

DE PSELO A PLETÓN: LA FILOSOFÍA BIZANTINA ENTRE TRADICIÓN Y ORIGINALIDAD

Antonio Bravo García
Universidad Complutense. Madrid

«Puede ser que en ninguna civilización anterior a la nuestra, excepto en la hierática Bizancio, pesara tanto el dominio del pasado heurístico y canonizado sobre las aspiraciones innovadoras del presente. Las últimas estimaciones aseguran que, de toda la música ‘clásica’ interpretada en público, grabada y emitida en Occidente, casi el noventa por ciento es anterior a 1900». G. Steiner, *Presencias reales. ¿Hay algo «en» lo que decimos?*, tr. esp., Barcelona 2001, p. 91.

INTRODUCCIÓN

El problema de la existencia de una filosofía específicamente bizantina –ha escrito D. O’Meara¹– resulta totalmente anacrónico si de lo que se parte es del concepto moderno de filosofía, es decir –sin entrar en muchas honduras²– un

¹ Véase, en general, para buena parte de los datos que aquí recogemos D. O’Meara, art. «Philosophy» en A. Kazhdan (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, III, Oxford 1991, pp. 1658-1661 y P. Eleuteri, «La filosofía» en G. Cambiano et alii (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica. II. La ricezione e l’attualizzazione del testo*, Roma 1995, pp. 437-464.

² Recuerde el lector que una obra relativamente moderna como es la de R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1995, ni siquiera recoge un artículo para «Philosophy» sin más.



sistema de pensamiento, más o menos racional³, que ofrezca una explicación crítica, preferentemente global, del mundo y del hombre y se distinga de las explicaciones sobre estos mismos temas ofrecidas por las religiones y sus teologías. Ahora bien, si de lo que se trata es de considerar la actividad filosófica simplemente como un desarrollo histórico, entonces sí que puede decirse sin lugar a dudas que, en Bizancio, hubo una filosofía, ya que el interés de esta civilización por el pensamiento filosófico antiguo fue muy grande. No sólo salvaron, copiaron, corrigieron, editaron, comentaron y criticaron a los más importantes filósofos griegos⁴ de la antigüedad sino que, a la vez, se llevó a cabo una trabajosa labor de adaptación del pensamiento antiguo al contenido del primitivo cristianismo, preludiada por los esfuerzos heroicos de los Padres de la Iglesia⁵. En palabras de O'Meara en su útil resumen, al principio los cristianos se enfrentaron con las escuelas filosóficas antiguas y sostuvieron la superioridad de su fe tanto en lo que tocaba a la verdad como a su antigüedad; así pues —según ellos—, Platón había leído la *Biblia*, en ella se había inspirado y Moisés había sido el principio de toda la sabiduría sobre la tierra⁶. Filósofos paganos como Celso (s. II) y Porfirio (2.ª mitad del s. III) atacaron sin embargo este punto de vista y los cristianos, a su vez, se defendieron con los argumentos de Orígenes (ca. 185-254), Metodio de Olimpo (+ 311), Eusebio de Cesarea (s. IV) y otros más. Lo cierto es que, a pesar de las muchas voces que se alzaron condenando la sabiduría de los paganos —S. Pablo fue una de ellas

³ La existencia de un irracionalismo psicológico, metafísico, gnoseológico o de cualquier otro tipo nos obliga a hacer esa precisión; una visión de cierto interés de la concepción filosófica transcendente propia de la antigüedad en comparación constante con la postura antitrascendente (¡piénsese en el significado de la nietzscheana «muerte de Dios!») es la ofrecida por G. Reale, *La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo*, tr. esp., Barcelona 1996, a la que P. Gilabert Barberá, «¿Merecen los males del hombre contemporáneo un tratamiento 'acrítico' basado en la sabiduría antigua?», *EC* 40, n.º 114 (1998), pp. 53-66, se ha apresurado a afejar algunos desajustes evidentes de las concepciones antiguas frente a las de nuestros tiempos.

⁴ Las traducciones de obras filosóficas o teológicas latinas al griego no serán tratadas aquí aunque tienen, como es lógico, bastante interés; trabajos como los de M. Rackl, «Die griechische Übersetzung der *Summa theologiae* des hl. Thomas von Aquin», *BZ* 24 (1923-4), pp. 48-60, G. Brambillasca, «Prospettive di studio su opere di S. Tommaso tradotte in greco», *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 57 (1965), pp. 403-419, S.G. Papadopoulos, «Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1345 und 1453», *Theologie und Philosophie* 49 (1974), pp. 274-304 y A.D. Karpozilos, «Thomas Aquinas and the Byzantine East (*De essentia et operatione*)», *Ekklesiastikós Pharos* 52 (1970), pp. 129-147, ilustran bien el interés que el oriente griego tuvo, a partir de la toma de Constantinopla por los cruzados (1204), en el pensamiento teológico y filosófico occidental. Véase un tratamiento de estas influencias occidentales, en lo que se refiere a traducciones filosóficas concretamente, en el trabajo de L.G. Benakis, «Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen philosophischer Texte» en C.N. Constantinides *et alii* (eds.), *FILELLHN. Studies in Honour of Robert Browning*, Venecia 1996, pp. 35-42; como panorama más general sigue siendo de interés W.O. Schmitt, «Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximus Planudes und die moderne Forschung», *IÖBG* 17 (1968), pp. 127-147. En lo que toca en concreto a la teología, la influencia de las traducciones al griego a lo largo de la Edad Media puede verse en A. Bravo García, «Bizancio y Occidente en el espejo de la confrontación religiosa», en A. Pérez Jiménez-G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo (= Mediterránea 2)*, Madrid 1997, pp. 186-191.

⁵ 1978 (único vol. publicado); un breve artículo revelador sobre la dificultad y el riesgo que supuso esa labor —que bordeaba constantemente la herejía— es A.P. Kazhdan, «Notas acerca de la metodología del estudio de la teología bizantina» en M. Morfakidis-M. Alganza Roldán (eds.), *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada 1997, pp. 277-287. En general, para la mezcla de ambos pensamientos, griego y cristiano, es muy útil, entre otros muchos estudios similares, el grueso volumen de J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, tr. ingl., Londres-Filadelfia 1973. Resulta finalmente estimulante la lectura de L. Couloubaritis, «La religion chrétienne a-t-elle influencé la philosophie grecque?», *Kernos* 8 (1995), pp. 97-106, quien invierte el punto de vista usual en la investigación.

⁶ Puede verse, entre otros, el estudio de D. Ridings, *The Attic Moses*, Gotemburgo 1995.



aunque no dejó de aprovechar el rico venero de la filosofía estoica⁷—, ya desde Orígenes, que había sido discípulo del gran Clemente de Alejandría (s. II), la pervivencia de estos saberes filosóficos quedó asegurada entre buena parte de la intelectualidad cristiana y ello se debió a que fueron considerados —véase O'Meara entre otros— como una *preparación para la fe* de Cristo, como un *medio de profundizar en ella* y, al mismo tiempo, como un *instrumento dialéctico* para oponerse a los herejes. Y ese es el cuadro que nos es dado ver en Bizancio donde, como es natural, tampoco faltaron voces contra esta filosofía griega durante los mil años que duró el Imperio. No obstante, no parece que el análisis de esta «especial» —si podemos llamarla así— filosofía bizantina haya conseguido del todo remontar el vuelo dentro de la *Historia General de la Filosofía* puesto que, como Paolo Eleuteri ha señalado, «lo studio della filosofia bizantina come tale è ancora un pio desiderio», e incluso el único «manual», por decirlo así, que existe de esta materia, el de Basilio Tatakis⁸, cuando fue publicado en 1949, recibió críticas en el sentido de que hubiera sido mejor titularlo, en vez de «La filosofía bizantina» —que es su título—, algo así como «La filosofía entre los bizantinos» o mejor, «La actitud de los escritores eclesiásticos en relación con la filosofía durante el periodo bizantino»⁹. Por lo tanto, las críticas a la existencia de una verdadera filosofía en el Imperio, separada de la teología, con autonomía, y no reductible a los meros comentarios o temas de las obras filosóficas de la antigüedad, pueden encontrarse incluso en nuestra época. Trataremos de acercarnos al problema poco a poco y, como es lógico, comenzaremos por el principio, aunque para ello sea necesario extendernos, tal vez un poco más de lo debido, en hablar de la época que precede a la que nos toca analizar en la exposición que se nos asignó (siglos XI-XV) para el *X Curso del Seminario Orotava 2000-2001*.

⁷ Lo estudia bien M. Adinolfi, «Le diatribe di Musonio Rufo sulla donna e il matrimonio alla luce delle lettere paoline» en *Idem, Ellenismo e Bibbia. Saggi storici ed esegetici*, Roma 1963, pp. 73-91. Trabajos sobre este estoico y sobre otros como Cornuto y Hierocles y su «presencia» (paralelos, ecos, etc.) en el NT y la literatura cristiana que le rodea, escritos por P.W. Van der Horst, se encuentran recogidos en Van der Horst-G. Mussies, *Studies on the Hellenistic Background of the New Testament*, Utrecht 1990, pp. 1-27

⁸ *Filosofía bizantina*, tr. esp., B. Aires 1952. Otras dos obras de interés sobre el particular, más modernas éstas, son las de K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, Múnich 1969 (una serie de estudios) y G. Podskalsky, *Theologie und Philosophy in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15 Jh.)*, seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, Múnich 1977. Los manuales de H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Múnich 1959 y H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I*, Múnich 1978, pp. 4-62, aportan una infinidad de datos y son de interés, con vistas a las relaciones de la Iglesia con la educación o la organización de esta última en Bizancio, estudios como los de J.M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire (867-1185)*, Londres 1937, *Eadem, The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1990 (2ª ed.), C.N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca. 1310)*, Nicosia 1982 y S. Mergiali, *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Atenas 1996.

⁹ Véase Eleuteri, o.c., p. 437.



2. DEFINICIONES ANTIGUAS DE FILOSOFÍA. CONCEPTO DE «FILOSOFÍA CRISTIANA» EN BIZANCIO Y ALGUNAS REALIZACIONES CONCRETAS (EVAGRIO, DAMASCENO, PSELO)

¿A qué llamaron los griegos y, luego, los bizantinos «filosofía»? Empecemos diciendo, como es bien sabido, que fue un discípulo de Proclo, el filósofo Ammonio de Alejandría, en el s. V de nuestra era, quien, en su *Comentario a la introducción de Porfirio*, reunió las principales definiciones de «filosofía». La primera, tomada de la *Metafísica* aristotélica y de una obrita pseudoplatónica, es «conocimiento de la realidad como tal» (γνωσις των οντων η οντα εστι); la segunda, salida de la *República* platónica, de Cicerón y de textos estoicos reza así: «conocimiento de las cosas divinas y humanas» (θειων τε και ανθρωπινων πραγματων γνωσις); la tercera la encontramos en el diálogo *Teeteto* de Platón (176 b) y viene a decir que filosofía es la «asimilación a Dios de acuerdo con las posibilidades humanas» (ομοιωσις θεω κατα το δυνατο ανθρωπω). La cuarta está tomada del *Fedro* de Platón y es «preparación para la muerte» (μελεωτη θαναωτου), siendo la quinta «arte de las artes y ciencia de las ciencias» (τεχνη τεχνων και επιστημη επιστημων), definición que se encuentra en la *Metafísica* aristotélica. Finalmente, la sexta es la conocida «amor por la sabiduría» (φιλια σοφιας), que proviene de Diógenes Laercio y de Cicerón. Más o menos en el mismo orden las encontramos, ya en plena época bizantina, en Juan Damasceno (ca. 650-750), el gran teólogo autor del famoso tratado *La fuente del conocimiento*; también en Juan Italo (nacido en torno a 1025 y alumno de Miguel Pselo), en Nicéforo Blemmides (1197-1272), preceptor de Teodoro II Ducas Láscaris de Nicea y erudito teólogo cuyos ecos, pasados al latín, se encuentran en la obra enciclopédica del humanista Jorge Valla¹⁰ y, por último, en Juan Argyrópulo (ca.1415-ca.1487), famoso profesor griego de filosofía en el Renacimiento italiano que llegó a conocer personalmente a Jorge Gemisto Pletón¹¹. Está claro pues que las definiciones aquí recogidas —y que tomamos del documentado trabajo de P. Eleuteri— fueron bien conocidas en Bizancio. Por otra parte, es evidente también que cada una de ellas muestra aspectos muy diferentes en lo que hace a su consideración de la actividad filosófica; por ejemplo, la famosa «asimilación a Dios» en Platón, que tanto influyó en el cristianismo pasando por el platonismo medio¹² y el neoplatonismo, nos habla de la necesidad de purificarse que, para asemejarse

¹⁰ Véase W. Buchwald *et alii*, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Age*, tr. fr., Turnhout 1991, p. 133; este Valla fue también traductor de alguna obra de Miguel Pselo.

¹¹ Puede verse sobre él D. J. Geanakoplos, *Constantinople and the West. Essay on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison, Wisconsin 1989, pp. 91-113.

¹² Como ejemplo, véase F. Becchi, «Plutarco e la dottrina dell' JOMOTWSIS QEWI tra platonismo ed aristotelismo» en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 [...] 1995)*, Nápoles 1996, pp. 321-335.



a la divinidad¹³, tiene el alma, alejada como está del mundo de las ideas y rodeada de la materia y sus perniciosos efectos. La definición de filosofía como «amor a la sabiduría», sin embargo, es mucho más general y la de «ciencia de las ciencias», etc., una simple frase encomiástica aunque también tiene su importancia al distinguir e integrar, a la vez, *τεῶν* y *επιστημῶν*.

No es menos claro, por otra parte, que los cristianos, con el paso del tiempo, fueron identificando su propia forma de vida y valores (como el martirio o el ideal monástico, por ejemplo) con la auténtica «filosofía» sin que, por supuesto, esta palabra dejase de utilizarse, en ocasiones, también con un valor muy general, es decir, con el significado de mera «elocuencia», «educación» o «conocimiento enciclopédico». Por ejemplo, entre los autores monásticos o de espiritualidad bizantinos, se ha señalado que esta palabra, «filosofía», aparece con frecuencia entendida como «conocimiento de las cosas divinas y humanas» —o sea una de las definiciones ya vistas— y algún que otro autor, en otra de las definiciones mencionadas, llegará a cambiar el término *ομοιωσι* (es decir «asimilación») por *μιμησι* (o sea «imitación»), lo que parece una cierta renuncia a sus ideales¹⁴; en definitiva, lo que pretendemos mostrar aquí es que el término *φιλοσοφία* seguirá siendo siempre ambivalente en el medioevo griego¹⁵ y, como escribe Eleuteri¹⁶, durante éste, filósofo, lo que se dice filósofo, será solamente «el monje que encarna el ideal ascético y, al mismo tiempo, el erudito que indaga la esencia de las cosas; por lo que el primero de ellos representa a la verdadera *φιλοσοφία* y el segundo a

³ E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1968 (hay tr. esp.), pp. 74 y ss., toma en consideración esta *Jomoivwsi* subrayando que, en Clemente de Alejandría, *Stromata* 7, 101, 7, también en una bien conocida frase que tiene que ver con este en cierto modo «hacerse divino», se utiliza un lenguaje muy común visto tanto en Plotino y Porfirio como en el *Corpus Hermeticum*, Ireneo, Orígenes y Gregorio de Nisa. En su opinión, el concepto no debe entenderse, en principio, como una real y exacta igualdad del hombre a Dios, ya que la doctrina de la *homotosis* o asimilación a Dios vista en Plotón es una doctrina moral y no mística. En pasajes como el de Clemente, afirma Dodds. —y de todo esto ya hemos hablado en nuestro «Bizancio y Occidente en el espejo», p. 177, n. 56—, «divinización» no es sino un teórico caso límite de «asimilación» y, como tal, sirve para caracterizar al hombre sabio que, en opinión de Porfirio *Ad Marc.* 280, 20 Nauck (véase también Porfirio *apud* Agustín, *De civitate Dei* 9, 23), «se diviniza a sí mismo mediante su parecido con Dios». Por lo tanto, éste y no otro debe ser el sentido en que, normalmente, los Padres debieron de utilizar el término. La obra clave sobre el tema es H. Merki, *Homotosis Theoi: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Friburgo, Suiza, 1952 y sobre las cuatro maneras distintas de asemejarse a Dios analizadas por Miguel Pselo véase Tatakis, *o.c.*, p. 176.

¹⁴ En concreto Teodoro Melitenotes (s. XIV), autor principalmente de una obra astronómica y de una *synopsis* comentada de los *Evangelios* en nueve tomos de los que se conservan sólo tres; el pasaje, aludido por Eleuteri, *o.c.*, p. 439, es de la primera obra (*PG*, 149, col. 988 C-189 A); como señala J. Signes Codoñer, *Pletón (ca. 1355/1369-1452)*, Madrid 1998, p. 39, «es curioso que Pletón hable de imitación o *μιμησι*» y no tanto de identificación con el dios u *ομοιωσι*» *qew~*, una fórmula ésta acuñada por los neoplatónicos [...] y que implica en cierto modo un extrañamiento con respecto a la doble condición humana [...] mediante un proceso de ascenso hacia la divinidad tan característico de la filosofía de Plotino. Pletón no hablará nunca de purificación o *kavqarsi*», pues nunca pretenderá sacar al hombre de la posición en la que se encuentra como límite o frontera entre ambos mundos». Señalemos, de acuerdo con la nota anterior, que la traducción de *ομοιωσι* debería ser más exactamente «asimilación».

¹⁵ El estudio básico para esta cuestión es F. Dölger, «Zur Bedeutung von *φιλοσοφία* und *φιλοσοφία*» in *byzantinischer Zeit*, art. de 1940 recogido en *Idem, Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt 1964, pp. 197-208 (2ª ed.); véase también, I. Sevcenko, «The Definition of Philosophy in the Life of St. Constantine» en *For R. Jakobson*, La Haya 1956, pp. 449-457.

