

**JORGE GEMISTO PLETÓN Y LA ETERNIDAD
DEL MUNDO
(LA POLÉMICA CONTRA ARISTÓTELES
Y EL CRISTIANISMO)**

**GEORGE GEMISTOS PLETHON
AND THE ETERNITY OF THE WORLD
(HIS POLEMIC AGAINST ARISTOTLE AND
CHRISTIANITY)**

MIGUEL A. GRANADA*
Universidad de Barcelona

RESUMEN: La eternidad del mundo, junto con su identidad estructural y la consiguiente eternidad de las especies y metempsicosis como efectos necesarios de la inmutable causa divina, son puntos centrales en la obra de Pletón. Constituyen también elementos centrales de la tradición de *prisca theologia* que se remonta en la memoria histórica (limitada) hasta Zoroastro. Según Pletón, Aristóteles y el cristianismo (hermanados en su común dimensión de «sofística») abandonaron la sabiduría antigua originando una decadencia, a cuya dimensión filosófica, política y religiosa él pretende hacer frente con un programa de restauración del Helenismo. El artículo señala asimismo la coincidencia de Pletón en muchos puntos con la reivindicación posterior de la filosofía llevada a cabo por Giordano Bruno.

PALABRAS CLAVE: Pletón, eternidad del mundo, Ficino, Zoroastro, *prisca theologia*, memoria e historia, metempsicosis, sofística, Giorgios Scholarios, crítica de Aristóteles y del cristianismo, Giordano Bruno.

* Email: granada@ub.edu. Trabajo efectuado en el marco del proyecto de investigación FFI2012-31573 «Cosmología, teología y antropología en la primera fase de la Revolución Científica (1543-1633)», financiado por el Gobierno Español (Ministerio de Economía y Competitividad).

ABSTRACT: The eternity of the world, together with its structural identity and the ensuing eternity of the species and metempsychosis, as necessary effects of immutable divine cause, are central points in Plethon's work. They are also main components in the tradition of *prisca theologia* going back, as far as (limited) historical memory goes, to Zoroaster. According to Plethon, Aristotle and Christianity (broadly related by their common «sophistical» dimension) abandoned ancient wisdom and started a period of decadence, whose philosophical, political and religious consequences Plethon intends to combat with a programme to restore Hellenism. The article also highlights the way Plethon coincides in many aspects with Giordano Bruno's later vindication of philosophy.

KEY WORDS: Plethon, eternity of the world, Ficinus, Zoroaster, *prisca theologia*, memory and history, metempsychosis, sophistic, George Scholarios, criticism of Aristotle and of Christianity, Giordano Bruno.

El objetivo de este estudio es doble: en primer lugar abordar la posición de Pletón ante el problema de la eternidad del mundo; en segundo lugar y más en general, presentar su posición filosófica fundamental y con ella su situación ante la tradición filosófica y religiosa. Jorge Gemisto (más conocido por la denominación de Pletón, término semánticamente sinónimo de su apellido y que él adoptó a partir de un determinado momento) pertenece a los inicios del periodo conocido en Occidente como Renacimiento. Nacido en torno a 1355, seguramente en Constantinopla, murió nonagenario en 1452¹, en Mistra, capital del Peloponeso bizantino o despotado de Morea. Es, por tanto, un filósofo griego en el ocaso del imperio bizantino, pues su muerte tuvo lugar un año antes de la caída de Constantinopla ante los turcos y unos pocos años antes de la final ocupación turca del Peloponeso en 1460. A diferencia de muchos otros intelectuales bizantinos, Pletón no abandonó Grecia para instalarse definitivamente en la Italia del Renacimiento temprano, sino que fue un visitante fugaz de Italia, con ocasión del proyecto (efímero) de unión de las iglesias griega y latina en 1438-1439, durante el concilio de Ferrara-Florenia. La brevedad de su estancia no impidió que su figura y pensamiento causaran un gran impacto y que ejerciera un papel decisivo en el cambio de orientación del platonismo renacentista, del llamado «huma-

¹ Esta es la fecha tradicionalmente aceptada, concretamente el 26 de junio, a partir de una nota manuscrita en el manuscrito de *Monacensis graecus* 495 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. Sin embargo, John MONFASANI ha argumentado recientemente, apoyándose en un testimonio de Georgius Trapezuntius (o Jorge de Trebisonda), gran enemigo y detractor de Pletón, que éste habría muerto en 1454. Véase Monfasani (2005a).

nismo civil» a un planteamiento más «especulativo», de dimensión metafísico-teológica, tal como se manifiesta en la obra de Marsilio Ficino. Da testimonio de esta influencia decisiva el mismo Ficino, que ciertamente no lo menciona con frecuencia, pero nos ha dejado en la dedicatoria a Lorenzo el Magnífico de su traducción integral de las *Enéadas* de Plotino (1492), un reconocimiento de dicho impacto:

El gran Cosme, por decisión del Senado padre de la patria, en el tiempo en que se desarrollaba en Florencia bajo el Pontificado de Eugenio [IV] el acuerdo entre griegos y latinos, escuchó con frecuencia discutir acerca de los misterios platónicos a un filósofo griego de nombre Gemisto, de apelativo Pletón, como si fuera otro Platón. Hasta tal punto fue inspirado por la palabra ardiente de aquél, hasta tal punto animado, que desde entonces concibió la idea de una Academia, la cual había de hacer nacer en tiempo oportuno².

En el momento de esta breve estancia en Italia y Florencia Pletón contaba ya ochenta años cumplidos. No era, por tanto, precisamente un jovencito. Su presencia en la legación bizantina al concilio de unión no era en calidad de hombre de Iglesia y teólogo, miembro del colegio conciliar, puesto que Pletón era una persona seglar o laica. Figuraba como un asesor o consejero externo y emitió su parecer en determinados momentos desde una perspectiva política. Así, aconsejó el rechazo de la unión religiosa y eclesiástica —en contra de la opinión del emperador Juan VIII, partidario de la unión en la esperanza de que procuraría la ayuda militar de Occidente, necesaria para impedir la conquista turca— por considerar que comportaba una completa e injusta sumisión de Grecia al Occidente latino. Y él regresó a Grecia antes de que el concilio se clausurara con un acuerdo de unión que resultó letra muerta en lo religioso y no impidió la caída de Constantinopla y de toda Grecia unos años más tarde.

En Florencia Pletón pronunció (en griego; con traducción latina para el público) unas lecciones sobre «Las diferencias entre Platón y Aristóteles», que constituyen probablemente el origen de la mencionada declaración de Ficino sobre el impacto ejercido sobre Cosme de Médici. En estas lecciones o conferencias —cuya coincidencia con el texto posteriormente impreso y divulgado en su redacción griega y traducción latina desconocemos— Pletón reivindicaba a Platón como miembro y culminación de una tradición ancestral de filosofía

² FICINO (1576), pp. 1537s. (:1537s.; traducción nuestra).

y teología que se remontaba a Zoroastro (el teólogo y legislador de la antigua Persia). Esta tradición, que podemos denominar *prisca theologia*, sirviéndonos del término que usará más tarde y hará famoso Ficino, se caracterizaba según Pletón por su continuidad y concordia doctrinales y se hallaba en oposición a Aristóteles (para Pletón un sofista ansioso de implantar su hegemonía personal mediante una serie de innovaciones doctrinales), pero también y en no menor medida al cristianismo. Si con algunos matices y precisiones la posición de Pletón podía coincidir con la posterior de Ficino en cuanto a Aristóteles se refiere, no cabe la menor duda de que Ficino se distancia radicalmente del anticristianismo presente en la reivindicación pletoniana de Platón, puesto que la seña de identidad del programa platónico de Ficino es la promoción de la integración del platonismo en la cultura cristiana. Pero frente a esta adopción selectiva por parte de Ficino, encontramos que la posición filosófica de Pletón coincide en sus dos puntos (antiaristotelismo y anticristianismo) con la de Giordano Bruno un siglo más tarde. Este es precisamente uno de los motivos que quiero desarrollar, en el bien entendido de que esta continuidad o coincidencia filosófico-teológica de Pletón y Bruno no se debe a que la obra y el pensamiento del bizantino hayan sido conocidas por el filósofo italiano (no hay ninguna evidencia de ello y es altamente improbable que Bruno haya conocido el pensamiento de Pletón, del que nunca hace mención), sino sencillamente a que —como sucede, probablemente, en el caso de las múltiples y decisivas coincidencias filosófico-teológicas entre Bruno y Spinoza— ambos (Pletón y Bruno) piensan en el surco de una misma tradición filosófica, cuya voz reponen en su época respectiva. Y como ocurre en el caso de Bruno, es la reproposición de esa tradición filosófica secular, en su autoafirmación polémica frente al cristianismo, lo que hace de Pletón un autor cuyo estudio es altamente interesante.

El programa filosófico-teológico de Pletón no es mera y exclusivamente especulativo o, como podríamos inicialmente pensar, asociado a una «fuga del mundo». Por el contrario, tiene una directa e incluso inmediata dimensión política y por así decir «mundana». En efecto, Pletón persigue nada más y nada menos que una restauración y una regeneración de Grecia, de la filosofía helénica precristiana y del conjunto de valores y estructuras religiosas y políticas que el cristianismo triunfante abolió. Recordemos, como hecho emblemático, la clausura de la Academia platónica de Atenas por el emperador cristiano Justiniano en el año 529 d. C. Nos encontramos, por tanto, ante un partidario decidido del Helenismo y un representante de la resistencia secular (necesariamente esotérica y reticente) que trató de preservar y transmitir el legado intelectual de la antigua filosofía en su

autoconcepción como vía posible de unión intelectual con la divinidad. Pletón es el momento álgido de este movimiento intelectual de resistencia, duramente combatido y perseguido por el poder político y la Iglesia ortodoxa en tanto que herético con respecto a la fe cristiana y al postulado de que sólo a través de Cristo y la fe puede el hombre caído aspirar a la redención y reunión con la divinidad en el seno de la Iglesia. Como han señalado diferentes autores³, esta resistencia helénica no podía sino tener un carácter privado, reservado, y sólo podía formularse esotéricamente y con una gran dosis de reticencia, ejercitando lo que Leo Strauss ha denominado un «arte de escribir» adecuado a la circunstancia de persecución en que esa filosofía se encontraba⁴, con una emergencia y continuidad mayor o menor según las condiciones externas, especialmente las crisis del poder político imperial y sus tensiones con la Iglesia.

1. Obras de Pletón

De la obra de Pletón, que es relativamente voluminosa, me interesaré, a propósito de la cuestión de la duración del mundo y de su relación con la concepción de la historia y el proyecto filosófico global de este autor, en primer lugar por la ya mencionada *De differentiis Aristotelis et Platonis*. Esta obra fue impresa por primera vez en el original griego en 1540 en Venecia, en edición a cargo de Bernardus Donatus de Verona. Una primera traducción latina fue realizada, a partir de una redacción griega algo diferente también impresa, por Georg Chariander en 1574, ahora en Basilea. Esta versión latina fue recogida, curiosamente acompañada del texto griego algo divergente editado por Donatus, en la *Patrologia Graeca* de Migne (vol. 160, col. 881-934, París 1866). Sin embargo, a comienzos de la década de 1950, el gran bizantinista y estudioso de Pletón François Masai descubrió en la Biblioteca Marciana de Venecia, en el fondo de manuscritos legados por el cardenal Besarión (que había sido discípulo de Pletón en Mistra), el manuscrito autógrafo de Pletón. Esta redacción manuscrita original, que venía a solucionar los graves problemas de compren-

³ Véase recientemente KALDELLIS (2007) y BYDÉN (2013). En particular sobre Pletón y su lugar en esta resistencia «helénica» véase SINIOSSOGLOU (2011), cuya interpretación del puesto de Platón en la historia compartimos.

