

## L'ÚS DE LA *PRISCA SAPIENTIA* A FAVOR I EN CONTRA DEL CRISTIANISME EN LES PROPOSTES DE MARSILIO FICINO I GEMIST PLETÓ

MARTA PALACÍN MEJÍAS  
*Universitat de Barcelona*

El segle xv va ser testimoni de com dos pensadors van apel·lar a la *prisca sapientia* per defensar propostes ben diferents. D'una banda, Gemist Pletó preparava una reforma radical de marcat caràcter pagà i anticristià per a un Imperi bizantí agonitzant; de l'altra, Marsilio Ficino intentava conciliar la saviesa pagana amb la revelació del cristianisme en una Florència receptora dels sabers d'una Constantinoble ja caiguda.

Comptava sis anys Ficino quan es va celebrar el Concili de Ferrara-Florència, únic moment en què Pletó –ja octogenari– viatjà a Itàlia; però n'hi va haver prou d'aquella visita perquè hi deixés empremta. Ficino dedicaria la seva vida a un platonisme que fou emergent a la península itàlica des que el bizantí, la major autoritat en Plató de la primera meitat del segle xv,<sup>1</sup> va pronunciar el 1439 les seves lliçons conegudes com *Les diferències entre Plató i Aristòtil*.

1. J. MONFASANI, «Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle controversy», a Michael, Allen, Rees, Davies (eds.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden-Boston-Köln: Brill 2002, p.179-202.

Cosme de Mèdici, contagiad pel seu coneixement i pel seu entusiasme, no va trigar a promoure la recuperació del platonisme. És per això que Ficino va traduir l'obra de Plató i Plotí. I és en el proemi de les *Ennèades* on dedica el següent reconeixement al bizantí:

«El gran Cosme, per decisió del senat pare de la pàtria, en el temps en què es desenvolupava a Florència sota el pontificat d'Eugeni l'acord entre grecs i llatins, escoltà amb freqüència discutir sobre els misteris platònics un filòsof grec de nom Gemist, d'apel·latiu Pletó, com si fos un altre Plató; fins a tal punt va ser inspirat per la paraula ardent d'aquell, fins al punt animat, que des de llavors va concebre la idea d'una Acadèmia, la qual havia de fer néixer en temps oportú.»<sup>2</sup>

Ficino va accedir als textos de Pletó en què detalla una línia cronològica de personatges que transmeten la saviesa original. Aquesta idea de llinatge sapiencial impregnaria l'obra i el projecte ficinians, que seria batejada com a *prisca theologia*, i arribaria a ser un dels tòpics del Renaixement. I, encara que aquest breu text se centra en el salt d'aquesta idea d'antiga saviesa entre Pletó i Ficino, val a dir que aquesta ja apareix en la patrística i que al segle XII Zorawardî anomena *al-hikmat al'-atîqa* –saviesa antiga– el recorregut del saber que connectava Plató amb Zoroastre.<sup>3</sup>

De fet, sembla ser que Pletó es familiaritza de manera directa amb aquest terme quan abandona Constantinoble per tal d'ampliar la seva formació a la cort otomana com a deixeble d'Eliseu.<sup>4</sup> Eliseu és *ishrâqî*, membre del corrent

2. M. FICINO, *Opera omnia* I, Basilea: Henricum Petri, 1576. Proemi a la traducció de les *Ennèades*. La traducció és nostra.

3. Vegeu CORBIN (1991) p. 214 i 258, TARDIEU (1987) p. 145-148, TAMBRUN (1995) p. 41-43.

4. L'existència d'Eliseu i la seva connexió amb Zorawardî fan improbable que, a diferència del que afirmen Yates i Kristeller –i Neri secunda–, fos Pletó el primer a presentar aquesta idea de llinatge.

filosòfic de Zorawardî, el dels *teòsofs de la llum*, els platònics de Pèrsia la filosofia dels quals té la llum com a principi metafísic;<sup>5</sup> i seria la baula entre la *prisca sapientia* i Pletó, qui després del seu viatge la duria amb ell cap a occident.

