

Alberto DEL CAMPO ECHEVARRÍA, *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos IX-XI)*, CSIC (“Nueva Roma”, nº 36), Madrid 2012.

*David Hernández de la Fuente*

Muchas veces se ha preguntado la crítica por el lugar que ocupa Bizancio en la tradición y transmisión del legado clásico a la Europa occidental, y otras tantas veces – más allá de consideraciones tópicas sobre la decadencia o la esterilidad creativa del mundo bizantino– se ha encontrado con los logros en las artes y las letras de una civilización apabullante. Pero entre los estudiosos de nuestro país, donde la bizantinística descuella últimamente sobremanera, quedaba acaso una tarea pendiente de realizar en el campo de la filosofía. Se trataba de analizar, entre otras cuestiones, en qué sentido medió la erudición bizantina en el proceso de recepción y reformulación filosófica y teológica de las grandes corrientes de la filosofía helénica, en concreto, de la influyente teoría de las ideas platónica, así como de su confrontación con la crítica aristotélica, compensadas ambas por la tradición del pensamiento tardoantiguo, y notablemente del llamado neoplatonismo. El discurso sobre la causalidad, la inmaterialidad y la universalidad que desarrolla Platón tuvo una enorme repercusión – no siempre bien entendida– en la posteridad del filósofo, a través de los diversos escolarcas que le sucedieron en la dirección de la Academia, como Espeusipo o Jenócrates, y gracias a las impugnaciones y reinterpretaciones que sufrió desde la época helenística hasta llegar a la romana. La teoría de las ideas fue desarrollada y adaptada por el mundo del judeocristianismo, sobre el que tuvo una influencia muy poderosa. Con ello el platonismo se convertía en un pensamiento progresivamente religioso con el que judíos como Filón de Alejandría o cristianos como Agustín de Hipona trataban de adaptar el mundo de las ideas a la tradición judeocristiana. El influjo de la religiosidad ecléctica de la antigüedad tardía abrió el paso a una interpretación más mística del platonismo del lado pagano (una muestra son los *Oráculos caldeos*, por ejemplo) y, a la par, impregnó de forma indeleble la teología cristiana, como se ve en las diversas controversias cristológicas que agitaron el siglo IV (la discusión trinitaria o la miafisita, por ejemplo). Ahora se publica un libro revelador que, bajo el título *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos IX-XI)*, pretende tratar un capítulo poco estudiado de

esta recepción pues, como puede constatar en la bibliografía científica de los últimos decenios, se ha prestado mayor atención al platonismo tardoantiguo (O'Meara, Saffrey, Sheppard, Steel y otros) de los siglos V-VI y al platonismo bizantino de la edad última del imperio, como en el caso de Pletón (Signes, Lisi o el reciente *Radical Platonism in Byzantium* de Sinioglossou 2011). Vaya por delante que estamos ante la obra más ambiciosa que se ha escrito en nuestro país en las últimas décadas acerca de la recepción del platonismo, un libro, producto de la tesis doctoral de su autor, que viene a reivindicar con toda justicia y rigor, a nuestro ver, el lugar de honor que merece la filosofía bizantina. El volumen, que forma parte de la prestigiosa colección "Nueva Roma" (*Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris*) del CSIC, se propone la en principio nada desdeñable tarea de trazar un recorrido por la teoría de las ideas en el mundo bizantino. Ha tenido el acierto el autor de desprenderse de un estudio más detallado de la primera edad bizantina (pues la tesis original, como rezaba su subtítulo, se ocupaba por extenso de la filosofía desde el siglo V en adelante), un aspecto, como apuntamos, quizá más estudiado, y ceñirse al grupo de cuatro filósofos bizantinos que surgen a partir del renacimiento cultural del siglo IX y se prolongan hasta comienzos de XI, como Focio de Constantinopla, Aretas de Cesarea, Miguel Pselo y Juan Ítalo, que son estudiados con toda exhaustividad. Lástima que el autor no se haya deshecho igualmente de algunas convenciones típicas del formato académico de una tesis doctoral que no favorecen la lectura de la obra como ensayo filosófico. Así sucede con una primera parte, introductoria, titulada "estado de la cuestión y originalidad", que pasa revista a la literatura secundaria de los bizantinistas e historiadores de la filosofía al respecto, y con la parte final de "conclusiones", que va repasando uno por uno los cinco principales capítulos del libro repitiendo sus tesis principales y recapitulando sus conclusiones. En todo caso, la utilidad y la fortaleza del libro no se resienten de estas trabas formales, como veremos brevemente. Cabe elogiar también la pulcra redacción del libro, en un castellano original y elegante, que pasa por las cuestiones más alambicadas de la filosofía con una precisión lingüística que se echa de menos en los estudios filosóficos actuales, y la sorprendente falta de erratas en un libro tan pormenorizado y con tanta profusión de notas (solo algunas menores y tipográficas, por ejemplo en pp. 321, 325 etc.). La primera parte del libro resume a vuelapluma la influencia del platonismo en el conjunto de la filosofía griega pagana, desde la reacción aristotélica y de las escuelas helenísticas a la renovación conceptual neoplatónica, de