⁴ Remitimos a los clásicos estudios de Leo Strauss, quien no hace ciertamente mención de Pletón, pero describe la situación. Véase STRAUSS (1988), con traducción española en STRAUSS (1996); Idem, «On a Forgotten Kind of Writing», en STRAUSS (1959), pp. 221-232. Sobre la enseñanza y el modo de expresión en Miguel Psellos (ca. 1018-1078), figura decisiva en este proceso de consciente conservación de los principios filosóficos del helenismo, remitimos a KALDELLIS (2007), pp. 191-224, en especial pp. 206 s. y SINIOSSOGLOU (2011), pp. 71-85.

sión derivados de la tradición manuscrita hasta entonces conocida, fue publicada por Bernadette Lagarde en 1976 junto con una traducción al francés⁵. Disponemos ahora también de otras dos traducciones a lenguas modernas, ambas realizadas sobre el manuscrito autógrafo: la traducción inglesa de C. M. Woodhouse, recogida en su importante estudio sobre Pletón⁶, y la más reciente italiana de Moreno Neri⁷.

En segundo lugar atenderemos a la edición y comentario de Pletón de los *Oráculos Caldeos*, que él considera obra de Zoroastro, el primer legislador y primer eslabón de la cadena de *prisca theologia* o sabiduría primordial de que tenemos *memoria*. De esta edición, que Pletón pretende expurgar de añadidos deformadores posteriores, poseemos una excelente edición crítica con traducción francesa y extenso comentario de Brigitte Tambrun-Krasker⁸. Finalmente, en tercer lugar, nos ocuparemos de la obra más importante de Pletón: el tratado *Las Leyes*, cuyo manuscrito fue descubierto después de su muerte y condenado a las llamas por el patriarca de Constantinopla Georgios Scholarios (Gennadios, tras ser nombrado patriarca), enemigo acérrimo de Pletón, el cual conservó sin embargo aquellos fragmentos que confirmaban la impiedad pagana del filósofo. Estos fragmentos fueron publicados en el siglo XIX, junto con algunos otros pasajes de otra procedencia, pero considerados pertenecientes al tratado original, por C. Alexandre con traducción francesa de A. Pellissier. Esta importante

⁵ LAGARDE (1976); eadem (1973), una edición diplomática del texto griego. De François Masai remitimos de una vez por todas a su monografía seminal MASAI (1956). Señalemos que una edición crítica con traducción francesa de esta obra y de la *Réplica a Scholarios* de que hablamos más adelante está en preparación: *Pléthon: En quoi Aristote est en désaccord avec Platon (De differentiis) / Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique à Scholarios)*, edición y traducción de B. Lagarde, notas de B. Tambrun y B. Lagarde, Les Belles Lettres, París.

⁶ WOODHOUSE (1986), pp. 192-214.

⁷ PLETÓN (2001). Para completar este rápido dossier de la fortuna editorial del *De Differentiis* indicaremos que recientemente John Monfasani ha editado una primera versión latina, nunca publicada previamente, de Nicolaus Tridentinus Scutellius (1490-1542). Con el título *Pletho in Aristotelem*, se trata, como indica Monfasani, de una reescritura ampliada del tratado de Pletón. Véase MONFASANI (2005b), p. 3.

⁸ PLETÓN (1995a). Brigitte Tambrun es también autora de una excelente monografía: *Pléthon: Le retour de Platon*, Vrin, París 2006, con una traducción francesa de la edición pletoniana de los *Oráculos* y su comentario (pp. 95-104).

edición ha sido reimpressa recientemente⁹ y además disponemos ahora de una traducción española bastante acertada¹⁰.

2. La eternidad del mundo

El breve tratado *Sobre aquellos puntos en que Aristóteles difiere de Platón* es una excelente síntesis y valoración de las divergencias doctrinales fundamentales entre ambos filósofos. Su origen parece estar en el deseo de fortalecer el platonismo humanista italiano en su batalla contra el aristotelismo «averroísta» que estaba tan extendido en el ámbito filosófico. En este sentido entronca idealmente con la batalla desplegada desde hacia varios decenios por Petrarca en su invectiva *De la ignorancia propia y la de muchos otros*. Seguramente sus interlocutores humanistas pusieron a Pletón en antecedentes del estado de la filosofía en Occidente, dominada por Aristóteles, y de la fuerza de la corriente averroísta en Italia. Así, las lecciones pronunciadas sobre el tema en 1439 perseguían fortalecer el movimiento platónico elevando su nivel filosófico¹¹. Lo muestra claramente la breve introducción al tratado:

Nuestros antepasados, tanto griegos como romanos, tenían en mucha más alta consideración a Platón que a Aristóteles. Sin embargo, la mayor parte de nuestros contemporáneos, especialmente en Occidente, llevados de la creencia de que han llegado a ser más sabios que ellos, admiran a Aristóteles más que a Platón¹². Han sido persuadidos por Averroes, un árabe que pregona que sólo Aristóteles es el resultado perfecto de la naturaleza en punto de sabiduría. Aunque en otros puntos sea un hombre digno de fe, no podría decir sin más lo mismo [en general], cuando su interpretación acerca del alma es tan errónea como para declararla mortal¹³. [...] Pero puesto que

⁹ PLETÓN (1858).

¹⁰ PLETÓN (1995b). Juan Signes es autor de una breve presentación de Pletón: *Jorge Gemisto Pletón: ca. 1355/1360-1452*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.

¹¹ Véase MASAI (1956), pp. 348-362.

¹² Notemos ya la tácita apelación a la posesión de la verdad por la Antigüedad y a la decadencia contemporánea, que está unida al desplazamiento de la autoridad hacia la mayoría contra la élite intelectual. Es la filosofía de la historia de Pletón lo que se insinúa. Para una similar posición «antimoderna» en Petrarca véase BAUSI (2008).

¹³ Es posible que esta enérgica condena de la interpretación averroísta de la concepción aristotélica del alma (que el Estagirita, según Pletón dice a continuación, consideraba inmortal) esté en la base de la sorprendente declaración de Ficino en su proemio a Plotino, según la cual Pletón defendía la concordia de Platón y Aristóteles: «Casi todo el espacio ocupado por los peripatéticos

todavía hay ahora quienes dan su preferencia a Platón, voy a tratar de presentar brevemente, para complacerles a ellos y para corregir a sus oponentes, siempre que no sean excesivamente belicosos, cuáles son las diferencias entre esos dos hombres y mostraré que el uno es muy inferior al otro, sirviéndome de demostraciones no prolijas ni erísticas, sino lo más breves posible¹⁴.

El primero de los puntos abordados por Pletón es precisamente el más importante: la concepción de la relación entre Dios y el mundo en Aristóteles y su error al abandonar la posición de Platón. Como es el punto que tiene que ver con la eternidad del mundo y su modalidad de derivación a partir del principio divino, estudiaremos este único punto.

Dado que para Aristóteles el mundo es eterno y que ésta es también la posición de Platón (*pace* Aristóteles, según *De caelo*, I, 10-12) y de la tradición platónica posterior hasta Proclo y Damascio (con excepción lógicamente de los platónicos conversos al cristianismo), la ‘diferencia’ entre ambos en este punto debe proceder de otros aspectos. Pletón los expone con una claridad meridiana: la diferencia consiste en la relación entre el mundo y Dios (el Uno-Bien de Platón o el Primer Motor inmóvil-Inteligencia de Aristóteles). Según Pletón, en Aristóteles la relación consiste simplemente en que Dios produce el movimiento del mundo como su causa final. Frente a Platón, que hace a Dios causa del ser del mundo (en una *generatio ab aeterno*), Aristóteles excluye esa posibilidad: el mundo es co-eterno a Dios, pues siendo eterno es necesariamente ingenerado (si el mundo hubiera tenido una generación, tendría necesariamente una corrupción y estaría destinado a la disolución, pues sólo lo ingenerado es incorruptible)¹⁵. Según Aristóteles —comenta Pletón poniendo como ejemplo los números y las consideraciones de Aristóteles al respecto en *Metafísica* XIV— es contradictorio

está dividido en dos sectas fundamentales: la alejandrista y la averroísta. Los primeros piensan que nuestro entendimiento es mortal y los segundos sostienen que es único; tanto los unos como los otros eliminan por igual de raíz toda religión, fundamentalmente porque parecen negar la providencia divina acerca de los hombres (si bien ambos se apartan por igual de su Aristóteles, cuya mente pocos —excepto el sublime Pico, nuestro compañero en la platónica familia— interpretan hoy con aquella devoción con que lo interpretaron antaño Teofrasto y Temistio, Porfirio, Simplicio, Avicena y recientemente Pletón», cit., p. 1537 (traducción nuestra).

¹⁴ Nuestra traducción a partir del texto griego en PLETÓN (1858), Apéndice III, pp. 281-288 (: 281s.). Cf. WOODHOUSE (1986), p. 192; PLETÓN (2001), p. 39s.

¹⁵ Véase *De caelo*, I, 10-12 y concretamente 279b 17-21: «Afirmar que [el mundo] ha sido engendrado y que, sin embargo, es eterno, pertenece a las cosas imposibles [...], pues todas las cosas engendradas parecen ser también corruptibles» (traducción de Miguel Candel). Pletón no hace referencia a este lugar del corpus aristotélico.

hablar de una generación de los seres eternos. Aristóteles, insiste Pletón, nunca dice que Dios es causa del ser del mundo, «creador», y si lo piensa, «su filosofía es defectuosa, por ignorar la suprema realización de Dios y ensalzar únicamente otra muy inferior». En cambio, «la opinión de Platón es que Dios, el soberano supremo, es el creador de toda sustancia inteligible y separada [por tanto creador de las ideas y de las entidades aritméticas y geométricas, eternas y atemporales] y por tanto de nuestro entero universo». Al negar este punto, reduciendo Dios a simple «fuerza motriz del universo» como causa final, Aristóteles «es culpable de una falta muy grave, pues ni afirma ni cree la más noble doctrina de toda la filosofía, que es común no sólo a la filosofía, sino a toda la humanidad bienpensante». La causa de este error es que Aristóteles piensa que el ser causalmente generado es generado en el tiempo y tiene un principio en el tiempo («Aristóteles asume que la generación en el tiempo debe ser una consecuencia necesaria de la generación causal»), mientras que Platón estima correctamente que «el alma es ingenerada (entendiendo por ello temporalmente) en el *Fedro* y [junto con el universo] generada en el *Timeo* (indicando claramente una generación causal), excluyendo evidentemente que la generación en el tiempo sea una consecuencia necesaria de la generación causal»¹⁶.

No nos interesa aquí Aristóteles y tampoco la rectificación creacionista impuesta a su filosofía por la tradición cristiana. Pletón no se ocupa de ella porque su discusión está limitada al campo de la filosofía estricta. Por ello tampoco toma en consideración las consecuencias de la asimilación de Aristóteles a la teología cristiana: la no necesidad en el ejercicio de la causalidad divina y el carácter contingente del mundo, como producción *libre* de Dios. Lo que nos interesa es que, como filósofo platónico consecuente y riguroso, Pletón afirma que el mundo es eterno y además que es un efecto necesario de la causa divina primera por mediación de las entidades inteligibles que de modo también necesario la causa divina ha creado o producido *ab aeterno*. En efecto, la causa divina produce necesariamente, por lo que su efecto, el mundo temporal, aun mediado por la primera creación inteligible y eterna, es también necesario. Y como la causa divina es inmutable en su esencia, produce siempre el mismo efecto, esto es, el universo siempre existente durante un tiempo eterno con la misma estructura y legalidad. Pletón desarrolla además esta concepción en la dirección de un determinismo o

¹⁶ Nuestra traducción. Cfr. WOODHOUSE (1986), pp. 192s.; PLETÓN (2001), pp. 40-42.

fatalismo absolutos como implicación necesaria del providencialismo asociado al ejercicio de la causalidad divina¹⁷.

