partecipazione tomistica” en *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino, 1960, pp. 567 y ss.

²⁷ El texto completo, en versión original latina, está editado por L. Mohler (*Kardinal Bessarion als Theologe*, III, pp. 544-545).

griego, el árabe y el hebreo, así como también de las doctrinas pitagóricas y de los escritos herméticos, en 1486 lo encontramos en Roma, preparando la famosa asamblea donde debía defender sus novecientas tesis. El fracaso de su proyecto lo lleva de nuevo a Florencia (1488), donde tiene lugar una nueva conversión en su vida; esta vez se trata de una fuerte experiencia de profundización de su vida religiosa. De esta época es su amistad con Savonarola. Es en Florencia donde muere poco tiempo después, a la edad de treinta y un años.

La amplitud y variedad de sus estudios y sus fuentes de inspiración va ligada en él a un fuerte espíritu de concordia. Más allá de un temperamento conciliador, se trata de una convicción profunda y de una vocación. Pico della Mirandola está convencido de que la verdad se manifiesta de manera multiforme, y el estudio serio de diferentes culturas y autores aporta un enriquecimiento digno del esfuerzo que requieren. Al mismo tiempo, está convencido de que la verdad es una sola, y por tanto sus múltiples y diversas manifestaciones no pueden estar en contradicción entre sí, y se siente personalmente llamado a la misión de mostrar la compatibilidad de posturas y doctrinas habitualmente presentadas como opuestas: las de Platón y Aristóteles, Avicena y Averroes, Tomás de Aquino y Duns Escoto, y otras posturas similares. Entiéndase bien: no se trata de una ingenua afirmación de identidad entre realizaciones históricas efectivamente distintas; es más bien el esfuerzo de un pensador por encontrar puntos de unión entre las legítimas exigencias experimentadas desde puntos de vista diferentes.

Pico della Mirandola asignaba una importancia muy especial a la concordia filosófica entre platonismo y aristotelismo. De hecho, ocupa un lugar destacado en el conjunto de las novecientas tesis que habían de constituir el tema de su pública discusión en Roma. Pero sobre todo sabemos, por su propio testimonio y el de algunos contemporáneos, que había concebido el ambicioso proyecto de una obra mayor, dividida en diez partes, que llevaría por título precisamente el de "*Concordia Platonis et Aristotelis*", en el que había trabajado mucho tiempo²⁸. Si bien su prematura muerte le impidió completar su propósito, contamos con un opúsculo suyo, el *De ente et uno*, que constituye una muestra significativa de la misma. En él, Pico della Mirandola muestra que en este punto metafísico esencial no hay verdadera oposición entre los dos grandes filósofos griegos, y que las disputas entre las escuelas se deben a la falta de una auténtica comprensión profunda del pensamiento de sus maestros. Pero además, el opúsculo busca llegar a una convergencia metafísica más radical entre las dos filosofías, prolongándolas en una doctrina del ser como acto [*esse*] de evidente inspiración tomasiana.

²⁸ Cfr. G. Di Napoli, "L'essere e l'uno in Pico della Mirandola", *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 1954, p. 361.

En Pico se expresa también de manera llamativa el gran tema humanista de la dignidad del hombre y la grandeza de su vocación. Su *Oratio de dignitate hominis* es un clásico sobre el tema. En él resplandecen desde las primeras páginas fuertes reminiscencias patrísticas, que no se limitan al terreno de las formas literarias, sino que alcanzan al espíritu mismo de su planteamiento. En efecto, más allá de ciertas hipérboles retóricas (no olvidemos que estaba destinado a ser el discurso inaugural de la asamblea de Roma), el humanismo de Pico della Mirandola es de clara fundamentación teocéntrica: el lugar de privilegio que toca al hombre en el concierto de las creaturas le es otorgado deliberadamente por el Padre creador, quien además lo llama a la grandiosa dignidad de ser su hijo.

