

De todo lo dicho se desprende que siendo este libro de suma utilidad para el estudioso de las disciplinas sociológica y filosófica, no lo es menos para todo aquel que sienta la inquietud por los problemas de nuestro tiempo, ya que su exposición está hecha con claridad y rigor metodológico. El autor acompaña su libro con una rica bibliografía general y otra especializada en relación con los temas (con especial referencia a la psicología de la comunicación humana y a la sociología de la comunicación humana). En una palabra, por la orientación y erudición del autor, esta obra es necesaria y suficiente para tener una idea clara del problema de la comunicación y la libertad, de su peripecia histórica y de su alcance y significado en Karl Jaspers.

Gemma MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ

KRISTELLER, P. O.: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Compilador: Michael Mooney. Traducción de Federico Patán López. México, FCE, 1982.

A nadie se le oculta la importancia del problema estudiado por el profesor Paul Oskar Kristeller. El tema del pensamiento renacentista es un tema inesquivable en la filosofía. De su esclarecimiento están colgando las posiciones respecto de otras corrientes o problemas fundamentales y fundantes de la Filosofía.

El compilador de *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Michael Mooney, nos expone en el *Prefacio del editor* la estructura del libro que presentamos: *La Primera Parte expone las fuentes clásicas del pensamiento renacentista y da la fisonomía esencial, indicando las tradiciones humanista, aristotélica y platónica a las cuales se refiere continuamente el resto de los ensayos que forman el volumen. Las partes Segunda y Tercera presentan el pensamiento renacentista en su contexto inmediato —la Edad Media, tanto griega como latina— y muestra la continuidad y la singularidad de sus corrientes representativas dentro de los movimientos entonces existentes. Contra dicho telón de fondo, la Cuatra Patre ofrece un estudio temático del pensamiento renacentista, examinándose en ella tres elementos de una cuestión que ha servido de frecuencia para atribuir a los pensadores renacentistas una originalidad de ellos exclusiva: la concepción del hombre: la dignidad, el destino y la visión de la verdad que éste poseía. La Quinta Parte resume el todo, pero desde la perspectiva de un tema que se encuentra en el núcleo mismo de la vida intelectual del Renacimiento, por no decir de la tradición occidental como un todo: la relación del lenguaje con el pensamiento, de las palabras con las ideas, de la prudencia con la ciencia y de la retórica con la filosofía. Con ayuda de tales divisiones se explora la ya vieja y aparentemente insoluble contienda entre la tradición literaria y la filosófica; de hecho, un paragone que identifica mucha de la erudición renacentista. En las páginas finales se ofrecen algunas meditaciones acerca de la forma y del resultado que ese conflicto presenta en nuestros tiempos (p. 10).*

Sirve de introducción al libro un ensayo donde Kristeller contempla los cincuenta años de su vida como intelectual y donde expone los cambios que ha notado en sus propias percepciones y en el campo de los estudios renacentistas. A excepción de este ensayo introductorio (pp. 15-29), que ha sido elaborado especialmente para este volumen, el resto no son sino contribuciones varias y en su origen conferencias publicadas anteriormente (a excepción de los ensayos XII, XIII y XIV) reunidas aquí bajo un cierto criterio de unidad, revisadas, reelaboradas y de todo purificadas algunas.

Aparte de su claridad y sencillez, es mérito indudable de este libro de Kristeller la riqueza de información bibliográfica ofrecida en toda una serie de aclaraciones explicativas e incluso el análisis de algunos problemas nucleares del pensamiento renacentista. En el aspecto formal la obra no desmerece los elogios que puedan tributarse al contenido, el cual vamos a tratar de resumir a continuación.