En el resto de su obra Pletón expresa también esta convicción de la eternidad *a parte ante* y *a parte post* del mundo, con la inmutabilidad estructural que le está unida. En su edición «crítica» de los *Oráculos caldeos*, que él pretende obra de Zoroastro y sus discípulos inmediatos, hallamos una referencia, ciertamente incompleta, a propósito del oráculo 32. Éste dice en la edición de Pletón: «¡Oh, cómo el mundo tiene soportes intelectivos inflexibles!»¹⁸ y Pletón comenta: «Las que son preeminentes entre las formas [*eidê*] inteligibles y producen los inmortales que están en el cielo [las esferas celestes], el oráculo las llama *soportes intelectivos* del mundo; su jefe, quiere decir, es el segundo dios, el que viene después del padre. Así, el oráculo, al afirmar que son *soportes inflexibles* lo que el mundo posee, quiere decir de modo manifiesto que es incorruptible [*aphthartón*]»¹⁹. Como indica Tambrun-Krasker en su propio comentario, estos «soportes intelectivos» son las formas superiores, con el Intelecto (segundo dios) a la cabeza, las cuales producen el mundo celeste incorruptible. Al calificar a estos *soportes* de *inflexibles*, es decir, de inmutables, se implica que lo producido (no ya sólo el mundo celeste, sino el mundo mismo como totalidad unitaria) es incorruptible. Por eso, la editora francesa concluye: «Ce logion valide, donc, à l'encontre du christianisme, la thèse hellénique de l'incorruptibilité du monde»²⁰. Ahora bien, aunque Pletón nada dice al respecto, podemos nosotros completar el oráculo diciendo que, siendo esa *inflexibilidad* de los principios formativos causales eterna *a parte ante*, el mundo no sólo es incorruptible, sino eternamente generado *a parte ante*. Y añadamos que, como indica la editora francesa en su comentario, este oráculo contiene la teología de *Las leyes* con su traducción, en términos del politeísmo religioso helénico, de los conceptos del sistema doctrinal filosófico: siendo «el padre» o dios primero (no causado o *causa sui*)²¹ lo que la teología política de *Las leyes* denomina Zeus y el «dios segundo» o intelecto primero el

¹⁷ El determinismo de Pletón se expone en el capítulo II, 6 de *Las Leyes*, titulado precisamente «Acerca del destino» (*Peri heimarmenes*), donde es manifiesta la influencia del estoicismo. Sobre este aspecto de la filosofía de Pletón véase MASAI (1956), pp. 167-208.

¹⁸ *Oracles Chaldaïques*, en PLETÓN (1995a) p. 4 (texto griego), p. 26 (traducción francesa). Como indica Tambrun-Krasker en su propio comentario (p. 146), Pletón corrige el texto del oráculo dado por Miguel Psellos (*Pâs kósmos*: «Todo mundo») en *Ô pês kósmos* («¡Oh, cómo el mundo...!») para evitar la multiplicidad de mundos.

¹⁹ *Oracles Chaldaïques*, en PLETÓN (1995a), p. 35 (traducción) y p. 18 (texto griego).

²⁰ *Ibid.*, pp. 146s.

²¹ Cfr. *Tratado de las leyes*, en PLETÓN (1995b), I, 5, p. 29: «... el rey Zeus, que en dignidad y naturaleza es infinitamente superior al resto [de dioses]. Él mismo es completa y absolutamente

dios denominado Poseidón, en quien el padre Zeus delega la producción del mundo en unión de Hera (causa inteligible de la materia) y demás divinidades olímpicas (causas inteligibles).

La obra cumbre de Pletón —su tratado esotérico de *Las leyes*, no destinado por tanto a publicación ni a difusión, y en el cual parece haber trabajado durante muchos años, aunque por desgracia la furia combinada del poder eclesiástico (Scholarios) y político (el depuesto déspota de Morea y su esposa) lo arrojó a las llamas en torno al año 1462 y sólo han llegado hasta nosotros unos cuantos fragmentos²²— expresa en varios lugares este eternalismo profundamente enfrentado al aristotélico.

Examinaremos en primer lugar la mención del tema en el corto texto conocido como «Resumen de las doctrinas de Zoroastro y Platón» que Alexandre recogió al final de su edición de los fragmentos de *Las leyes*²³, pero distinguiéndolo de esta obra y reconociendo «que no formaba parte del tratado de *Las leyes*» si bien «formulaba la doctrina contenida en este libro»²⁴. Los editores de la traducción española lo han colocado al comienzo como «preámbulo al tratado»²⁵, si bien lo más probable es que se trate de un texto independiente que figuraba, junto con su edición y comentario de los *Oráculos caldeos*, en el manuscrito autógrafo que Scholarios entregó a las llamas, pero inmediatamente antes del texto de *Las leyes*, mientras que los materiales caldeos figuraban al final²⁶. Fuera, pues, o no preámbulo al tratado, lo cierto es que constituye —como señaló Masai— «un

no generado, puesto que ni depende de nadie en absoluto ni nunca nació, sino que es su propio padre y el único que depende de sí mismo».

²² Véase sobre estos puntos MASAI (1956), Apéndice IV, pp. 393-404 y más recientemente SINOSSOGLOU (2011), pp. 138-160.

²³ *Traité des lois*, en PLETÓN (1858), pp. 262-269. El manuscrito autógrafo de este *Resumen* figura en el manuscrito *Marcianus graecus 406* de la Biblioteca Marciana de Venecia (ff. 137v-140v).

²⁴ *Ibid.*, Introducción, p. XCVII.

²⁵ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), pp. 9-12.

²⁶ Es lo que parece deducirse de la traducción árabe del manuscrito de Pletón estudiada por Michel Tardieu y Jean Nicolet. Véase J. NICOLET - M. TARDIEU (1980), p. 54. Véase ibidem: «En faisant de la sorte, Pléthon aurait mis sa *Législation* sous le patronage de celui qu'il considérait comme l'inspirateur à la fois des *Oracles chaldaïques* et de Platon: Zoroastre. En invitant ses lecteurs à lire, après les *Lois*, les oracles des dieux transmis, croyait-il, par les disciples de Zoroastre, Pléthon proposait à leur dévotion la figure du plus grand des prophètes puisque plus ancien que Christ et Mahomet, type et modèle de la nouvelle sagesse mondialiste dont il voulait être l'ardent propagateur face aux deux mondes dominés par la Croix et le Croissant». Sobre la recepción islámica de Pletón tras la toma de Constantinopla, véase MAVROUDI (2013), pp. 183 ss.

verdadero *credo* en doce artículos, como el símbolo cristiano»²⁷, si bien antagónico a éste. Los artículos centrales dicen:

[V] En lo que respecta al universo es necesario creer, primero, que este universo [...] nació de Zeus eterno y que ni comenzó en el tiempo ni nunca desaparecerá. [...] [VI] Luego, creemos que el que lo hizo lo construyó de la mejor manera posible a partir de las circunstancias existentes, puesto que [su hacedor] es el mejor en grado sumo y no carece de ninguna excelencia. [VII] Por último, que siempre conserva inmutable de la misma manera la forma instaurada. Esto en lo que concierne al universo²⁸.

Mundo único, pues, creado *ab aeterno*, perfecto en tanto que efecto de una causa divina óptima e inmutable desde su origen, la cual es a su vez producto de una causa también inmutable en su decreto y operación. El capítulo primero del primer libro de *Las leyes* («Las diferentes opiniones humanas acerca de los asuntos más importantes») expone diferentes y enfrentadas opiniones acerca de la duración del mundo y su relación con la divinidad, sin que en ningún momento se atribuyan a pensadores o escuelas. Entre ellas en todo caso aparece descrita la opinión que Pletón ha presentado como propia de Platón y suya:

Otros sostienen que hay [un dios] egregio y principal, el creador primero de todo y que los otros fueron producidos en segundo y tercer grado de divinidad²⁹. También hay quienes suponen que, excepto el dios creador, todo lo demás es generado en el tiempo y también por una causa, y que perecerá y se desintegrará alguna vez. Otros, por el contrario, creen que aunque este universo ha sido generado, perdurará eternamente, indestructible. [...] Hay quienes creen que este universo es generado por una causa, pero no ha sido creado en el tiempo y es indestructible y que su creador, el dios que lo preside, no lo puede cambiar, porque ese dios es inmutable, y no está jamás

²⁷ MASAI (1956), p. 277. Según WOODHOUSE (1986), p. 319, se trataba de un «short summary of his beliefs which could be regarded as a synopsis of the *Book of Laws*, perhaps for the benefit of his initiates who were not to see the complete work».

²⁸ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), p. 11 Hemos añadido los numerales para mejor indicación de los artículos del credo.

²⁹ Puede tratarse perfectamente de la posición de Pletón, que distingue (convencido de repetir la doctrina de la tradición sapiencial que se remonta a Platón y en el principio a Zoroastro) el dios primero y absoluto (Zeus), la serie segunda de dioses olímpicos, inteligencias creadas y eternas con Poseidón como primero, y la serie tercera de los dioses celestes (con el Sol como primero), creada por los olímpicos y también eterna aunque temporal.

ocioso, ni sufre ningún tipo de alteración, sino que gobierna continuamente el universo según lo mismo y de la misma manera³⁰.

Optimismo cosmológico e inmutabilidad de causa y efecto, junto con la tesis de la creación eterna, aparecen repetidos en el *Epinomis*, esto es, en la conclusión general del tratado:

Zeus engendró su universo eterno, y también lo hizo el más bello posible y permanece en el mismo estado toda la eternidad, sin cambiar la forma que se atribuyó de una vez por todas. Pues no sería posible que, si el dios es el bien por excelencia, no produzca nunca su obra, ni tampoco que no haga ningún bien en absoluto (ya que es necesario que lo óptimo mismo haga participar siempre a los otros de su bien propio, en tanto esto es posible)³¹ o que, aunque hiciera el bien y creara el cosmos, hiciera un bien por debajo de su potencia [*dynamis*], y fuera posible que entregara una obra suya inferior a lo que ha hecho, esto es, lo mejor. Es evidente que si Zeus cambiara alguna

³⁰ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), p. 17 (traducción modificada).

³¹ Evidentemente, Pletón evoca aquí el famoso principio del optimismo ontológico de Platón en *Timeo* 29e, que dice en la traducción latina de Calcidio: «Optimus erat, ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat effici voluit» [Era óptimo y del óptimo está completamente relegada la envidia. Por consiguiente, quiso que todas las cosas fueran semejantes a él, en la medida en que la naturaleza de cada cosa podía ser capaz de la perfección]. Como Pletón, Bruno seguirá la lógica de la necesaria y a la vez libre autodeterminación de Dios a la actualización de toda su potencia, para establecer en su caso la necesidad del universo infinito además de eterno. Véase Bruno (1993), pp. 114s.: «¿Por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa?, ¿por qué queremos decir que la divina bondad, que puede comunicarse a infinitas cosas y puede difundirse infinitamente, quiere ser escasa y constreñirse en nada, dado que cualquier cosa finita es nada en comparación con el infinito?, ¿por qué pretendéis que ese centro de la divinidad, que puede ampliarse infinitamente en una esfera (si tal cosa pudiera decirse) infinita, *permanezca estéril, como si tuviera envidia, antes que comunicarse cual padre fecundo, ornado y bello?*, ¿prefiera comunicarse ínfimamente y, para ser más correctos, no comunicarse, antes que obrar según la razón de su gloriosa potencia y ser?; ¿por qué debe quedar frustrada la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de infinitos mundos que pueden existir, perjudicada la excelencia de la imagen divina, que debería resplandecer en un espejo no contraído y según su modo de ser infinito, inmenso? ¿Por qué debemos afirmar eso que una vez puesto trae consigo tantos inconvenientes y destruye tantos principios de filosofía sin favorecer las leyes, religiones, fe o moralidad en modo alguno? ¿Cómo quieres tú que *Dios en cuanto a la potencia, en cuanto a la operación y en cuanto al efecto (que en él son la misma cosa)* sea limitado y sea como el límite de la convexidad de una esfera, antes que (como se puede decir) límite ilimitado de una cosa ilimitada?» (cursiva nuestra). Más allá de la diferencia en la concepción espacialmente infinita del universo, el pasaje deja ver ya la afinidad conceptual de Pletón y Bruno en cuanto a la concepción metafísica de la relación entre Dios y el universo.

de las cosas establecidas, haría que el universo, bien ya, bien posteriormente, fuera peor³².

Esto es, la divinidad productora del universo, cuya potencia (*dynamis*) coincide y es lo mismo que su voluntad y su acción³³, hace siempre y hace lo mejor. Vemos claramente que con esta identificación en Dios de potencia, voluntad y operación, Pletón se opone a la distinción de la escolástica cristiana entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* de Dios, mediante la cual la teología latina salvaba la libertad de Dios y otorgaba al mundo un estatuto de contingencia haciéndolo el resultado de un ejercicio parcial de la potencia total divina, que pasaba a querer y hacer menos de cuanto absolutamente puede³⁴.