¹⁶ *O.c.*, p. 439.



la ἐξωθεν σοφία»¹⁷. Evagrio Póntico (s.IV), autor de un manual dedicado a la instrucción del asceta y discípulo de los Padres Capadocios, puede ser un buen ejemplo¹⁸ donde contemplar esta situación con mucha claridad. Un historiador de la literatura bizantina, S. Impellizzeri¹⁹, ha escrito que la importancia histórica de Evagrio y de su manual, el llamado *Tratado práctico*, radica precisamente en «haber organizado en un sistema doctrinal la práctica ascética de los monjes y en haber creado el vocabulario técnico de la mística cristiana basándose» —y esto es importante— «en la terminología de la filosofía». En efecto, no son pocas las cosas que nos recuerdan en él a la filosofía antigua; Evagrio escribe prácticamente un libro de psicología aplicada al comportamiento de los eremitas, a sus dificultades, vicios, tentaciones por obra del diablo y a propósito de estas últimas aparecen en sus páginas conceptos como προσβολή (contacto, ataque, «tentación»), συγκάταθεις (asentimiento dado a una percepción), προώληψις (preconcepción), παθος (pasión o emoción), que nos llevan de inmediato al vocabulario filosófico sin que, a la vez, dejemos de notar, en comparación con sus fuentes²⁰, los cambios de significado que muchos de estos términos experimentan en su propia obra²¹.

Al mismo tiempo, este autor enmarca todos estos consejos prácticos dentro de una concepción general de lo que es la llamada «filosofía cristiana» y sus diversas partes: después de la *práctica*, que es la primera y consiste en una purificación previa merced a la que el asceta empieza a adquirir la impassibilidad con respecto a las pasiones (es decir, la bien conocida ἀπαθεια²²), después de esta práctica —repetimos— Evagrio afirma que el que progresa puede encaminarse entonces a la segunda parte de la filosofía cristiana, la física, que consiste en la contemplación de las «naturalezas» (φύσεις), o sea los seres creados por Dios y

¹⁷ Esta ἐξωθεν σοφία (= ἡ τῶν ἐξωθεν παιδεία, opuesta a ἡ ἡμετέρα) es la sabiduría o educación pagana, la de fuera, la mera propedeutica que precede a la verdadera filosofía cristiana; véase P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture a Byzance de origines au Xe siècle*, París 1971, pp. 100 y ss. Se trata de lo que ya los Padres conocían como «el oro de los egipcios», expresión estudiada por F. Gasti, «L'oro degli Egizi. Cultura Classica e Paideia cristiana», *Athenaeum* 80 (1992), pp. 311-329, que se encuentra todavía en uso, por lo menos, en el s. XII bizantino.

¹⁸ La excelente edición con traducción, comentario y larga introducción a cargo de A. y Cl. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, París 1971, 2 vols., ofrece un inmejorable acercamiento a este autor; para una presentación de algunas características de su pensamiento (en concreto la elaboración de conceptos provenientes de la tradición antigua según sus intereses cristianos), puede verse, entre otros, Bravo García, «Evagrio Póntico *Tractatus* 17, ed. Guillaumont y los niveles de interpretación del ayuno en el s. IV» en J.A. López Férrez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid 1999, pp. 471-484.

¹⁹ *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Florencia-Milán 1975, p. 85; el subrayado es nuestro.

²⁰ Las influencias más directas provienen de sus maestros los Capadocios, aunque la sombra de Orígenes está siempre presente en su pensamiento y llegó a causarle problemas con las autoridades eclesiásticas; en H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, París-Brujas 1963, pp. 170-182, por ejemplo, puede verse un análisis de la tentación demoníaca y de los peligros que, merced al sexo, aguardan al alma, muy similar al que llevará a cabo Evagrio siglos más tarde.

²¹ Véase, entre otros trabajos, Bravo García, «El diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (ss.IV-VII) en *El diablo en el monasterio. Actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato (1-4 de agosto de 1994)*, Aguilar de Campoo (Palencia.), 1996 [= *Codex Aquilarensis* 11], pp. 33-68.

²² En general, sobre este concepto, M. Spanneut, «*Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. Ière partie: *L'apatheia* ancienne», *ANRW*, II, 36, 7 (1994), pp. 4641-4717.



con esta contemplación se consolida la impasibilidad, o lo que es lo mismo, lo que este autor llama el «reino de los cielos». No se trata aquí, por lo tanto, ni de la oposición teoría/práctica, tan conocida en la filosofía griega, ni de una interpretación de la *Física* aristotélica o de cualquier otro sistema; se trata de partes de una así llamada «filosofía cristiana» que tienen —a la vista está— un significado especial. El asceta que continúa haciendo progresos llegará entonces a lo que se denomina el «reino de Dios», es decir, la contemplación del misterio de Dios en su trinidad. Ésta es la tercera y última parte y recibe el nombre de *teología*. Pero no siempre se nos dice exactamente lo mismo en Bizancio; en autores más teóricos, Juan Damasceno por ejemplo, la filosofía, siguiendo también las ideas del neoplatonismo tardío según constata O'Meara, se dividirá en *teórica* y *práctica*. La primera, que se refiere directamente al *conocimiento*, comprende la física, las matemáticas (es decir la aritmética, geometría, astronomía y armónica) y, finalmente la teología o metafísica, o sea, el estudio de las realidades inmateriales como son Dios, los ángeles y el alma. La filosofía práctica, en cambio, tiene que ver con las *virtudes* e incluye el estudio de la ética (con aspectos como la economía doméstica [la vieja «económica» de los griegos antiguos] y la política). La lógica está un poco aparte y viene a ser un método de la filosofía mejor que una parte concreta de ésta; para Damasceno, además, tiene la lógica un valor especial como se verá más adelante. Por su parte, Miguel Pselo, que nació en 1018 y murió entre 1078 y 1096/7, escribirá, en su obra histórica *Cronografía* 4,34, una precisa definición: yo llamo «filósofos», nos dice, no «a los que investigan la substancia de los seres (οὐ τοὺς τὰς οὐσίας τῶν ὄντων διερευνησαμένους) o buscan los principios del mundo (οὐδὲ τὰς ἀρχὰς μὲν τοῦ κόσμου ζητήσαντας) y dejan de lado los de su propia salvación (τῆς οὐκείας σωτηρίας), sino a quienes desprecian el mundo y viven con lo trascendente (μετὰ τῶν ὑπερκοσμίων)». Con una afirmación como ésta se ve bien claro una vez más que esa pluralidad de usos del término «filosofía» en Bizancio no es una simple exageración de los estudiosos.



3. CARACTERÍSTICAS DE ESTA FILOSOFÍA CRISTIANA BIZANTINA ENRAIZADAS EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Conviene señalar aquí, completando lo ya dicho, que esta filosofía bizantina —que la obra de Evagrio, entre otros muchos, representa a las mil maravillas— nos ofrece también algunas otras características dignas de mención.

a) La filosofía como «forma de vida». Los «ejercicios espirituales»

En primer lugar, no hay que olvidar que la filosofía cristiana viene a ser, de hecho, la aplicación en la vida diaria (monástica o no) de un «género de vida» cristiano y que, por ello, tiene también, en el fondo, otras muchas analogías con la vida filosófica profana puesto que la filosofía helenística e imperial (y también la anterior, en especial después de Platón —es esto cosa bien sabida—) deben ser consideradas como verdaderos «modos de vida»²³. En efecto, el filósofo antiguo no se retiraba al desierto sino que vivía en el mundo, pero no ignoramos que hubo de convertirse a la filosofía, que hizo profesión de ella, que se separó en cierto sentido del mundo al adoptar su forma de vida, entró en una comunidad dirigida por un maestro espiritual, le veneró como guía e incluso llegó a participar asiduamente en comidas comunes con los miembros de su escuela sin olvidar que algunos —al parecer los epicúreos— llegaron hasta manifestar sus faltas públicamente. Los estoicos por su parte llevaban una vida ascética renunciando al poder y a la riqueza en la medida de lo posible; los cínicos, un régimen vegetariano y los pitagóricos y neoplatónicos se consagraron a buscar la unión mística. El cristianismo, por tanto, está íntimamente vinculado al mundo griego —aparte de en las otras muchas cosas de las que ya se ha hablado algo— en lo que se refiere a su especial carácter de «filosofía», considerada ésta por los propios cristianos como una «manera de vivir», en buena parte a imagen y semejanza de lo que era también la filosofía griega. Nada tiene de extraño pues que, en el cristianismo, se vea el mismo tipo de «ejercicios espirituales» —estudiados con mucha sutileza por Pierre Hadot²⁴— que

²³ so que ellos califican «el decisivo giro hacia la intimidad, hacia la mismidad del hombre», J. Leipoldt-W. Grundmann (dirs.), *El mundo del Nuevo Testamento I. Estudio histórico-cultural*, tr. esp., Madrid 1973, p. 363, han escrito que es una característica de casi todas las filosofías del Helenismo. Cínicos, estoicos, epicúreos, escépticos y académicos están de acuerdo en que la filosofía debe tener relación con la vida práctica y la pregunta clave será entonces cómo se puede conseguir la ajrethv y la eujdaimoniva. «El filósofo» —escriben— «pasó a ser un 'médico del alma' y preciosos testimonios del talante y de la forma de semejante terapia anímica son las anotaciones del emperador Marco Aurelio, las disertaciones de Epicteto, las cartas de Séneca y muchos escritos de Plutarco. Menos conocido, por lo general» —añaden Leipoldt-Grundmann— «es el hecho de que Epicuro fue un consejero adecuado y comprensivo para las necesidades del alma». Véase Bravo García, «Aspectos del ascetismo tardo-antiguo y bizantino» en F.J. Gómez Espelósín (ed.), *Lecciones de cultura clásica*, Alcalá de Henares 1995, pp. 261-307, con bibliografía sobre prácticas ascéticas.

²⁴ Para lo que acabamos de decir véase Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, tr. esp., Madrid 1998, pp. 268 y ss.; este investigador es autor también de un libro titulado *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, tr. ingl., Oxford-Cambridge, Mass. 1995, con una serie de estudios de mucho interés sobre el particular.



están presentes en las escuelas filosóficas griegas, a saber: la renuncia a la voluntad, la preparación de la muerte como una finalidad, la ascesis, la meditación diaria (preferentemente nocturna) sobre lo hecho durante el día (el *coditie meditare* de Séneca), el cuidado de sí mismo, etc.²⁵

b. La progresiva demonización

Por otro lado, la alusión de Evagrio al demonio —que hemos visto anteriormente— no es en modo alguno casual; lo que este autor escribe es un manual ascético-místico, lleno en cierto modo de algunas nociones más o menos filosóficas, pero, a la vez, no hay que pasar por alto que el proceso de demonización de la vida espiritual toda se agudiza a partir del s. II e invade tanto la literatura religiosa, como la referida a los sueños²⁶ e incluso a la política²⁷ o el derecho²⁸, por no referirnos sino a unos cuantos ámbitos²⁹. La creencia en los espíritus demoníacos y maléficos que se encuentran en el aire, situados entre la Tierra y el firmamento, ha escrito el bizantinista André Guillou no hace mucho³⁰, es algo muy corriente en los primeros siglos de nuestra era. En la ciudad, en la casa, en el campo, en todas partes se les podía ver y, lo que es peor, actuar. Durante toda la Edad Media,

²⁵ Los trabajos de M. Foucault sobre estas cuestiones son también destacables: mencionemos *Tecnologías del yo y otros textos afines*, tr. esp., Barcelona 1995 (2ª reimpr.) y *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, París 2001. En lo que toca a otro aspecto de mucho interés, aunque no podemos tratarlo aquí, el papel del «director espiritual» o «director de conciencia» en la filosofía antigua, puede verse, en general, el estudio de Ilsetraut Hadot, «The Spiritual Guide» en A. H. Armstrong (ed.), *Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, Londres 1986, pp. 436-459 y, sobre todo, para época posterior, el de I. Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, tr. ingl., Kalamazoo, Michigan 1990. Véase también sobre algunos de estos aspectos Bravo García, «Monjes y demonios: Niveles sociológicos y psicológicos en su relación» en P. Bádenas et alii (eds.), *φειδώριος οὐρανισμός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino (= Nueva Roma 3)*, Madrid 1997, pp. 67-99.

²⁶ Remitimos a Bravo García, «Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos» para publicarse en R. Teja-J.A. García de Cortázar (coord.), *Sueños y visiones en la Antigüedad: Cristianos y paganos (XV Seminario sobre Historia del Monacato, Aguilar de Campoo [Palencia], 2001)*.

²⁷ Véase B. Rubin, «Der Fürst der Dämonen. Ein Beitrag zur Interpretation von Prokops Anekdoten», *BZ* 44 (1951), pp. 469-481, sobre la «demonización» de la figura de Justiniano en la obra de Procopio, donde se le ve, efectivamente, como un verdadero demonio que impera sobre otros muchos. No se olviden, claro es, las implicaciones escatológicas o milenaristas que, no hace mucho, ha vuelto a sacar a relucir P. Magdalino.

²⁸ C. Mango, «Diabolus Byzantini», *DOP* 46 (1992), p. 218, cita de un tratado legal siríaco, recogido en S. Riccobono et alii, *Fontes iuris romani antejustiniani*, II, Florencia 1940, p. 743, cap. 114, el siguiente párrafo: «Si un hombre se casa y encuentra un diablo en su mujer y, a causa de ello, desea divorciarse; si, tras investigar el asunto resulta que ella adquirió ese diablo después de la boda, entonces el hombre le deberá a su esposa la dote total que ésta aportó y toda la donación que él mismo le asignó». ¡Hasta este punto parecía el diablo «real» a la gente!

²⁹ En general, entre otros muchos trabajos, señalemos sobre este asunto Bravo García, «El diablo en Bizancio. Metodología, orientaciones y resultados de su estudio» en A. Pérez Jiménez-G. Cruz Andreotti (eds.), *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo (= Mediterranea 7)*, Madrid 2001, pp. 179-215.

³⁰ A. Guillou, «Le diable Byzantin» en C. Scholz-G. Makris (eds.), *POLUPLÉUROS NOUS. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag (Byzantinisches Archiv 19)*, Múnich-Leipzig 2000, p. 49; no de otra manera opina R. Teja, «Monjes, magia y demonios en la 'Vida de Hipazio' de Calínico» en R. Teja (coord.), *Profecta, magia y adivinación en las religiones antiguas (Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato [...] 200), Aguilar de Campoo (Palencia), 2001 [= Codex Aquilarensis 17]*, pp. 109-117, donde se ve claramente cómo las fuentes consideran que los demonios están por todas partes, de forma que, en muchas ocasiones, no es fácil distinguir dónde terminan los poderes demoníacos y empiezan los divinos; «mi punto de partida» —escribe este autor, *ibidem*, p. 110— «es que las diferencias y los límites entre religión y magia son subjetivos —dependen de la perspectiva desde la que observa la magia quien practica una religión— y que, en el caso que estudiamos, el cristianismo adoptó y perpetuó multitud de ritos, fórmulas y creencias profundamente arraigadas y desarrolladas desde siglos por la magia pagana». Es igualmente de interés el trabajo ya citado de Cyril Mango.



escribe de una manera muy vívida, «les Byzantins, dévots ou non, hommes des campagnes ou des villes, analphabètes ou intellectuels, imaginaient que la mer, les rivières, les rochers, les puits, les marais, les étangs, les forêts, les monts-boisés, les jardins, les tombeaux païens étaient peuplés de démons qu'ils se devaient d'éviter prudemment ou de neutraliser par l'intervention d'officiers ecclésiastiques munis du code des prières adaptées» –los llamados exorcismos³¹– «ou de saints moines ascètes, instruments de la divinité»; ni más ni menos que lo que, en cierto modo, también ocurría con los seres mitológicos en el paisaje griego –como ha estudiado recientemente Richard Buxton³²– o, mucho más próximo a nosotros, entre los griegos de épocas recientes según han señalado investigadores conocidos como son J. C. Lawson, E.-R. Blum³³ y Ch. Stewart³⁴. Pero, claro es, esta progresiva demonización de toda una civilización tiene sus precedentes; Patricia Cox Miller se ha encargado de pasar revista brevemente a algunos de ellos haciendo hincapié también –y esto hay que destacarlo– en los argumentos filosóficos que la avalan. Fueron inicialmente platónicos medios como Plutarco y Apuleyo quienes, por ejemplo, interpretaron los sueños en un contexto básicamente demoníaco y concibieron a estos seres, los demonios, como mediadores entre los seres divinos superiores y los hombres, de acuerdo con lo que ya podía leerse en el Banquete platónico³⁵; e insiste esta investigadora, siguiendo las ideas de Jonathan Z. Smith³⁶, en que *daimwn* o lo demoníaco «es más bien una categoría situacional que substantiva». Para Smith –cuyo artículo es de mucho interés– «lo demoníaco es un término que sirve para relacionar o etiquetar [...] y forma parte de un complejo sistema de demarcaciones y límites. En determinadas situaciones, la rotura de estos límites es creativa; en otras, sin embargo, se percibe ésta como algo que lleva al caos. Del mismo modo, en algunas situaciones el que los límites estén fijados es algo positivo; pero en otras, esto conduce a la represión».

Si ahora acudimos a uno de los mejores estudiosos de la demonología de Plutarco, G. Soury³⁷, quedará bien claro lo que significa el *daímon* como categoría situacional o definitoria entre dioses y hombres. De acuerdo con este investigador francés, cuya obra es muy anterior a la de Hanson, «la source première» de

³¹ Mucho sobre esta cuestión en E.V. Maltese, «Il diavolo a Bisanzio: demonologia dotta e tradizioni popolari» y, sobre todo, «*Natura daemonum...habet corpus et versatur circa corpora*: una lezione di demonologia dal medioevo greco», recogidos ambos en *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Turín 1995, pp. 49-68 y 139-156 respectivamente

³² *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, tr. esp., Madrid 2000, pp. 86-115.

³³ *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910 (hay reimpr.).

³⁴ *The dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, Londres 1970.

³⁵ *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, N. Jersey 1991. ³⁶ *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, N. Jersey 1994, pp. 55-59.