Zorawardî influeix en Eliseu, aquest en Pletó i ell, al seu torn, en Ficino. I encara aquest influirà en la proposta de *perennis philosophia* d'Agostino Steuco.<sup>6</sup> Zorawardî, Ficino i Steuco coincideixen a incloure Hermes Trismegist en l'engranatge sapiencial per, amb ell, sumar la trajectòria egípcia a la persa. En canvi, Pletó obvia Hermes en el seu recull, igual com fa amb Moisès, i traça la línia de Pèrsia a Grècia, de Zoroastre al platonisme, sense fer-la passar per Egipte. Troba que allà, tot i rebre la saviesa els seus legisladors, en comptes de *treballar-la* només la van *mantenir*, allunyant-se així de la pràctica filosòfica i política de repensar-la i adaptar-la al seu temps i al seu lloc.<sup>7</sup> Però Pletó té més raons i arguments per a menystenir aquesta línia egípcia-hebrea.

Així, tot i que coincideixen els autors esmentats a l'hora d'apel·lar a la *prisca sapientia* i, amb ella, als principis d'autoritat i antiguitat a partir dels quals es construeix la veritat,<sup>8</sup> en aquesta pugna per incloure o excloure el capítol egipci s'enfronten el cristianisme de Ficino i l'anticristianisme de Pletó.

5. B. TAMBRUN, *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, Roma: Storia e letteratura, 2006, p. 122.

6. M. A. GRANADA, «Agostino Steuco y la perennis philosophia», *Daimon*, 8 (1994): 23-38.

7. S'enfronten l'oralitat i l'escriptura en la qüestió de l'antiga saviesa. Mentre Steuco valora l'escriptura, Pletó defensa l'oralitat, com fa Plató per boca de Sòcrates quan es refereix a *Fedre* 274a a la relació entre l'escriptura i la pèrdua de la memòria.

8. M. FOUCAULT, *Nietzsche. La genealogía, la historia*. València: Pre-textos, 2004.

A diferència del discurs de l'apologètica –que en l'origen del saber només situa l'Escriptura i no estableix convergències–, Ficino pretén fer compatible el saber anterior no revelat amb el missatge cristià. D'aquesta manera aconseguiria una *pia philosophia* o *docta religio*, on la revelació queda avalada per les antigues autoritats de l'àmbit del pensament, sent-ne la culminació en l'exercici de conèixer la veritat i el pas anterior a la fi dels temps en el discurs escatològic que ell compartia. Així tracta d'evitar la impietat en la filosofia i la superstició en la religió. Però rere aquesta concòrdia, com observa Granada, «Ficino té cura de deixar clara l'anterioritat en el temps i prioritat doctrinal de la saviesa hebrea i de l'Antic Testament»<sup>9</sup> quan presenta Zoroastre com a fill de Cam i també quan diu que Plató segueix la llei de Moisès.

La proposta ficiniana, desenvolupada durant la segona meitat del segle XV, s'emmarca en una Florència humanista i catòlica, receptora de la llengua i les biblioteques de bizantins que van abandonar Constantinoble quan van entrar-hi els turcs el 1453. Tot i que en el mateix segle, el context de Pletó és ben diferent. El filòsof i jutge bizantí, per la seva banda, lluita durant la primera meitat del segle XV contra el declivi bizantí des de Mistrà, capital del Despotat de Morea al Peloponès bizantí i reducte filohel·lè de l'imperi. A l'incansable assetjament turc se sumava l'antillatinisme resultant del cisma entre les esglésies catòlica i ortodoxa i l'ocupació de Constantinoble durant la quarta croada. Davant les múltiples amenaces de l'imperi i la falta de suports, l'ortodòxia va adoptar un discurs escatològic i certament messiànic. Van interpretar els fatídics esdeveniments com la intervenció de Déu per allunyar del pecat el seu poble