La rica personalidad de Pico della Mirandola muestra una nueva faceta en el particular equilibrio de su postura en la polémica que enfrentaba a retóricos con escolásticos. Era común encontrar entre los humanistas una crítica poco piadosa al estilo escolástico, que atados a las rígidas leyes de la Dialéctica no hacían concesiones a la elegancia de la lengua. En algunos de ellos, la afirmación de la primacía de la Retórica llegaba a límites extremos. Frente a estas posturas nuestro autor, sin dejar de ser un gran humanista y un decidido cultor de las formas literarias, reconoce los méritos filosóficos de los escolásticos y defiende incluso la necesidad de un estilo más austero y riguroso cuando el tema lo requiere²⁹. En Pico, al mismo tiempo que los motivos del humanismo llegan a su más alta expresión, son limadas las aristas negativas que responden a intereses más circunstanciales y menos profundos.

4. Ubicación histórico-filosófica del humanismo italiano

Volviendo ahora a la polémica con la que iniciáramos el trabajo, quisiéramos referirnos particularmente a tres puntos de la confrontación entre Croce y Toffanin: la falsa oposición entre humanismo y teocentrismo, la relación entre Medioevo y Renacimiento, y la concepción de la historia que está presupuesta en el esquema de lo moderno.

²⁹ Cfr. al respecto la *Carta a Hermolao Barbaro*, en la que Pico della Mirandola rechaza la acusación de *barbari philosophi* hecha por su colega y amigo a figuras de la talla de san Alberto Magno y santo Tomás.

a) Humanismo y teocentrismo

La tesis de que el humanismo renacentista apunta a un reemplazo del teocentrismo medieval por un antropocentrismo de carácter inmanentista no puede sostenerse ni desde un punto de vista histórico ni desde un ángulo teórico. Por comenzar, un análisis desprejuiciado de los autores y sus textos nos encamina en dirección opuesta. Desde Petrarca hasta Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, pasando por los sabios bizantinos emigrados a Italia, podemos observar que el humanismo se sustenta en una perspectiva metafísico-teológica de clara y explícita inspiración cristiana. En todos ellos se ve, de una manera u otra, que la dignidad de la persona humana se fundamenta en su vocación a la trascendencia; y en la mayoría encontramos una apelación explícita a la tesis bíblica de la creación del hombre *a imagen y semejanza de Dios*.

Es que el verdadero humanismo no sólo no se opone al teocentrismo, sino que lo supone, es metafísicamente solidario de él. La dependencia del hombre respecto de un creador personal y providente, que lo llama a participar de la misma vida divina en un destino de felicidad eterna, siempre fue entendida como signo de su grandeza. Los testimonios patrísticos que podrían citarse como confirmación de esta tesis son innumerables. Piénsese, por ejemplo, en la insistencia de los Padres de la Iglesia en la idea de la realeza y excelencia del hombre, consecuencia de su semejanza con el creador, y resaltada aún más en la Encarnación del Verbo que, al asumir la naturaleza humana, eleva su dignidad a niveles insospechados³⁰.

Como contrapartida, la misma idea es confirmada desde el reverso. El fracaso de los diversos intentos de fundar un humanismo ateo en los siglos XIX y XX atestigua la imposibilidad de sostener la centralidad del hombre en el universo cuando se niega la dimensión trascendente. Una importante y sin duda poco previsible confirmación de esta tesis la encontramos en el filósofo post-moderno italiano Gianni Vattimo. En un capítulo dedicado a la crisis del humanismo en el mundo contemporáneo, la asocia decididamente a la *muerte de*

³⁰ De entre el sinnúmero de ejemplos posibles, permítaseme citar el siguiente párrafo de Nemesio de Émesa (fl. 400), extraído de un pasaje de su tratado *De natura hominis* que es un verdadero himno a la grandeza y dignidad humanas: “¿Quién puede admirar dignamente la nobleza de este viviente, que une en sí lo mortal con lo inmortal, y conjuga lo racional con lo irracional; que lleva en su propia naturaleza la imagen de toda la creación, por lo cual es llamado «microcosmos»; que en tal alta estima es juzgado por la providencia divina, que por él existen todas las cosas, presentes y futuras, y por él incluso Dios se hizo hombre [...]? ¿Quién puede expresar con palabras la excelencia de este viviente [...]. Por lo cual, conscientes de la dignidad de que somos partícipes, y sabiéndonos pertenecientes a una estirpe celestial, no deshonremos nuestra naturaleza, ni la juzguemos indigna de tan grandes dones”. Nemesio, *De natura hominis*, PG 40, pp. 531-535.