La Primera Parte, *El pensamiento renacentista y la antigüedad clásica*, discurre en tres capítulos o ensayos, cuyos títulos denotan ya por sí mismos la problemática que se va a desarrollar en este estudio. *El movimiento humanista* (pp. 38-51), *La tradición aristotélica* (pp. 52-72), *El platonismo renacentista* (pp. 73-92), y *Paganismo y cristianismo* (pp. 93-111), nos sitúan sin ambages en el corazón del problema. El autor no toma aquí el pensamiento renacentista en su aspecto original o en todo su contenido, sino simplemente en sus relaciones con la antigüedad clásica. De este modo, para comprender el papel que tuvieron en el Renacimiento los estudios clásicos, Kristeller considera principal empezar por el movimiento humanista. Comienza explicando el término humanista, su origen y la causa de su confusión filosófica e histórica, por lo que pide al lector *mantener muy en primer plano el significado renacentista de humanidades y humanista cuando me vea emplear el término humanismo en estos ensayos y olvidar tanto como le sea posible los usos modernos de esa palabra* (pp. 40-41). Se destaca aquí principalmente la penetrante influencia del humanismo en todos los aspectos de la cultura renacentista y en especial en su pensamiento filosófico. Sin embargo, Kristeller considera más pertinentes con su propósito aquellos aspectos de la influencia humanista directamente relacionado con el clasicismo fundamental de esta época. Señala entonces cómo el elemento clásico aparece en todos los terrenos. En efecto, no hubo en estos momentos pensador que no recurriera a las obras recién aparecidas de Platón, y los neoplatónicos, de Plutarco y Luciano, de Diógenes Laercio, de Sexto y Epicteto, o a las obras apócrifas atribuidas a los pitagóricos, a Orfeo, a Zoroastro y a Hermes Trismegisto. Asimismo se nos muestra otro efecto ejercido por el humanismo en el pensamiento renacentista. Este consiste en los intentos por dar nueva expresión a las doctrinas filosóficas de ciertos pensadores en particular, intentos que en cierto sentido representan la aplicación de la filosofía del renacimiento de la sabiduría antigua, que era uno de los lemas favoritos de los humanistas, y del cual deriva su origen el muy debatido nombre dado hoy al período. En *La tradición aristotélica*, el autor debate la opinión muy a menudo expresada por los historiadores del pensamiento occidental, de que el Renacimiento fue básicamente una época en que reinó Platón, siendo la Edad Media la época de Aristóteles. A juicio de Kristeller, no es posible ya mantener tal punto de vista sin matizarlo considerablemente. Desde este punto de vista, presenta la historia del aristotelismo, mostrando cómo la tradición aristotélica, aunque expuesta a ataques y sujeta a transformaciones, continuó fuerte y vigorosa hasta finales del siglo XVI e incluso posteriormente. A continuación examina *El platonismo renacentista*, viendo primeramente la situación de Platón y el platonismo desde la antigüedad clásica, fijándose también en la aparición del movimiento hoy en día llamado generalmente platonismo medio y aludiendo a la escuela llamada por los historiadores modernos, neoplatónica. En su recorrido, sin embargo, considera que, aunque algunos elementos del platonismo medieval sobrevivieron en el Renacimiento, no se pueden pasar por alto los aspectos nuevos o diferentes del platonismo renacentista. En cualquier caso se nos advierte que no debe tomarse el platonismo como una ramificación del movimiento humanista, pues posee una importancia individual como movimiento filosófico, se relaciona con las tradiciones agustiniana y aristotélica de la filosofía medieval y, gracias

a Cusa, Ficino y Pico se volvió un factor central en la historia intelectual del XVI e incluso en la posterior, tal como ya hemos señalado antes. A decir verdad, lo que pretende el autor con este ensayo es dejar claro que el platonismo renacentista, a pesar de su compleja naturaleza, fue un fenómeno importante en su propio período y en los siglos siguientes, hasta llegar a 1800. De todas formas, debemos resignarnos al hecho de que, *en una mayoría de los casos, los elementos platónicos del pensamiento están combinados con doctrinas de un origen y un carácter diferentes, y que incluso ni el platonismo declarado expresó el pensamiento de Platón en toda su pureza, según lo entienden los eruditos modernos, sino combinado con ideas más o menos similares que se le han sumado en la etapa final de la Antigüedad, en la Edad Media o en tiempos más recientes. No obstante, si comprendemos el platonismo aceptando todos esos matices y en un sentido amplio y flexible, veremos que fue una poderosa fuerza intelectual a través de los siglos, y entenderemos mejor su naturaleza si nos damos cuenta de que, hasta el surgimiento de los estudios modernos sobre Platón, éste atraía a sus lectores no sólo debido al contenido de sus diálogos inimitables, sino a causa también de las ideas variadas y a menudo complejas que sus comentadores y seguidores han asociado con su nombre hasta los siglos XVI y XVII* (p. 92). Por otra parte, el autor considera imprescindible, para comprender la historia del pensamiento filosófico, tomar en cuenta no sólo las corrientes científicas y literarias de una época en particular, sino también las religiosas. De ahí el cuarto y último ensayo de esta primera parte, *Paganismo y cristianismo*. Se llama la atención en este ensayo a la Reforma como un suceso importante de ese amplio período histórico que llega por lo menos, a finales del XVI y que, aunque con ciertos reparos, Kristeller llama Renacimiento. La tarea que se impone y logra el autor en estos momentos es la de comprender los modos positivos o negativos en que el clasicismo del Renacimiento influyó en el pensamiento religioso de la época, y en especial en la Reforma.