9. M. A. GRANADA, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona: Herder, 2000, p. 94-95.

escollit, el de l'imperi cristià: el bizantí. I van sumir-se en la passivitat i així mateix van rebutjar com anticristiana tota intenció de fer quelcom en aquest sentit per canviar les coses. Amb aquest panorama, l'emperador, que ha de governar en simfonia amb l'ortodòxia, no emprèn mesures importants que millorin ni la gestió ni la defensa del territori.<sup>10</sup> Va ser aleshores, ja al segle XIV, quan va sorgir una proposta que arrelaria dins l'església ortodoxa fins el final de l'imperi: un monjo anomenat Palamas va afirmar que l'únic que importa són la il·luminació i la salvació espirituals i que només es poden aconseguir a través de la teologia negativa i la vida ascètica monacal;<sup>11</sup> instruments que neguen tant la implicació política com el coneixement per la via racional, pilars ambdós per al jutge bizantí. És com a reacció davant aquestes circumstàncies que localitzem l'anticristianisme i l'antiaristotelisme de Pletó, com el primer capítol d'una estratègia sense concessions i enfocada a una reforma radical que, apel·lant als valors grecs pagans, pugui potser salvar l'imperi.

La proposta de Pletó conjuga, com el temps que li toca viure, teologia i política, en tant la seva reforma política és una empresa que passa per reconstruir la teologia; per tant, el llinatge d'antiga saviesa que ell proposa no pot in-

10. H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris: PUF, 1975, p. 142. La dinastia Paleòloga, governant des d'aquells temps i fins la caiguda de l'imperi, es va centrar sobretot en la cultura i la filosofia. Tot i que, tal com esmenta Maquiavel –i Granada ho recull a la nota 33 del seu treball *Renovación política en tiempos de crisis, determinismo y libertad: Gemistos Pletón y Maquiavelo*– Constantí XI, el darrer emperador, s'esforçà en el seu breu govern per evitar la caiguda de Constantinoble però li mancaren suports.

11. E. von IVANKA, «Esicasmo e palamismo», a *Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

cloure allò que vol combatre. Ans al contrari. Ataca, amb la seva estratègia, figures fonamentals de l'edifici cristià i en proposa unes altres que argumenta com més antigues i de més autoritat per fornir una alternativa: enfront d' Aristòtil i Moisès, a qui considera sofistes, reivindica Plató i Zoroastre, custodis destacats al seu entendre del saber que roman en la tradició.

Ataca l'antiguitat del cristianisme a través del calendari, fent ús de Plutarc. Va ser així com, tot i que l'any 1463 Ficino situa Moisès a l'inici de la cadena sapiencial –coincidint amb Justiní i Flavi Josep en fer-lo el primer dels profetes per dotar-lo de més antiguitat que el poble grec–, el 1469 col·loca Zoroastre en el seu lloc.<sup>12</sup> Ficino va tenir accés a l'obra astronòmica de Pletó on, en la seva lluita contra la sofisticada monoteïsta, a partir de Plutarc demostrava l'anterioritat de Zoroastre respecte de Moisès. A través de la figura de Zoroastre Pletó refuta als cristians que els hebreus siguin el poble més antic i ofereix un calendari amb una periodització diferent: segons els seus càlculs, Zoroastre seria 674 anys anterior a la creació del món segons la Bíblia, argument que li permet qualificar el cristianisme d'impostura i de doctrina recent.<sup>13</sup> Situa Zoroastre en l'any 5000 abans de la Guerra de Troia,<sup>14</sup> és a dir, uns 6000 anys abans que Je-

12. GENTILE parla de la vacil·lació de Ficino a l'hora de situar en primer lloc Hermes o Zoroastre a «Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino», *Rinascimento*, 2ª sèrie, XXX (1990): 60-70. I a *Platonica theologia*, VI, 1, FICINO parla ja d'aquesta sèrie «d'antics teòlegs: Zoroastre, Hermes, Orfeu, Aglaofem, Pitàgores, Plató», que més endavant ampliarà, també sota la influència de l'obra de Pletó.