³⁷ En esta obra, 203a, 1-2 se puede leer que «Dios no se mezcla con el hombre», lo que debe entenderse, apostilla J. Dillon, «Seres intermedios en la tradición platónica tardía» en Pérez Jiménez-Cruz Andreotti (eds.), *Seres intermedios*, p. 89, «como la culminación de un largo proceso de duda intelectual sobre la naturaleza de la divinidad, que comienza, tal vez, con las especulaciones de Jenófanes de Colofón». Unas reflexiones sobre el papel intermedio de los demonios así como sobre su naturaleza se hallan en 202E-203A.



la demonología plutarquea es el pasaje ya citado del *Banquete* en el que se definen la naturaleza y las funciones de los démones, sentándose como base de todo la idea de que lo demoníaco es intermediario (μεταξυ) entre el dios y el mortal y está dotado de una doble función: interpretar y transmitir (ερμηνευον και διαπορθμευον) a los dioses las oraciones y sacrificios provenientes de los hombres y, a la vez, llevar a los hombres los mandatos divinos y las recompensas en pago de esos sacrificios. El démon, por lo tanto, al ocupar ese puesto intermedio, viene a llenar el vacío (συμπληροι), «de façon que le tout soit uni à lui-même (ωστε το παν αυτο; αυτω ξυνδεδεσθαι). De lui procède» –prosigue Soury glossando el pasaje platónico– «toute la mantique et l'art des prêtres, les sacrifices (θυσιας), les initiations (τελετας), les incantations (επωδας), et toute la divination et la magie (και την μοντειων πασαν και γοητειων). En *Sobre Isis y Osiris* 26 así como en *Sobre la desaparición de los oráculos* 13 se recogen abundantes ecos de las concepciones platónicas (a través de Jenócrates sin duda) a la vez que se insiste mucho en la comunidad (κοινωνια) existente entre hombres y dioses, precisamente gracias a la intermediación de los démones, y se añaden algunas novedades; por ejemplo, ciertas ideas provenientes de Filón de Alejandría. Por otra parte, insiste Plutarco en señalar que, si no hubiese démones que nos acercasen la divinidad, entonces sería necesario que los propios dioses se mezclaran con nosotros, con las pasiones y los asuntos humanos, de forma que todo se confundiría y trastornaría (παντα φυρειν αμα και ταραττειν). También del pseudo-platónico *Epínomis* tomó Plutarco algunas ideas³⁸; aparte de haber en este diálogo muchos otros parecidos con el resto de la obra platónica (los démones son también intérpretes y colman el vacío que existe entre dioses y hombres [984c: συνδεσμου χαριν] entre otras cosas), se nos dice aquí que son ellos quienes transmiten nuestros deseos, pero siempre a condición de que esto se les pida personalmente.

La demonología de Plutarco, no obstante, tiene poco que ver realmente con la que encontramos en la hagiografía o en la literatura espiritual bizantina de la primera época –las *Vidas* de santos o el *Manual* de Evagrio, por ejemplo– como ha señalado C. Mango³⁹, aunque no cabe duda de que la base lejana de esta última es aquélla, transformada y con influencias, tanto judías como orientales, completadas a su vez con las elucubraciones del neoplatonismo y de la mentalidad popular griega. Repitamos una vez más que un análisis, por somero que sea, de los textos de Evagrio, Diádoco de Fótica y otros muchos autores ascéticos y místicos contenidos parcialmente en la gran obra espiritual ortodoxa que es la *Filocalía*⁴⁰,

³⁸ «Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity», *ANRW* II, 16, 1 (1978), p. 429.

³⁹ *La démonologie de Plutarque*, París 1942, pp. 19 y ss..

⁴⁰ Tanto para el pensamiento de Filón como el contenido en el *Epínomis* pseudoplatónico es de interés B. Decharneux, *L'ange, le devin et le prophete. Chemins de la parole dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie dit 'le juif'*, Bruselas 1994; en lo que toca a Plutarco, el trabajo de Dillon que acabamos de mencionar excusa de consultar otra bibliografía de este mismo investigador. Véase, también de índole general, I. Rodríguez Moreno, *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego*, Amsterdam 1998.



pone de manifiesto la dependencia (y también los cambios producidos en las concepciones originales) que aquéllos tienen respecto de la antigüedad. Se ha dicho ya aquí mismo que Evagrio representa un hito en la construcción de la literatura técnica ascético-mística y que su influencia será muy importante; sin embargo, es evidente que él no se lo inventa todo sino que depende, a través de los Capadocios en buena parte y del gran Orígenes —entre otros—, del común acervo de la filosofía antigua. «Es necesario, pues, reconocer» —como ha escrito Hadot⁴¹— «que, *bajo la influencia de la filosofía antigua*, algunos valores que no eran más que muy secundarios si no inexistentes en el cristianismo se plantean en primera fila. La idea evangélica de la irrupción del reino de Dios fue sustituida por el *ideal filosófico* de una unión con Dios, de una deificación lograda por medio de la ascesis y de la contemplación» y hasta Evagrio, como ya hemos visto, se atreverá a identificar la *física*, una parte de la filosofía pagana, con lo que él llama «el reino de los cielos» y a reconocer en la *teología* el «reino de Dios», con lo que estos conceptos adquieren «un sentido totalmente inesperado»⁴². En este mundo intelectual evagriano un «monacato erudito» —como se ha llegado a decir— «a veces la vida cristiana se vuelve menos la vida de un hombre que la de un alma, se transforma en una vida conforme a la razón, análoga a la de los filósofos profanos, y hasta, aún más específicamente, en una vida conforme al Espíritu, análoga a la de los platónicos: se tratará entonces» —lo dice también Hadot⁴³— «de *huir del cuerpo para orientarse hacia una realidad inteligible y trascendente*, y, si es posible, alcanzarla por medio de una experiencia mística. En todo caso, la atención a uno, la búsqueda de la imposibilidad, de la paz del alma, de la ausencia de preocupaciones, y sobre todo la huida del cuerpo» —todo ello cosas bien conocidas en la filosofía pagana— «se volvieron los objetivos de la vida espiritual». Siguiendo a Nietzsche, Pierre Hadot no duda en afirmar que, a la luz del proceder intelectual de no pocas grandes figuras cristianas, «el cristianismo [no] es [otra cosa que] un platonismo para el pueblo». ¡La frase es estupenda, reconozcámoslo! La tradición clásica, presente prácticamente en todos los autores cristianos, constituye pues un atrayente objeto de estudio que, una vez más, amplía nuestro conocimiento del mundo antiguo y de la pervivencia de sus ideas filosóficas.

⁴¹ *O.c.*, p. 217.

⁴² En general, son útiles los trabajos de Maltese, «Il diavolo a Bisanzio» y «*Natura daemonum*» ya mencionados. Para J. Grosdidier de Matons, «Psellos et le monde de l'irrationnel», *TM* 6 (1976), p. 337, la tradición sobre los demonios estaba ya constituida «au VI^e siècle, sur la base des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la *Vita S. Antonii*, des apophthegmes et des Vies des Pères du désert. Elle a donc pour origine principale» —prosigue este investigador— «le domaine égyptien et syro-palestinien» y en ella destaca —cosa frente a la que se manifestará Miguel Pselo, como veremos más adelante— «la rareté des spéculations sur la fuvsi» démoniaque, sur la structure et l'organisation du monde infernal».

⁴³ En general, sobre esta obra, que no es otra cosa que una magna antología, puede verse *T. Spidllk et alii, Amore del bello. Studi sulla filocalia*, Magnano 1991.



c) Una ambigüedad calculada frente a la filosofía y la cultura antiguas

Sin embargo –y pese al interés de estos temas– no podemos continuar por este camino que, ineludiblemente, nos aleja de la ruta que inicialmente nos habíamos propuesto; limitémonos a terminar este apartado haciendo referencia a otra característica de interés, que aquí no podemos tratar más que en escorzo, y que consiste en la actitud de muchos cristianos, sobre todo monjes, pretendiendo aparentar ignorancia del saber pagano, de la retórica, de la filosofía, etc. , sin que esto refleje la auténtica realidad. Fue en el s. V, especialmente, cuando «el monje llegó a ser la antítesis del filósofo, que era a su vez el representante de las clases altas educadas», ha escrito P. Brown⁴⁴, quien afirma que el hecho de haber presentado al cristianismo como si no dependiese, en cierto sentido, de las formas literarias antiguas fue un auténtico «golpe maestro» de escritores que, ellos mismos, sí que eran expertos, por su educación, en esta cultura. Los escritores cristianos de los siglos IV y V manejaron con deslumbrante efectividad la retórica de la paradoja, una retórica «that owed its effect to the close juxtaposition of the high with the low, of traditional marks of status, wealth, and culture with their changed absence». Las quejas de S. Antonio en la *Vida* que le fue dedicada y de otros muchos de que no entendían de letras y de que su formación era la mínima posible conllevan una repulsa de ese «oro de los egipcios» frente a la verdadera educación cristiana aunque, a su vez, ponen de relieve mediante la inocultable maestría de muchos artificios retóricos su dependencia interesada de la cultura literaria antigua.

4. PARA UN ESBOZO CRONOLÓGICO Y TEMÁTICO DE LA FILOSOFÍA BIZANTINA

Por mor de la claridad en la exposición, vamos a pasar ahora a señalar algunos hitos cronológicos y biobibliográficos, sin dejar de lado alguna que otra referencia a las doctrinas de mayor interés. Tiene la filosofía bizantina comienzo –según consideran sus estudiosos–, en Proclo (ca.410-485) y en su *Escuela de Atenas* que, como es bien sabido, fue cerrada por el emperador Justiniano en el año 529⁴⁵. Fue Proclo un filósofo que nos ha legado una interesante teoría de la estructura y derivación de la realidad y, a su magisterio⁴⁶, hay que sumar más tarde las críticas que Juan Filópono (finales del s. V), alumno de Ammonio, lanzó contra la noción aristotélica de que, fuera del mundo sublunar, existe una substan-

⁴⁴ ¿Qué es la Filosofía antigua?, p. 272; el subrayado es nuestro.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 271.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 273; el subrayado es nuestro.



cia especial que conforma los cielos (la llamada *quinta esencia*)⁴⁷ y de que el mundo es eterno⁴⁸, afirmación esta última origen de una discusión con Simplicio (alumno también de Ammonio en Alejandría y de Damascio en Atenas; se sabe de él que emigró a Persia en 529 y regresó en 533)⁴⁹; fue esta discusión, como señala O'Meara —a quien seguimos en buena parte de este resumen casi telegráfico—, la que anticipó el gran debate que tendría lugar en el Occidente latino en el s. XIII⁵⁰. Por lo que toca a la quinta esencia, los ataques definitivos llegarán a partir de las frecuentes observaciones de estrellas «novas» en el Renacimiento italiano, lo que vino a añadirse al progresivo deterioro de la credibilidad aristotélica, ya iniciada en pleno medievo⁵¹. Tras estos filósofos a los que hemos aludido muy de pasada, y dejando a un lado a autores como Evagrius y otros muchos, entre los que habría que contar muy en especial con Sinesio de Cirene (370-413)⁵², por su cultura filosófica y el reflejo de numeros problemas discutidos en su época, y con Máximo el Confesor (ca. 580-662)⁵³, por su originalidad y profundidad, lo más destacable sin duda es la obra de Juan Damasceno, un apasionado defensor de la utilidad de la lógica para la formulación y exposición en teología, del que diremos unas palabras. Se habla de él como el autor que recogió sistemáticamente el patrimonio de la patrística apoyándolo sobre bases aristotélico-neoplatónicas y sirviéndose, a la vez, de la dialéctica para vencer a los herejes maniqueos, monofisitas y monotelitas. Su obra clave, entre otras varias de las que es autor, es la *Fuente del conocimiento* (Πηγη γνωσης), un resumen de teología cristiana que comienza con un tratado sobre dialéctica, también conocido como *Capítulos filosóficos*, que está lleno de definiciones provenientes en su mayor parte de Aristóteles o sus

⁴⁷ *Power and Persuasion in Late Antiquity towards a Christian Empire*, Madison, Wisconsin 1992, p. 1; remite Brown al estudio de Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991, pp. 178-188 y señalemos aquí que hemos tratado este asunto, el aparente desprecio del asceta, monje, Padre del desierto, etc. por la filosofía y el saber profano en general (incluida la lectura), en nuestro «Monjes y demonios» ya citado, pp. 71-76.

⁴⁸ Véase sobre este hecho G. Fernández, «Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas», *Erytheia* 2 (1983), pp. 24-30, con referencia a la literatura científica de interés.

⁴⁹ Un libro reciente en nuestra lengua es el de J.M.^a Zamora, *La génesis de lo múltiple, Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid 2000, con la bibliografía pertinente.

⁵⁰ Véase, en general, L.M. Krauss, *La quinta esencia*, tr. esp., Madrid 1992; más adelante hablaremos de la oposición a este concepto del filósofo Jorge Gemisto Pletón.

⁵¹ Estudios sobre estas cuestiones y otras relacionadas son los de R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres 1983 y S. Sambursky-S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism. Texts with Translation, Introduction and Notes*, Leiden 1987 (es reimpr.).

⁵² Este prolífico comentarista aristotélico, un neoplatónico por escuela, es autor de comentarios en los que cita por única vez en la literatura antigua pasajes de autores como Empédocles y Parménides, conservados gracias a él; es autor también, entre otras cosas, de un comentario al *Manual* del estoico Epicteto. Sobre esta obra, que resulta un tanto sorprendente en el panorama de los intereses filosóficos bizantinos, véase G. Cortassa, «Uno stoico di età giustiniana: Simplicio interprete di Epitteto» en F. Conca (ed.), *Byzantina Mediolanensia. V Congresso Nazionale di Studi Bizantini, Milano [...] 1994*, Mesina 1996, pp. 107-116. Existen, no obstante, diversas paráfrasis cristianizadas del *Manual* (la primera atribuida a S. Nilo de Ancyra, a principios del s. V), como señaló en su día J. Pépin en *Les Stoïciens. Textes traduits par Émile Bréhier édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl*, París 1962, p. 1108.

⁵³ Véase L. Bianchi, *L'errore di Aristotele: la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Florencia 1984 y J.B.M. Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas of Aquinas and his Contemporaries*, Leiden 1990; R.C. Dales-O. Argerami son editores de una antología de textos que resulta útil: *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Leiden 1990.



comentaristas; la parte central se denomina *Sobre las herejías* y no es demasiado original aunque destaca por incluir textos contra los árabes. Finalmente, la última parte, llamada *Exposición de la fe* y conocida también como *Sobre la fe ortodoxa*, se ocupa detenidamente de teología. Las valoraciones de este autor varían; sin duda alguna sus escritos sobre la teología de las imágenes⁵⁴ son interesantes y supusieron un gran apoyo para los iconódulos, pero lo cierto es que buena parte de su obra es una mera acumulación de material ajeno –cosa no infrecuente en Bizancio– aunque tampoco puede **decirse que carezca de cierta originalidad y, sobre todo, de cierta claridad** expositiva que encuentra su mayor utilidad en poner orden en la abundante colección de opiniones de épocas pasadas manejada por el autor. Hay un punto especialmente conflictivo que nos interesa: su interés por la lógica ha llamado ciertamente la atención a los historiadores de la teología pero, recientemente, el papel de aquella en su pensamiento ha empezado a ser minusvalorado; «la presenza di categorie filosofiche e dialettiche è evidente nell'opera damasceniana,» –ha escrito S. J. Voicu⁵⁵– «ma è anche chiaro che, con le dovute eccezioni, la loro funzionalità è subordinata a quella delle prove scritturistiche e patristiche di ordine teologico-antropologico, e che, con ogni probabilità, la sua dimestichezza con il pensiero aristotelico non è di prima mano, ma è mutuata dai manuali di scuola».

Tras la figura de Damasceno cabe destacar ahora, ya en el siglo XI, la gran figura de Miguel Pselo, miembro de la denominada *Escuela de Filosofía* fundada por Constantino IX en Constantinopla, que es el primero de los filósofos de que nos proponemos hablar con cierta detención en estas páginas (apartado quinto). Sin embargo, antes de comenzar de una vez con él, creemos que la introducción que hemos llevado a cabo, articulada en apartados que procuran orientar al lector, necesita todavía, para cerrarse, de tres reflexiones que ayudarán muy posiblemente a entender mejor tanto al propio Pselo como a los otros filósofos que le siguen, según se ha de ver. Se trata ni más ni menos que de caracterizar brevemente a la filosofía bizantina de manera que –en comparación con lo que hemos visto hasta aquí– nos sea más fácil distinguir lo que de tradición y originalidad (o cambio) hay en el periodo que sigue.

⁵⁴ Véase una amplia información sobre esta cuestión en Bravo García, «Aristóteles en la España del s. XVI. Antecedentes, alcance y matices de su influencia», *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997), pp. 203-249.

⁵⁵ Es útil, sobre su vida y obra, J. Bregman, *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1982. Señalemos únicamente que, para él, según se testimonia en sus *Cartas* 11 y 19, «el sacerdocio no es un alejamiento de la filosofía sino una ascensión hacia ella»; escribe además en su *Sobre la realeza* 29, 31d, que la filosofía «es al lado de Dios donde tiene su hogar y, aun estando ella aquí, es él su más frecuente ocupación y, cuando en su descenso no la acoge el mundo terrenal, permanece junto al padre» (la traducción es de F.A. García Romero, Madrid 1993).



1. La actividad comentarista

En primer lugar, resulta claro, por todo lo ya expuesto, que los bizantinos no fueron demasiado originales en materia filosófica dado que su actividad, fundamentalmente, se dirigió a comentar las grandes obras del pasado; en este sentido, destaquemos que los códices más antiguos en minúscula que conservamos de Aristóteles son el *Ambrosianus L 93 sup.* y el *Urbinas gr. 35* (copiado este último antes del 902/3 para el famoso Aretas de Cesarea, diácono y coleccionista de manuscritos⁵⁶), ambos con escritos de lógica –materia que les resultaba especialmente atractiva a muchos bizantinos–; y señalemos igualmente que, para Platón, la copia más antigua, *Parisinus gr. 1807*, puede datarse a mediados del s. IX y pertenece a la llamada «colección filosófica», conjunto de manuscritos constantinopolitanos que contienen, sobre todo, comentaristas platónicos (Proclo, Damascio y Olimpiodoro)⁵⁷. Entre estos comentaristas de Aristóteles se contó por supuesto, con el paso del tiempo, el propio Miguel Pselo, su alumno Juan Italo y, más tarde, Eustracio de Nicea (s. XI-XII)⁵⁸; otros dos comentaristas famosos son Miguel de Éfeso y Teodoro Pródromo (ambos también entre los siglos XI y XII). Cabe mencionar en el XIII a Nicéforo Blemmides y, a caballo entre el XIII y el XIV, a Jorge Paquimeres y Teodoro Metoquites⁵⁹. Finalmente, entre los siglos XIV y XV, nombraremos a Juan Jortasmeno⁶⁰ y a Gennadio Escolario, que fue el primer patriarca tras la toma de Constantinopla por los turcos (1453). Esta larga serie –de la que aquí no ofrecemos, como es lógico, sino una pequeña muestra y alguna información bibliográfica sobre los más interesantes– no habrá de cesar tras la caída del Imperio, de modo que podemos decir, con Eleuteri, que «en Bizancio los escritos de Aristóteles han estado siempre presentes y han sido siempre objeto de comentarios y paráfrasis, mientras que, por el contrario, no hay nada

⁵⁶ Mencionaremos aquí sobre este importante autor un par de libros debidos a L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, N. York 1985, un volumen introductorio, y el magnífico *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago-La Salle, Illinois 1995 (, 2ª ed.). Este autor, Máximo, reaparecerá siglos más tarde, en el XI precisamente, en las obras sobre la providencia y el mal que, basándose fundamentalmente en Proclo, compuso Isaac Sebastocrator. Cómo se obtiene la cristianización de Proclo mediante la hábil combinación de los textos de Máximo ha sido muy bien estudiado por Carlos Steel, «Un admirateur de S. Maxime a la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator» en F. Heinzer-C. von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg [...] 1980*, Friburgo 1982, pp. 366-373.