Pero vayamos a la Segunda Parte del libro, *El pensamiento renacentista y la Edad Media*. Esta comprende dos ensayos sobre los siguientes temas: *El humanismo y el escolasticismo en el Renacimiento italiano* (pp. 115-149), y *La filosofía renacentista y la tradición medieval* (pp. 150-187). En el primer ensayo, se explica, como en otras ocasiones, el término *humanismo*, así como dos de las interpretaciones del humanismo italiano expuestas por los historiadores modernos. Se analizan estas dos interpretaciones llegando a conclusiones dignas de mención. Respecto a la primera interpretación, la que considera el humanismo italiano como el simple surgimiento del estudio de lo clásico, logrado durante el período del Renacimiento, se aduce que los humanistas italianos no limitaban su actividad a lo clásico. Además, a pesar de que varios hechos históricos dan apoyo a esta interpretación, no es del todo satisfactoria, pues no explica ese ideal de elocuencia persistentemente buscado en los escritos de los humanistas, no explicando tampoco la abundante literatura de tratados, cartas, discursos y poemas producidos por los humanistas. La otra interpretación del humanismo italiano, más ambiciosa, aunque menos sólida, considera al humanismo como la nueva filosofía del Renacimiento, surgida en oposición al escolasticismo, la vieja filosofía de la Edad Media. Kristeller comenta esta postura y se dedica a refutar, mediante hechos patentes, la idea general de que el escolasticismo, en tanto que filosofía venida del pasado, fue substituido por la nueva filosofía del humanismo. Y así, concluye tal análisis diciendo que *el humanismo y el escolasticismo del Renacimiento surgieron en la Italia medieval por la misma época; es decir, hacia finales del siglo XIII. Que coexistieron y se desarrollaron durante el Renacimiento y más allá como ramas distintas de la erudición de aquella época. La controversia entre ellos existente, mucho*

*menos persistente y violenta de como suele representársela, es una simple fase en la batalla de las artes y no una lucha por la existencia* (p. 147). En cuanto al segundo tema, *La filosofía renacentista y la tradición medieval*, podemos contemplar que el autor no abarca de modo individual las principales escuelas y corrientes de la filosofía renacentista; tampoco describe en cada caso las ideas principales y su relación con el pensamiento medieval. En lugar de ello examina brevemente algunas de las principales tradiciones intelectuales de la Edad Media, y explora qué ocurrió con ellas durante el Renacimiento. Al aplicar este enfoque, no hay duda de que *estaremos viendo la Edad Media desde una perspectiva renacentista, pero también el Renacimiento desde una perspectiva medieval* (p. 155). Kristeller comienza aquí atendiendo al desarrollo de los estudios gramaticales y retóricos, ya que dicho desarrollo se encuentra íntimamente ligado al movimiento intelectual más penetrante del Renacimiento: el humanismo. Desde este aspecto, reconoce el nexo formal que hay entre los estudios gramaticales de la Edad Media y el humanismo renacentista, entre la literatura medieval del *dictamen* y la epistolografía de los humanistas. Pero tras eso, no duda el autor en señalar considerables diferencias. Es curioso observar también cómo se muestra a este respecto que el surgimiento de los estudios humanísticos no fue, en el Renacimiento, un fenómeno limitado al campo de la gramática y la retórica. Por el contrario, tuvo enormes consecuencias para todas las demás áreas del saber y de la civilización, incluyendo la filosofía. De ahí que considere pertinente ocuparse del cambio en la filosofía, de la tradición medieval de la teología cristiana y de su transformación durante el Renacimiento. Asimismo, nos habla de las dos grandes tradiciones filosóficas del pensamiento occidental, del aristotelismo y del platonismo, haciendo hincapié en los elementos concretos de continuidad, así como en sus diferencias con respecto a la Edad Media. De todo ello se deduce que *la continuidad parcial de las tradiciones medievales, la introducción de fuentes y problemas nuevos, y la búsqueda cada vez más abundante de soluciones nuevas e ideas originales hacen que el Renacimiento sea más bien una época de fermentación que de síntesis respecto a la filosofía. Cuando, en el siglo XVII, la filosofía y las ciencias físicas comienzan desde otro punto de arranque, abandonan conscientemente las tradiciones de la Edad Media y del Renacimiento. Sin embargo, fácil sería demostrar que la filosofía del Renacimiento ayudó a preparar el terreno para esos cambios, y que su influencia persistió en muchos campos del pensamiento europeo hasta el siglo XVIII* (p. 185).