Dios. Su idea es que el humanismo se encuentra en crisis “porque no puede ya resolverse en una apelación a un fundamento trascendente”³¹.

Por todo esto, es claro que no se puede identificar esta idea de la importancia del hombre en el conjunto de la creación y su vocación al dominio de la naturaleza como rey y señor del mundo material –patrimonio común del pensamiento patrístico y del humanismo renacentista–, con el *subjetivismo* de ciertas corrientes modernas, que partiendo del *espíritu crítico* del iluminismo y a través de la *revolución copernicana* de Kant, desemboca en el *pensamiento autónomo* del idealismo alemán: radical inmanentismo gnoseológico y metafísico. Se trata de dos perspectivas teoréticas bien distintas, cuya afinidad es meramente externa y superficial.

Por otro lado, desde el punto de vista de las investigaciones históricas, la idea del paganismo de los humanistas, que en otra época parecía indiscutida, hoy se encuentra en franco retroceso entre los estudiosos del tema. Es un “cliché historiográfico”, dice John Monfasani, quien cita, entre otros, un artículo de Kristeller, *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought*³². En este sentido, ningún indicio parece confirmar la insinuación de Croce que sospecha de la sinceridad de las manifestaciones de piedad cristiana de parte de los humanistas. Los casos de Petrarca, Ficino o Pico della Mirandola están ya fuera de toda duda; pero aún nombres como los de Lorenzo Valla y Pomponio Leto, tradicionalmente más asociados al paganismo renacentista, han sido reivindicados en estudios relativamente recientes³³.

³¹ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 33-34. Más explícito aún, si cabe, es el párrafo que sigue: “Por eso, la muerte de Dios –momento culminante y final de la metafísica– es también de manera inseparable la crisis del humanismo. Dicho en otros términos: el hombre conserva la posición de «centro» de la realidad, a que alude la concepción corriente de humanismo, sólo en virtud de una referencia a un *Grund* que lo afirma en este puesto. La tesis agustiniana según la cual Dios está más cerca de mí de lo que yo mismo estoy, nunca fue una verdadera amenaza al humanismo sino que más bien le sirvió de apoyo, aun históricamente”. De más está decir que para Vattimo esto no implica una crítica al ateísmo ni una llamada a la restauración del humanismo. Se trata más bien de un simple diagnóstico descriptivo de la realidad actual.

³² J. Monfasani, “Platonic Paganism in the Fifteenth Century”, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays*, Variorum, Hampshire-Vermont, 1995. Podría considerarse como una excepción el caso de Jorge Gemistos “Plethón”, en quien se manifiestan ciertas tendencias neo-paganas; pero su influencia en este terreno tuvo un alcance muy limitado, como afirma el mismo Monfasani.

³³ Sobre el primero cfr. G. Di Napoli, *Lorenzo Valla: Filosofia e religione nell’Umanesimo italiano* (Roma, Storia e Letteratura, 1971); sobre Pomponio Leto cfr. el ya citado artículo de J. Monfasani (“Platonic Paganism in the Fifteenth Century”, X, 46), y los trabajos allí referidos. Acerca de la relación humanismo-cristianismo y humanismo-paganismo puede consultarse tam-

Si hay tendencias hostiles al cristianismo en esta época, se encuentran entre los averroístas, que son los adversarios doctrinales de los humanistas. La postura anti-humanista de los averroístas es bien explícita. Se manifiesta de manera muy clara, por ejemplo, entre los médicos de Padua, que en nombre del carácter científico de la medicina desprecian las especulaciones literarias de los retóricos y poetas. La medicina, en cambio, se ocupa de los elementos reales que encontramos en la constitución del hombre, y entre ellos no descubre ningún alma espiritual. En la misma línea, el aristotelismo alejandrino de Pedro Pomponazzi afirma que en sede filosófica aristotélica no puede sostenerse la inmortalidad del alma.