⁵⁷ Véase, en general, J. Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, N. Haven-Londres 1990, *passim*. Aspectos políticos y teológicos de interés para la Iconoclastia se toman en consideración en Bravo García, «Una frontera no es sólo política: Bizancio y el Islam» en S. Montero (coord.), *Fronteras religiosas entre Roma, Bizancio, Damasco y Toledo. El nacimiento de Europa y del Islam (siglos V-VIII)* [= 'Ilu. Cuadernos 2], Madrid 1999, pp. 65-96.

⁵⁸ «Teología e iconoclasmo a Bizancio» en G. d'Onofrio (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo I. I principi*, Casale Monferrato 1996, p. 316.

⁵⁹ Una breve introducción a este importante personaje, con la bibliografía pertinente, es Bravo García, «Aretas, semblanza de un erudito bizantino», *Erytheia* 6 (1985), pp. 241-254.

⁶⁰ Una visión de conjunto sobre esta «colección» y sobre la transmisión manuscrita en el Bizancio de los primeros siglos en Bravo García, «La tradición directa de los autores antiguos en época bizantina» en O. Pecere (ed.), *Itinerari dei testi antichi*, Roma 1992, pp. 7-27; para el renacimiento cultural que tiene lugar bajo la dinastía Macedonia sigue siendo fundamental el estudio ya mencionado de Paul Lemerle.



que se le pueda comparar ni de lejos a lo que ocurrió con los diálogos platónicos» ya que, aunque el platonismo no desapareció, sin embargo esa enorme labor de exégesis que Aristóteles testimonia le es ajena⁶¹. Platonistas de importancia fueron igualmente el propio Pselo y sus discípulos directos o indirectos (Italo y el alumno de éste, Eustracio, que fue metropolitano de Nicea) así como otros que criticaron también por igual a los dos grandes filósofos: entre ellos, destacan Teodoro Metoquites, en el s. XIII/XIV, y su amigo y adversario filosófico Nicéforo Jumno⁶², en cuyas discusiones el planteamiento de si se debe optar por uno u otro filósofo pierde ya importancia y se perfila en cambio, leemos en Eleuteri, un robustecimiento de la crítica de cada uno de ellos con vistas a aceptar sólo lo positivo desde el punto de vista cristiano. Mencionemos, finalmente, a Jorge Gemisto Pletón, del que diremos algo más al final de nuestra exposición.

2. «Philosophia ancilla theologiae»

El razonamiento teológico: En segundo lugar, recordemos que la filosofía se aplicó fundamentalmente a laborar con la teología cristiana para establecer así un acuerdo entre ambas. Como es lógico, además, el eco de aquélla –lo hemos visto sobradamente– no deja de resonar en la literatura espiritual bizantina de la primera época; pero lo que nos interesa destacar ahora es que, desde el principio, el método tradicional de elaborar teología en Bizancio era simplemente hacer antologías de textos de Padres de la Iglesia, de teólogos insignes, y esgrimirlos sin mayor reflexión crítica⁶³; ni siquiera en el s. XI, cuando Pselo introducirá la filosofía antigua dentro de la teología en dosis mucho mayores que las que la utilización de la lógica por Damasceno supuso siglos antes –ni siquiera en esta época, decimos– se encuentran textos que discutan abiertamente en qué consiste

⁶¹ Por destacar algo sobre la fortuna de alguno de estos comentarios, señalemos a guisa de ejemplo que Fernando de Córdoba, un humanista español del s. XV afincado en Italia, menciona el comentario de Eustracio a los libros 1-6 de la *Ética a Nicómaco* y afirma que se nos exponen en él, a la vez, las ideas sobre impuestos que Platón desarrolla en su *República* y *Leyes* (un tema que, más tarde, aparecerá en la obra de Jorge Gemisto Pletón, como se verá en estas páginas). J. Monfasani, *Fernando of Cordova. A Biographical and Intellectual Profile*, Filadelfia 1992, p. 45, aparte de señalar que el traductor al latín de Eustracio fue, a mediados del s. XIII, Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, ha llamado la atención sobre el hecho de que ni en el texto de Eustracio ni en el de su continuador anónimo se nos da la menor información sobre imposición en el mundo antiguo. Insiste Monfasani en que Fernando de Córdoba es poco de fiar en lo que se refiere a sus citas y recalca, por otro lado, J. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge 1998, p. 152, n. 158, la importancia de este mismo comentario, pasado al latín, en diversos autores del occidente medieval. Sobre él, en general, véase H.P.F. Mercken, «The Greek Commentators on Aristotle's Ethics» en R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Londres 1990, pp. 410-419.

⁶² Véase, en general, I. Sevchenko, «Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time» en P.A. Underwood (ed.), *The Kariye Djami. Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background IV*, Princeton 1975, pp. 19-91, y E. de Vries-Van der Velden, *Théodore Métochite. Une réévaluation*, Amsterdam 1987.

⁶³ Un estudio completo es el de H. Hunger, *Johannes Chortasmenos (ca. 1370-ca. 1436/7)*, Viena 1969; recientemente, M. Cacouros ha venido publicando toda una serie de documentados trabajos acerca de los comentarios sobre obras aristotélicas atribuidos a Jortasmeno.



la argumentación teológica y qué la distingue de otras disciplinas especulativas, según ha señalado con agudeza E. V. Maltese,⁶⁴ y todavía a finales del Imperio las cosas habrán cambiado muy poco⁶⁵. La cuestión suscitada por este estudioso italiano no carece de importancia ya que, por ejemplo, al no haber en Bizancio una clara delimitación de intereses entre *teología*, por un lado, y *espiritualidad* por otro, el conflicto se resolverá diluyendo la primera en la segunda y, así, un autor como Evagrio Póntico, ya citado varias veces, podrá decir en frase famosa que «si rezas, entonces eres teólogo y, si eres teólogo, es porque rezas», lo que no significa otra cosa que, para conocer a Dios, lo que vale es la experiencia mística, la iluminación, la contemplación, etc. y que la dialéctica o la filosofía no son más que un adorno. Estos modos espirituales de conocer a Dios, es decir, la comprensión de la divina transcendencia —señala por su parte J. Meyendorff⁶⁶—, «implican la naturaleza experimental de la teología» (hay que «vivirla», «experimentarla en uno mismo») pero es evidente que también «eliminan en principio la posibilidad de integrarla en un sistema filosófico preexistente»⁶⁷. En Bizancio se pueden usar argumentos teológicos, aunque nunca jamás se argumenta sobre la teología puesto que «tanto su objeto como su método ‘se encuentran’ ya en la tradición y no necesitan que se los redefina o se los discuta explícitamente». En suma, se trata de lo que Maltese denomina —y resulta sugerente la expresión— «una atrofia congénita de la capacidad bizantina de teorizar en el ámbito teológico». Y uno de los efectos más importantes de esta situación da razón de algo que nos interesa aquí muy en especial; viene a ser esto que, en Bizancio, al carecer de un género literario autónomo y perfectamente delimitado, las reflexiones teológicas están extraordinariamente dispersas y las encontramos en escritos exegéticos, homiléticos, polémicos, y, por supuesto, también filosóficos, con lo que, habida cuenta de que no conocemos nada acerca de unas posibles «Escuelas de Teología» bizantinas, entendemos ahora mucho mejor que filosofía, teología e incluso otros géneros vayan tantas veces de la mano. El caso de Psello, de sus discípulos y de tantos otros —de los que más adelante nos ocuparemos— así lo ejemplifican.

⁶⁴ Una visión de conjunto del aristotelismo y platonismo bizantino en Eleuteri, *o.c.*, pp. 444-464 (con bibliografía reciente); véase también Hunger, *o.c.*, y la obra de R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*, citada igualmente.

⁶⁵ Sobre él puede verse J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos. Homme d'état et humaniste byzantin (ca 1250/1255-1327)*, París 1959.

⁶⁶ Véase, en general, A. J. Sopko, «Patristic Methodology in Late Byzantium» en R. Beaton-Ch. Roueché (eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D. M. Nicol on his Seventieth Birthday*, Londres 1993, pp. 158-168.

⁶⁷ Véase de este autor «La teología bizantina nell'undicesimo secolo fra spiritualità monastica e filosofia ellenica» en D'Onofrio (dir.), *Storia della Teologia*, pp. 555-587, así como «I *Theologica* di Psello e la cultura filosofica bizantina» en *Storia e tradizione culturale a Bisanzio fra XI e XII secolo. Atti della prima Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Napoli [...] 1992)*, Nápoles 1993, pp. 51-69.



3. La heterodoxia y sus peligros. Alcance de la represión

En tercer y último lugar, aquellos filósofos que se acercaron a la teología con una cierta novedad metodológica y mayor fidelidad al paradigma filosófico antiguo tuvieron de inmediato problemas con la Iglesia; también el caso de Pselo lo demuestra, como se verá, y, todavía mejor, el de su discípulo Juan Italo⁶⁸. De este último ha escrito N.G. Wilson⁶⁹ que «su ferviente dedicación a Platón condujo a una de las escasas ocasiones en que la iglesia bizantina desaprobó formalmente el estudio de los autores clásicos»⁷⁰. Lo cierto es que, sucesor de Pselo como profesor de filosofía en 1055, Juan se vió expuesto a dos procesos a causa de sus enseñanzas y la consecuencia fue que hubo de retirarse a un monasterio y abandonar sus clases, desapareciendo prácticamente de la vida pública; si acaso, se le siguió recordando sobre todo porque su nombre figura en el último de una serie de once anatemas que se leían públicamente con ocasión de los oficios del «Domingo de la Ortodoxia»⁷¹. El séptimo de ellos dice así en la traducción de Wilson: «Anatema a los que realizan cursos de estudios helénicos y no aprenden sólo por amor de la educación, sino que siguen esas vanas nociones y las creen verdaderas, manteniéndolas como firmes principios, hasta el punto de convencer a otros, a veces en secreto, a veces abiertamente y las enseñan sin vacilación». ¿Y qué es lo que enseñaba Italo? La filosofía para él —se ha dicho por los investigadores— es un esfuerzo dirigido hacia el Uno, un deseo de identificarse con el Bien, es decir con Dios, hacia quien el alma tiende y es capaz de alcanzar este fin conociendo lo divino y lo humano en cuanto tal e investigando su propio origen mediante la razón, sin necesidad de recurrir a teorías de tipo místico. Por lo que se refiere a la teología «a diferencia de las doctrinas filosóficas antiguas no tiene necesidad de argumentaciones para que se demuestre que es verdadera, sino que, simplemente,

⁶⁸ Véase, por ejemplo, Signes Codoñer, *o.c.*, p. 13, que sigue de cerca la opinión de Sopko.

⁶⁹ «Byzantium as Center of the Theological Thought in the Christian East» en *Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies*, N. York 1996, p. 35; «whatever influence Greek philosophy, particularly Neoplatonism, could in fact have had on particular aspects of Greek patristic thought,» —prosigue este autor— «the official position of the Church was critical. On the occasion of the trial in 1082 of a Neoplatonizing intellectual, John Italos, a special anathema, repeated annually in all churches for the first Sunday of Lent, condemned the 'impious teaching of the Greeks'». Véase sobre este último punto J. Gouillard, «Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire», *TM* 2 (1967), p. 57. El libro de Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Nueva York 1979 (2ª ed.) sigue siendo una excelente introducción a las cuestiones discutidas por la teología bizantina, lo que no deja de ser útil para los interesados en la filosofía del Imperio.

⁷⁰ Resulta interesante señalar que para Pletón, el último personaje importante de la filosofía bizantina, «la semejanza a lo divino» —cuestión de la que ya se ha hablado— «es sólo la excusa para proponer modelos de actuación y comportamiento en la propia sociedad humana conforme a las pautas divinas. El escapismo de la ascensión neoplatónica repugnaba a Pletón, que veía con desagrado el ascenso místico de los monjes hesicastas bizantinos. Por encima de sus deudas con el neoplatonismo a Pletón le pesaba su hostilidad a todo tipo de ascensión mística que supusiese la huida de los problemas sociales» (Signes Codoñer, *o.c.*, p. 41).

⁷¹ Véase sobre él, P.E. Stéphanou, *Jean Italos. Philosophe et humaniste*, Roma 1949, P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz I: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*, Ettal 1956, L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Múnich 1981 y del ya citado Gouillard, «La religion des philosophes», *TM* 6 (1976), pp. 305-324 y «Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus», *TM* 9 (1985), pp. 133-179.



debe ser aceptada como algo proveniente de la fe»⁷². Y en el mismo sentido, Juan Italo asevera que las opiniones del ciudadano de a pie son discutibles y nada tienen que ver con las de los Padres de la Iglesia, que han de ser consideradas obligatoriamente como verdaderas⁷³; sin embargo, nada de esto último le salvó y, a pesar de la protección del emperador Miguel VII Ducas, acabó siendo condenado. Italo, en suma, para P.E. Stephanou, «ne fut ni un incroyant ni un impie. Son enthousiasme pour les philosophes païens pu l'entraîner à des expressions ou à des tournures de pensée qui pouvaient paraître proches des conceptions païennes. En réalité,» –afirma este estudioso– «les soupçons sur son orthodoxie sont le résultat d'un malentendue fondamental par lequel on donna valeur doctrinale aux divagations d'un lettré passionné pour l'antiquité. On prit pour philosophe et théologien celui qui était avant tout un humaniste»⁷⁴.

Resulta interesante –y perdónesenos este afán nuestro de distinguir y precisar continuamente (¡el asunto lo merece!)– señalar dos cosas antes de acabar esta tercera y última reflexión y, con ella, el apartado cuarto; lo primero es que esta condena, al menos inicialmente, resulta algo paradójica ya que no parece haber ido *directamente contra* la aplicación de un método racional a la teología puesto que, como han estudiado diversos autores, este mismo método se vuelve a ver en el alumno de Juan, Eustracio metropolitano de Nicea, para quien un razonamiento silogístico no pierde su validez en las demostraciones teológicas y, más aún, hay que tener en cuenta, según él, que, si se prescindiera de ellos al formular la teología, los propios dogmas carecerían entonces de fundamento. De Eustracio, escribe Basilio Tatakis⁷⁵ que «se afana por probar la doctrina cristiana mediante argumentos de razón que a menudo toman la figura de un armazón de sorites encadenados entre sí y que ocupan páginas enteras». Esta aplicación de los principios de la lógica a una teología que gustaba fundamentalmente de las experiencias místicas y que se limitaba a compilar acríticamente las opiniones de los Padres de la Iglesia –como ya se ha dicho–, llegará a su máxima expresión cuando este mismo autor afirme nada menos que «en todos sus santos y divinos discursos,

⁷² *Filólogos bizantinos. Vida intelectual y educación en Bizancio*, tr. esp., Madrid 1983, p. 217.

⁷³ Conviene señalar, no obstante, la opinión de Maltese, «La Teología», p. 577, para quien, en las *Quaestiones quodlibetales* de Italo, el autor más citado o parafraseado en sus argumentaciones es sin duda Aristóteles y, en cuanto a Platón, afirma este mismo investigador que tanto el filósofo de la Academia como los neoplatónicos (incluido Proclo), se citan menos y de una manera «molto meno funzionale» y, por lo tanto, mucho menos comprometedor que la usada por Pselo. Maltese es de la opinión de que, en esta obra, Italo «appare in verità fautore di una filosofia moderata e compatibile con i parametri ortodossi», aunque algunos añadidos de escoliastas u otras personas hacen que, aquí y allá, afloren en sus textos «elementi passibili di interpretazione anortodossa».

⁷⁴ Véase para todo esto Gouillard, «Le Synodikon», ya citado.

⁷⁵ Eleuteri, *o.c.*, p. 455, es quien opina así en ambos casos.



Cristo se expresaba en forma de silogismos aristotélicos»⁷⁶. Un entusiasmo racionalista de este tenor, evidentemente característico de un filósofo metido a teólogo en una época de grandes cambios, le acarrió a Eustracio también, como era previsible, su propio proceso, pero nada especialmente grave le ocurrió, de manera similar a otros represaliados. Es preciso señalar, en segundo lugar y en este mismo sentido, que, pese a todo lo ocurrido, conservamos no pocas obras de ambos procesados y también de Pselo (que pensaba casi igual que ellos)⁷⁷, lo que parece significar que las consecuencias de estos procesos «no fueron tan drásticas como lo serían en la sociedad actual, capaz de ejercer un mayor control»⁷⁸. Tropiezos como éstos, Pselo, Italo y Eustracio, llevaron sin embargo a que la filosofía se retirase en cierto modo de la teología, pero no quiere decir esto que la actividad filosófica cesara. El sucesor de Italo como profesor en Constantinopla fue Teodoro de Esmirna, autor de un epítome de física, y la influencia de Pselo a través de sus discípulos y a través también de Miguel de Éfeso (contemporáneo de Eustracio), otro comentarista aristotélico, siguió brillando por un tiempo en el círculo intelectual en torno a Ana Comnena (1083-*post* 1147), princesa ilustrada y escritora ella misma que admiraba, igual que su madre, los profundos escritos de Máximo el Confesor⁷⁹. Y esta labor filosófica continuó viva, una vez tomada la capital por los cruzados en 1204, en tierras del Imperio de Nicea donde Nicéforo Blemmides escribió manuales de lógica y física; de Paquimeres, Metoquites, Jumno, Gregorás y Gennadio Escolario, el primer patriarca bajo los turcos otomanos, ya se ha hablado, aunque sólo de pasada. No obstante, y como reacción contra los ardores filosóficos de años anteriores, a mediados del s. XII, Nicolás de Metone⁸⁰ escribió una dura crítica contra el viejo Proclo y sus *Elementos de Teología*, obra que había gozado de gran predicamento en Bizancio hasta entonces, aunque no había dejado de tener sus adversarios. Es evidente una vez más que, en el Imperio, los partida-

⁷⁶ Resulta aún más llamativo que, en comparación con Italo, Metoquites, siglos más tarde, fuese mucho menos discutido en su actitud; se arriesgó este autor a criticar por igual a quienes admiraban hasta el extremo la filosofía antigua o la despreciaban del todo y, por primera vez —así escribe Eleuteri, *o.c.*, p. 460, con buenas referencias bibliográficas a propósito de este autor considerado un «humanista» (véase, entre otros, M. Gigante, «Per la interpretazione di Teodoro Metochites quale umanista bizantino» *RBSN* 4 [1967], pp. 11-25)—, se atrevió a considerar «lo clásico» como algo valioso en sí mismo y por sí mismo, no en función de otra cosa. También en el terreno de la teología Metoquites «si attribuisce una forse ancora più straordinaria libertà di movimento: ogni affermazione dei padri della Chiesa può essere confutata, anche senza ricorrere necessariamente a prove esterne; pertanto, i loro scritti si devono adoperare solo armandosi delle ferree leggi della logica» [*PG*, 141, cols. 1321 A-B; 1341B-D].

