

PRÓLOGO

En tus manos tienes, lector, un trabajo nacido con el objetivo general de realizar una aportación seria a la Filosofía Bizantina, una disciplina cultivada hoy en Europa por un puñado de investigadores.

Gracias a esta circunstancia académica, encontré vía expedita para centrarme en el estudio de un tema principal: la proyección bizantina de la teoría platónica de las Ideas. Quiere esto decir que tenía ante mí la tarea de comprender la forma en la que los filósofos bizantinos la interpretaron, asimilaron y criticaron. Sin dejar de ser un trabajo estrictamente filosófico, su naturaleza y mis principios han hecho que adquiriera cierta dimensión histórica y filológica y, por qué no, espiritual. De este modo, apareció en la vía la feliz oportunidad de poder restituir a Séneca la sentencia que Nietzsche nos había invertido y dejar constancia de la original, como queriendo dar a entender que es ésta, y no la otra,¹ la que ha de recibir el honor de dirigir nuestro afán: «y así, lo que fue Filosofía, se convirtió en Filología».² A todo esto, me he dedicado con una alta exigencia de objetividad científica, que, acaso, sólo el benévolo lector juzgará cumplida, pues —mucho me lo temo— he de confesar que, desde un principio, no pude evitar disponerme al trabajo sino llevado de una gran simpatía por la singular mezcla de ironía socrática y flema inglesa con la que John Milton (1608-1674) cari-

¹ F. NIETZSCHE, «Homer und die klassische Philologie», ed. K. SCHLECHTA (1954), p. 174: «philosophia facta est quae philologia fuit».

² SÉNECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, CVIII, 23, ed. E. CAPPs – T. E. PAGE – W. H. D. ROUSE (1925), vol. III, p. 243: «itaque quae philosophia fuit facta philologia est».

caturiza la actitud aristotélica ante las Ideas platónicas.³ Yo también he apostado decididamente por Platón y también di por bueno, a la hora de trazar la historia de lo sucedido con las Ideas en Bizancio, el intento neoplatónico de ver en el Estagirita a un platónico que sólo en la forma disiente de las doctrinas de su maestro, de modo que, en consecuencia, pueda ser reintegrado en ellas. Y, ¿acaso no es cierto que se mantuvo esta hermenéutica incluso cuando en Bizancio se estimó que era urgente y de toda conveniencia rehuir a Platón?

Por otra parte, desde un principio, tuve el cuidado de enmarcar mi objeto científico dentro de otro académico, más general, pues sucede que ya no podemos andar repitiendo la cantinela de que «la cultura desvitalizada es bizantinismo».⁴ Por tanto, se trataba de ayudar a que nuestros curricula universitarios de Filosofía acierten mejor a señalar los procesos históricos y lingüísticos que, partiendo de la Antigüedad, desembocan en el Renacimiento del siglo xv. Se trataba de una necesidad ya advertida por José Lasso de la Vega hace años y aún hoy vigente:⁵ por una parte, aún es usual la convención de fijar como final de la Filosofía Griega el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas (529 d. C.); por otra parte, la Filosofía Medieval se limita prácticamente al estudio de textos filosóficos latinos y, además, no se llama suficientemente la atención sobre la dependencia que éstos mantienen con las eventuales traducciones latinas de textos griegos conservados y reelaborados por autores tardoantiguos y bizantinos. Teniéndolo en cuenta, me pareció oportuno presentar las significativas aportaciones que los filósofos bizantinos realizaron a la teoría platónica de las Ideas en el marco de la Historia de la Filosofía Griega y Medieval, reivindicando, entre una y otra, el valor disciplinar de la Filosofía Bizantina y, en general, de los Estudios Bizantinos, a la hora de comprender íntegramente el concepto de lo que es nuestra «cultura europea», la mejor.

Dado que la consecuencia lógica de estas premisas metodológicas era presentar el trabajo desde una perspectiva histórica y con-

³ J. MILTON, *De Idea Platonica quemadmodum Aristoteles intellexit*, ed. D. BUSH (1986), pp. 56-57.

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (Colección Austral, A28) Espasa Calpe, Madrid, 1987, p. 87.