b) Medioevo y Renacimiento

Lo dicho hasta aquí nos invita también a replantear la muy reiterada idea de la oposición radical entre Modernidad y Edad Media, y del lugar particular que tocaría al Renacimiento como gestación y comienzo de dicha oposición. Por empezar, en lo que respecta al Humanismo, su concordancia doctrinal con la Patrística en el tema central de la dignidad del hombre hace que deba tomarse muy seriamente la tesis de Toffanin que ve en este movimiento un vigoroso renacer del espíritu patrístico. Al respecto, podemos decir que hay elementos de sobra para reafirmar decididamente, contra el parecer de Croce, que el recurso de los Padres a los filósofos clásicos de la antigüedad pagana es teóricamente coherente y no tiene nada de forzado. Por eso tampoco puede extrañar que el entusiasmo de los humanistas por la antigüedad clásica se dirija simultáneamente hacia el pensamiento patrístico y hacia los filósofos griegos, y muy especialmente a Platón, que indudablemente representa uno de los autores más afines a esta orientación.

Así también se entiende mejor, entonces, la verdadera relación del Humanismo con la Escolástica medieval. Por un lado, es innegable que existe una recurrente polémica de no pocos humanistas contra el estilo duro y poco refinado de la literatura escolástica, que se expresa además en un latín nada ajustado a los cánones clásicos. La polémica se extiende desde los primeros representantes del Humanismo literario hasta los grandes autores de la Academia Florentina, y opone a los entusiastas de la retórica clásica latina –sobre todo ciceroniana– contra los dialécticos que escribían en el árido *stylus parisiensis*, preocupado únicamente por el rigor lógico del discurso. Pero en el terreno de las ideas filo-

bién el capítulo 1 del opúsculo de M. F. Sciacca, *Qué es el humanismo*, Columba, Buenos Aires, 1966.

sóficas no se da una oposición de este tipo. Los pensadores escolásticos desarrollan y completan, en muchos casos, grandes intuiciones filosóficas y teológicas de los Padres de la Iglesia, poniendo especial cuidado en la solidez y coherencia de su fundamentación y en el orden de su exposición. Y si bien el estilo y el tono resultante es muy distinto del patrístico, en las cuestiones fundamentales – no sólo en las estrictamente teológicas, sino también en las metafísicas, antropológicas y éticas– las coincidencias son siempre más profundas que las divergencias.

Así, por ejemplo, es tesis común entre los escolásticos que el hombre es la creatura más perfecta dentro del mundo material; que posee un alma espiritual e inmortal y, por tanto, está llamado a una vida perdurable, que esto lo constituye en un ser sustancialmente diferente y superior al resto de los animales. De manera que en estos puntos la diferencia con los humanistas radica más en el énfasis puesto en ciertas ideas y en las resonancias espirituales que aporta el estilo de expresión, que en las verdaderas tesis de fondo. Escuchemos la opinión de Giovanni di Napoli, cuyos estudios sobre estos temas son de una seriedad difícil de cuestionar:

“La exaltación de la *dignitas hominis*, tan característica del Humanismo y del Renacimiento, halla en el ambiente medieval su sustancial justificación, aun cuando la expresión de las doctrinas presente algunas veces matices y acentos nuevos”.

Y unas páginas más adelante:

“Sin duda, el acento es nuevo respecto al Medievo; pero el acento se debe al centralismo del problema del hombre frente al cientismo cosmológico del aristotelismo. [...] No se trataba de un descubrimiento, porque no había nada que descubrir; se trataba de una proclamación más consciente, más enérgica, más férvida y, ¿por qué no?, alguna vez más exuberante de la tradición cultural”³⁴.

Si en cambio pasamos a considerar la posición filosófica de los averroístas y alejandristas, en ella sí aparecen diferencias de fondo con la filosofía cristiana medieval. La filiación aristotélica de los primeros, contrapuesta a la orientación más platónica y agustiniense de los humanistas, no debe llevar a confusión: en el orden de las ideas, son estos últimos los verdaderamente cercanos a la Escolástica cristiana, y no aquellos.