No me voy a detener en la réplica de Scholarios, una extensa *Defensa de Aristóteles*³⁵ redactada tras la lectura del *De differentiis* entre 1443 y 1445 y donde la breve síntesis del tema por parte de Pletón recibe una refutación de «some fifteen thousand words»³⁶. Sólo diré que, enlazando con una antigua tradición cristiana, Scholarios reduce el creacionismo de Platón a un préstamo no reconocido de Moisés, que el filósofo ateniense combinó con el error de la eternidad tomado de los poetas griegos. En suma, Scholarios defiende que la verdad de una creación del mundo finita *a parte ante* ha sido revelada a la humanidad por Moisés en la Escritura. Al mismo tiempo, Scholarios se esfuerza por mostrar que el verbo «mover» (la acción que Pletón atribuye teleológicamente al Dios de Aristóteles) es sinónimo de «hacer» y que el Dios causa del movimiento es también causa del ser del mundo y por tanto causa eficiente, formal y final, de suerte que lo único que separa al Dios de Aristóteles (a fin de cuentas autor pagano, privado de la Revelación) del Dios cristiano es la palabra «siempre». Así, la opinión de Aristóteles, «no es totalmente contraria a la doctrina cristiana, sino que difiere de

³² *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), pp. 124s. (traducción modificada).

³³ Cfr. *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), III, 15, p. 55: «Zeus, que por naturaleza es siempre tal que quiere y puede al mismo tiempo, realiza todo tal como vea que va a ser lo más bello y mejor para la perfección de la obra total y, naturalmente, lo hace y lo engendra a la vez». Cfr. Bruno (1993), pp. 119s., con la única diferencia de la infinitud espacial del universo y la consiguiente infinitud de mundos (sistemas planetarios).

³⁴ Es evidente la coincidencia de Pletón con la posición posterior de Bruno (y Spinoza) en este punto. Véase GRANADA (1994), GRANADA (2000) y GRANADA (2002).

³⁵ También conocida como *Contra Pletonem*, fue editada en G. Scholarios, *Oeuvres complètes*, edición de L. Petit y otros, Maisson de la bonne presse, París 1928-1936, vol. IV, pp. 1-116. Ofrece un buen resumen WOODHOUSE (1986), pp. 240-266.

³⁶ WOODHOUSE (1986), p. 251.

ella únicamente en su suposición de que el movimiento ha existido siempre; pues, según la fe cristiana, nada puede existir siempre, excepto únicamente Dios»³⁷.

En su escrito Pletón no se había planteado la cuestión de la relación de las doctrinas de Platón (verdadera) y de Aristóteles (falsa) con la religión cristiana (que él consideraba sencillamente falsa y decadente), sino su respectiva relación con la verdad, determinable por vía racional. Scholarios, en cambio, se concentra en poner de manifiesto la impiedad de Pletón, su regreso a las herejías paganas, siempre acechantes y amenazantes con volver, del «Helenismo».

A este ataque respondió Pletón con una *Réplica a Scholarios*³⁸, redactada no antes de 1449. En ella Pletón reitera las tesis que ya conocemos, además de desmontar punto por punto el andamiaje construido por Scholarios en su *Defensa de Aristóteles*. Vamos a quedarnos, pues, con lo ya visto y a abordar el tema que inmediatamente plantea la eternidad *a parte ante* del universo: la limitación de la memoria y la teoría de la historia. Aquí de nuevo encontraremos importantes afinidades y coincidencias con Giordano Bruno.

3. Memoria e historia. La polémica anticristiana

Si el mundo es eterno, el hombre tiene entonces una existencia ya infinita en el pasado, dado que las especies son cotemporales al mundo. En ese caso, ¿cómo es posible que la memoria no se extienda más allá de unos pocos miles de años, cinco mil según la cronología bíblica, como recordará a comienzos del siglo XVI Maquiavelo en los *Discorsi*?³⁹ Sin duda Pletón podía haber recurrido, como Maquiavelo en el lugar mencionado y como Bruno en *La cena de las cenizas*⁴⁰, al argumento de eternalistas como Platón (y Aristóteles): las catástrofes periódicas

³⁷ *Ibid.*, p. 246.

³⁸ *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, en PLETÓN (1988); texto griego y traducción francesa en LAGARDE (1989). Un buen resumen también en WOODHOUSE (1986), pp. 283-307.

³⁹ Véase MACHIAVELLI (2001), cap. II, 5: «A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato *ab eterno*, credo si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e'sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che cinquemila anni». La versión española de A. Martínez Arancón en MAQUIAVELO (1987), p. 197, con una errata inexplicable, traduce «sería razonable que existieran recuerdos de más de cincuenta mil años». Sobre el problema de la eternidad del mundo en Maquiavelo remitimos al estudio clásico de SASSO (1987). Para una reciente consideración crítica véase BARBUTO (2013).

⁴⁰ Cfr. BRUNO (1987), pp. 162s. Véase también GRANADA (2013). Bruno se remite a Aristóteles, fundamentalmente al primer libro de los *Meteorológicos* y al comentario de Averroes.

cas por diluvios y fuego que diezman la humanidad, destruyen la civilización y borran la memoria del pasado, obligando a los hombres a partir de cero (salvo los ecos distorsionados conservados en forma de mitos).

En la obra llegada hasta nosotros no nos consta que Pletón haya aducido este argumento que indudablemente conocía, al menos por su presencia en Platón⁴¹. No lo encontramos en los fragmentos conservados de *Las leyes* y por otra parte obras como el *De differentiis* y la *Réplica a Scholarios* responden a una problemática muy definida que no comporta el tratamiento del tema. Sin embargo, en sus ocasionales referencias a la historia pasada, Pletón señala que la tradición sapiencial a la que él se remite como depositaria de la verdad tiene como primer testimonio en nuestra memoria histórica a Zoroastro y sus *Oracula*. Así, el capítulo 2 del primer libro de *Las leyes* (titulado «Los maestros de las mejores doctrinas») nos dice: «Nosotros seguimos estos maestros: en primer lugar, el más antiguo de los legisladores y sabios de que tengamos noticia, Zoroastro, el guía espiritual más celebre en teología y en la mayor parte de las otras cuestiones de importancia que tuvieron los medos, los persas y gran parte de los restantes pueblos antiguos de Asia»⁴². Y con una explícita mención de la memoria, el *Epinomis* o Conclusión de *Las leyes* proclama:

A él [Zoroastro] remontamos el origen de estas doctrinas [nuestras y verdaderas] como el *hombre más antiguo de los que se tenga memoria, aunque pensamos que no comienzan con él, pues creemos que doctrinas verdaderas son eternas como el universo* [...]. Pero de todos los que nos ha llegado su nombre, éste es el intérprete más antiguo de las doctrinas correctas, se dice que es anterior en más de cinco mil años al retorno de los Heráclidas⁴³.

Según Pletón, por tanto, más allá de la primera memoria hay un infinito pasado del que no tenemos vestigio. Y en todo caso, la cronología que se atribuye a Zoroastro (que Pletón considera correcta), según la cual el legislador-teólogo

⁴¹ *Timeo* 22c-23d.

⁴² *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), III, 15, p. 19.

⁴³ *Ibid.*, p. 128 (cursiva nuestra). Para una declaración similar en Bruno, véase BRUNO (1987), p. 75: «Antes de que existiera esta filosofía acorde con vuestro cerebro hubo la de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son *los primeros en nuestra memoria*, conforme, por el contrario, con nosotros y contra la cual se rebelaron estos insensatos y vanos lógicos y matemáticos, no tanto enemigos de la Antigüedad como ajenos a la verdad. Dejemos, por tanto, de lado el argumento de la antigüedad y de la novedad, dado que no hay nada nuevo que no pueda ser viejo y no hay nada viejo que no haya sido nuevo, como bien advirtió vuestro Aristóteles» (cursiva nuestra).

persa vivió cinco mil años antes del retorno de los Heráclidas —mito dorio que justificaba la invasión doria del Peloponeso, con la consiguiente destrucción de los reinos micénicos, en torno al 1100 a. C.—, muestra el abandono por parte de Pletón de la cronología bíblica del mundo y de la comúnmente aceptada doctrina de que el mundo tendría una duración máxima de 6000 años, puesto que ya Zoroastro había vivido seis mil años antes del nacimiento de Cristo. En la misma línea, Pletón concluye su comentario a los *Oracula* de Zoroastro con la apelación al testimonio de Plutarco: «Zoroastro, dice Plutarco, es un antiguo, hasta el punto de que se cuenta que vivió cinco mil años antes de la guerra de Troya»⁴⁴. La reciente publicación de un tratado manuscrito de astronomía de Pletón confirma el gran interés que sentía por la cronología. En él observamos que el filósofo bizantino había elaborado unas tablas a partir de la determinación de diferentes periodos cronológicos. Estos periodos pertenecen todos a la historia griega y romana, salvo el sexto, que parte de la Hégira musulmana. Llama, por tanto, la atención que Pletón (que por lo demás nunca menciona a Moisés en las consideraciones cronológicas presentes en sus obras filosóficas)⁴⁵ prescinda completamente de la historia sagrada y de la cronología judeo-cristiana, en neto contraste con las cronologías habituales de autores cristianos. En esta tabla de los periodos históricos el primero corresponde al «retorno de los Heráclidas» y los siguientes periodos son datados por relación a esa fecha. En la tabla siguiente, el año 1765 después de Alejandro Magno (correspondiente al 1433 de la era cristiana, según anotación del editor moderno y que es el año para el que Pletón establece sus tablas astronómicas) se dice que corresponde «al año 6942 desde la creación»⁴⁶. Todo ello permite establecer que Zoroastro vivió 594 años antes de la creación del mundo por el Dios cristiano. Pero, como nos ha dicho en la conclusión a *Las leyes*, Zoroastro no es el primero de los hombres.

Sí es ciertamente el primer legislador-teólogo del que tenemos noticia y el punto de partida de la tradición sapiencial con la que Pletón se vincula. Como expone el capítulo 2 del primer libro de *Las leyes* («Los maestros de las mejores

⁴⁴ PLETÓN (1995a), p. 36. Cfr. Plutarco, *De Isis y Osiris*, 369D-370A. Sobre los antecedentes históricos del debate de judíos y cristianos con los autores paganos en torno a la antigüedad de los patriarcas bíblicos y Moisés y los legisladores paganos, véase TAMBRUN (2006), pp. 60-91.

⁴⁵ TAMBRUN (2006), p. 81.

⁴⁶ PLETÓN (1998), pp. 76-79. Véase el comentario de TAMBRUN (2006), pp. 82-85. La indicación del año de la creación es una concesión a la tradición bizantina, pues, como indica Tambrun, «depuis le IX^e siècle après Jésus-Christ, les Byzantins ont l'habitude de dater les événements contemporains (et les manuscrits) à partir de la «création du monde» par le Dieu de la Bible, soit 5508/5509 ans avant Jésus-Christ (dans notre calendrier)», p. 84.

doctrinas») es ésta una tradición o cadena de legisladores-profetas-fundadores de comunidades políticas (maestros que combinan el conocimiento filosófico-teológico con la función política y sacerdotal-religiosa), una tradición que en un determinado momento fue adoptada por Pitágoras y a través de éste por Platón y su escuela⁴⁷. Es, en suma, la tradición que Ficino denominaría unos años después *prisca theologia*, caracterizada por la coincidencia o unidad doctrinal y por el esoterismo en la comunicación⁴⁸, pero donde la versión de Pletón presenta componentes muy importantes que Ficino, llevado de su voluntad de armonizar esa tradición con el cristianismo, no respetó: en primer lugar, la ignorancia del Egipto por parte de Pletón o al menos la colocación cronológica de Hermes Trismegisto y la versión egipcia de la *prisca theologia* como secundaria y posterior con respecto a Zoroastro. Pletón lo formula ya enérgicamente en *Las leyes*⁴⁹, pero es en la réplica a Scholarios donde hallamos la expresión más rotunda:

No era una filosofía suya lo que Platón comunicaba, sino la de los discípulos de Zoroastro que había llegado a él a través de los Pitagóricos. Pitágoras, ciertamente, había frecuentado en Asia a los magos discípulos de Zoroastro y había sido iniciado de este modo a su filosofía. [...] debe ser [Zoroastro] el más antiguo de aquellos que reciben el nombre de sabios y legisladores, con la excepción de Min [en Egipto], legislador poco sabio⁵⁰. Por lo demás, también en Egipto los sacerdotes han adoptado preferentemente las teorías del mismo Zoroastro y son estas doctrinas las que los han hecho célebres. Por lo que concierne a los ritos de su religión, permanecieron fieles a las instituciones de Min, que carecían de valor, y por esa razón se hicieron ridículos⁵¹.