⁷⁷ *O.c.*, p. 121.

⁷⁸ *O.c.*, p. 208.

⁷⁹ Véase P. Joannou, «Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117)», *REB* 10 (1952), p. 34; otros trabajos de interés, del mismo Joannou, son «Die Definition des Siens bei Eustratios von Nikaea. Die Universalienlehre in der byzantinischen Theologie im XI Jht.», *BZ* 47 (1954), pp. 358-368, y «Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semeioma gegen Eustratius von Nikaea (1117)», *BZ* 47 (1954), pp. 369-378. Mencionemos por último K. Giocarinis, «Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas», *Franciscan Studies* 1964, pp. 159-204.

⁸⁰ Esa progresión en radicalismo parece caracterizar al discípulo frente al maestro. Italo, en efecto, fue más original o, lo que es lo mismo, señala O'Meara, fue más sistemático, desde luego, y, a la vez, más radical a la hora de aplicar el análisis filosófico a la teología que, como ya hemos dicho, constituye la parcela de trabajo filosófico más frecuentada en época bizantina.



rios de la filosofía antigua y sus enemigos, más apegados estos últimos al bagaje intelectual cristiano pero, normalmente, sin rehuir tampoco aquéllos los compromisos con la fe de Cristo⁸¹, no dejaron nunca de enfrentarse en otros ámbitos que la escueta consideración de a qué había de llamársele «filosofía».

5. La figura de Miguel Pselo

Hora es ya de presentar con un poco más de detalle la importante figura que fue Pselo⁸², aunque a estas alturas nos suene bastante conocida por haberla visto aparecer una y otra vez en las páginas que anteceden. Miguel Pselo, profesionalmente un profesor de filosofía muy vinculado a la corte, fue también autor de una excelente obra histórica, la *Cronografía*, y se ocupó de multitud de saberes entre los que hay que incluir la literatura griega antigua (interpretada casi siempre alegoricamente aunque también desde el punto de vista estilístico), la literatura bizantina (con escritos sobre diversos autores como Juan Crisóstomo, Gregorio de Nacianzo, Jorge de Pisidia, Simeón Metafrastes y multitud de encomios y discursos), la ciencia⁸³, la medicina⁸⁴, el derecho⁸⁵, la magia⁸⁶ y la astrología, la alquimia⁸⁷, las costumbres y creencias tradicionales⁸⁸ (entre otras cosas un lapidario⁸⁹) y la paradoxografía, la hagiografía⁹⁰ y tuvo conocimiento además de obras

⁸¹ Wilson, *o.c.*, p. 218.

⁸² Steel, *o.c.*, p. 372.

⁸³ Edición con trad. y comentario de A.D. Angelou, *Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' Elements of Theology*, Atenas-Leiden 1984.

⁸⁴ Resulta extraordinariamente revelador, y al tiempo emocionante a este respecto, el conocido poema que Juan Mauropo, que fue maestro de Pselo, escribió a propósito de Platón (y de Plutarco también): «Si alguna vez quisieras salvar a alguno de los paganos / de tu amenaza, Cristo mío, / sálvame a Platón y a Plutarco; / pues los dos, tanto por su doctrina como por su forma de vida, / se hallan cerca de tus leyes. / Y si no supieron que Tú eres el Dios de todos / ésta es la ocasión en la que todo lo que se necesita es tu benignidad, / con la que, sin exigir nada a cambio, a todos quieres salvarnos». Reproducimos, con arreglos menores, la traducción de F.J. Ortolá Salas, «Plutarco, educador de bizantinos: De Agatías Escolástico a Teodoro Metoquita» en J.G. Montes-M. Sánchez-R.J. Gallé (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco. Cádiz [...] 1998*, Madrid 1999, p. 357, n. 30. Se recoge aquí también el texto griego.

⁸⁵ Sobre su vida y obra véase, en general, Tatakis, *o.c.*, pp. 159-201, C. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos. Sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, París 1920 y, muy importante para su trayectoria intelectual, U. Criscuolo, *M.Psello. Epistola a Giovanni Xifilino*, Nápoles 1990 (2ª ed.), de la que ofrece traducción española con notas J. Curbera Costello, *Miguel Psello, Opúsculos*, Madrid 1991, pp. 51-63 y 111-112.

⁸⁶ Véase, en general, S.A. Sofroniou, «Michael Psellos' Theory of Science», *Αθηνά* 69 (1967), pp. 78-90. Como ha señalado Tatakis, *o.c.*, p. 175, para Pselo, el ejercicio de la razón no tiene el menor valor si no es con vistas a acercarse a la «filosofía primera»; «para aproximarme a ella, para hacerme iniciar en la ciencia pura.» —escribe el propio Pselo en la versión del investigador griego (aunque el texto original es bastante más complicado)— «me dediqué al estudio de las matemáticas, a la contemplación de los entes incorpóreos, pues las ciencias matemáticas ocupan el término medio entre los cuerpos de la naturaleza, la inteligencia (extraña a ellos) y las sustancias mismas, con las que la inteligencia marcha paralela. Hice esto a fin de poder comprender lo que hay por encima de las matemáticas, más allá de la inteligencia y de la sustancia».

⁸⁷ Mencionemos, por ejemplo, el erudito estudio de R. Volk, *Der medizinische Inhalt der Schriften des Michael Psellos*, Múnich 1990 y la reciente edición traducida y con introducción de A.M. Ieraci Bío, «Un opusculo inédito di Michele Psello: *Solutiones medicæ*» en U. Criscuolo-R. Maisano (eds.), «*Synodia*». *Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, Nápoles 1997, pp. 459-474.

⁸⁸ Sobre sus lecturas jurídicas véase G. Weiss, «Die juristische Bibliothek des Michael Psellos», *JÖB* 26 (1979), pp. 79-102.

⁸⁹ Sobre la actitud intelectual de Pselo y uno de los continuadores de su pensamiento en el reinado de Juan Commeno (1118-1143) ante la magia, véase J. Duffy, «Reactions of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos» en H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, D.C. 1995, pp. 83-98.

⁹⁰ Su *Crisopea*, es decir, el arte de fabricar el oro ha sido editada en tr. it. (Génova 1988).



como los *Oráculos caldeos*, un tratado en verso del s. II con una mezcla de sabiduría oculta grecorromana y oriental⁹¹, así como del *Corpus Hermeticum*⁹², otra obra ocultista en uno de cuyos manuscritos tardíos aparecen recogidas como escolio algunas opiniones suyas, donde Pselo reconoce la familiaridad de Hermes con el *Génesis*, aunque le condena como hechicero (γοης) ya que, por influencia de Poimandres, también éste un mago, habría malinterpretado el sagrado texto. Hay pues en su biografía muchos intereses por cuestiones, según ha escrito Wilson, «apenas dignas de atención y no reconocidas normalmente como partes del patrimonio clásico» y se deduce de ello «que sus enemigos habrán tenido poca dificultad en interpretar de manera correcta el verdadero significado de sus jactanciosas afirmaciones de haber leído la literatura perteneciente a otras culturas. Pselo» —prosigue este investigador— «hizo todo lo posible para defenderse de ellos, con protestas de lealtad hacia la Iglesia. En general, tuvo éxito y, si bien hubo un período de su carrera en que pasó apuros, nunca sufrió un largo eclipse». Pero Pselo es hijo de su época; como ya tuvimos ocasión de escribir en otro lugar, es destacable precisamente en estos tiempos «el lento desarrollo de un racionalismo entre la intelectualidad bizantina»⁹³. Se ha visto que, en los siglos XI y XII, comienza a surgir una *clase profesional* de intelectuales y su interés en la literatura antigua y la ciencia se hace cada vez más amplio «con el resultado de que podemos ver extenderse un cierto escepticismo hacia las doctrinas heredadas tanto teológicas como políticas». Los problemas con la Iglesia a que se ha aludido más arriba, producto de ese escepticismo, de la incorporación progresiva de una argumentación racional a la teología o bien del platonismo en dosis masivas, no fueron precisamente pocos y Robert Browning⁹⁴ ha señalado que, un poco más adelante, en

⁹¹ G. A. Megas, «'Ο Μιχαήλ Ψελλος ως λαογράφος», *Laografiva* 25 (1967), pp. 57-66; como una pequeña muestra de estos intereses recordemos el tratadito (Ποθεν το του κερατας ονομα) en el que Pselo explica por qué se llama «cornudo» a aquél a quien su mujer le engaña, remontándose a que, «de los irracionales, los que no tienen cuernos son en extremos irascibles y celosos de sus cónyuges», mientras que los corníferos, por el contrario, «soportan con facilidad esta afrenta [...] y no muestran ningún signo de rabia ni de rencor ante la infame ignominia de sus compañeras, antes bien, gobernados según las leyes de Platón, aceptan la comunidad de las mujeres [...]». La traducción es de Curbera Costello, *o.c.*, pp. 76-7. Frente a lo que el diccionario de Liddell-Scott-Jones mantiene, G. Messina, «Κερατα ποτειν τι: Le corna come simbolo dell'adulterio» en R. Gendre (ed.), *Λαθη βιωσας; Ricordando E.S. Burioni*, Turín 1998, pp.233-245, afirma que, con carácter ofensivo, aparece por primera vez *κερατας* en la *Relatio* de Liutprando de Cremona, quien insulta con este término, tras su estancia en Constantinopla en 968, al emperador Nicéforo II.

⁹² P. Galigani, *Il 'De lapidum virtutibus' di M.P.; introduz., testo crit., traduz. e commento*, Florencia 1980.

⁹³ P. Joannou, *Démonologie populaire-démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de S. Auxence par Michel Psellos*, Wiesbaden 1971, ha estudiado la demonología pseliana y las características del relato hagiográfico en Pselo, ofreciendo el texto y la traducción de esta *vida*.

⁹⁴ «Christian authors from Arnobius in the late third century through Synesius in the early fifth knew the *Oracles*.» —escribe B. P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1995, p. XXV (es reimpr.)— «but it was Porphyry and later pagan Neoplatonists who most valued them; Plotinus alone of his school ignored them. Like other Greek oracles, their form is hexameter verse; their subject is philosophical theology and theurgic ritual. The point of the rites, which call a god down into a statue or into a human medium, is to help the human soul escape its bodily prison and rise up to divinity. The theology of the *Oracles*» —continúa Copenhaver en este breve resumen— «provides intellectual justification for these ritual prescriptions. In some particulars, especially the notion of First and Second Intellects, the *Chaldaean* system resembles that of Numenius of Apamea, a Neopythagorean of the second century. Porphyry wrote a lost commentary on the *Oracles*, and many of his followers through the Byzantine period and later shared his fascination with their involved doctrine. Except that it was conventional to attribute theological wisdom to one of the



época de los Comnenos, hubo nada menos que más de una veintena de procesos de herejía. Pero notemos que no se trata únicamente de una nueva actitud filosófica; se ha observado que, en lo que toca a la ciencia, no son pocos tampoco los textos literarios que nos testimonian una cierta renovación contemporánea del horizonte intelectual bizantino. Por ejemplo, se ha hecho notar que un pasaje de un encomio dirigido al emperador Manuel I pone de relieve, al comparar al emperador con el sol, que la concepción heliocéntrica antigua era bien conocida en Bizancio. En la literatura, la medicina se pone de moda por doquier (y no sólo en clave de crítica)⁹⁵ y hasta sabemos que, en Bizancio, se llegó a practicar la *autopsia post mortem* como lo testimonian Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), Jorge Tornikes (s. XI-XII) y algún otro⁹⁶. El caso de Pselo, versado en mil y un saberes y, en cierto sentido, apóstol de la razón como veremos, es un buen ejemplo de lo que estamos diciendo.

Claro es, sin embargo, que no todo lo mucho que leyó está bien resumido o adecuadamente expresado y, en muchos lugares, además, no menciona sus fuentes; la opinión general, pese a todo, es que su erudición polifacética le hace ser un personaje de interés en el mundo de su época, cosa avalada por las fuentes contemporáneas y notablemente festejada a bombo y platillo por su propio temperamento egocéntrico. A pesar de haber definido al «filósofo» como una persona preocupada por su fe y llena de desapego a lo mundano —cosa que ya hemos señalado—, no le impidió esto precisar⁹⁷ en otro lugar que la filosofía estaba unida íntimamente a la retórica y que era una especie de ciencia universal superior a todas las otras disciplinas, inmanente y, a la vez, transcendente, la única que permitía al hombre acercarse al Uno e identificarse con Él. Es claro que su límite era, según el filósofo, sólo la teología, a la que —como cristiano que era y, por ello, siempre en la cuerda floja inclinándose ora hacia la ciencia ora hacia su fe— tenía por superior. Insistió por tanto, una y otra vez, en que leer a Platón o a Aristóteles no significaba identificarse ciegamente con sus ideas sino que, como dejó escrito en su famosa *Epístola a Jifilino*, una carta en la que se defiende de acusaciones de herejía, todo lo que había leído, comparado con la sagrada *Escritura* —que está

sacred peoples of the East, why the *Oracles* were called *Chaldaean* is unclear». Sobre la actitud de Plotino, convendría tal vez matizar un poco, tal como ha hecho Dillon, «Plotinus and the Chaldaean Oracles» en St. Gersh-Ch. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, Indiana 1992, pp. 131-140, y puede verse J.F. Finamore, «Plotinus, Pselus and the Chaldaean Oracles: a Reply to Majercik», *The Ancient World* 29 (1998), 107-110 (el trabajo de R.Majercik, *ibidem* 91-105) así como, de este último autor, *The Chaldaean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leiden 1989. Siguen siendo fundamentales E. des Places, *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit, París 1971 y H. Lewy, *The Chaldaean Oracles and Theurgy*, París 1978 (es reimpr.). Hay traducción española comentada de estos oráculos y sus comentarios o paráfrasis por diversos autores (F. García Bazán, Madrid 1991).

⁹⁵ El libro de Copenhaven citado (una traducción comentada de la que, a su vez, hay traducción española, suministra una buena bibliografía. Existe también una traducción del griego al español (X. Renau Nebot, Madrid 1999).

⁹⁶ *O.c.*, pp. 226 y 222.

⁹⁷ A. Bravo García-M.J. Álvarez Arza, «La civilización bizantina de los siglos XI y XII: Notas para un debate todavía abierto», *Erytheia* 9 (1988), p. 115.



inspirada por Dios y que es pura, limpia y verdaderamente probada (τῶ ὄντι δοκιμῶν)—, estaba lleno de engaños (κιβδηλίας...μεστῶ). Platón, pero también Aristóteles y los neoplatónicos⁹⁸, son sus lecturas de siempre y, en su defensa, aparte de argumentar que incluso los Padres de la Iglesia les leyeron⁹⁹ —de modo que, entonces, la propia culpabilidad de éstos debería ser resaltada—, trae a colación otras razones como son sus ideas de que estas lecturas paganas, subordinadas a la doctrina cristiana, pueden desempeñar un papel útil preparándola y clarificándola, así como aguzar la propia razón y reafirmarla en la verdadera fe¹⁰⁰. Resulta digno de mención que Pselo se defiende de su acusador, el que más tarde llegaría a ser el patriarca Jifilino¹⁰¹, insistiendo en la utilidad de dos cosas a las que él consideraba que no podía renunciar; la primera es su amor por el silogismo y, la segunda, su devoción por los conceptos geométricos abstractos, ambas cosas criticadas por su oponente.

En lo que se refiere a los silogismos, manifiesta Pselo en esa carta [4 b] que su uso no es nada extraño para la Iglesia ni cosa limitada exclusivamente a los filósofos sino que, realmente, se trata de un instrumento de verdad y un medio de investigación de cualquier problema dado (ὄργανον ἀληθείας καὶ ζητουμένου πραγματος εὐρεσις). No es ajeno además el filósofo a un interés general por la lógica, que destaca, en lo que toca especialmente a los llamados silogismos hipotéticos, según ha estudiado no hace mucho K. Ierodiakonou¹⁰²; se llaman así aquellas inferencias válidas en las que, al menos, una premisa es una proposición hipotética¹⁰³ y fueron estudiados en su día por Aristóteles en los *Analíticos primeros* (I. 23, 41a21; 29, 45a23-b20; 44, 50a16-b4), aunque su tratamiento deja sin aclarar algunas cuestiones¹⁰⁴. Tras el Estagirita, Alejandro de Afrodisias (ca. 300 a. de C.), comentarista de la obra citada¹⁰⁵, y posiblemente otros discípulos trabajaron en este mismo campo seguidos por los estoicos, según documentan Sexto

⁹⁸ R. Browning, «Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries», *Past and Present* 69 (1975), pp. 3-23; véase también P. Magdalino, «Enlightenment and Repression in Twelfth-Century Byzantium. The Evidence of the Canonists» en N. Oikonomides (ed.), *Byzantium in the 12th Century. Canon Law, State and Society*, Atenas 1991, pp. 357-374.

⁹⁹ B. Eastwood-H. Martin (Jr.), «Michael Italicus and Heliocentrism», *GRBS* 27 (1986), pp. 223-230.