³⁴ G. Di Napoli: “La filosofía del Humanismo y del Renacimiento” en la *Historia de la Filosofía*, C. Fabro (dir.), Rialp, Madrid, 1965, pp. 430-431; p. 457 y *passim*. En este contexto, no puede asombrar la afirmación de Toffanin, que presenta a santo Tomás como *audaz anunciador del Renacimiento*, afirmación que Croce juzga como una de las *enormidades poco imaginables* de su adversario. Cfr. E. Komar, “Apuntes filosóficos III y IV”, esp. pp. 101 y ss.; y pp. 107 y ss.

En síntesis, el estudio imparcial y desprejuiciado del humanismo italiano, de la mano de autores como Toffanin o di Napoli, nos conduce a precisar cuál es el planteo exacto de la controversia: ésta no se da entre un Renacimiento moderno, humanista e inmanentista que enfrenta a una Edad Media bárbara y teocéntrica. Se da entre el humanismo patrístico y renacentista afín a la Escolástica cristiana y no hostil a un aristotelismo integral, por un lado, y el aristotelismo renacentista anti-humanista, claramente inspirado en el averroísmo latino y en interpretaciones materialistas de Aristóteles, por el otro lado. Esta oposición no es “moderna”; ya aparece, de alguna manera, en el Medioevo, y volverá a aparecer repetidamente en distintas circunstancias históricas, porque se trata de la confrontación de dos visiones filosóficas diferentes, no necesariamente ligadas a determinadas épocas de la historia.

c) La concepción de la historia

Esto nos lleva a un tercer punto de discusión con Croce, y es el que concierne a su idea de la historia. El esquema de lo moderno supone concebir el devenir histórico como un proceso que avanza necesariamente en una dirección prefijada, a saber, la de una progresiva maduración de la humanidad. En la versión de Croce —de clara inspiración hegeliana— se define como proceso dialéctico del espíritu, que justifica todo acontecer desde su lógica inmanente. Esta dialéctica omnicomprensiva es la última instancia para juzgar los hechos históricos, ya que no hay apelación posible a una instancia trans-histórica; se trata de un verdadero y propio historicismo. La *modernidad* aparece entonces como algo más que la caracterización de una época; se vuelve un concepto axiológico, un modelo al que hay que ajustarse necesariamente si no se quiere quedar afuera de la historia.

Pero en esta concepción el historiador se ve frecuentemente obligado a forzar los acontecimientos para hacerlos entrar dentro de un molde preconcebido que no respeta su sentido. Por eso no parece inapropiada la expresión antes citada de Toffanin, quien dice mirar la historia *liberado* de los anteojos que nos ligan al dogma del progreso necesario. Este sentimiento parece compartido por muchos otros que intentan acercarse a la historia con la intención de registrar y entender, sin esquemas preconcebidos, los hechos objetivos³⁵. Una mirada des-

³⁵ “La irritación contra la filosofía de la historia de raigambre hegeliana es grande y se oyen de todas partes protestas cada vez más fuertes [...]. Esta Historia hay que desmitologizarla”. (E. Komar: “Apuntes filosóficos III”, p. 82, en donde se citan varios ejemplos concretos de esta protesta). Cfr. unas páginas más adelante la crítica a la concepción de la historia *a mano única* (p.

prejuiciada nos muestra que la historia humana no tiene una dirección única y necesaria; sus caminos son muchos y variados, lo cual es lógico si reconocemos que es el resultado de las acciones libres de personas singulares y concretas. Esto no impide reconocer en ella una cierta unidad de sentido: es la que proviene, entre otros factores, de una providencia que puede gobernarla según sus designios. Pero no se trata, obsérvese bien, de un Espíritu Absoluto inmanente al mundo que absorbe y disuelve en su intrínseca necesidad toda iniciativa personal, sino de un Dios personal y trascendente que conduce la historia respetando siempre el libre albedrío de los hombres.