En la Tercera Parte del libro que presentamos, *El pensamiento renacentista y la erudición bizantina*, Kristeller incluye dos estudios importantes, a saber: *El humanismo italiano y Bizancio* (pp. 189-205) y *El platonismo bizantino y el occidental en el siglo XV* (pp. 206-224). Por un lado el autor considera que la cuestión de los contactos con Bizancio y de las influencias por éste ejercidas se impone por obvias razones, en un aspecto único de la cultura humanística: los estudios griegos. Por tanto, limita su atención en este ensayo casi por completo a ese campo, siendo tema del siguiente capítulo los contactos entre Bizancio y el Renacimiento italiano en el área de la filosofía. En este segundo ensayo se pone de manifiesto que el interés renovado por Platón y sus obras en el Renacimiento, no procede de las tradiciones latinas de la Antigüedad o de la temprana Edad Media, sino más bien de Bizancio, donde se habían conservado y estudiado los textos originales de Platón y de su escuela durante aquellos largos siglos en que eran casi desconocidos en el Occidente. A este respecto, el autor examina cuidadosamente cuál fue el destino de los escritos platónicos y de la tradición platónica y neoplatónica en el Bizancio medieval, expresando de continuo su convencimiento de que el platonismo del siglo XV y también el humanismo, fueron movimiento intelectuales de gran

importancia y de alguna originalidad. Advierte, sin embargo, que no debemos darnos la impresión de que la vida intelectual del siglo xv, o del Renacimiento en general, puede ser comprendida en función únicamente del humanismo y del platonismo. En efecto, también estaban presentes las poderosas tradiciones de la filosofía aristotélica, de la teología, de la ley y de las distintas disciplinas científicas, por no hablar de la literatura popular, de las artes y de la vida religiosa, política y económica del período. Por otra parte, si sólo centramos la atención en el humanismo y el platonismo, notaremos en ellos una gran variedad de elementos originales y tradicionales que no debemos olvidar. Entre estos últimos, Kristeller concede gran importancia a la influencia de los autores latinos antiguos y medievales. En resumen, lo que se propone el autor en este ensayo es simplemente, y de acuerdo con el tema elegido, subrayar el hecho de que el platonismo italiano del Renacimiento, junto con el humanismo renacentista, recibieron algunos impulsos importantes de la tradición bizantina. Por tanto, *fue una fortuna que la cultura bizantina, en el momento mismo de su fin trágico, pudiera transmitir al mundo occidental moderno la herencia de su pensamiento, su erudición y sus libros y, junto con ello, las ideas y los textos que había recibido de la Grecia antigua y que preservó para el futuro a lo largo de un período de casi mil años* (p. 224).