⁵ J. S. LASSO DE LA VEGA (1971), p. 13.

siderando que «en eso hay mucho que decir»,⁶ me he avenido a dividir el trabajo en dos partes: en primer lugar, la que, a modo de introducción, presenta la gestación y primeros desarrollos naturales de la cuestión dentro de la tradición helénica y de la patrística; en segundo lugar, la nuclear, que es la bizantina, ya toda cristiana, para, al final, darse a la cultura del Renacimiento florentino. En efecto, la filosofía helénica y la teología patrística son los pilares de la filosofía bizantina, que, propiamente, comienza en el siglo ix, con Focio, y llega hasta el siglo xv, con Jorge Gemisto Pletón. Aunque, en el último capítulo alcanzo incluso a presentar a este autor, en realidad, nuestro estudio se cierra con Juan Ítalo, perteneciente al siglo xi, fecha en la que, precisamente, despertaba al mundo Pedro Abelardo, quien, en el mundo de la filosofía medieval latina, tanto daría que hablar, precisamente, sobre el problema de los universales. Las razones de esta decisión son, evidentemente, de economía libresca, pero, sobre todo, de criterio científico: haber puesto todo el cuidado en no sacrificar la cualidad por la cantidad y, en consecuencia, haber aceptado la exhaustividad como criterio para la explicación de cada uno de los filósofos bizantinos estudiados. Tanto en el caso de Juan Damasceno, como en el de Focio, Aretas de Cesarea, Miguel Pselo y Juan Ítalo he referido todos y cada uno de los pasajes de sus obras completas en los que se pronuncian, de una u otra manera, sobre las Ideas platónicas. La pretensión de ofrecer un resultado definitivo, una vez convertida en el principio metodológico que me permitiera establecer conclusiones con certidumbre y no sólo con verosimilitud, fue lo primero que determinó la extensión secular del trabajo. Si este primer factor obedece a los requisitos de lo que, hegelianamente, cabe denominar «historia interna de la Filosofía», el segundo, que se adecúa a él, es una consecuencia directa de la «historia externa de la Filosofía»: se trata del enajenamiento político que Bizancio habría de experimentar a partir del fin de la Cuarta Cruzada, en 1204, y del triste precedente de la acusación eclesiástica contra Juan Ítalo, que a la vez que impedía que el logro filosófico del autor pudiera hallar correspondencia y continuidad entre sus discípulos, daba comienzo a lo que un prestigioso bizantinista, el Doctor Nigel Wilson, ha calificado

⁶ M. DE CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha. Segunda parte*, ed. A. BLECUA – A. POZO (2005), p. 647.

como «suspensión de la libertad de pensamiento»,⁷ amén de que, en otros ámbitos, Bizancio continuase arrojando mucha luz.

Las traducciones de los textos griegos son propias, incluso las de algunos títulos que he vertido al latín para mayor coherencia formal. Ante el dilema de vertir «οὐσία» por «essentia», siguiendo un criterio exclusivamente filológico, o por «substantia», siguiendo el criterio filosófico que se remonta a Guillermo de Moerbeke (1215-1286) y que se halla expresamente justificado por Xavier Zubiri,⁸ por regla general traduzco «οὐσία» por «substantia», recurriendo a «essentia» solamente en los pasajes de textos que presuponen la distinción de la teología cristiana entre la esencia y la existencia de las Creaturas, como ocurre de forma especialmente clara en «Capita philosophica» de Juan Damasceno. Quizá sea éste el lugar adecuado para indicar que, aun cuando Boecio tradujese «ὑποκείμενον» por «substantia» y no por el calco «subiectum»,⁹ la propuesta —ya apuntada, pero rechazada, por Christian Stead y ahora, hace unos años, arraigada entre traductores contemporáneos—¹⁰ de verter invariablemente «οὐσία» por «entidad» no es, en definitiva, la mejor forma de mantener la ambigüedad del discurso aristotélico, toda vez que a) no indica los sentidos comprendidos por la misma, b) rompe con la tradición, c) propone en su lugar un término altisonante de impertinente connotación institucional, burocrática o financiera y, lo más grave, d) suplanta de esta manera el arte de elegir, ora «essentia» ora «substantia», en función de las variaciones de contexto, de autor, de paradigma metafísico y hasta de cosmovisión fundamental. Por lo que hace a las abreviaturas y mayores precisiones sobre la correspondencia castellana de los términos griegos, remito a la sección de Apéndices, donde, respectivamente, se incluyen un glosario y un índice.

En la misma sección de Apéndices, el lector también podrá leer dos textos que pueden ayudar a la comprensión de pasajes difíciles.

⁷ N. G. WILSON (2003), p. 166.