Esto nos acerca quizás al fondo del problema. Se trata de cuestionar los supuestos metafísicos mismos desde los que se mira la historia. La concepción de *lo moderno*, ¿no se asienta sobre una metafísica inmanentista?; ¿no supone, en última instancia, la afirmación de un Absoluto Inmanente que marcha necesariamente hacia su auto-realización, anulando en su devenir dialéctico a los seres particulares? Es aquí donde se debe plantear la verdadera discusión última.

Es por eso también que la verdadera oposición a la filosofía de *lo moderno* no está representada por la del anti-moderno, que no hace más que cambiar el signo de valoración, aceptando previamente el mismo esquema de análisis de su adversario. Pese a las apariencias, el planteamiento *anti-moderno* resulta una oposición débil e insuficiente; a tal punto que en más de una ocasión termina reforzando lo que pretende cuestionar. El artículo de la *Civiltà Cattolica* citado en la polémica contra Toffanin es un ejemplo muy elocuente en este sentido; de hecho, la lectura que de él hace Croce no puede ser cuestionada: el planteamiento anti-moderno sirve como explícita confirmación del de su oponente.

Desgraciadamente, son muchos los intelectuales católicos que no han sabido disolver el falso dilema; así, por negarse a entrar en el camino del *modernismo* acaban rechazando en bloque y acríticamente la modernidad toda, con las consecuencias teóricas y prácticas que no son difíciles de advertir. En el tema que nos ocupa, la postura anti-moderna implica el rechazo de todo humanismo, por considerarlo sospechoso de inmanentista y ateo... error de planteamiento del cual ya hemos hablado lo suficiente³⁶.

En síntesis, la polémica termina siendo altamente aleccionadora para nosotros, y nos recuerda una vez más la necesidad de un esclarecimiento teórico como condición previa para una mirada objetiva de la historia.

87), y también los "Apuntes filosóficos IV", donde se señala el carácter *insoportablemente estrecho* de la visión de "lo moderno" (p. 108).

³⁶ En este punto, es de remarcar la lucidez e independencia de criterio del Papa Juan Pablo II, que en toda su enseñanza no deja de insistir en el carácter profundamente humanista del cristianismo.

5. División de esta obra

Luego de esta introducción histórico-filosófica, el presente estudio del cardenal Bessarión se desarrollará en tres secciones. La primera se centrará en la defensa de Platón y su filosofía que el cardenal desarrolla en su obra principal sobre el tema, el tratado *In calumniatorem Platonis*. Luego de referirnos a los comentarios de Bessarión acerca de la autoridad doctrinal de Platón, entraremos de lleno en la discusión de los puntos centrales de su análisis filosófico: los temas de Dios, la creación, el alma humana y su inmortalidad, y la libertad en su relación con la providencia y el destino [*fatum*]. No cerraremos esta primera parte sin referirnos también a la decidida defensa que hace el cardenal niceno de la integridad personal de Platón frente a las críticas de todo tipo desplegadas por el acusador.

Una segunda sección abordará el tema de la relación entre la filosofía platónica y la aristotélica en otros escritos de Bessarión. Incluirá un capítulo dedicado a las polémicas acerca de la doctrina aristotélica de la substancia —especialmente interesante por la defensa que nuestro autor hace de la misma, lamentablemente apenas esbozada en un breve escrito—. También dedicaremos un capítulo al tratado *De natura et arte*, donde expone de forma más explícita su tesis sobre la concordancia entre ambos filósofos.

En la tercera sección intentaremos hacer una valoración filosófica de su obra, que abarcará tres aspectos fundamentales: primero, su defensa de Platón; segundo, su postura frente a la filosofía aristotélica; y tercero, su idea de una concordancia filosófica esencial entre platonismo y aristotelismo. En este último capítulo, luego de exponer la tesis del cardenal Bessarión al respecto, echaremos un vistazo al desarrollo posterior de esta idea en Pico della Mirandola.

Por último, intentaremos redondear algunas conclusiones a las que nos permite llegar nuestro estudio.