¹⁰⁰ Véase sobre esta cuestión A. Kazhdan, «The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries» en J. Scarborough (ed.), *Symposium on Byzantine Medicine (DOP 38)* (1984), Washington DC 1985, pp. 43-51 y, más teórico, O. Temkin, «Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism», *DOP* 16 (1962), pp. 95-115.

¹⁰¹ L.J. Bliquez-A. Kazhdan, «Four Testimonia to Human Dissection in Byzantine Times», *BHM* 58 (1984), pp. 554-557 y, para un pasaje de Miguel Italo, R. Browning, «A further Testimony to Human Dissection in the Byzantine World», *BHM* 59 (1985), pp. 518-520. El estudio de A. Kazhdan-A.W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1985, es fundamental para la época en todos sus aspectos.

¹⁰² Véase Eleuteri, *o.c.*, pp. 454-5, con las indicaciones pertinentes.

¹⁰³ Véanse las opiniones concordantes de Wilson, *o.c.*, p. 221 y Eleuteri, *o.c.*, pp. 454-5; para este segundo investigador, Pselo ha desempeñado un papel fundamental «nella trasmissione di testi neoplatonici: Plotino, di cui ha conosciuto l'intero testo e non soltanto pericopi, alcuni scritti di Porfirio, le parti oggi perdute della di Giamblico, Proclo, gli *Oracoli caldaici* e il *Corpus Hermeticum*».

¹⁰⁴ «En sustancia» —afirma Tatakis, *o.c.*, pp. 197-8— «lo que Psellos hace es librarse de la escolástica ortodoxa, volverse hacia los padres antiguos y utilizar, como ellos, a Platón y a Plotino, aunque de modo mucho más consciente que ellos».

¹⁰⁵ Véase O'Meara, *o.c.*, p. 1660 y Eleuteri, *o.c.*, p. 454.



Empírico y Diógenes Laercio, y por los neoplatónicos. A Filópono se debe finalmente, en su comentario a los *Analíticos primeros*, un interesantísimo testimonio «consistente en una lista de silogismos hipotéticos [...] un texto que se ha revelado como ayuda importante a la hora de trazar los orígenes del tratamiento bizantino de estos silogismos»¹⁰⁶. Ya en el s. XI, el compendio de filosofía denominado *Συνοπτικόν συντάγμα φιλοσοφίας* y conocido normalmente como *Anonymus Heiberg*¹⁰⁷ inaugura la serie de tratamientos (en este caso procedente de fuentes estoicas en vez de seguir la exposición de Filópono, según Ierodiakonou) de tales silogismos a principios de siglo y es Pselo, finalmente, el primer autor conocido que por estos años se ocupa de ellos.

Sus consideraciones al respecto, contenidas en el *Vaticanus gr.* 209 (s. XIV), ff. 120v-121r, manuscrito lleno de escolios marginales de diversos comentaristas, se encuentran también en el *Vaticanus gr.* 243, ff. 158v-159r y, al parecer, están inéditas. Según Ierodiakonou, la lista de los silogismos hipotéticos en este tratadito comienza con el grupo de los que son del todo hipotéticos (δι' ολου υποθετικοι) tal como se formulan en la obra citada de Filópono, aunque solo se presentan tres de los cuatro tipos que allí se recogen. Como un grupo de silogismos hipotéticos diferente siguen los cinco indemostrables de los estoicos que se subdividen, siguiendo también el proceder de Filópono, en silogismos «de acuerdo con una consecuencia» (εξ ακολουθιας) y «de acuerdo con una disyunción» (κατα διαζευξιν), acompañado todo ello de algunos comentarios referidos a los tipos de disyunción. Finalmente, Ierodiakonou subraya que todos los ejemplos mencionados en Pselo se encuentran en Filópono. Por supuesto, pese a todo el interés que demostró por la lógica —más adelante haremos una alusión a sus comentarios a obras antiguas de este tenor—, su condición de cristiano le hace exclamar en su carta a Jifilino que ojalá pudiese prescindir de todo silogismo y lanzarse de inmediato a contemplar a Dios directamente, en su propio aspecto (εν ειδει), en vez de tener que contentarse con verlo mediante conjeturas (δι' αινηματων); para Pselo, el pensamiento es efectivamente un estado inferior del conocimiento (καταβασις [...] γνωσεως), la simple percepción de una substancia particular (μερικης ουσιας αντιληψις), si se lo compara con la iluminación o irradiación (ελλαμψις) —la palabra es frecuente en Plotino y Proclo— que nos ofrece directamente a Dios (5

¹⁰⁶ Lo que sabemos de él, por el propio Pselo, es que debió de ser «un escolástico fiel a la tradición formalista de la Iglesia. Actuando como realista, Xifilino» —así lo ve Tatakis, *o.c.*, p. 179— «busca siempre bases sólidas, no simpatiza con la contemplación e incluso rechaza el método de interpretación alegórica, del que Psellos se declaraba defensor». Se interesaba por la lógica, la ascética y el derecho canónico y, claro es, por el Aristóteles estudiado en el «ambiente eclesiástico» más que por Platón. Ni que decir tiene que, fiel a las paradojas que son moneda común en Bizancio, Jifilino se interesaba también bastante, como el propio Pselo, por la magia oriental y las ideas «caldeas»; sobre la dificultad para definir este término —paralela a la que acompaña a la definición estricta de lo que es «hermetismo»— véase Criscuolo, *Epistola*, pp. 25-27.

¹⁰⁷ «The Hypothetical Syllogisms in the Greek and Latin Medieval Traditions», *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 66 (1996), pp. 96-117 (para Pselo, pp. 104-5 y para su discípulo, J. Italo, p. 105).



d)¹⁰⁸. Con verdadera emoción, proclama nuestro filósofo –en frase famosa– que Platón es suyo, sí, y también Crisipo y otros filósofos antiguos, pero que también lo es Cristo y, con él, su cruz y que está dispuesto, si ello le fuera concedido, a caer en éxtasis tras rezarle, pero eso no significa que luego no saliera de ese estado y bajara a la naturaleza y, sirviéndose de sus queridos silogismos, no se pusiera a estudiar las doctrinas físicas y las causas de los fenómenos y a indagar acerca de la Inteligencia con mayúscula (ΝΟΥΣ) y lo que hay tras ella (ΤΟ ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΟΥΤΟΥ) (7 a-b). Al referirse a esta meta, no puede evitar Pselo un guiño a sus lectores ya que la expresión «lo que hay tras ella» está en Plotino y se refiere precisamente al «Uno», la realidad más absoluta¹⁰⁹. Pselo, por lo tanto, no renuncia a su cristianismo ni, en principio al parecer, a la vía mística por mantener su independencia racional en el estudio del mundo que le rodea. ¿Cuál es el fin de la filosofía –se preguntará retóricamente– sino purificar la mente de lo material y elevarla hasta donde se pueda? Con eso y con el estudio y el empleo de la retórica, que ningún daño hace, nuestro filósofo es feliz y la carta termina con la afirmación de que toda la sabiduría griega antigua o la caldea y la egipcia y cualquier conocimiento místico (ΓΝΩΣΙΣ ΑΠΟΡΡΗΤΟΣ) –parcelas todas ellas frecuentadas por nuestro autor asiduamente– valen menos, a sus ojos, que el hecho de ser monje (ΥΕΡΩΝ).

Aunque no tenemos tiempo para entrar a explicar con todo detalle su defensa ante los ataques de Jifilino, que le acusaba además de creer en las líneas como entidades abstractas, es decir, sin dimensiones físicas, digamos sin embargo algo sobre esta parte de la *Epístola*; se trata de una discusión pormenorizada que revela ahora a Miguel Pselo como un buen conocedor de los conceptos geométricos heredados del mundo antiguo, aunque no sabemos exactamente de quién saca todos sus argumentos, aparte de Aristóteles. Comienza por señalar Pselo [3a] que aquél que estableció «que las líneas no están en lugar alguno» se apresuró a distinguir de inmediato, de una manera filosófica y elevada, que «una cosa es no existir y otra muy diferente no estar en ningún lugar» (αλλο δε το μη ειναι και αλλο το μη μηδαμου κεισθαι); quiere esto decir que afirmar, como hacía Jifilino con un

¹⁰⁸ Proposiciones hipotéticas, aclara Ierodiakonou, *o.c.*, p. 96, remitiendo a M. Frede, *Die Stoische Logik*, Gotinga 1974, pp.101-5, «are complex propositions in which no constituent simple proposition is affirmed or denied. In other words, conditionals, disjunctions, and negated conjunctions are hypothetical propositions, and syllogisms having at least one conditional, one disjunction or one negated conjunction as a premiss are hypothetical syllogisms».

¹⁰⁹ En esta obra, Aristóteles «briefly considers syllogismus 'from a hypothesis' (εξ υποθεσεως), as he calls them; namely, arguments which are 'consented to by way of an agreement' (δια συνθηκης / δι' ομολογιας) and arguments 'by reduction to the impossible' (δια του αδυνατου). He also names two specific types of syllogisms from hypothesis, i.e. arguments 'in accordance with a changed assumption' (κατα μεταληψιν) and 'in accordance with a quality' (κατα ποιότητα), but the text» –señala Ierodiakonou, *o.c.*, p. 97– «does not make it sufficiently clear whether these arguments are the only subclasses of the class of arguments by way of an agreement or whether they are just two further classes of syllogisms from a hypothesis. For the central issue for Aristotle here» –resume esta investigadora– «is whether syllogisms from a hypothesis can or cannot be reduced to the three figures of the categorial syllogisms, and the discussion about the classification of syllogisms from a hypothesis is postponed for later. However, no extant book of Aristotle takes up this subject in more detail».



evidente escepticismo no desconocido en la antigüedad¹¹⁰, que las líneas no existían no es verdad ya que lo que habría que afirmar en una discusión mínimamente seria es que es la «longitud en abstracto» (το νοερον μηκος) la que no se encuentra en lugar alguno. Por conceptos abstractos como éstos, para nuestro filósofo, es como se llega a un verdadero conocimiento científico ya que estas «líneas», que para su oponente «no tienen existencia», son realmente las que están en la base de toda la «física» (αρχαι της συμπασης φυσικης θεωριας εισι). En definitiva, al leer esta obra, la *Epistola* ya mencionada, pero también al acercarnos a no pocas partes de su extensa obra, nos encontramos en Pselo con un compromiso irrenunciable entre el intelectual y el cristiano muy característico dentro de Bizancio y que se refleja bien en estos pasajes tan sesudos que acabamos de comentar. Por otro lado, nos hallamos también frente a una producción extraordinariamente rica y variada y con no pocos elementos con los que se puede intentar reconstruir lo que debió de ser su programa filosófico, que comprendería todas las ramas de la filosofía y constituiría su materia de enseñanza habitual, en su calidad de *υπατος των φιλοσοφων*, o sea, de director de la Escuela de Filosofía de la capital, que formaba parte —como sabemos— de la nueva Universidad de Constantinopla¹¹¹. Sin duda, este programa era un calco del que adoptaron los neoplatónicos tardíos, en especial Proclo, que fue su autor más leído después de Platón. Por supuesto, la opinión general —que O'Meara comparte— es que Pselo impresiona a quien se acerca a él más «merced a su vasta erudición y a su neoplatonismo que por cualquier originalidad» y esto nos obliga a echar mano de nuevo de las tres reflexiones de índole general que hicimos más atrás, en el apartado cuarto, con vistas a clasificarlo como filósofo bizantino.

a) Hablando, lo primero de todo, de la dimensión de Pselo como comentarista de Aristóteles, subrayemos simplemente que compuso un comentario, bastante conservador, a la *Física* aristotélica aunque, como ha estudiado L. Benakis¹¹² y recuerda Eleuteri, se puede ver en él una notable independencia de juicio; llevó a cabo también una paráfrasis del *De interpretatione* del mismo filósofo y de otras obras lógicas. Su carrera como comentarista es, por lo tanto, poco original.

b) Nuestra segunda reflexión versará sobre su actuación como filósofo empeñado en colaborar con la teología cristiana, tal como otros muchos filósofos

¹¹⁰ La fortuna de las opiniones de Alejandro sobre este tipo de silogismos merece una breve nota. Nuestro Fernando de Córdoba, ya citado, menciona un *De syllogismis Hypothesis* atribuido a él que, como señala Monfasani, *Fernando of Cordova*, p. 47, es una obra que nunca ha existido; en nuestra opinión podría tratarse de una simple copia de las páginas que Alejandro dedicó a estas cuestiones en su *Comentario a los Primeros analíticos* de Aristóteles (261, 29-266, 5; 323, 17-328, 7 y 389, 29-390, 19). La opinión común es que Fernando era muy poco cuidadoso en sus citas, como ya se ha señalado.

¹¹¹ Ierodiakonou, *o.c.*, p. 99; para las conclusiones sobre la aportación bizantina (*Anonymus Heiberg*, Pselo, Italo, Blemmydes, Manuel Holobolo [s. XIII] y Juan Pedíasimo), *ibidem*, p. 109. Eleuteri, *o.c.*, p. 458, llama la atención sobre la presencia en la *Refutación de Proclo*, obra de Nicolás de Metone ya mencionada, de silogismos hipotéticos.

¹¹² Editado por J.L. Heiberg (*Anonymi logica et quadrivium cum scholiis antiquis*, Copenhague 1929), para su datación véase C.M. Taisbak, «The Date of *Anonymus Heiberg, Anonymi Logica et Quadrivium*», *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 39 (1981), pp. 97-100; consúltese también Eleuteri, *passim* e Ierodiakonou, *o.c.*, pp. 103-104.



bizantinos hicieron; aquí sí que hay que decir algo que tal vez sorprenda a los no especialistas. Hasta hace unos años, una de las obras más famosas de Pselo era su *De omnifaria doctrina* (traducido normalmente como *Nociones varias* o *Nociones comunes*), una colección de opiniones sobre muy diversos asuntos relacionados con la filosofía, la ciencia y la teología; sin embargo, como ha señalado Wilson¹¹³, se ha acabado por ver que su contenido está sacado, en buena parte, del *Sobre las opiniones de los filósofos* de Plutarco, de manera que, con la publicación además hace algunos años de sus escritos teológicos menores, se ha podido demostrar que aquella obra, antiguamente bastante valorada, no es sino una colección de materiales sin pulir, meros *excerpta*, que fueron dedicados en una de sus redacciones al emperador Miguel VII Ducas (1071-1078) y que lo verdaderamente valioso de su trabajo filosófico sobre el pensamiento cristiano se halla en sus opúsculos, que explican pasajes de autores cristianos (especialmente de los discursos de Gregorio de Nacianzo [2.ª mitad del s. IV], uno de los Padres Capadocios). Son estas obritas el lugar donde puede verse muy bien la manera de trabajar de nuestro filósofo a quien, según Maltese¹¹⁴, cabe el mérito de haber producido nada menos que «la única tentativa coherente de renovación del método teológico en Bizancio»; pero no se trata de una tentativa hecha por un teólogo profesional y para teólogos profesionales —es decir con intereses corporativos—, sino que, más bien, parece ser el producto de un programa humanístico¹¹⁵, omnicomprensivo,

¹¹³ Es esta *Ελλημιση* la que «concede de superar il momento speculativo e teologico, di tradurlo nella gnosi mistica, poichè il pensiero intravede la realtà, ma non riuscirà mai» —así escribe Criscuolo, «Iconoclasmo bizantino e filosofia delle immagini divine nel neoplatonismo» en Gersh-Kannengiesser (eds.), *o.c.*, p. 100— «a possederla. La γωσις è l'approdo supremo del platonismo».

¹¹⁴ Sobre esta cuestión puede consultarse el trabajo de J. Whittaker, «Epekeina nou kai oustafas», *Vigiliae Christianae* 23 (1969), pp. 91-104. Dios trasciende al *Ser* y al *Nous* [*Inteligencia*] en Plotino, mientras que, para los cristianos, Dios es el *Ser* y el *Nous* supremos o absolutos; como ha escrito A. H. Armstrong, «Plotinus and Christianity» en Gersh-Kannengiesser (eds.), *o.c.*, p. 119, «it is maintained that on this point Christian theology, even after the point at which some distinctively Neoplatonic influence on it can be discerned, remains essentially Middle Platonist or Aristotelian rather than Neoplatonist». De todas maneras, para este autor existe un notable parecido en las dos formulaciones, de modo que cabría hablar de un cierto tipo de convergencia entre cristianismo y neoplatonismo, aunque no sabemos como lo verían los contemporáneos de Pselo. Nada comenta Criscuolo en su edición de la *Eptstola*.

¹¹⁵ Un representante destacado de la crítica contra la abstracción es, según señala Criscuolo, *Epistola*, p. 74, Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* 3, 29-30, quien, «non curandosi affatto della necessità scientifica del processo astrattivo, demolisce la spiegazione aristotelica dell'esistenza della 'lunghezza senza larghezza', dimostrando addirittura l'inconcepibilità di ogni processo astrattivo: di conseguenza, 'la linea non è'». La postura de Pselo parece ser la de sustituir el concepto aristotélico de «longitud sin anchura» (que equivaldría al de «línea en abstracto») por el de «longitud inteligible o en abstracto», que explica mejor la capacidad de la línea para «no estar en lugar alguno» aunque eso no quiere decir que «no existe». «Si tratta quindi» —resúme Criscuolo— «di una posizione che sembra riconoscere sostanzialmente la critica scettica alle spiegazioni aristoteliche, superandola con una nuova definizione di linea e con una sottile distinzione tra 'non essere' e 'non giacere in nessun luogo'». Precisa Criscuolo también que, sobre estos problemas, se trata igualmente en las *Sentencias* de Porfirio. Junto a estas sutilezas, Pselo no olvida la concepción general de la filosofía cristiana de la que ya hemos hablado y, remitiéndose a una obra de un filósofo de su agrado, Máximo el Confesor, titulada abreviadamente *Centurias*, afirma que, tras la *práctica* (μετα την πραξιν), colocó este filósofo en segundo lugar a la *física* y lo hizo así porque no quiso negarle a ésta, según traduce el mencionado Criscuolo, «su esencia cognoscitiva» (την μαθηματικην ουσιασιν) [«su carácter científico» en la traducción de Curberra]. En realidad, esta *física* —en un sentido más o menos paralelo a lo que pensaba Evagrio, nos parece— viene a ser «una contemplación natural» (θεωρια φυσικη) más que una disciplina de corte aristotélico ya que, como señala Lars Thunberg, *Man and the Cosmos*, p. 343, «the second element in our three-fold system of spiritual perfection [...] only concerns the lower part of contemplation, that is to say that kind of contemplation which is related to the created world, contemplated in its logvov». Una vez más la terminología revela que, aunque estamos en las huellas de la filosofía antigua, hay ciertos cambios en la concepción general del tipo de saber que se denomina «filosofía». Resulta curioso notar que, también en el s. XI, Isaac Sebastocrator, del que ya se ha hablado,



en el que intereses y disciplinas se encuentran relacionados entre sí orgánicamente y aparecen como aplicaciones concretas de un único y grandioso proceso de conocimiento¹¹⁶. Ha sido Maltese quien ha estudiado muy bien esta cuestión en varios trabajos y ha mostrado que, al comentar a Gregorio de Nacianzo, Pselo se aparta de la senda trillada de otros muchos comentaristas que le precedieron y, en vez de ser su comentario «filológico» o «teológico» a la manera tradicional, lo que él quiere que sea es estrictamente «filosófico», es decir, lecciones propias de un curso de filosofía.