13. PLETÓN, *Manuel d'astronomie*, edició de R. Mercier i A. Tihon, Lovaina: Bruylant-Academia, 1998, p. 35-36.

14. Al *Commentaire sur les Oracles*, Pletó destaca la data proposada per Plutarc al *De Iside* 369d-e. *Oracles chaldaïques*. Edició i traducció de B. Tambrun, Atenes, París i Brussel·les: Academy of Athens, 1995.

sucrist.<sup>15</sup> Tot això no vol dir que el món tingui aquesta edat per a Pletó, sinó que és més antic del que la Bíblia diu. De la mateixa manera, en el *Tractat sobre Les Lleis* Pletó adverteix que Zoroastre no és el primer dels legisladors sinó que és el primer del que tenim memòria. Ell encapçala la seva genealogia d'antics savis i legisladors, que són Zoroastre, Eumolp, Minos, Licurg, Ifit, Numa, els brahmans de l'Índia, els mags de Pèrsia, els curetes de Grècia, els sacerdots i intèrprets de l'oracle de Zeus a Dodona, Tirèsies, Quiró, els set savis, Pitàgores, Plató, Parmènides, Timeu, Plutarc, Plotí, Porfiri i Jàmblic.<sup>16</sup>

I ataca també Pletó l'autoritat de les fonts del cristianisme. Qüestiona i critica la possibilitat de la revelació i la figura del profeta, així com certes idees d'un Aristòtil cristianitzat per Tomàs d'Aquí. A tots ells els considera enemics de la *prisca sapientia*, sofistes l'orgull dels quals els impedeix continuar la tradició perquè el que volen és mostrar alguna cosa nova i pròpia, mentre els savis emeten opinions sempre en harmonia amb les creences més antigues. I és que així com en les religions revelades l'oposat a l'ortodòxia és l'heretgia; a l'antiga saviesa es troben les *koinai evvoiai* –nocions comuns o veritats universals–, a les quals s'oposaria la pràctica sofística. A la figura autoritària del profeta, Pletó oposa el caràcter dialògic de l'argumentació propi de la filosofia antiga. Sembla ser, com afirma Neri, que la crisi del món modern per a Pletó neix amb la difusió de les religi-

15. Aquesta teoria afectaria d'una manera especial l'Imperi bizantí, on indiquen les dates a partir de la creació del món i no de la vinguda de Crist. En el moment en què Pletó desenvolupa aquesta idea, el món rondaria els 7.536 anys.

16. PLETÓN, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Edició preliminar, traducció i notes de Francisco L. Lisi i Juan Signes. Madrid: Tecnos, 1995, p. 19-23.

ons revelades<sup>17</sup> i amb els sofismes que escampen quan asseguren una immortalitat total que s'oposa a la metempsicosi i que veu incoherent amb la doble naturalesa de l'ànima, per a ell cíclica i concordant amb l'eternitat del món.<sup>18</sup>

De manera oposada a la sofística, la fratria de Pletó, com ja van fer platònics o pitagòrics, recollia i treballava de forma oral la saviesa heretada. El grup el formaven, dels alumnes del mestre, uns quants escollits.<sup>19</sup> I la seva forma d'actuar havia d'estar en coherència amb el que comparteixen els integrants de la seva llista de savis: petites comunitats d'alumnes, primacia de l'oralitat i encriptació del saber. El jutge bizantí reservava l'escriptura sobretot per als textos fruit de la seva participació política dins l'imperi, que incloïa tant els discursos dedicats a la família governant com la llarga polèmica que va mantenir amb Jordi Escolari, futur patriarca de Constantinoble. Va ser aquest religiós qui cremà una obra escrita però no publicada de Pletó, la seva darrera i principal composició, on apareixia la proposta de reforma radical per a l'Imperi bizantí –que incloïa una religió racional– anomenada *Tractat sobre Les Lleis* en clar homenatge al text platònic. En les poques pàgines rescatades del foc comprovem que Pletó quan rebutja la revelació està, d'una banda, afeblint el poder intermediari de l'església i, de l'altra, apel·lant a la raó humana, a la responsabilitat política i al coneixement de la tradició: «Adoptarem les doctrines

17. M. NERI, «Giorgio Gemisto Pletone: 'Prisca philosophia' e critica dell'ermetismo». *Hiram, rivista del grande Oriente d'Italia*, Roma (2005): 27-55.