⁸ X. ZUBIRI (1998), p. 3: «es que para el propio Aristóteles la οὐσία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιστα) el ὑποκείμενον, el sujeto, lo sustantivo. En cambio, la esencia corresponde más bien a lo que Aristóteles llamó τὸ τί ᾗν εἶναι y los latinos *quidditas*, el “lo que” es la οὐσία, la sustancia»; M. LAMBERT (2003), pp. 620-621.

⁹ X. ZUBIRI (1998), p. 94; A. DE LIBERA (1996), p. 81.

¹⁰ C. STEAD (1977), p. v.

En primer lugar, se halla nuestra traducción de un escolio a Arato de Soli, que explica las tres modalidades alejandrinas del universal, y de un texto de Simplicio sobre la naturaleza de los universales en el que está implicado el Ave Fénix, que Aretas de Cesarea copió en el siglo x como parte integrante de su comentario a *Categoriae* de Aristóteles.

Para señalar con propiedad la calidad nominal, conceptual o lógica de los términos, he empleado las siguientes convenciones metalingüísticas:

- i. Hombre = la Idea platónica de Hombre.
- ii. 'hombre' = el género lógico de 'hombre'.
- iii. hombre = el concepto de hombre.
- iv. «hombre» = el nombre de «hombre».

En la transcripción de los nombres griegos propios antiguos he seguido el criterio de Manuel Fernández Galiano, *La transcripción de los nombres propios griegos*, SEEC, Madrid, 1969; en la de los nombres propios modernos, el de Pedro Bádenas de la Peña, «La transcripción del griego moderno al español», *Revista Española de Lingüística*, 14 (1984), pp. 271-290, con excepción de los nombres de autores griegos que publican en otra lengua moderna.

ALBERTO DEL CAMPO ECHEVARRÍA
Madrid, 25 de septiembre de 2011

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y ORIGINALIDAD

En un momento en el que los estudios sobre la Filosofía Bizantina van consolidando la disciplina,¹ el estado actual de la investigación acerca de la teoría platónica de las Ideas en los autores bizantinos sigue remitiéndose, principalmente, a los estudios de Linos G. Benakis y de Katerina Ierodiakonou, autores que valoran diferentemente las interpretaciones nominalistas de los filósofos bizantinos que, antes que ellos, realizaran estudiosos como Basilio Tatakis y Kimon Giocarinis, Perikles Joannou y A. C. Lloyd.

Linos G. Benakis inauguró el estudio de la cuestión con un artículo publicado 1978.² En él mantenía la tesis de que la triple clasificación del universal de la escuela neoplatónica de Alejandría era el esquema fundamental con el que los principales autores bizantinos —Focio (820-891), Juan Ítalo (1025-1082), Eustracio de Nicea (1050-1120), Nicéforo Blemídes (1197-1272) y Nicéforo Cumno (1250-1327)—, a excepción de Pletón, habrían interpretado la Idea.³ Así pues, en primer lugar, la presencia de la triple clasificación en los textos bizantinos le lleva a concluir que la interpretación bizantina del universal es la de un «realismo moderado». En nuestro trabajo, siguiendo la propuesta de Antony Charles Lloyd, preferimos hablar de un «conceptualismo realista». La segunda tesis de

¹ G. KAPRIEV (2006), pp. 3-14; M. TRIZIO (2007), pp. 247-294; F. IVANOVIC (2010), pp. 369-381.

² L. G. BENAKIS (1978-1979), pp. 311-340; IDEM (1982), pp. 75-88.

³ Éstos son los autores que L. G. Benakis refiere; no obstante, la triple clasificación alejandrina del universal también se halla en otros autores bizantinos, como, e. g., Aretas (850-944); *cfr.* ARETAS, *Scholia in Porphyrii Isagogen* § 21, ed. M. SHARE (1994), p. 10, 15-22; de la misma edición, *cfr.*, igualmente, ARETAS, *Scholia in Aristotelis Categorías* § 239, ed. M. SHARE (1994), pp. 168, 27-169, 1.