El título de la Cuarta Parte, *Los conceptos de hombre en el Renacimiento*, trae a la mente el muy divulgado enfoque de que el Renacimiento tenía un interés especial por el hombre y sus problemas. Según Kristeller, el hincapié hecho por el pensamiento renacentista en el hombre y en el modo en que se concibe su lugar en el mundo no era algo nuevo. Opiniones similares pueden encontrarse en los escritores antiguos y medievales. Por otro lado, cuando se mira el alcance del pensamiento renacentista, la imagen que presenta es muy compleja. Las diferentes escuelas y pensadores expresan una variedad de puntos de vista respecto a los problemas relacionados con el concepto de hombre y otros. Por esta razón, resulta muy difícil reducirlos a un común denominador único. A pesar de esas dificultades, el autor considera que hay algo de verdad en esa opinión de que el pensamiento renacentista era más *humano* y más secular que el pensamiento medieval; y también en esa opinión de que se interesaba más por los problemas humanos. Ahora bien, se nos advierte que intentar responder a la pregunta de cuál es verdaderamente el concepto de hombre existente en el Renacimiento, supone una tarea expuesta a numerosas dificultades. En efecto, el concepto de hombre no es un problema específico. Es un problema que comprende una gran variedad de cuestiones morales, políticas y religiosas que aquí no se van a tratar. Por consiguiente, Kristeller enfoca este capítulo en tres problemas específicos relacionados con el tema, a saber: *La dignidad del hombre* (pp. 230-244), *La inmortalidad del alma* (pp. 245-262), y *La unidad de la verdad* (pp. 263-279).

Al examinar la idea renacentista de la dignidad del hombre y del lugar de éste en el universo, se fija sobre todo en las opiniones de Petrarca, Ficino, Pico y Pomponazzi en tanto en cuanto tienen en común el asignar al hombre un lugar importante en su esquema de las cosas. Ahora bien, hay que tener presente que la glorificación del hombre sólo fue aprobada por unos cuantos pensadores del Renacimiento y que, además, no fue un descubrimiento de este período, ya que, como hemos apuntado antes, existen precedentes en el pensamiento griego clásico, en el pensamiento cristiano primitivo, etc. Sin embargo, aun teniendo en cuenta esos precedentes, encontramos que, una vez iniciado el humanismo renacentista, la insistencia en el hombre y en su dignidad se hace más persistente, más exclusiva y más sistemática que en los siglos precedentes e incluso que durante la Antigüedad clásica. El autor examina el problema sobre la dignidad del hombre partiendo de los autores

mencionados y hace hincapié en que las ideas de estos pensadores no son interesantes únicamente en sí, sino que ejercieron una influencia considerable en pensadores posteriores. En efecto, *la idea de que el hombre reina en los elementos y en toda la naturaleza*, idea que encontramos en Ficino, tiene algo de común con el concepto planteado por Francis Bacon: *el hombre domina a la naturaleza, concepto que incluye, por así decir, todo el programa de la ciencia y de la tecnología modernas. La idea de Ficino de que el hombre se encuentra dotado con una mente parecida a la de Dios, pues puede comprender las esferas celestes y reproducirlas a escala menor, ha sido comparada, con toda razón, con la siguiente afirmación de Galileo: el conocimiento matemático del hombre es diferente del de Dios en cantidad, pero no en género. Por otra parte, la tendencia de Pico a abandonar la rígida jerarquía de la cadena del ser tiene su contrapartida en Nicolás de Cusa y halla su máxima evolución en la cosmología de Bruno y en la astronomía de Kepler y de Galileo (p. 243).* El autor concluye expresando que no debemos, a la hora de darle sentido a la idea de la dignidad humana, aceptar una solución demasiado simplista. La dignidad, como nos dice Pico, no es algo que se le da al hombre cuando nace, sino que es algo que el hombre ha de conseguir y llevar a cabo con sus propios esfuerzos. Al ser humano se le concede simplemente la capacidad de luchar por esa meta. Con ser simplemente aquello que por casualidad somos no afirmamos nuestra dignidad. La afirmamos cuando cultivamos la razón y no el sentido ciego, cuando nos identificamos con tareas moral e intelectualmente dignas, tareas que nos permitan llegar más allá de nuestras ambiciones e intereses personales.