Plotino a Proclo, y en la teología judeocristiana, desde Filón de Alejandría a San Juan de Damasco. Mención especial merecen, en este panorama, las páginas dedicadas a Filón y al tratamiento de la cuestión de los universales desde Porfirio y su recepción posterior. El segundo epígrafe se dedica a la inmensa figura del patriarca Focio, a quien, además del renacimiento de los estudios clásicos en Bizancio gracias a su magna *Biblioteca*, se debe una colección filosófica que criticó y expurgó cuanto había de útil a su juicio en el antiguo pensamiento para la configuración de la ortodoxia filosófica y teológica bizantina, rechazando las ideas platónicas desde el punto de vista cristiano. A continuación se abordan las glosas de Aretas de Cesarea, discípulo de Focio, a la doctrina platónica, las *Categorías* de Aristóteles y a la *Isagoge* de Porfirio. Aparte de su perfil eclesiástico, como obispo de Cesarea y de su inmensa labor filológica como comentarista y responsable de la conservación de numerosos manuscritos con obras de autores clásicos (entre otros un famoso códice de Platón), Aretas desarrolló una inteligente crítica al ejemplarismo de las ideas platónicas desde el punto de vista tanto filosófico como teológico. En el cuarto capítulo se trata la obra de Miguel Pselo, el “Cónsul de los filósofos”, a quien se debe haber revivido el estudio de la antigua filosofía griega en la corte del emperador Constantino IX. Muy interesante es la manera en que desmonta el autor el presunto platonismo o “neopaganismo” del filósofo bizantino, enmarcando su actividad y sus obras filosóficas en el contexto de la ortodoxia cristiana. Se diferencian de forma meridiana, lo que es de agradecer entre toda la bibliografía reciente sobre Pselo, aquellos textos del filósofo que explican o glosan el platonismo, en el marco de su trabajo de historiador anticuario de la filosofía y la tradición helénica, de aquellos otros que contienen el núcleo de sus propuestas interpretativas, que critican el ejemplarismo de las ideas como entidades eternas y no se oponen en absoluto a la espiritualidad imperante en la época (su interés por aspectos como la demonología o la adivinación debe achacarse acaso a esa erudición e interés por el paganismo antiguo). El estudio de este polígrafo bizantino se extiende por su metafísica, su cosmología, su ética, su psicología y su lógica y permite una visión de conjunto cabal de la importancia de este autor en la recepción de la filosofía helénica en el medioevo bizantino. Por último, el capítulo quinto versa sobre la obra filosófica de un bizantino de occidente, Juan Ítalo, contemporáneo de Pselo, de quien fue discípulo y rival, heredando su posición de filósofo oficial en la corte de Miguel VII. El estudio de

Ítalo, que coincide con los autores anteriores en el rechazo de las ideas platónicas, es especialmente preciso sobre todo en la sistemática investigación de su tratamiento de los universales, reinterpretando la triple clasificación alejandrina de los mismos, y permite constatar, de forma ejemplar y en algunas de las mejores páginas de este libro, lo injusto de su condena eclesiástica y caída en desgracia (por cargos tan peregrinos como predicar la metempsicosis), pues sus propuestas en modo alguno chocaban con la teología ortodoxa. Como apéndice de gran interés, y quizá como embrión de futuros estudios del autor, se pasa revista a la recepción de la teoría de las ideas en los siglos posteriores a la obra de Ítalo, en autores como Teodoro de Esmirna o el mencionado Jorge Gemisto Pletón, quizá el único bizantino al que se pueda aplicar con justicia el calificativo de neoplatónico. En definitiva, nos hallamos ante una contribución de gran importancia para el conocimiento de la filosofía bizantina y de su relevante papel en la historia intelectual europea. El estilo cuidado y el entusiasmo que traslucen las páginas de este libro, como resalta en su presentación Joseph A. Munitiz, logran que el lector siga apasionadamente los derroteros intelectuales de esta escuela de pensadores de la edad media bizantina. Se recupera así, para el lector hispánico, el inmenso legado de unos autores bizantinos que, llevados por su pasión filosófica y teológica, quisieron resolver las espinosas y eternas cuestiones sobre la relación entre la materia y la forma que llevaban ocupando al pensamiento griego, como vio W.K.C. Guthrie, desde sus orígenes. La recepción bizantina, aun basada en las interpretaciones tardoantiguas de las ideas platónicas como “pensamientos de Dios” y en la clasificación alejandrina de los universales, tendrá repercusión teológica y filosófica en la posterior discusión sobre estos temas en la Europa occidental (y también en ámbito islámico y hebreo, por cierto). Se demuestra en este libro, centrándose en la faceta de la recepción del pensamiento clásico, que sin la mediación del imperio que nosotros llamamos bizantino, y en su día se llamó romano oriental, y su ligazón con el mundo clásico grecolatino (pero también el eslavo, el germánico y el semítico), no existiría lo que se puede denominar cultura europea.