Benakis es la de negar que la tercera modalidad alejandrina de la existencia del universal, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, correspondiera a la del nominalismo de la controversia latina acerca del estatuto de los universales; en efecto, en Bizancio, no se puede hablar de nominalismo sin más, ya que, por una parte, el nominalismo latino incluye tanto a) la teoría del *status* de Pedro Abelardo (1079-1142), b) la teoría de la *suppositio* de Guillermo de Ockham (1285-1347), así como c) el vocalismo fundado en el *flatus vocis* de Roscelino de Compiègne (1050-1125); y, por otra parte, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es una modalidad del universal que remite a las otras dos, expresamente realistas. En mi trabajo, acepto íntegramente esta segunda tesis y, en consecuencia, no reconozco una posición nominalista a ningún filósofo bizantino, ni siquiera a Focio o a Miguel Pselo, de quienes he analizado textos en los que, por vez primera, se pone en evidencia su pionero conocimiento y discusión de la tesis nominalista, evidenciando así la anterioridad bizantina con respecto a la aparición de los *nominales* y los *reales* latinos del siglo XII. La tercera tesis de Benakis dice que, a diferencia de lo que ocurrió en la filosofía medieval latina, en Bizancio no hubo una controversia acerca del estatuto ontológico de los universales, sino que, teniendo en cuenta las tres modalidades existenciales alejandrinas, se preocupan principalmente de rechazar el ejemplarismo de la primera modalidad, en la que el universal existiría πρὸ τῶν πολλῶν. Ello se debería a las exigencias teológicas que excluían la posibilidad de que el libre arbitrio de Dios, que crea a partir de la nada y por propia voluntad, fuera condicionado o determinado por la esencia inmutable y eterna de las Ideas. Nuestra presentación analítica e histórica de las aportaciones bizantinas al problema de los universales y de sus críticas a la teoría platónica de las Ideas no sólo avala el mencionado rechazo bizantino del ejemplarismo, sino que ofrece un análisis exhaustivo de la forma en la que se produce en Miguel Pselo y en Juan Ítalo, así como de la dependencia que esta crítica mantiene con la interpretación plotiniana del mundo inteligible. El artículo explicaba, en cuarto lugar, cómo la versión del ejemplarismo que hace de las Ideas los «pensamientos de Dios», siendo originaria del medioplatonismo de Filón y de Alcínoo (siglo II) —Benakis habla de Albino—, obedecía a la pretensión alejandrina (siglo VI) de recuperar bajo esta fórmula las Ideas platónicas, una vez que se consideraba la crítica aristotélica de las mismas absolutamente legítima. Por

ello, el rechazo por parte de Pletón de la fórmula de las Ideas como «pensamientos de Dios» tiene gran valor histórico en la medida en que implica el rechazo de la crítica aristotélica de las Ideas, y, evitando los posteriores desarrollos medioplatónicos como alejandrinos, se retrotrae directamente a Platón, aunque, eso sí, interpretándolo de acuerdo con la filosofía de Plotino. El mismo Benakis ha demostrado cómo esta interpretación de las ideas se halla también en un breve texto de Pselo titulado *De ideis, quas Plato dicit*.⁴ En mi estudio, certifico la atribución de la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» a Platón a lo largo de toda la teología judeocristiana, hasta Juan Ítalo, el último de los autores que estudio; pero he establecido nuevos vínculos y relaciones entre aquella fórmula y la de las Ideas creatrices, que aparece en el neoplatonismo tardío de Atenas y de Alejandría y que, oponiéndose a la interpretación plotiniana de las Ideas, pervive en todos los autores patrísticos, especialmente en Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor, pero no en los propiamente bizantinos, entre quienes sólo aparece puntualmente en el caso de Miguel Pselo.

Por su parte, Katerina Ierodiakonou ha advertido del riesgo de imprecisión que supone la extrapolación de la tesis de la triple modalidad de existencia del universal propia de la escuela neoplatónica de Alejandría al conjunto de pensadores bizantinos. Desde su punto de vista, no basta con que los autores bizantinos atestigüen en sus escritos esta triple clasificación, pues, dentro de la cultura bizantina predominó la cosmovisión patrística e, incluso en aquellos pensadores más próximos al neoplatonismo, como fue el caso de Miguel Pselo,⁵ las tesis acerca del ser y la existencia están articuladas en base a la distinción principal que vertebró toda la filosofía bizantina, a saber, aquélla que se da entre el ser de Dios y el de las Creaturas, tenidas éstas por individuos, *i. e.*, hipóstasis reales que tienen mayor realidad que cualquier concepción del universal, sea interpretada platónicamente como Idea o aristotélicamente como Forma. También en Eustracio de Nicea nos encontraríamos con la tesis de que únicamente existe Dios y las Creaturas, entendidas como hipóstasis. En este caso, Katerina se alinea

⁴ L. G. BENAKIS (1975-1976), pp. 393-423.