Para conseguir esto, se dedica Miguel a analizar exhaustivamente los procedimientos dialécticos y los aspectos lógico-argumentativos de la dogmática del teólogo y si, por ejemplo, Gregorio Nacianceno critica al hereje Eunomio en el discurso 29 acusándole de cometer paralogismoiv, es decir, falacias, aunque no venga muy a cuento Pselo se lanza entonces a resumir la clasificación de estas falacias por Aristóteles y por los estoicos; o por ejemplo, cuando Gregorio menciona que hay quien cree que los ángeles tienen un cuerpo inmaterial¹¹⁷, entonces pasa a exponer Pselo no sólo la doctrina cristiana sobre el particular, sino también lo que los griegos antiguos pensaron acerca de los demonios –doctrina, como ya se ha visto, muy en boga a partir del s. II– y traza toda una fenomenología demoníaca (o ya, mejor dicho, demoníaca) que sorprende por sus detalles. No se trata simplemente del proceder propio de un profesor, el puro deseo de explicar un texto y clarificarlo lo más posible a sus alumnos, sino que, en opinión de Maltese –y esto nos vuelve a parecer algo muy interesante–, lo que Pselo intenta buscar es transferir el debate desde el terreno meramente dogmático al de la licitud y conveniencia de la discusión racional; «nella sua veste di strumento universale e neutro, il meccanismo logico appartiene in egual misura, e Psello non manca di rilevarlo, a filosofi e teologi, a ‘Elleni’ e a cristiani: indagarne sottilmente le applicazioni come egli fa e insegna a fare, significa puntare la lente sull’identità delle strutture mentali che connettono antico e nuovo. L’esplorazione dialettica dei testi diventa quindi elemento privilegiato in quel difficile e delicato sforzo di integrazione tra eredità pagana e fede ortodossa che costituisce l’essenza stessa della cultura bizantina, e che proprio dall’ operato pselliano riceve un’ulteriore, potente

cristianiza a Proclo sirviéndose de la exposición de Máximo «sur les *logoi* des créatures qui demeurent éternellement dans le Logos divin, qui y étaient dès avant leur création et qui y prédéterminent leur genèse» (Steel, *o.c.*, p. 372). Sobre la noción de las ideas de las cosas como existentes en la mente de Dios en el cristianismo y su origen platónico medio a partir de la doctrina de «las ideas como pensamientos de Dios», véase M. Marcovich, «Platonism and Church Fathers: Three Notes» en Gersh-Kannengiesser (eds.), *o.c.*, pp. 192-197 (se trata de la «segunda nota»), con abundante bibliografía.

¹¹⁶ Puede verse sobre ambas instituciones, primero, W. Wolska-Conus, «Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque», *TM* 6 (1976), pp. 223-243, y luego, como una panorámica sobre la discusión a propósito de los precedentes de la universidad constantinopolitana de esta época, F.-J. Martínez García, «La universidad de Constantinopla en el renacimiento macedonio», *Erytheia* 11-12 (1990-91), pp. 77-96.

¹¹⁷ «Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961), pp. 215-38 y 44 (1962), pp. 33-61; otro estudio de este autor sobre el particular es «Michael Psellos’ Kritik an Aristoteles», *BZ* 56 (1963), pp. 213-227. En general, véase Eleuteri, *o.c.*, p. 446



spinta»¹¹⁸. Por otro lado, afirma también este investigador italiano, tampoco hay que considerar su proceder una mera acumulación de información variadísima sino, más bien, *una reflexión total* sobre términos y nociones entre antigüedad y cristianismo y un análisis que lleva a captar la profundidad histórica real de cada término, fundamentalmente mediante la obvia comparación¹¹⁹. Nada mejor habría para ejemplificar este proceder que traer aquí a colación los análisis que el mismo Maltese ha llevado a cabo sobre la metodología y alcance de la obrita de Pselo titulada *Acerca de las operaciones de los demonios* en la que el análisis del comportamiento de los diablos realizado por el bizantino, repleto de citas del neoplatonismo, se aleja de esquemas apriorísticos y, adoptando un punto de vista meramente pragmático, «indaga i segni oscuri della complessa fenomenologia del demonio, che cerca di interpretare alla luce degli scarni dati offerti dalla filosofia [...] dalla scienza, dai testi sacri». Al proceder así, sugiere Maltese¹²⁰, la cuestión «squisitamente teologica» de la naturaleza (φύσις) y de la substancia (οὐσία) del diablo pasa a un segundo plano y, en cambio, lo que resulta ahora del todo necesario es investigar la actividad (ἐνεργεῖα) y el operar (πρᾶξις) de estos seres que la sociedad de su tiempo considera reales y, como reza el título de un libro reciente¹²¹, está bien claro que «una idea falsa es un hecho real». Ahora, el diablo, los demonios, no son seres «espirituales» para Pselo, sino que tienen un «cuerpo» extraordinariamente sutil cuyo comportamiento es analizado de la mano de la literatura filosófica, que impregna y dota de un intento de explicación racional, además, tanto a la detallada clasificación de estos seres como a su sexualidad y a otros variados aspectos. Es una lástima que no podamos entrar más en detalle en esta obrita¹²²; limitémonos a señalar que su influencia en el Renacimiento —de la que algo se dirá al final de esta exposición— y en los manuales de inquisidores o demonólogos fue enorme y que su clasificación de los demonios, tomada como se sabe de fuentes neoplatónicas¹²³, aparece incluso en *El alguacil alguacilado* de nuestro Francisco de Quevedo, autor que menciona y cita por su nombre a Miguel Pselo aplicando esa tipología demoníaca, esta vez, a los funcionarios corruptos de su tiempo¹²⁴.

118 *O.c.*, p. 221.

119 «La teología», p. 564.

120 Un estudio monográfico sobre el «humanismo» de M. Pselo se puede leer en Ugo Criscuolo, *o.c.*, pp. 31-43.

121 Sobre este programa véase Tatakis, *o.c.*, pp. 161-2 y 164-5.

122 Sobre esta cuestión, en general, véase Maltese, «*Natura daemonum*» y «Gli angeli in terra: sull'immaginario dell'angelo bizantino», recogidos ambos en *Dimensione bizantine*.

123 «La teología», p. 569.

124 Es esto precisamente lo que, en su día, llevó a escribir a Tatakis, *o.c.*, p. 191, junto a otros argumentos, que «la unidad de pensamiento de Psellos se logra, de un lado, por su empeño en establecer alguna concordancia entre las verdades de la fe y las opiniones griegas, y de otro, por el hecho de que, como neoplatónico que era, profesaba la unidad fundamental del pensamiento helénico. En efecto,» —concluye este autor, cuyo libro merece todavía leerse— «adopta la tesis neoplatónica, según la cual la diversidad de la filosofía griega es sólo aparente, pues todas sus Escuelas filosóficas contribuían (según aseguraban los neoplatónicos) a completar la doctrina de Platón, que era la más perfecta de todas».



c) Si bien Maltese, que ha dedicado varios estudios como ya se ha dicho a este aspecto del trabajo de Pselo, concede que, pese a todos los defectos en su ejecución, éste era el proceder adecuado para «un rinnovamento generale della cultura filosofica (e in ciò anche teologica) bizantina»¹²⁵, su objeción principal sin embargo es que no se llevó a efecto del todo y con la intensidad que hubiera sido de desear. Esa tensión entre filosofía pagana y cristianismo —a juicio de O'Meara también— no fue debidamente resuelta por el filósofo bizantino del s. XI y, a los ejemplos tristes que conocemos de Juan Italo y de Eustracio de Nicea, se anticipó el maestro, si no en ser procesado con todas las de la ley, al menos sí en ser obligado en 1055 a retirarse de la vida pública a un monasterio donde permaneció por un tiempo. Los catorce puntos de la profesión de fe que debió leer públicamente han sido editados por A. Garzya¹²⁶ y es interesante señalar que se basan fundamentalmente en la obra teológica de Damasceno, considerada todavía un modelo de ortodoxia. Como ha dicho Tatakis¹²⁷, «no le fue difícil a Psellos presentar al emperador la confesión de fe [...] Es que Psellos no sólo es buen cristiano, sino también un teólogo eximio» y, por supuesto, un gran estudioso de muchos campos que atrae a quien le lee; «su asombrosa erudición, su curiosidad universal, el número de sus cualidades, la audacia de su pensamiento, su confianza en la ciencia y en la razón, sus innovaciones en el pensar filosófico y en el arte de escribir, sus virtudes y sus defectos..., todo ello ha hecho decir» —la opinión es de nuevo de Tatakis¹²⁸— «que, al querer compararlo, hay que pensar en Voltaire, o en Alberto Magno y Rogerio Bacón, o quizá en Francisco Bacón. En efecto, Psellos es uno de los personajes más representativos de Bizancio».

6. Unas notas sobre Jorge Gemisto Pletón

La vía abierta por Pselo en sus comentarios filosóficos a cuestiones de teología, así como su influencia a través de sus alumnos, tuvo el final que ya conocemos. De todas formas, la figura más notable de la última época de Bizancio no fue, sin embargo, lo que pudiéramos decir un ortodoxo a ultranza encallado en la tradición, un rutinario comentador de la filosofía antigua, ni tampoco un pensador empeñado en la colaboración con la teología cristiana sino, más bien, un gran sospechoso de heterodoxia con aires de revolucionario; estamos hablando de Jor-

¹²⁵ «Il diavolo a Bisanzio», p. 64.

¹²⁶ J.N. Jeanneney (dir.), *Une idée fausse est un fait vrai. Les stéréotypes nationaux en Europe*, París 2000.

¹²⁷ El lector español puede leerla, con buenas anotaciones, en Curbera, *o.c.*, pp. 79-118.

¹²⁸ Como escribe Svoboda, *o.c.*, p. 17, «nous avons montré que ses classifications des démons ont des analogies intimes chez Olympiodore et, en partie, même chez les néo-platoniciens antérieurs, Porphyre, Jamblique et Proklos. Nous n'avons pas réussi» —confiesa finalmente este investigador— «à trouver exactement la source de Psellos, celui-ci ne présentant que le canevas des classifications sans donner des motifs détaillés».



ge Gemisto Pletón (ca. 1360-1452)¹²⁹, a quien, como a Pselo, le atraían también bastante los *Oráculos caldeos* y la literatura de este estilo. Hay que recordar, por supuesto, que el platonismo y el aristotelismo estaban de tal manera presentes en la cultura bizantina que es imposible encontrar a quien no muestre huellas de estas filosofías y, como se ha señalado por diversos autores, todo parece indicar que el verdadero problema en Bizancio no fue nunca tanto comparar y elegir entre Platón y Aristóteles —como parece ser cuando se observa superficialmente la discusión que surgió en época humanística y en la que participaron tanto griegos como «latinos»¹³⁰— cuanto conciliar la filosofía antigua con el cristianismo; ésta sí que fue verdaderamente la cuestión de fondo. Pletón, por lo tanto, participó ampliamente del magisterio de los dos grandes filósofos pero, para complicar más las cosas, fue autor de un libro, escrito en Florencia durante el concilio que reunió a ortodoxos y católicos¹³¹, que, con el título de *Sobre las diferencias entre Platón y Aristóteles*, atacaba a Aristóteles y defendía a Platón, teniendo además el valor añadido para él —crítico a la vez tanto con el cristianismo como con la ortodoxia—, de que, al ir contra el primero y sin abandonar del todo la segunda, asestaba de paso un duro golpe a la teología católica ya que, desde Tomás de Aquino, el aristotelismo había sido una de sus bases. Para Pletón, Aristóteles se muestra como un ateo dado que nunca menciona expresamente a Dios ni le llama «creador» sino únicamente «motor» y, en su opúsculo, va desgranando una serie de objeciones metafísicas, lógicas, físicas, etc., que hacen decantar su pensamiento, no sin originalidad e interés, del lado de Platón. Por ejemplo —y citamos del útil resumen ofrecido por Signes Codoñer— «Pletón conjetura que no es necesario postular una quinta esencia como elemento del cielo y que en realidad cualquier elemento se puede mover circularmente cuando está en su posición correcta y linealmente cuando no lo está y desea alcanzarla, como le ocurre al fuego, por el camino más corto posible, que es el de la recta»¹³².

Otro aspecto de interés es que Pletón lleva a cabo en esta obrita una defensa de la teoría platónica de las ideas frente a las concepciones aristotélicas y acaba por resumirla diciendo que existe una clara distinción «entre las cosas de aquí frente a las de allí, de forma que las ideas están en cierto modo en el medio del uno supraesencial y los objetos sensibles de aquí»¹³³. Este acendrado amor por el pla-

¹²⁹ Edición de la BAE (Madrid 1876), vol. I, p. 302, según señala Maltese, «*Natura daemonum*», p. 148.

¹³⁰ «La teología», p. 570.

¹³¹ «On Michael Psellus' Admission of Faith», *EEBS* 35 (1966), pp. 41-46 (recogido en *Idem, Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche*, Londres 1974).

¹³² *O.c.*, p. 184. No son pocas las ocasiones en que Pselo toma directamente textos de la *Fuente del conocimiento* de Damasceno; véase, *ibidem*, p. 197.

¹³³ *Ibidem*, p. 201. Conviene llamar la atención sobre el hecho de que, pese a las muchas alusiones a su racionalismo y a su afición por la ciencia y el método, que se encuentran en no pocos estudiosos de la obra de este filósofo bizantino, una comparación directa con el racionalismo y la ciencia moderna debe ser evitada. El horizonte intelectual de Miguel Pselo es, como es lógico, diferente, y su tratamiento de las propiedades de los números (*ibidem*, pp. 195-6), del imán (p. 176) y de otras muchas cosas le sitúan, claro es, en la Edad Media, sin que, por otra parte, sus enfrentamientos con el pensamiento eclesiástico —motejado con frecuencia de «irracional» por los estudiosos modernos y el propio Pselo—, pongan siempre de relieve que aquél sea siempre manifiestamente diferente del suyo.



tonismo que, como hemos dicho, no le aleja del todo de los muchos elementos aristotélicos que hay en su pensamiento, tampoco le impide reconocerse deudor de otras culturas, como le ocurría a Pselo; las alusiones a Zoroastro, al dios egipcio Min, a los *Oráculos caldeos*, así como una serie de elementos sacados del Islam llaman la atención, pero no acaban de convencer a los investigadores de que Pletón conociese de primera mano estas culturas o sus textos —no debemos olvidar, por otro lado, que ya Proclo citaba profusamente a Zoroastro, el pretendido autor de los *Oráculos* según Pletón— sino que, más bien, todo nos lleva a pensar que se trata de dotar de un barniz de antigüedad a sus ideas, cosa ya vista, con la figura de Moisés, en el proceder de los primeros cristianos. Su devoción al platonismo le llevó a escribir una obra llamada *Las leyes*¹³⁴ en la que sistematiza una nueva religión, culto, himnos, calendario, etc. que, en su opinión, podrían servir para regenerar al decaído Imperio bizantino pocos años antes de su definitivo derrumbamiento bajo los turcos otomanos. El sentido de esta interesante obra ha sido muy discutido ya que, en primer lugar, la restauración del viejo paganismo aquí propuesta, con algunas novedades, no casa bien del todo con otras obras de teología estrictamente ortodoxa, como su tratado *Contra el dogma latino* o su *Sobre la procesión del Espíritu*, en donde se argumenta en relación con las Personas de la Trinidad, las Hipóstasis, la procedencia del Espíritu Santo (la vieja cuestión del *Filioque*¹³⁵ contra los latinos) y otros pormenores teológicos, de una manera que causó admiración en el futuro patriarca (bajo los turcos) Gennadio Escolario, lo que no es poco elogio si recordamos que fue Escolario, adversario encarnizado del filósofo¹³⁶, quien, una vez muerto éste, ordenó quemar todas las copias de *Las leyes*; merced a ello, precisamente, es ésta una obra que sólo se nos ha transmitido en fragmentos. Por otra parte, el complicado panteón de dioses de diverso tipo que aparece en *Las Leyes*, que recuerda a la *Teología platónica* de Proclo por su simbolismo¹³⁷, su nuevo calendario luni-solar de 12 meses lunares

¹³⁴ Añadamos a la bibliografía ya citada sobre este filósofo los estudios de F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, París 1956, C.M. Woodhouse, *Georgios Gemistos Plethon, the last of the Hellenes*, Oxford 1986 y F.L. Lisi-J. Signes Codoñer, *Jorge Gemisto Pletón, Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro. estudio preliminar, traducción y notas*, Madrid 1995, J. Monfasani, «Platonic Paganism in the Fifteenth Century» en M.A. di Cesare (ed.), *Reconsidering the Renaissance*, Binghamton, N.York 1992, pp. 45-61 y Y. Hersant, «Un Hellène chez les Latins: Georges Gémiste Pléthon» en A. Guillou (dir.), *Byzance et l'hellénisme: L'identité grecque au Moyen-Âge*, París 1999, pp. 123-130.

¹³⁵ Un resumen de ella puede verse en J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden 1973; muchos detalles, estudios sobre los personajes, sus obras, etc. hay, un tanto desperdigados, en B.P. Copenhaver-Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford-N. York 1992; crítico de Teodoro Gaza, traductor de Aristóteles al latín, Jorge de Trebizonda, emigrado griego a la Italia renacentista, se encargó de ver en la actitud de ese traductor y de los que le seguían la de un conspirador pagado para hundir «la teología cristiana y su infraestructura aristotélica», culpando, «as the great Satan of this plot» a nuestro Pletón (Copenhaver-Schmitt, *o.c.*, p. 87 y Woodhouse, *o.c.*, pp. 365-369).