⁴⁷ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), pp. 19-23. Cfr. p. 130: «Nosotros nos unimos a esta [concepción] de Zoroastro, que es la más poderosa, con la que coincide la filosofía de Pitágoras y Platón».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 23: «Todos estos [representantes de la tradición, desde Zoroastro a Jámblico] coincidieron en la mayoría de los asuntos más importantes y parecen haber revelado sus ideas siempre a los hombres más inteligentes».

⁴⁹ *Ibid.*, Conclusión, pp. 128s.

⁵⁰ Poco sabio e incluso ignorante porque se le atribuye la fundación de la religión zoolátrica de los egipcios.

⁵¹ *Réplica a Scholarios*, p. 379 en la edición y traducción de Lagarde, citado en MASAI (1956), p. 136. Nótese que Pletón no nombra a Hermes Trismegisto, aunque la teología sabia aceptada es la versión egipcia de la *prisca theologia* contenida en los escritos atribuidos a Hermes Trismegisto. Es sabido que Ficino se resiste en su obra impresa a reconocer la primacía de Zoroastro en la cadena de antiguos teólogos-legisladores (a lo sumo lo hace contemporáneo de Hermes), pero en una anotación manuscrita a este pasaje de la *Réplica a Scholarios* en el código de su propiedad que contenía ésta y otras obras de Pletón (ms. 76 de la Biblioteca Riccardiana de Florencia, p. 27v)

Pero, en segundo lugar, el programa de restauración del platonismo y la *prisca theologia* acometido por Ficino tenía como objetivo fundamental establecer la armonía y concordia doctrinal de la tradición sapiencial pagana con el cristianismo y por tanto se proponía llevar a cabo una apologética del cristianismo en tanto que sus dogmas fundamentales habían tenido una expresión «profética» en la *prisca theologia* y muy especialmente en Platón y el *Corpus hermético*. En este punto, por tanto, Ficino invertía totalmente la intención y el pensamiento más íntimo del reformador bizantino.

En efecto, según Pletón, la tradición sapiencial antigua —unitaria y concordante consigo misma, repitiendo en sus sucesivos eslabones, en una tradición magisterial de carácter oral y esotérico, el mismo conjunto de verdades fundamentales acerca de los principios del ser— se había enfrentado históricamente a dos enemigos: los poetas y los sofistas:

Los poetas, por un lado, utilizan en la mayoría de sus escritos la adulación y buscan la gracia de los hombres, sin ocuparse en absoluto de la verdad ni de lo óptimo⁵². Los sofistas, por su parte, embaucan en la mayoría de las cosas y se procuran una reputación por todos los medios, y los hay que buscan una fama más que humana. No sólo no se preocupan por la verdad en absoluto, sino que, en frecuentes ocasiones, arbitran su ocultamiento. [...] Los sofistas intentan innovar en la mayoría de las cosas, esforzándose principalmente en las doctrinas recientes. Esto es lo que más les aporta algo para obtener la fama vacía por la que hacen todo⁵³.

El sofista, según Pletón, no puede aceptar ser un simple eslabón en una cadena sapiencial que se remonta a los «orígenes» y repite el conjunto de verda-

Ficino anotó de su puño y letra: «el principio de la teología platónica [viene] de Zoroastro». Véase S. GENTILE-C. GILLY (1999), pp. 90-91.

⁵² La concepción negativa de la poesía que muestra Pletón coincide bastante con la de Platón. Como el filósofo ateniense, también Pletón cree que los poetas (Homero y continuadores) son deformadores de la correcta religión que traduce los conceptos teológicos de la filosofía en fábulas educadoras del vulgo. Por eso no puede sorprender que el tratado de *Las leyes* —que, como su título indica, es una exposición de su teología política junto con sus fundamentos filosóficos— afirme que «este libro contiene una teología según Zoroastro y Platón, en la que las divinidades reconocidas por la filosofía llevan los nombres de los dioses tradicionales griegos. Aunque por las tergiversaciones de los poetas estos nombres sólo acordaban imperfectamente con la doctrina filosófica, se han conciliado al máximo con ésta», p. 3. Sobre la cuestión de los nombres de los dioses véase *Tratado de las leyes*, en PLETÓN (1995b), III, 32, pp. 68s.

⁵³ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), I, 2, pp. 18, 23.

des sobre Dios, el mundo y el hombre conocidas desde siempre. Quiere, por el contrario, ser reconocido por los hombres como el único y primero que ha descubierto la verdad tras siglos de extravío. Para ello se dedica a destruir la tradición, sometiéndola a una exposición y crítica deformadas, y a introducir sus propias innovaciones. El sofista es, básicamente, un innovador que persigue, mediante el descrédito de la doctrina comúnmente recibida, ganarse el reconocimiento de la multitud ignorante. Según Pletón, el sofista por antonomasia, cuya obra destructiva y suplantadora todavía deja sentir sus efectos, es Aristóteles. En su *Réplica* a la *Defensa de Aristóteles* de Scholarios se expresa en los siguientes términos:

Aristóteles, al contrario [cfr. *supra*, nota 51], frecuentó, es verdad, las lecciones de Platón, pero luego, con el pretexto de hacer filosofía, practicó en realidad la *sofística*. Dominado por la vanidad, quiso convertirse en jefe de una secta personal. Por esta razón subvirtió y corrompió los principios de la filosofía, transmitidos por Platón y llegados a él desde la noche de los tiempos. Por lo demás, lo que había recibido de la boca de Platón, lo consideró propiedad privada y lo puso por escrito, introduciendo además una buena cantidad de errores. Como por otra parte se había ocupado de forma exagerada en cosas lejanas de los principios y carentes de importancia, publicó una gran cantidad de obras, tras inventar esta nueva especie de sofisma: impresionar a los ignorantes con la masa de los propios escritos⁵⁴.

⁵⁴ *Réplica a Scholarios*, p. 381 (Lagarde), cit. por MASAI (1956), p. 137, quien resume la obra de Aristóteles en los siguientes términos: «Aristóteles ha destruido la continuidad histórica del espiritualismo, la cadena de oro de la sabiduría mística». Ya en la conclusión del *De differentiis* se decía: «Platón indica claramente entre sus predecesores a quién sigue y a quién contradice. Aristóteles, en cambio, es hostil a todos y a todos censura; e incluso cuando llega a utilizar algunas opiniones de sus antecesores, es evidente que no quiere en modo alguno que se vea que está utilizando opiniones de otros, recurriendo de este modo a un procedimiento típico de los sofistas y completamente ajeno a la conducta de un filósofo», WOODHOUSE (1986), p. 213. Sofista es también Aristóteles a los ojos de Bruno, que aplica a Aristóteles este calificativo despectivo en multitud de pasajes y para quien el Estagirita representa el momento del eclipse de la verdad. Véase la autopresentación de Aristóteles en la *Cábala del caballo Pegaso*, en BRUNO (1990), pp. 218s.: «tras haber sido discípulo de Aristarco, Platón y otros, me vi promovido con el favor de mi padre, que era consejero de Filipo, al puesto de pedante de Alejandro Magno, bajo el cual, aunque muy versado en las ciencias humanísticas, en las que era más ilustre que todos mis predecesores, me entró la presunción de ser filósofo natural, según es costumbre en los pedantes ser siempre temerarios y presuntuosos. Así, extinguido el conocimiento de la filosofía, muerto Sócrates, proscrito Platón y dispersos los demás de diferentes maneras, quedé yo solo, tuerto entre los ciegos y pude adquirir fácilmente reputación no sólo de retórico, político, lógico, sino también de filósofo. De esta manera, transmitiendo torpe y neciamente las opiniones de los antiguos y de una manera tan deforme que ni siquiera los niños y las viejas insensatas hablarían y pensarían como yo presento hablando y pensando a aquellos hombres de bien, conseguí colarme como reformador de aquella

Pero el *De differentiis* nombra también entre los sofistas a un grupo de individuos, no más precisados, que seducen al vulgo subvirtiendo los verdaderos valores, denigrando el ejercicio de la razón y del intelecto en favor de ilusiones fantásticas. Como consecuencia de esto, los hombres «consideran que para la virtud no necesitan el razonamiento ni el conocimiento. Los hay que huyen con verdadero empeño de toda ocupación en ese ámbito, porque, convencidos por algunos sofistas embaucadores, piensan que significan su daño y perdición»⁵⁵. Pocas páginas más adelante se nos dice:

Los sofistas embaucan la mayoría de las cosas y se procuran una reputación por todos los medios, y los hay que buscan una fama más que humana. No sólo no se preocupan por la verdad en absoluto, sino que, en frecuentes ocasiones, arbitran su ocultamiento. [...] De los sofistas, los hay que embaucan a los más ignorantes de los que encuentran con falacias más que con razonamientos correctos. Los más fraudulentos de ellos pretenden hacer milagros y parecen llevar a cabo grandes hechos con una cierta fuerza divina. En realidad, sin hacer nada de lo que pretenden como lo pretenden, asombran con estas cosas primero a los más ignorantes, que no pueden detectar tales cosas. Más tarde, como los que relatan y escriben estos hechos magnificados engañan a muchos otros y la costumbre de escuchar relatos semejantes desde jóvenes se impone a muchos otros, dañan grandemente a la sociedad

disciplina de la que no tenía conocimiento alguno. Me llamé príncipe de los peripatéticos, enseñé en Atenas en el pórtico del Liceo, donde según la luz (a decir verdad según las tinieblas que reinaban en mí) pensé y enseñé perversamente acerca de la naturaleza de los principios y de la sustancia de las cosas, deliré más que el mismo delirio acerca de la esencia del alma, nada pude comprender correctamente de la naturaleza del movimiento y del universo y, en conclusión, me convertí en aquél por quien la ciencia natural y divina yace extinta en lo más bajo de la rueda, igual que en el tiempo de los caldeos y pitagóricos estuvo en lo más alto». Véase asimismo *De la causa, principio y uno*: «Aristóteles, que no descubrió el uno, no descubrió el ente y no descubrió lo verdadero, porque no conoció al ente como uno. Y aunque era libre de tomar el significado del ente común a la sustancia y al accidente y también de distinguir sus categorías en tantos géneros y especies, de acuerdo con tantas diferencias, sin embargo no por ello ha dejado de ser menos poco versado en la verdad, por no haber profundizado en el conocimiento de esta unidad e indiferencia en la naturaleza y ser permanentes, y —como sofista muy árido— de pervertir con explicaciones malévolas y convicciones de poco valor el pensamiento de los antiguos, oponiéndose a la verdad no tanto quizá por incapacidad intelectual como por causa de envidia y de ambición» (diálogo quinto; nuestra traducción); « [Aristóteles] pretendió que se despreciara enteramente las opiniones de todos los demás filósofos y sus modos de filosofar. Sin embargo, de cuantos filósofos existen no conozco ninguno más basado en imaginaciones y más alejado de la naturaleza que él; y si en alguna ocasión dice cosas excelentes, se sabe que no proceden de sus principios y que se trata por tanto siempre de proposiciones tomadas de otros filósofos» (diálogo tercero; nuestra traducción).