⁵ K. IERODIAKONOU (2002b), p. 178.

con otros estudiosos como Basilio Tatakis y Kimon Giocarinis y Perikles Joannou al reconocer legitimidad a la aplicación de la tesis nominalista a un filósofo bizantino, oponiéndose, con ello, a Linos G. Benakis y a Antony Charles Lloyd —autor al que, sin embargo, no cita—. Particularmente interesante resulta en el estudio de Katerina haber señalado el origen de la cosmovisión cristiana de la existencia de Dios y de las criaturas en Temistio († 388), quien habría identificado el εἶδος y la φύσις como universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς y habría distinguido εἶδος de γένος, siguiendo en ello a Clemente de Alejandría y a Hipólito.⁶ Pese a lo dicho en sus primeros estudios, en los últimos, parece haber tomado conciencia de la inconveniencia de hablar de nominalismo en Bizancio, en particular, en el caso de Juan Ítalo.⁷

En mi estudio desarrollo y matizo muchos de las observaciones indicadas por ambos autores, pues, además de ofrecer un análisis más amplio y sistemático de las cuestiones abordadas por los bizantinos, valoro su importancia histórica cotejándolas con sus fuentes y algunas de las elaboraciones latinas posteriores sobre el mismo tema. En primer lugar, entre los temas que introducen el estudio de los autores bizantinos, destacaré: a) la negación de que en Platón quepa cualificar las Ideas como causas eficientes, como «pensamientos de Dios» o como criaturas de Dios, pese a que hay indicios puntuales que permiten hablar de estas y otras tesis desarrolladas por la tradición posterior; b) la presentación del nominalismo de Antístenes en relación con su contexto histórico, en el marco de la Academia platónica, y cultural, con especial referencia a su legado en las escuelas escéptica, cínica, estoica y epicúrea; c) la negación de que la teoría de la unimultiplicidad de Plotino sea compatible con la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» y, en consecuencia, indicar que Plotino rechazó el ejemplarismo de medioplatónicos y cristianos; d) el descubrimiento de la vigencia que la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» mantiene en las escuelas neoplatónicas de Atenas y Alejandría, gracias a la fórmula de las «Ideas creatrices» y su relación con la equiparación patrísti-

⁶ IDEM (2005), pp. 67-82.

⁷ IDEM (2007), pp. 231-248.

ca entre los conceptos de Paradigma e imagen; e) la presentación de las figuras de Juan de Escitópolis, de Máximo el Confesor y de Juan Damasceno como pasos sucesivos de un proceso de legitimación histórica del neoplatonismo de Pseudo-Dionisio Areopagita, a pesar de los riesgos de heterodoxia que representaba su monofisismo tácito; f) la sugerencia de que la verosímil responsabilidad de Focio en el comisionado de la «Colección filosófica» podría obedecer a una precaución en contra de los riesgos de heterodoxia que suponía la aceptación de Pseudo-Dionisio Areopagita como teólogo cristiano.

En segundo lugar, el estudio de los autores bizantinos ofrece aportaciones como: a) la definición de su original y pionera solución al problema de los universales como un «conceptualismo realista» que consiste en una defensa de la objetividad de los universales que, combinando estoicismo y neoplatonismo, rechaza la existencia de las Ideas y, consiguientemente, la validez del ejemplarismo tradicional; b) el estudio filosófico de textos no abordados hasta la fecha, como ocurre con Focio, Aretas, Miguel Pselo y Juan Ítalo; c) la consideración exhaustiva de los pasajes en los que cada uno de estos autores se pronuncia sobre la teoría platónica de las Ideas, tanto en lo que hace a su interpretación escolar como a su crítica personal; d) el reconocimiento de que la crítica psicologista que en ocasiones aflora en ella, por ejemplo en Miguel Pselo, no implica una adhesión a la solución nominalista, por mucho que se sepa dar perfecta cuenta de ella; e) la presentación y sistematización, en función del planteamiento porfiriano de los universales y de las alternativas reconocidas en la triple clasificación alejandrina del universal, de las interpretaciones bizantinas y su relación con la autoridad dogmática de la Iglesia bizantina; y, desde un punto de vista más general, f) la presentación de la filosofía bizantina como una etapa sucesiva y complementaria a las de la filosofía griega y la teología patristica que, además, fue siempre condición de posibilidad para la vida de la filosofía occidental del Medioevo y del Renacimiento.