18. No pot ser pura aquesta immortalitat perquè l'ànima només pot ser en un cos –ha d'encarnar-se–, i el cos és mortal; per tant, es tracta d'una immortalitat cíclica lligada a un element mortal. Per això Pletó no només parla de *metempsicosi* sinó també de *metempsomatosi*.

19. Vegeu F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*. París: Les Belles Lettres, 1956.



i les paraules dels homes que sempre, des de l'antiguitat, han pensat sàviament; i, ahora, amb ajuda del raonament, que és el més potent i el més diví dels nostres mitjans de coneixement, tractarem, mitjançant una atenta comparació, d'arribar sobre tota qüestió, en la mesura del possible, a allò que sigui millor»<sup>20</sup>.

Parlar de la tradició obliga a remuntar-se a la correspondència entre com es fan les coses, per què i des de quan. L'hel·lenisme filosòfic que pretenia Pletó –anomenat *hel·lenisme corregit*– passava, fins i tot, per la correcció de textos de Plató on la versió de l'hel·lenisme era inconsistent. És a dir, entenia la tradició com a construcció, com a relat, conscient que també el d'Homer i d'Hesíode n'era un, de relat. Si, tal com entenem Pletó, ell creia en la teologia natural i, per tant, la Intel·ligència superior es manifestava en l'ordre còsmic, la veritat estava revelada en la Creació i és a través de la raó que la humanitat accedeix a la veritat. Per tant, pot haver error i correcció, perquè es tracta d'un treball a escala humana. Així, amb ajuda de la raó i sense desestimar la saviesa que roman en la tradició, Pletó ubica Cronos entre els titans i Zeus com a déu principal. A diferència d'Hesíode, que presenta en la seva *Teogonia* Zeus com a fill de Cronos i net d'Urà, –és a dir, posterior a l'espai i el temps–, Pletó el fa principi de tot i *causa sui*. Val a dir que Pletó bateja amb els noms de les antigues divinitats gregues els diferents elements de la seva jerarquia ontològica. Així, parlant de Zeus es refereix a l'U-Bé, el déu-déu de la seva ontologia que ens fa pensar en Parmènides i en Plotí, i on calen també els déus-idees que expliquin la relació entre l'U i el múltiple.

Quan Ficino té en compte tant la revelació com la línia egípcia a l'hora de traçar el recorregut de la saviesa antiga,

20. PLETÓN, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Madrid: Tecnos, 1995, p. 23-24. La traducció és nostra.

accepta que el diví últim es comunicui de manera directa amb l'humà –quelcom impossible per a Pletó– i que els éssers humans hagin d'aplicar les mateixes lleis sempre i arreu, lleis que, a més, no han dictat éssers humans. Tot plegat no té sentit en el sistema pletònic on, per contra, pel lloc que ocupa la naturalesa humana dins el cosmos, no hi pot haver més revelació que la que ja roman en la tradició i la nostra tasca sobre aquesta qüestió no pot ser passiva sinó que ha de valorar tal saviesa, cuidar-la i, mitjançant la raó i la prudència, governar entenent que aquesta tasca implica fer correccions i propostes i prendre decisions. És per això que Pletó ataca la vida monacal i la línia egípcia, perquè l'ascetisme i l'immobilisme són per a ell negació de la vida.

Durant aquest recorregut esquemàtic hem posat de manifest en quin context opera cada autor i què representa la seva proposta per tal d'entendre com la *prisca sapientia*, en el seu trasllat de Pletó a Ficino, traça un recorregut diferent que esdevé compatible amb la revelació; la qual cosa ens la mostra com un instrument de la filosofia política de l'ordre de la mentida noble.