⁵⁵ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), I, 1, p. 14.

civil, pues convencen de muchas cosas fuera de lugar que difieren totalmente de nuestra forma de vida. Contrariamente, los razonamientos correctamente realizados enseñan muy claramente la verdad de lo que se considera, y se ofrecen a sí mismos en toda ocasión al que quiera investigar y reflexionar acerca de ellos y le permiten a él no menos que a los anteriores aprender la verdad, con una ciencia propia, no ajena, no como los engañados por los sofistas, que creen siempre, como también los que nacen después, por los que fueron convencidos antes que ellos⁵⁶.

Finalmente, en un último pasaje, se nos dice acerca de estos perturbadores y no más identificados sofistas:

Pero se podría objetar [a la loa, realizada inmediatamente antes, de la sabiduría tradicional construida sobre el ejercicio de la razón] que algunos de los sofistas, a los que siguieron muchísimos hombres, anuncian a sus secuaces bienes mayores que los que hemos demostrado puede alcanzar el género humano, pues se obcecán en sostener que ellos poseerán una inmortalidad pura, no mezclada ya más con nada mortal, mientras que nuestras doctrinas afirman que nuestras almas nunca dejarán de unirse una y otra vez a la naturaleza mortal, cuando le llegue el momento a cada una. Pero, en primer lugar, los que son prudentes, juzgan que han de unirse no a los hombres que más prometen, sino a los que son más fiables. Por tanto, no hay que preferir las doctrinas que despiertan las mayores esperanzas por encima de las más fiables. Pues no beneficiaría en nada a los encantados por mayores esperanzas, perder el tiempo con las mentiras de creencias no sólidas acerca de los asuntos más importantes. Pues ésta es, ciertamente, la peor desgracia, engañarse acerca de los dioses y de los pensamientos más importantes para los hombres y creer algo diverso de lo que es necesario saber acerca de ellos. Además, tampoco sería en absoluto extraño, si a los que analizan correctamente les pareciera mejor lo que hemos demostrado acerca del género humano que lo que anuncian estos sofistas. En primer lugar, éstos no consideran la eternidad completa ni perfecta, ni para el universo ni para el alma humana, puesto que afirman que la generación de los seres tiene eternidad no en ambos sentidos, sino sólo en uno, el futuro. En efecto, hacen comenzar el universo en el tiempo y juzgan que se transformará al mismo tiempo que las cosas humanas, para que parezcan más creíbles a aquellos a los que anuncian estas cosas, puesto que dicen que las cosas humanas no cambian

⁵⁶ *Ibid.* I, 2, pp. 18 y 24-25 (traducción ligeramente modificada).

aisladamente, sino con el universo, y piensan que el dios dará males durante poco tiempo y, durante el tiempo, posterior, que es también ilimitado, los bienes. Esto es más aceptable que si dijeran que dará los males durante el primer tiempo ilimitado, y luego, en el tiempo que sigue, también ilimitado, los bienes. Al demostrar que la eternidad para el alma humana es completa y no es ni a medias ni coja, también demostramos que el bien para ella es mayor que el mal. Pues es evidente que esta eternidad en los dos sentidos es mucho más grande y más bella que aquella a medias, y lo eterno así, es mucho más perfecto y bello que lo eterno de aquella manera⁵⁷.

No es preciso insistir más en esta afirmación de la eternidad en los dos sentidos de la flecha del tiempo que Pletón realiza, en consonancia con lo que ya hemos visto. Observemos, sin embargo, que esta eternidad es afirmada también, de acuerdo por otra parte con Platón y con la tradición filosófica, para el alma. También el alma es eterna, *a parte ante* y *a parte post*, y ello implica —como Pletón reconoce explícitamente— la metempsicosis⁵⁸. Pero, ¿en quién piensa Pletón cuándo describe de ese modo a los sofistas, de quienes se dice, por otra parte, en el capítulo dedicado a las penas, que «será quemado vivo todo sofista encontrado culpable de predicar contra nuestras doctrinas»?⁵⁹ Según Masai, «se habrá comprendido quiénes son los sofistas: son, evidentemente, los fundadores y doctores del cristianismo, y sin duda también los de las otras religiones reveladas, Judaísmo e Islam, cuyas doctrinas responden todas a la indicación

⁵⁷ *Ibid.*, Conclusión, pp. 131s. (traducción ligeramente modificada). También Bruno reivindica la eternidad *a parte ante* del alma; véase en particular *De la causa*, diálogo II. Y, conectando con Bruno, es un punto en el que insiste Schopenhauer para demostrar la insensatez de angustiarse por el futuro del alma individual más que por el infinito pasado a sus espaldas y sostener la eternidad e inmutabilidad de nuestra esencia (voluntad). Véase *El mundo como voluntad y representación*, vol. II: *Complementos*, traducción de P. López de Santamaría, Trotta, Madrid 2003, complemento 41 («Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí»), pp. 540ss.

⁵⁸ Es este, además, un punto del *credo* de Pletón profesado en el Preámbulo a *Las leyes*: «Acercas de nosotros mismos en primer lugar creemos que nuestra alma al ser inmortal y de la misma raza que los dioses, permanece en este cielo todo el tiempo y es eterna. Además, sostenemos que los dioses la envían aquí abajo a unirse a un cuerpo mortal en diversas ocasiones, cada vez a uno diferente, por la armonía del universo», PLETÓN (1995b), p. 11. Cfr. también *Ibid.*, II, 22, p. 45 y ZANDER (1999), pp. 230-233. Frente a la oposición abierta de Ficino y Pico a la metempsicosis, también Bruno restaura en este punto el planteamiento de Pletón. Véase la abundante presencia del tema en *Expulsión de la bestia triunfante* y *Cábala del caballo Pegaso*, pero remitimos de modo especial a la epístola proemial (*Los heroicos furores*), en la sección titulada «Argumento y alegoría del quinto diálogo de la segunda parte».

⁵⁹ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (195b), III, 31, pp. 66s.

[de Pletón] de «una inspiración profética de los dioses que vienen a visitarles»⁶⁰. Tambrun, por su parte, observa que esta polémica anticristiana (y más en general contra el monoteísmo de las tres religiones del libro) está construida a partir de una inversión de los planteamientos de los apologetas y Padres cristianos de los primeros siglos⁶¹. A este respecto, no está de más señalar que Pletón pudo encontrar en Luciano de Samosata (cuya influencia sobre él ha sido reconocida y sólidamente establecida por Tambrun)⁶² y en su diálogo «Sobre la muerte de Peregrino» (autor cínico que pasó por una fase cristiana en la cual se granjeó el seguimiento de multitudes cristianas) la explícita caracterización de Cristo como «sofista crucificado»:

Los infelices [los cristianos] están convencidos de que serán totalmente inmortales, y que vivirán eternamente, por lo que desprecian la muerte e incluso muchos de ellos se entregan a ella voluntariamente. Además, su primer legislador [Cristo] les convenció de que todos eran hermanos y así tan pronto como incurrían en este delito reniegan de los dioses griegos y en cambio *adoran a aquel sofista crucificado* y viven de acuerdo con sus preceptos. Por ello desprecian igual todos los bienes que consideran de la comunidad, aunque admiten estos principios sin una total certidumbre, pues si se los presenta un mago cualquiera, un hechicero o un individuo que sepa aprovecharse de las circunstancias, se hace rico en muy poco tiempo y deja con la boca abierta a esos hombres tan simples⁶³.

La polémica contra los sofistas, como negadores de la sabiduría ancestral y del ejercicio intelectual que la sostiene, expresa una violenta polémica anticristiana,

⁶⁰ MASAI (1956), p. 140. La referencia de Masai es a *Tratado sobre las leyes*, I, 2, p. 24, donde la traducción española reza: «cada uno [poeta, sofista] pretende conocer sus asuntos por adivinación, de la relación personal que tienen con los dioses».

⁶¹ TAMBRUN (2006), pp. 67s., 80-85.

⁶² *Ibid.* pp. 60 ss. Cfr. p. 63: «il est clair que Pléthon a trouvé chez Lucien un modèle littéraire pour rédiger de longs passages des trois premiers chapitres du *Traité des lois*». Sin embargo, Tambrun no hace nunca mención del pasaje decisivo de «Sobre la muerte de Peregrino» que vamos a citar a continuación. Lo mismo ocurre en el caso de Siniosoglou. Sobre el interés de Pletón por Luciano, de nuevo en términos generales, véase también WOODHOUSE (1986), pp. 18, 221.

⁶³ Luciano de Samosata, «Sobre la muerte de Peregrino», 13, en LUCIANO (1990), *Obras*, vol. III, traducción de Juan Zaragoza Botella, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1990 (cursiva nuestra). El paralelismo con la crítica de la sofística religiosa (cristianismo) desarrollada por Pletón es tan manifiesto que creemos que el filósofo bizantino se inspiró en este pasaje de Luciano y esperaba que sus hipotéticos lectores fueran capaces de remontar a la fuente lucianesca y descubrir la verdadera intención y objeto de la crítica.

que viene a unirse a la crítica de Aristóteles. Los dos antagonistas constituyen la fuerza dominante de un periodo histórico de decadencia y subversión de valores, de derrota de la razón y del intelecto junto con el triunfo de una religión contraria a la verdad ontológica, y están en el origen de la postración política de Grecia a la que Pletón intentó poner remedio con sus propuestas de reforma constitucional (y religiosa) presentadas en los *Memoriales* al emperador y al déspota de Morea⁶⁴ y en su *Tratado sobre las leyes*. De nuevo aquí encontramos un paralelismo con Giordano Bruno, quien, de forma más explícita que Pletón, nos presenta, en el universo eterno, una concepción de la historia marcada por la sucesión vicisitudinal de periodos de luz (inteligencia y virtud, religión asociada a la filosofía; el periodo anterior a Aristóteles) y tinieblas (ignorancia y vicio, religión disociada de la «verdadera contemplación filosófica»; el periodo aristotélico-cristiano). Como Pletón, hallamos también en Bruno una crítica y devaluación de los presuntos «milagros» obrados por Cristo y sus seguidores, reducidos por Bruno al rango de «bagatelas» y «gentilezas», cuya función es ganar, cual juegos de prestidigitadores, la confianza de la multitud ignorante y «atónita»⁶⁵.

Otros dos puntos de confluencia de Pletón con Bruno señalaremos para concluir, confluencias que, como en el caso de las anteriormente constatadas, no hemos de interpretar en el sentido de una influencia directa de Pletón en Bruno (que consideramos altamente improbable, si no imposible, como ya hemos dicho), sino sencillamente como muestra de una idéntica inserción y vuelta de ambos a la tradición sapiencial, tal como ésta se había desarrollado en la antigüedad; como una común «reivindicación de la filosofía» en tanto que ejercicio intelectual que «salva» y une con Dios al individuo que la ejerce de forma consecuente, frente a su reducción a «ancilla theologiae sive religionis» en la sociedad europea tras el triunfo de la religión cristiana.

En un conocido testimonio Jorge de Trebisonda mencionó una conversación suya con Pletón, en el tiempo del concilio de Florencia (1439), en los siguientes términos: «Yo le oí declarar en Florencia, pues vino con los griegos al concilio, que dentro de pocos años el mundo entero aceptaría una misma religión, con un ánimo, una mente y una predicación. Y cuando yo le pregunté si sería la religión de Cristo o la de Mahoma, respondió: «ni una ni otra, sino una religión no dife-

⁶⁴ Véase el *Memorial a Teodoro*, déspota de Morea, recogido en PLETÓN (1995b), pp. 135-166.