Otro de los temas nucleares que se trata en esta Cuarta Parte es la inmortalidad del alma, tema esencialmente ligado a la dignidad del hombre, pero que a diferencia de éste se convirtió en un tema de discusión importante en los siglos xv y xvi. Como en muchos otros casos, nuestro autor expone cómo la exploración que el Renacimiento hace de la inmortalidad depende de fuentes antiguas y medievales. Sin embargo, tomando en consideración los siglos XIII y XIV observa que la doctrina de la inmortalidad del alma no tuvo un papel principal en el pensamiento medieval; y no adquirió importancia por la prevalencia de las enseñanzas de Aristóteles y sus comentaristas. Habrá que esperar, pues, al Renacimiento donde la doctrina aparece como una reacción contra el pensamiento medieval tardío, como una lucha en nombre de Platón y contra los comentaristas de Aristóteles. Ficino fue el filósofo de la inmortalidad en el Renacimiento no tienen simplemente como causa la actividad de la Academia florentina. Hay que tener en cuenta también que el interés en la inmortalidad y en Platón es anterior al surgimiento del platonismo florentino y que, por tanto, existe un número considerable de tratados dedicados al tema escritos por humanistas y teólogos más o menos conocidos del siglo xv. Esta literatura es importante porque significa un telón de fondo y un clima de opinión propicios a un examen detallado de la inmortalidad del alma, como el que tenemos en la *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, de Ficino. Se dilucida entonces qué tenía que decir Ficino acerca de la inmortalidad y por qué ocupó este tema un lugar tan destacado en su doctrina. A continuación se expone la doctrina de Pomponazzi sobre el tema, así como la oposición violenta que produjo su tratado. El autor hace hincapié en la incorrecta afirmación, a menudo repetida en libros de texto y de difusión, de que Pomponazzi negaba por completo la inmortalidad del alma. Simplemente negaba la posibilidad de demostrarla desde posiciones racionales o aristotélicas. Por consiguiente, será conveniente pensar que *las enseñanzas de los pensadores del Renacimiento y otras épocas respetan a la inmortalidad del alma, si bien*

*expresadas de un modo tosco y a menudo insostenible, pueden ser interpretadas como intentos de resolver uno de los problemas eternos de la vida y del pensamiento humanos. Seguimos con el problema; esperemos que lleve a respuestas nuevas, más conformes con nuestros conocimientos y sensibilidad que las recibidas de pensadores del pasado, en especial las de los siglos XV y XVI (p. 262).*

Finalmente, el tema de la *unidad de la verdad* ha recibido una gran atención por parte de los pensadores de todas las épocas. Al explorar los puntos de vista de algunos pensadores renacentistas, el autor comienza con el representante de la escuela aristotélica, Pomponazzi, en tanto en cuanto su actitud, en este punto, está íntimamente relacionada con la tradición medieval. En su tratado sobre la inmortalidad del alma, Pomponazzi diferencia entre lo que es indudablemente cierto en sí, y debe ser aceptado como tal con base en la fe, y aquello que puede ser probado de acuerdo con las enseñanzas de Aristóteles. Tal como había expuesto en el anterior ensayo, Kristeller reitera su afirmación de que para Pomponazzi la inmortalidad del alma debe aceptarse como un artículo de fe, puesto que no se puede demostrar desde una posición natural o aristotélica. Pues bien, en la cuestión de la relación entre la fe y la razón, entre la teología y la filosofía, Pomponazzi adopta un punto de vista que ha sido llamado *inexactamente* la teoría de la doble verdad. A juicio de Kristeller, es más justo describir a esta doctrina como separación o dualismo entre la fe y la razón. Ahora bien, aquí se dejan de lado las interpretaciones de los historiadores modernos a esta doctrina precisamente para poner de relieve la contribución del dualismo de Pomponazzi al problema de la unidad de la verdad. A este respecto, se indica que Pomponazzi defiende en sustancia la idea de que la fe y la razón reinan en dominios separados y que, con ello, abre la posibilidad de un dualismo que toma en cuenta diferentes fuentes de verdad. Kristeller está convencido de que *tal posición merece aún que la examinen aquellos teólogos conscientes de las afirmaciones contrapuestas a la religión hechas por las ciencias y por la erudición secular, así como por parte de aquellos científicos y filósofos tolerantes de los derechos exigidos por la religión, el arte o cualesquiera otras áreas de la experiencia humana en relación con nuestro pensamiento. Tal vez sea ése el modo de resolver el problema de las dos culturas o, más bien, de las muchas culturas contenidas en el tejido complejo de nuestra vida y nuestros conocimientos* (pp. 267-268).

Kristeller pasa de los eruditos aristotélicos del Renacimiento a los humanísticos típicos mostrando que el problema surge con líneas menos precisas, pero continuando presente de modos distintos. Se trae aquí a colación el debate sobre la superioridad relativa de las varias artes y ciencias, la defensa humanista del estudio de los poetas clásicos de sus críticos teológicos, así como la afirmación de que la poesía y las otras artes revelan sus verdades específicas, compatibles con las de la religión y de las ciencias, e incluso superiores a ellas, afirmación por otra parte muy defendida entre los críticos literarios románticos y de otras etapas posteriores, así como en el pensamiento filosófico moderno. Llama también la atención sobre el resurgimiento del escepticismo antiguo observado en el siglo XV y en el XVI, en tanto en cuanto el escepticismo insiste en que puede refutarse toda doctrina filosófica, y, según esto, es muy negativo respecto al logro de la verdad. En el Renacimiento, el escepticismo hizo a menudo alianza con un tipo de fideísmo. Es decir, se puede refutar y descartar cualquier enunciado definitivo en el campo de la filosofía y de la sabiduría secular. Sin embargo, la doctrina religiosa, basada en la fe y en la autoridad, se encuentra al margen de esa regla de la incertidumbre y proporciona así una creencia firme que no puede sacudir ningún argumento racional. Ahora bien, fue el platonismo renacentista el que, en opinión de Kristeller,

hizo las contribuciones más interesantes al tema o problema de la unidad de la verdad. En efecto, aquí nos encontramos con la tendencia a establecer una armonía entre la religión y la filosofía, a reconocer que existe una verdad universal totalizadora, en la que participan las doctrinas de cada escuela o de cada pensador en lo individual. Nuestro autor expone este punto de vista general en el pensamiento de Cusa, en la obra de Ficino y en la de Pico, así como la idea de la filosofía perenne, de una sabiduría que abarca toda la historia del pensamiento humano, que se encuentra en Agostino Esteuco.

Se llega, de esta forma, al final del examen sobre los principales temas del pensamiento renacentista: la dignidad del hombre, la inmortalidad del alma y la unidad de la verdad. Con ello, Kristeller no ha tratado de abarcar las numerosas doctrinas filosóficas y teológicas que comprenden el concepto de hombre sostenido por el Renacimiento. Ha tocado meramente tres aspectos de ese concepto. El elogio hecho de la dignidad del hombre recoge algunas de las aspiraciones del período y lleva al intento de conceder al ser humano un lugar privilegiado en el esquema de las cosas. La doctrina de la inmortalidad es, en cierto modo, una extensión de la dignidad y la individualidad humana más allá de los límites de su vida presente y, por lo mismo, la insistencia en la inmortalidad proporciona, a su vez, un horizonte a la vida en esta tierra. El autor está convencido de que es posible concebir y abordar desde distintos puntos de vista el problema de la verdad, pero el aspecto en el que él ha insistido, esto es, en la búsqueda de la unidad de la verdad frente a doctrinas divergentes y aparentemente incompatibles, se relaciona también con el hombre y sus aspiraciones. En una palabra, nos dice Kristeller: *En un momento como el que vivimos, en el que se habla tanto de compromiso, no estaría de más indicar que una de las obligaciones humanas principales —y la única legítima para un filósofo, teólogo, científico o erudito— es la que se tiene con la verdad, y que incluso hay cierta base de autoridad existencial en apoyo de tal afirmación. Pero no tengo reparo en admitir que los problemas examinados aquí representan una selección pequeña y arbitraria de las muchas ideas filosóficas que los pensadores del Renacimiento expresaron acerca del hombre o de cualquier otro tema. Las he elegido simplemente porque me parecen interesantes y características entre las ideas que he encontrado en la obra de algunos de los autores renacentistas que con mayor frecuencia y atención he leído, aunque incluso en el caso de esos autores mis conocimientos y mi comprensión tienen obviamente sus limitaciones* (p. 278).