⁶⁵ Entre los varios lugares de la obra bruniana que se podrían citar al respecto, remitimos al tratamiento de la constelación de Orión en Bruno (1989), pp. 281-286, y al pasaje antieucarístico con que concluye el segundo diálogo de *La cena de las cenizas* en la primera redacción impresa, pp. 103s. Permítasenos también remitir al lector a GRANADA (2005), pp. 133-154.

rente de la del paganismo»⁶⁶. La base de este juicio estaría en la firme convicción de Pletón del rígido determinismo que rige el funcionamiento del mundo y el curso de la historia, al que parece conceder un carácter cíclico en conexión con las revoluciones celestes, posiblemente no muy diferente de la concepción bruniana del curso vicisitudinal de la historia⁶⁷. Sin embargo, esta convicción en el gobierno del mundo por la Providencia, no justificaba el abandono humano, sino que requería por el contrario una enérgica acción humana, la activa colaboración humana con el decreto de la Providencia divina. Además de en el *Tratado sobre las leyes*, encontramos una decidida afirmación de este principio en el *Memorial a Teodoro*:

Ante todo es preciso, pues, considerar que en medio de las más difíciles circunstancias ni los ciudadanos ni los Estados y pueblos deben desesperar de una fortuna mejor. [...] De forma que no es justo que nos abandonemos a nuestra suerte ni que desesperemos de salvarnos, sino que también nosotros, en la esperanza de que mejore nuestra difícil situación, debemos considerar y deliberar con toda seriedad por dónde y cómo podrá hacerse más segura nuestra situación y nos podremos procurar un destino mejor y más afortunado en la medida de nuestras fuerzas. Pero para hacer que un Estado o pueblo pase de una situación peor a otra mejor, segura y estable en todo cuanto atañe a la condición de sus hombres, no hay otro camino más que la reforma de la constitución⁶⁸.

Entre las reformas que propone Pletón figuran también unas medidas de reforma religiosa. Si tenemos en cuenta que ya en la crítica de los sofistas había dicho que «dañan grandemente a la sociedad civil, pues convencen de muchas cosas fuera de lugar que difieren totalmente de nuestra forma de vida»⁶⁹, probablemente una referencia al helenismo precristiano, podemos comprender que Pletón considere la necesidad perentoria de una reforma religiosa, que en el *Memorial a Teodoro* se expresa con una gran dosis de prudencia, en tanto que se trata de medidas que un príncipe cristiano debe implantar de modo inmediato⁷⁰,

⁶⁶ Cit. en GARIN (1989), p. 102.

⁶⁷ Cfr. BRUNO (1989), pp. 258s.: «el destino ha establecido la alternancia vicisitudinal de las tinieblas y la luz», y la recuperación del *lamento* hermético del *Asclepius* en pp. 264-266.

⁶⁸ *Memorial a Teodoro*, en PLETÓN (1995b), pp. 138-140. Cfr. también pp. 142, 158s.

⁶⁹ *Tratado de las leyes*, en PLETÓN (1995b), I, 2, p. 24, cit. supra nota 56.

⁷⁰ *Memorial a Teodoro*, en PLETÓN (1995b), pp. 153-155. Apelando implícitamente, pero de forma inconfundible, a los tres principios de la sana religión establecidos por Platón en *Las leyes* (los dioses existen, son providentes y «no se dejan seducir con plegarias y oraciones», libro X,

pero que en el tratado esóterico de *Las leyes* se exponen de modo explícito y por extenso como una restauración del politeísmo helénico depurado y plenamente armonizado con la teología y ontología de la filosofía también restaurada⁷¹. Pero lo que queremos señalar es la exigencia de Pletón de una disposición activa por parte del sujeto humano en la construcción de la propia fortuna o suerte, abandonando la tentación de dejarlo todo en manos de la divinidad. Concepción activa, pues, del sujeto humano, que, en su polémica anticristiana, coincide con el antisavonarolismo de Maquiavelo⁷² y con la crítica bruniana de la «santa asinidad»⁷³.

John Monfasani formuló hace algunos años, a propósito de la declaración de Pletón a Jorge de Trebisonda, una hipótesis sobre la intención y destinatario del tratado de *Las leyes*. Aunque se trata sin duda de una mera conjetura, nos atrevemos

885b), Pletón aconseja introducir una serie de medidas contra la Iglesia y la práctica religiosa cristiana por considerar que transgreden el tercer punto. La convicción de Pletón de que «la divinidad no necesita de los hombres» (p. 153) es convicción también de Bruno, que en la *Expulsión de la bestia triunfante* afirma que «los dioses no serían dioses si se tomaran placer o disgusto, tristeza o alegría por lo que los hombres hacen o piensan», pp. 171s.

⁷¹ Recordemos que el resumen del contenido de *Las leyes* decía que la teología filosófica se había traducido en una teología política (religión civil) concorde con ella, sobre la base de una depuración de la religión politeísta tradicional: «una teología según Zoroastro y Platón, en la que las divinidades reconocidas por la filosofía llevan los nombres de los dioses tradicionales griegos. Aunque por las tergiversaciones de los poetas estos nombres sólo acordaban imperfectamente con la doctrina filosófica, se han conciliado al máximo con ésta», cit. *supra*, nota 52. El resumen añadía que el tratado contenía «un culto apropiado que sin ser deficiente no es superfluo».

⁷² Véase Maquiavelo, *Asino*, V, 115-126, en MACHIAVELLI (1993), p. 967: «Creer que sin ti ha de luchar por ti/ Dios, estando tú ocioso y de rodillas/ ha devastado muchos reinos y muchos estados./ Son muy necesarias las oraciones:/ completamente loco es aquel que al pueblo veta/ sus ceremonias y sus devociones,/ porque de ellas luego se cosecha/ unión y buen orden, y de éste/ buena después nos viene y alegre fortuna./ Mas que no haya nadie de tan poco cerebro/ que crea, si su casa viene en ruinas,/ que Dios la salvará sin otro apuntalamiento,/ puesto que morirá bajo sus propias ruinas» (traducción nuestra).

⁷³ La crítica bruniana de la pasividad y la apelación a un sujeto humano activo es un componente central de la filosofía bruniana, estrechamente ligado a la crítica de la justicia de la fe y de la predestinación de la Reforma y en general a su polémica anticristiana. No es extraño, por tanto, que sea un motivo constante en los tres diálogos morales de 1584-85. Como ejemplo recogemos únicamente el irónico soneto «Elogio del asno» de la *Cábala del caballo Pegaso*: «¡Santa asinidad, santa ignorancia,/ santa estulticia y pía devoción!./ sólo tú puedes hacer las almas tan buenas/ que el ingenio y estudio humanos no las alcanza./ No llega fatigosa vigilancia/ del arte o invención cualquiera/ ni contemplación de sabios/ al cielo donde te edificas la morada./ ¿De qué os vale curiosos, estudiar,/ querer saber qué hace la naturaleza,/ si los astros son bien tierra, fuego y mar?/ La santa asinidad de eso no se cuida;/ con las manos juntas y de rodillas quiere estar,/ esperando de Dios su buenaventura./ Ninguna cosa dura/ excepto el fruto del eterno descanso,/ el cual nos conceda Dios tras la sepultura», BRUNO (1993), p. 79.

a recogerla como constatación de la dimensión política del programa pletoniano de restauración de la sabiduría antigua, esto es, de la filosofía. Decía Monfasani:

I therefore offer the following hypothesis as Pletho's thinking: just as after the death of Plato, Alexander the Great made the Greeks supreme throughout the ancient world, so too after the death of Pletho, a new Alexander would arise and once again raise the victorious banner of Hellenism over the whole earth. Pletho wrote the *Treatise on the Laws* not to make converts amongst his contemporaries, but to provide a written model for the future world Hellenic state. His life's task was not to create a brotherhood of pagans —contemporary society would not permit that— but to prepare the intellectual foundations of the coming new world order. In the last analysis, Pletho's prophesy [as Trapezuntius had expressed it] gave meaning and purpose to his paganism. [...] True to his own advice, he did not despair of Providence. By the time he spoke with Georg of Trebizond in Florence he had transferred his hopes to a coming age and probably had written at least book 1 of the *Treatise on the Laws*. He wrote for the future, for the *Restitutio rerum Graecarum* which would come after his death and which would have as its spiritual core a *Restitutio Hellenismi*⁷⁴.

Para concluir, viniendo a la cuestión de la vía a la virtud y el modo de conjunción con la divinidad, se recordará que en su velada crítica en el *Tratado sobre las leyes* del cristianismo como sofística⁷⁵ Pletón afirmaba que los sofistas (los propugnadores del cristianismo) han «convencido» a los hombres de que «para la virtud no necesitan el razonamiento ni el conocimiento», con la consecuencia de que los hombres «huyen con verdadero empeño de toda ocupación en ese ámbito, porque, convencidos por algunos sofistas embaucadores, piensan que significan su daño y pérdida». No es difícil reconocer aquí el eco de una predicación antiintelectualista de tipo paulino, como la que en 1 Corintios 1 opone la «locura de la fe» que salva a la «sabiduría del mundo» que lleva a los hombres que se confían en ella a la «pérdida»⁷⁶. Frente a esta subversión de los valores de la filosofía, es decir, del helenismo, por la que San Pablo osa decir

hablamos entre los perfectos una sabiduría que no es de este siglo ni de los príncipes de este siglo, abocados a la destrucción, sino que enseñamos una

⁷⁴ MONFASANI (1995), cap. X, pp. 60-61.

⁷⁵ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), I, 1, p. 14; cit. *supra*, nota 55.

⁷⁶ 1 Corintios 1, 17-30.

sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria, que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo, pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria⁷⁷,

Pletón reafirma la razón y el intelecto naturales del hombre como la vía adecuada para el conocimiento de la verdad y de la virtud. Siempre en oposición a los sofistas, Pletón afirma que «nosotros, por el contrario, siempre *teorizaremos* de acuerdo con lo que creyeron y dijeron desde muy antiguo los más sabios y, al mismo tiempo, *examinaremos con nuestra razón*, el más poderoso y divino de nuestros criterios, y, en la medida de lo posible, juzgaremos con exactitud lo óptimo en cada ocasión»⁷⁸.

Son abundantes los lugares de los fragmentos conservados de *Las leyes* en donde Pletón reafirma enérgicamente los principios del intelectualismo filosófico y moral, la capacidad humana de una activa «asimilación a lo divino», por emplear la famosa expresión de Platón en el *Teeteto*⁷⁹ a partir de la presencia en el hombre de un intelecto afín a la divinidad. He aquí algunos de dichos pasajes:

Tampoco debemos suponer, como algunos, que, aunque podamos eventualmente tener alguna percepción de la verdad acerca de cualquier otra cosa, no nos convendría en tanto hombres investigar los asuntos divinos, como si no pudiéramos saber nada con claridad acerca de ellos, porque están por encima de nuestras posibilidades, e hiciéramos algo que no agrada a los dioses, investigar y curiosear sus cosas. [...] Aunque lo divino es muy superior a nosotros, no por ello nos es incognoscible, puesto que somos racionales y

⁷⁷ 1 Corintios 2, 4-8.

⁷⁸ Tratado sobre las leyes, en PLETÓN (1995b), I, 2, pp. 23s. (cursiva nuestra).

⁷⁹ *Teeteto*, 176b: «... hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad». Siniossoglou ha señalado este punto con toda claridad. Véase SINIOSSOGLOU (2011), p. 168: «There can be no position more virulently opposed to Orthodox theology than the “idolatrous” persuasion that godlikeness is tantamount to a cognitive process initiated and completed by man’s natural faculties. And yet in Plethon the firm belief in man’s capacities to achieve the intellection of “Zeus” is sufficiently pronounced free of either the formal Renaissance concern to subjugate Platonism to Judeo-Christianity [...]. Pletho is an “apostate” in so far as he pledges allegiance to the credo that man may comprehend god [...]. It is imperative to reconstruct Plethon’s position on the human capacity to apprehend divinity. It will emerge that both the *Differences* and the *Nomoi* are ultimately pagan in one and the same way. This is by promoting a Platonic ideal of godlikeness, realisable through intellectual ascent alone».

nuestra naturaleza no es totalmente diferente de la suya. Él nos infundió una tendencia a investigar su naturaleza para que efectivamente investigáramos y, por medio de esa investigación, llegáramos a conocer algo de su persona y, al conocer, nos beneficiáramos lo más posible⁸⁰;

sostened —dice la Invocación matinal a los dioses, la primera de la serie conservada de las llamas por Scholarios como testimonio del paganismo de Pletón— todo lo que sea posible lo que en nosotros por naturaleza es mejor y es principio rector, emparentado con vosotros, para que os obedezca todo lo posible y domine y gobierne la peor de las dos partes que hay en nosotros. [...] Que no nos apartemos completamente de vosotros, bajo el dominio de lo mortal e irracional en nosotros, subordinados a lo desordenado de nuestra naturaleza, sino que, cuidando lo más excelso de nuestro ser, que es inmortal y está emparentado con vosotros, proveamos para que, en tanto es lo mejor en nosotros, os obedezca a vosotros, buenos y felices en todo, que *nos unamos a vosotros todo lo que nos sea posible*, de la manera más acorde con vosotros [...] y que nosotros mismos seamos tan felices como sea posible en *nuestra comunión con vosotros*⁸¹.

Es lógico que también en este punto encontremos una posición paralela en Bruno. Ya en *La cena de las cenizas* se opone el modo de proceder de Copérnico como una elevación a la verdad cosmológica del movimiento de la Tierra mediante «el ojo de la divina inteligencia», a la multitud que se precipita en las tinieblas de la ignorancia «por el sentido del oído del oído de una fe innoble y animal». Es difícil no ver aquí una alusión despectiva al pasaje paulino que vincula la fe con la audición de la palabra salvadora⁸². Gracias a ello Copérnico es la «aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia»⁸³, retorno de la filosofía, que en Pletón se expresaba en la forma de la sabiduría ancestral formulada por Zoroastro y Platón y cuyo regreso —si aceptamos la hipótesis de Monfasani— se confiaba a la divina Providencia y a la acción de una especie de «príncipe nuevo» (por hablar en términos maquievianos) iluminado por el *Tratado de las leyes* de Pletón. En

⁸⁰ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), I, 3, pp. 27s. Cfr. SINOSSOGLU (2011), pp. 181s.

⁸¹ *Tratado sobre las leyes*, en PLETÓN (1995b), III, 34, p. 73 (cursiva nuestra).

⁸² Romanos 10, 17: «Luego la fe viene de la audición y la audición, por la palabra de Cristo». Véase BRUNO (1987), p. 67.

⁸³ *Ibidem*.

Bruno se expresa, en cambio, en términos de la revolución cosmológica del universo infinito (concepto ajeno, ciertamente, a Pletón, pero que Bruno atribuye también a la antigua sabiduría prearistotélica) y en su necesario complemento teológico-político se encomendaba a la nueva alianza entre la filosofía y príncipes ilustrados, como Isabel de Inglaterra y Enrique de Navarra⁸⁴. Por todo lo que hemos dicho, creo que no será difícil reconocer en el manifiesto filosófico con que Bruno abre el *De immenso et innumerabilibus* (publicado en 1591), la misma reivindicación de la filosofía como ejercicio intelectual y la misma batalla contra la sofística que hemos visto en Pletón, más allá de la afirmación del universo eterno (como en Pletón), pero (a diferencia de Pletón) espacialmente infinito y cuya infinitud espacial, sin embargo, Bruno retrotraía a la tradición sapiencial añorada por el bizantino:

Tratamos de alcanzar una contemplación no ligera y vana, sino gravísima y dignísima del hombre perfecto, cuando buscamos el esplendor, la fusión y comunión con la divinidad y naturaleza, no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida y alguna materia más innoble, junto con la masa de los atónitos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado, sino en la augusta morada del omnipotente, en el inmenso espacio etéreo, en la infinita potencia de la naturaleza que a la vez se hace todas las cosas y hace todas las cosas, donde contemplamos tantos astros, quiero decir mundos y grandes animales, dioses que —innumerables e infinitos— celebran armoniosamente con su canto y su danza, dentro por doquier de sus propios límites y órdenes, al único altísimo. Así, a partir del efecto eterno, inmenso e innumerable de las cosas visibles, se contempla e intelige esa majestad y bondad sempiterna e inmensa que, de acuerdo con su dignidad, es glorificada por la presencia, canto armónico y pregón de su gloria que efectúan, en asamblea manifiesta a nuestros ojos, los innumerables dioses, quiero decir mundos. A su inmensidad no cuadrará un domicilio

⁸⁴ En el epílogo («Spinozism before Spinoza», or the pagan roots of modernity») de su importante estudio, Siniosoglou ha insistido, muy justamente nos parece, en los elementos anticipatorios de la modernidad (y de la emancipación de la filosofía que le es propia) presentes en la obra de Pletón una vez que se descubre el programa filosófico que pretendía llevar a cabo; véase SINIOSGLOU (2011), pp. 418-426. Lamentablemente, Siniosoglou no muestra el conocimiento suficiente de la obra de Bruno y no ha podido registrar la afinidad y complementariedad entre ambos pensadores. Permitásenos remitir a GRANADA (2005), especialmente la Introducción, pp. 11-43 y por lo que se refiere a la problemática teológico-política a SACERDOTI (2002).

y un templo mensurable; para conocer y rendir culto a la plenitud de su majestad no basta con un orden de ministros que se puedan enumerar⁸⁵.

Bibliografía

Obras de Gemistos Pletón

- LAGARDE (1973). Bernadette Lagarde, «Le «De differentiis» de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne», *Byzantion*, 43, pp. 312-343.
- (1976). Bernadette Lagarde, *Georges Gémiste Pléthon: Des différences entre Platon et Aristote (Édition, traduction et commentaire)*, Tesis de Doctorado de 3^{er} ciclo, Universidad de París IV, París.
- (1989). Bernadette Lagarde, «Georges Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)», *Byzantion* 59, pp. 354-507.
- PLETÓN (1858), *Traité des lois*, edición de C. Alexandre y traducción de A. Pellissier, Fermin Didot, París (reprint Elibron Classics, Amazon-Great Britain 2006).
- (1988). *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, editada por E. V. Maltese, Teubner, Leipzig.
- (1995a). *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, edición crítica con introducción, traducción y comentario por Brigitte Tambrun-Krasker, Corpus Philosophorum Medii Aevi-Philosophi Byzantini, Academia de Atenas, Atenas-Vrin, París -Éditions Ousia, Bruselas.
- (1995b). Jorge Gemisto Pletón, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, estudio preliminar, traducción y notas de F. L. Lisi y J. Signes, Tecnos, Madrid.
- (1998). *Georges Gémiste Pléthon. Manuel d'astronomie*, editado por A. Tihon y R. Mercier, Corpus des astronomes byzantins, vol. IX, Bruylant-Academia, Lovaina la Nueva.
- (2001). Giorgio Gemisto Pletone, *Delle Differenze fra Platone ed Aristotele*, edición de Moreno Neri, Raffaelli Editore, Rímimi 2001.

⁸⁵ *De immenso et innumerabilibus*, I, 1, en BRUNO (1879-1891), vol. I, 1, p. 205. El pasaje establece con toda claridad la firme convicción de un ascenso a la divinidad, como en Pletón, a través de la contemplación intelectual de la filosofía y expresa también el menosprecio de los misterios cristianos como una mera ilusión vulgar que no puede ser impuesta al filósofo. Esto, sin embargo, no impide que haya una diferencia (importante) con respecto a Pletón: en Bruno esta unión con la divinidad se da en la medida en que se expresa plenamente en la naturaleza infinita (Diana), pues en su ser absoluto (Apolo) la divinidad es inaccesible y con respecto a ella sigue valiendo la teología negativa o apofática.

PLETÓN (en preparación). *En quoi Aristote est en désaccord avec Platon (De differentiis) / Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique à Scholarios)*, edición y traducción de B. Lagarde, notas de B. Tambrun y B. Lagarde, Les Belles Lettres, París.

Obras de otros autores

BRUNO (1879-1891). Giordano Bruno, *Opera latine conscripta*, ed. de F. Fiorentino y otros, Morano-Le Monnier, Nápoles-Florenia.

— (1987). Giordano Bruno, *La cena de las Cenizas*, trad. de M. Á. Granada, Alianza, Madrid.

— (1989). Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de M. Á. Granada, Alianza, Madrid.

— (1990). Giordano Bruno, *Cábala del caballo Pegaso*, trad. de M. Á. Granada, Alianza, Madrid.

— (1993). Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción de Miguel Á. Granada, Alianza, Madrid.

FICINO (1576). Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Ex officina Henricpetrina, Basilea.

LUCIANO (1990). Luciano de Samosata, *Obras*, vol. III, traducción de Juan Zaragoza Botella, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

MAQUIAVELO (1987). Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de A. Martínez Arancón, Alianza, Madrid.

— (1993). Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, edición de M. Martelli, Sansoni, Milán.

— (2001). Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Francesco Bausi, Edizione Nazionale delle Opere, Salerno editrice, Roma.

SCHOPENHAUER (2003). Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II: *Complementos*, traducción de P. López de Santamaria, Trotta, Madrid.

Estudios

BARBUTO (2013). Marcelo Barbuto, «Memoria mendace e imitatio: reflexiones sobre *Discorsi*, II, 5, 2-16», *Endoxa*, pp. 299-320.

BAUSI (2008). Francesco Bausi, *Petrarca antimoderno. Studi sulle invettive e sulle polemiche petrarchesche*, Franco Cesati Editore, Florenia.

BYDÉN (2013). Börje Bydén, ««No prince of perfection»: Byzantine anti-Aristotelianism from the patristic period to Pletho», en D. Angelov – M. Saxby, eds., *Power and Subversion in Byzantium*, Ashgate, Dorchester, pp. 147-176.

- GARIN (1989). Eugenio Garin, «Platonici bizantini e platonici italiani del Quattrocento», en idem, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma, pp. 93-114.
- GENTILE - GILLY (1999). Sebastiano Gentile- Carlos Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto/ Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Centro Di, Florencia.
- GRANADA (1994). Miguel Á. Granada, «Il rifiuto della distinzione fra “potentia absoluta” e “potentia ordinata” di Dio e l’affermazione dell’universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, 49, pp. 495-532.
- (2000). Miguel Á. Granada, «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción potentia absoluta/ordinata Dei a propósito de la necesidad e infinitud del universo», en G. Canziani - M. Á. Granada - Y. C. Zarka, eds., *Potentia Dei. L’onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milán, pp. 105-134.
- (2002). Miguel Á. Granada, «Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo». La polemica di Bruno con l’aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en E. Canone, ed., *Letture bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996.1997*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, pp. 151-188.
- (2005). Miguel Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona.
- (2013). Miguel Á. Granada, «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, pp. 349-372.
- KALDELLIS (2007). Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MASAI (1956). François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Les Belles Lettres, París.
- MAVROUDI (2013). Maria Mavroudi, «Pletho as subversive and his reception in the Islamic world», en en D. Angelov – M. Saxby, eds., *Power and Subversion in Byzantium*, Ashgate, Dorchester, pp. 177-203.
- MONFASANI (1995). John Monfasani, «Platonic Paganism in the Fifteenth Century», recogido en idem, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy*, Variorum Reprints, Aldershot, cap. X.
- (2005a). John Monfasani, «Pletho’s date of death and the burning of his laws», *Byzantinistische Zeitschrift*, 98, pp. 459-463.

- (2005b). John Monfasani, *Nicolaus Scutellius, O.S. A., as Pseudo-Pletho: The Sixteenth Century Treatise Pletho in Aristotelem and the Scribe Michael Martinus Stella*, Olschki, Florencia.
- NICOLET - TARDIEU (1980). J. Nicolet- M. Tardieu, «*Pletho arabicus*. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, *Topkapi Serai, Ahmet III 1896*», *Journal asiatique* 268 (1980), pp. 35-57.
- SACERDOTI (2002). G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa de Bruno e Shakespeare*, Turín, Einaudi.
- SASSO (1987). Gennaro Sasso, «De aeternitate mundi (*Discorsi*, II, 5)», en G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. I, Ricciardi, Milán, pp. 167-399.
- SIGNES (1995). Juan Signes, *Jorge Gemisto Pletón: ca. 1355/1360-1452*, Ediciones del Orto, Madrid.
- SINIOSSOGLOU (2011). Niketas Siniouoglou, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STRAUSS (1959). Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago-Londres.
- (1988). Leo Strauss *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago-Londres.
- (1996). Leo Strauss, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, edición de Antonio Lastra, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia.
- TAMBRUN (2006). Brigitte Tambrun, *Pléthon: Le retour de Platon*, Vrin, París.
- WOODHOUSE (1986). C. M. Woodhouse, *Georg Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Clarendon Press, Oxford.
- ZANDER (1999). Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Primus Verlag, Darmstadt.

Recibido: 17/12/2013

Aceptado: 06/02/2014