La Quinta y última Parte del libro que aquí tratamos de valorar, *La filosofía y la retórica de la Antigüedad al Renacimiento*, nos presenta la historia larga y complicada que en el occidente tiene la retórica. Historia que parte de la antigüedad griega y romana (analizada por el autor en un primer ensayo, *La antigüedad clásica*, pp. 286-300), pasa por la Edad Media bizantina y latina (que se expone en el capítulo *La Edad Media*, pp. 301-321), cubre el Renacimiento hasta por lo menos el siglo XVIII (desarrollada en el ensayo *El Renacimiento*, pp. 322-244) y, en forma modificada, llega incluso a nuestros días. Se trata en estos ensayos de caracterizar la relación entre la retórica y la filosofía, relación que puede ser entendida como de coexistencia o rivalidad, de influencia mutua o sobreposiciones. Se nos ofrece así en esta última parte un excelente panorama de la retórica antigua y su relación con la filosofía, un análisis de algunas características de la retórica medieval, así como algunos de los rasgos que la unen con la antigua y con la del Renacimiento, a la vez que expone las diferencias entre ellas. Muestra también cómo en el Renacimiento la retórica evolucionó y creció mucho, llegando a invadir todos los campos de la civilización, cosa no ocurrido en los siglos precedentes. Desde luego, durante el Renacimiento el dominio de la retórica no fue tan completo como



en la antigüedad romana o en ciertos períodos de la antigüedad griega. Y ello porque la retórica renacentista tuvo que competir siempre con la filosofía y la teología escolásticas, con las disciplinas profesionales de las leyes, la medicina y las matemáticas, con las artes y con la literatura popular y con muchas otras actividades. Sin embargo, el estudio, imitación y culto de la Antigüedad clásica, unos de los rasgos característicos del Renacimiento tuvieron como consecuencia que se fortaleciera y promoviera la retórica. Kristeller nos habla entonces de la teoría y la práctica retóricas del Renacimiento, de los nexos entre la retórica y los otros campos, de las fuentes antiguas de la retórica renacentista. También se trae a colación la literatura retórica producida por los humanistas del Renacimiento, refiriéndose por último a la historia de la retórica después del Renacimiento, incluyendo nuestra época.

Como conclusión de estos ensayos, el autor expresa su opinión de que la retórica debe estar subordinada a la filosofía. Por ello nos aconseja disciplinar nuestra capacidad de escribir y de hablar bien mediante la adquisición de conocimientos y la refutación del error; debemos, pues, emplear la retórica como una herramienta eficaz que nos permita expresar y transmitir conocimientos y percataciones: *La retórica es importante —y siempre lo fue como técnica de expresión, pues debemos desear e intentar escribir y hablar bien y con claridad. Sin embargo, en nuestro universo del discurso —y en el sistema educativo que debe reflejar tal universo— la retórica no deberá estar en el centro, sino subordinada; y no sólo a la filosofía, sino también a las ciencias, a la poesía y a las otras artes* (p. 344).

No quisiéramos terminar estas páginas sin afirmar que el volumen del profesor Kristeller constituye un precioso documento sobre la problemática que presenta la Filosofía del Renacimiento y sus fuentes. Asimismo, por la orientación y erudición del autor, esta obra es necesaria y suficiente para tener una idea clara del pensamiento renacentista, de su alcance y de su significado.

Gemma MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ

AVERROES: *Epitome de Anima*, editado por Salvador GÓMEZ NOGALES, Madrid, Instituto «Miguel Asín», del CSIC, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985, 33 + 217 pp. (Averrois opera. Corpus philosophorum Medii Aevi. Series Arabica, A 31).

La auténtica valoración del pensamiento de Averroes no podrá hacerse en tanto no conozcamos su obra tal como la escribió, esto es, en su propia lengua. Gran parte de los comentarios que realizó a los libros de Aristóteles sólo son asequibles hoy en su versión latina de la Edad Media o del Renacimiento.

Sabemos cómo en muchas ocasiones esa versión latina equivoca y falsea de manera palmaria el texto original. Un manifiesto ejemplo de esto lo encontramos en el *Tafsír* o Comentario grande a la *Metafísica*: allí donde dice, en el texto árabe (ed. Bouyges; p. 1489), que el intelecto material es en sí mismo generable y corruptible, el texto latino sostiene lo contrario: *non est generabilis et corruptibilis*. De aquí la importancia que tiene el disponer de las ediciones del texto árabe.

Tal es el viejo proyecto patrocinado por la Unión Académique International, que va tomando cuerpo poco a poco: realizar la edición crítica de *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, series Arabica.