¹³⁶ Sobre este concilio, al que asistieron numerosos eruditos, puede verse J. Gill, *Il concilio di Firenze*, tr. it., Florencia 1967 y P. Viti (ed.), *Firenze e il Concilio del 1438. Convegno di Studi, Firenze [...] 1989*, Florencia 1994, 2 vols.; Woodhouse, *o.c.*, dedica bastantes páginas a él.

¹³⁷ *O.c.*, p. 21; «Aristóteles observó» —aclara previamente este autor— «que el fuego se movía en línea recta y dedujo de ello que no podía ser el elemento de los cielos, ya que el cielo se mueve circularmente, que es el movimiento perfecto y perpetuo, mientras que el movimiento lineal siempre tiene un fin».



con intercalación de un decimotercero en ciertas ocasiones y la serie de medidas radicales —la mayor parte de ellas sacadas también de Platón— que están recogidas en otras dos de sus obras, *los memoriales* (dedicados respectivamente al déspota bizantino del Peloponeso, Teodoro Paleólogo, en 1407 y a su padre, Manuel II Paleólogo, en 1418), hace pensar todo ello que nos enfrentamos con una utopía filosófica más que con un verdadero sistema. Sus ideas pasan por reducir las importaciones del Peloponeso a los productos básicos y dejar fuera todo lo que sea mero lujo, por acabar con las exenciones fiscales de los monjes (filósofos contemplativos que, en realidad, son un «enjambre de vagos» según se nos dice), por reestructurar la sociedad feudal de su tiempo y dividirla en tres grupos: los trabajadores manuales o campesinos, los artesanos, mercaderes y comerciantes¹³⁸ y, finalmente los gobernantes, por establecer un complicado sistema de impuestos, por proclamar que la tierra es propiedad de todos los seres humanos ya que así lo dispone la propia naturaleza y, en fin, por otras muchas ideas que dotan a estos textos de un gran interés como nos es dado ver. A todo ello, añade Pletón reflexiones sobre el destino¹³⁹, las virtudes¹⁴⁰, el alma humana y también sus complejos conocimientos en diversos ámbitos —por ejemplo, la astronomía, la geografía¹⁴¹, la historia, etc.— que le hicieron un personaje especialmente atractivo para los humanistas ya que, como Marsilio Ficino escribió (aunque hoy día se duda), fue precisamente Pletón quien llevó a Cosimo de' Medici a fundar la Academia Platónica renacentista que tantos frutos debía dar en la renovación del platonismo occidental.

7. Algo menos que unas conclusiones: Sobre la fortuna renacentista de Pselo y Pletón

La mención del Renacimiento obliga a insistir, además, en que fue el interés de Ficino por la literatura ocultista¹⁴², los *Oráculos caldeos* por ejemplo, el que llevó al italiano a traducir los comentarios sobre esta obra del filósofo bizan-

¹³⁸ *Sobre las diferencias*, ed. Lagarde 10, 337; traducción de Signes Codoñer; nótese las divergencias con las concepciones del platonismo medio y la visión de Máximo, a las que ya nos hemos referido.

¹³⁹ Véase, entre otros trabajos, R. Webb, «The Nomoi of Gemistos Plethon in the light of Plato's Laws», *JWCI* 52 (1989), pp. 214-219.

¹⁴⁰ Sobre la importancia y significado de este añadido al Credo de Nicea por los latinos, repudiado por los bizantinos, véase Bravo García, «Bizancio y Occidente», pp. 191 y ss.

¹⁴¹ Véase M. Jugie, «La polémique de G. Scholarios contre Pléthon», *Byzantion* 10 (1935), pp. 517-530, y el análisis de Woodhouse, *o.c.*, pp. 240-266, de la obra de Escolario. Como afirma P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, tr. esp., México, D.F. 1982, p. 216, el ataque de este personaje no se basa en una «supuesta tradición teológica bizantina» sino más bien en «su obvia dependencia del pensamiento occidental, y en especial del tomismo».

¹⁴² «El primer dios después de Zeus» —glosa Signes Codoñer, *o.c.*, p. 32— «es llamado Poseidón, que equivale a la primera forma, la forma en *Acto* origen de todas las demás. Zeus crea también otras seis formas, cada una de las cuales recibirá un nombre divino: Hera, la mujer y hermana de Poseidón, será la *Potencia*; Apolo, la *Identidad*; Ártemis, la *Diversidad*; Hefesto el *Reposo* y Dioniso y Atenea representarán ambos el *Movimiento*, que en el caso del primero será propio y en el de Atenea exterior. Este grupo de siete divinidades olímpicas» —prosigue este autor— «mezcla las nociones aristotélicas de *Acto-Potencia*, encarnadas



tino de Mistrás, Pletón, y no olvidemos que el propio Cosimo de' Medici, antes de ordenar a su protegido, Ficino, que tradujese a Platón, le encareció que pusiese en lengua latina, lo primero de todo, el *Corpus Hermeticum*, obra cuya influencia en el Renacimiento y en el establecimiento de la nueva mentalidad científica es, aunque discutida, bien conocida de todos¹⁴³. La presencia de una alusión al propio Hermes Trismégisto en la obra cumbre de Nicolás Copérnico¹⁴⁴, los primeros pasos de las teorías de Kepler partiendo del *Timeo* platónico o los profundos estudios que, con toda seriedad y a lo largo de toda su vida, dedicó Isaac Newton a la alquimia, por ejemplo, no justifican, a nuestro modo de ver, sin embargo, la hipervaloración de estos saberes «ocultos»¹⁴⁵ que, en muchas ocasiones, conlleva la exclusión de otros muchos factores en el nacimiento de la nueva ciencia y su aparato conceptual. La primera sentencia de la famosa obrita alquimista, la *Tabula Smaragdina*, en la que la igualdad «de lo de arriba y lo de abajo» se manifiesta de una manera abstracta, poniéndose así de relieve una concepción del mundo «come una totalità armonica ed organizzata» que recuerda a las doctrinas orficas¹⁴⁶, interesó no poco a Newton, como ha notado B. J. T. Dobbs¹⁴⁷, al igual que también lo

en Poseidón y Hera con las cinco Formas platónicas de *Ser, Identidad, Diversidad, Reposo y Movimiento*, que aparecen definidas en *el Sofista* (254-256)». Ch.H. Lohr, «Metaphysics» en Ch. B. Schmitt-Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1992, p. 559 (es reimpr.), valora concisamente este proceder diciendo que «in accord with Proclus, he [Pletón], interpreted the higher gods of ancient Greece as metaphysical principles and the lesser deities as stellar or planetary powers. In accord with the *Orphic Hymns*,» —prosigue, analizando sus fuentes, este investigador— «he maintained the efficacy of the ancient religious rites— not for their objective effect on the deity addressed, but rather for the subjective transformation of the adept». Para su conocimiento de los *Oráculos Caldeos* véase, entre otros, el detallado tratamiento de Woodhouse, *o.c.*, pp. 48-61.

¹⁴³ Puede verse sobre este asunto Chr. P. Baloglu, «Die Einteilung des Volkes in drei Stände bei Georgios Gemistos im Vergleich zu Hippodamos von Milet und den Physiokraten», *JÖB* 46 (1996), pp. 311-324.

¹⁴⁴ El interés por este tema en los últimos tiempos del Imperio es notable; Metoquites lo trató (véase De Vries, *o.c.*, pp. 164-183) e igualmente lo hicieron el emperador Manuel II Paleólogo (véase St. W. Reinert, «Manuel II Palaeologus and his Müderris» en S. Curcic-D. Mourik [eds.], *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine History [Papers from the Colloquium Held at Princeton University [...]]* 1989), Princeton 1991, pp. 49-50) y otros escritores.

¹⁴⁵ Véase B. Tambrun-Krasker, *Georges Gémiste Pléthon. Traité des vertus. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire*, Leiden-N. York 1987.

¹⁴⁶ La obra geográfica de Estrabón fue leída y excerptada cuidadosamente por Pletón en torno al año 1439 y fue este filósofo, a juicio de M. Anastos, «Pletho, Strabo and Columbus» en *Mélanges Henri Grégoire IV (= Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 12), Bruselas 1952, pp. 1-18 (recogido en sus *Studies in Byzantine Intellectual History*, Londres 1979), quien merece el honor de haber iniciado en los misterios de la geografía de Estrabón a los geógrafos y filólogos que pudieron ponerse en contacto con él en el concilio de Florencia. Como ya escribimos en Bravo García, «Tradición clásica, Humanismo y ciencia moderna» en L. Gil-M. Martínez Pastor-R. M^a. Aguilar (eds.), *Corolla Complutensis in memoriam Josephi. S. de la Vega contexta*, Madrid 1998, pp. 620-621, n. 15, «Pletón se relacionó en esta ciudad con Ugo Benzi y también con el famoso Paolo Toscanelli, cuya carta al portugués Fernando Martín y su correspondencia con Colón son 'important literary monuments in the history of the discovery of America' (Anastos, *o.c.*, p. 7). Es posible también que allí mismo hablase el anciano sabio de Mistrás con Guarino de Verona quien concibió el proyecto (terminado en 1458) de traducir al latín a Estrabón. Tanto en lo que toca al uno como al otro, el uso que Cristóbal Colón pudo hacer directamente de sus textos es dudoso; por lo que se refiere a otro de los grandes de la Antigüedad, Tolomeo, se sabe que el Almirante alude a las tablas de su obra en su *Diario del segundo viaje*, según señala J. Gil Fernández, *Mitos y utopías del Descubrimiento I. Colón y su tiempo*, Madrid 1989, p. 129, y es claro que conoce la obra en sí ya en 1494, pero las anotaciones de su puño y letra que en algún ejemplar se conservan son posteriores en una decena de años al descubrimiento de América. En cambio, véase Anastos, *o.c.*, pp. 14-18, para el uso por Colón de la obra de Estrabón» y la bibliografía que mencionamos en nuestro trabajo aquí citado.

¹⁴⁷ Una visión rápida de la magia en Ficino y su época puede hallarse en P. Zambelli, «Platone, Ficino e la magia» en *Studia Humanistica Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, Múnich 1973, pp. 121-142. Sobre las numerosas críticas a la magia ficiniana en el s. XVI véase el ya viejo libro, pero siempre útil, de D.P. Walker, *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella*, University Park, Pennsylvania 2000, pp. 145-185 (es reimpr.); entre otras, se encuentran las del demonólogo jesuita español, nacido en Amberes de origen converso, Martín del Río. Para que pueda conocerse el tenor de estas críticas, hagamos notar solamente, que, a ojos de Gianfrancesco Pico della Mirandola, sobrino del famoso Giovanni, todo eso de *prisca theologia* o *philosophia* es un puro cuento; en vez de ser una preciosa corroboración e iluminación de la verdad cristiana, como querían Marsilio Ficino y su propio tío, no era otra cosa que una persistente tradición de errores supersticiosos que iban mano a mano con la idolatría, la magia y la astrología. Los tiempos, evidentemente, estaban cambiando.



hizo el oculto y oscuro significado del resto de ese breve texto. Esto es cierto; no puede negarse. Pero, por muy sugerente que este casi aforístico tratadito sea, por mucho que Newton se apasionase por el ocultismo, por mucho que, en un momento dado, este científico se viese obligado a ampliar el alcance de sus observaciones y teorías apoyándose únicamente en su fe en Dios¹⁴⁸, nada parece tener que ver todo ello con la claridad de razonamiento y los artificios matemáticos que sustentan su pensamiento y abren la vía a *un género de investigación científica basada en el método y la matematización de las observaciones*, bastante alejado de las intuiciones profundas de la *prisca philosophia*¹⁴⁹. Decir esto, claro está —e insistimos en ello—, no supone arrojar por la borda, sin más, todas las viejas ideas esotéricas y el papel que éstas pudieron desempeñar a lo largo de muchos siglos en el establecimiento de un cúmulo de soluciones generales y particulares a la complejidad del mundo, intuitivas las más de las veces o atribuidas a diversas revelaciones.

Recordemos aquí que, aparte de que existe un debate de cierto interés sobre estas cuestiones, ya el principal comprador (en la subasta de 1936) de los manuscritos de alquimia de Newton —lo tomamos de un interesante e informado libro del matemático M. Gardner¹⁵⁰—, nada menos que John Maynard Keynes, creyó que los descubrimientos newtonianos en el campo de la matemática y la física se habían debido no tanto a sus experimentos como a su increíble intuición; fue más tarde cuando les añadió demostraciones formales y pruebas que muy poco tenían que ver con las inspiraciones que parecían entrar en su cerebro por pura magia. En palabras de Keynes, «Newton no fue el primero de la era de la razón; fue el último de los magos, el último de los babilonios y sumerios, la última gran mente que contempló el mundo visible e intelectual con los mismos ojos que los que empezaron a construir nuestro legado intelectual hace bastante menos de 10. 000 años».

¹⁴⁸ A las obras de F.A. Yates, Giordano Bruno *and the Hermetic Tradition*, Londres 1964 (hay tr. esp.) y B. Vickers (ed.), *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, tr. esp., Madrid 1990, bien conocidas por los lectores españoles, habría que añadir otras como I. Merkel-A.G. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington D.C. 1988, M.L. Righini Bonelli-W.R. Shea (eds.), *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*, N. York 1975, R.S. Westman-J.E. McGuire (eds.), *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Angeles 1977 y muchas más que ponen de relieve las diferencias de opinión entre los partidarios de una influencia casi total del hermetismo —término no siempre fácil de definir— y los que matizan en grado muy variable esa opinión.

¹⁴⁹ Remitimos a Bravo García, «Tradición clásica», pp. 625-626.

¹⁵⁰ Dos exposiciones generales sobre las ciencias ocultas renacentistas son las de W. Shumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1972 y A. Buck (ed.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden 1992. P. Béhar, *Les langues occultes de la Renaissance. Essai sur la crise intellectuelle de l'Europe au XVIe siècle*, París 1966, ofrece estudios de mucho interés sobre diversos aspectos (la Cábala de Pico a Reuchlin y de éste a Cornelio Agrippa de Nettesheim, el talismán de Catalina de' Médici, la *Monas hieroglyphica* de John Dee, etc.) y personajes (Nostradamus, Rodolfo II, Robert Fludd y Johannes Kepler). Finalmente, un sólido estudio como el de N.L. Brann, *Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, N. York 1999, ofrece un excelente estado de la cuestión sobre todo lo relacionado con la demonología, el ocultismo y la magia con una bibliografía muy al día.



Del mismo modo, para A. Koyré¹⁵¹, Copérnico no fue exactamente un «moder-no» ya que su Universo sigue siendo limitado, al igual que el de Aristóteles (aun-que ahora se trata de algo inconmensurable) y, además, sigue utilizando no pocos de los datos erróneos de Ptolomeo. No tiene nada de raro, por lo tanto –y con esto vamos a ir dando fin a nuestra exposición–, que en esta misma Florencia medicea, donde tantos conocimientos bullían, se pusiesen de moda igualmente algunas otras obras de un escritor de tanto interés como Miguel Pselo. Como han escrito M.Cortesi-E.V. Maltese, fue allí donde «en esa confluencia general de libros y eruditos griegos, las lecciones impartidas por Gemisto Pletón, cuya interpretación del pensamiento platónico acentuaba el racionalismo y las posibilidades científicas implícitas en la astrología, habían abierto camino a una serie de recuperaciones de gran importancia en la adquisición de la cultura antigua y en la evolución de las ideas: ahora se volvía a leer y a discutir la obra de Celso y se acercaban a la teurgia, a los Oráculos caldeos, a los textos neoplatónicos»¹⁵². Según puede contemplarse en un hermoso plato de plata de finales del siglo VI conservado en el Museo Getty de Los Angeles, Ptolomeo, es decir, la ciencia, pudo dialogar con Hermes Trismégisto, o sea, el «exponente de la sabiduría humana contenida en el mito»,¹⁵³ y, del mismo modo, el Renacimiento fue capaz de adueñarse tanto de los textos científicos y técnicos antiguos –un Arquímedes, por ejemplo, o el propio Ptolomeo– como de los retazos de la antigua sabiduría oculta, la *prisca philosophia* o *theologia*, que el pensamiento hermético y los oráculos caldeos atesoraban fragmentariamente. Refiriéndose a la filosofía, es decir, a las obras de Platón y los comentaristas de Aristóteles llegados a Occidente en época tardía, Robert Browning¹⁵⁴ ha escrito que “sin la contribución de los maestros griegos la filoso-

¹⁵¹ Véase el estupendo libro de Bohdan Kiezkowski, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Florencia 1936, p. 118, quien menciona como ejemplo de esta doctrina el testimonio «dalla seguente un po' rude iscrizione di Memfi legata alla dottrina orfica: Ουρανός ανω, ουρανός κάτω, / αστρα ανω, αστρα κάτω, / παν ο ανω τουτο κατω. / Ταυτα λαβε και ευτυχης [«Cielo arriba y cielo abajo. Astros arriba y astros abajo. Todo lo que está arriba está también abajo. Acéptalo y te irá bien»].

¹⁵² «Newton's *Commentary on the Emerald Tablet of Hermes Trismegistus: Its Scientific and Theological Significance*» en Merkel-Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance*, pp. 182-191.

¹⁵³ Véase para esto último Bravo García, «Tradición clásica», p. 627, n. 57.

¹⁵⁴ En el Frag. 157 de Plutarco, sobre el que llama la atención A. Bernabé, «AINIGMA, AINITTOMA! Exégesis alegórica en Platón y Plutarco» en A. Pérez Jiménez-J. García López-R.M. Aguilar (eds.), Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del IV Congreso Internacional de la I.P.S., Madrid-Cuenca [...] 1999, Madrid 1999, p. 195, se nos dice que «la ciencia natural antigua, entre los griegos y entre los bárbaros, era un discurso físico velado por mitos, oculto en su mayor parte por enigmas y sobreentendidos y una teología propia de los misterios: lo que se dice es para la gente común menos claro que lo que se silencia y lo que se silencia más sospechoso que lo que se dice. Eso es evidente en los poemas órficos y en los textos egipcios y frigios. Pero son sobre todo, las liturgias de iniciación a los misterios y los ritos simbólicos de los sacrificios los que ponen más de manifiesto el modo de pensar de los antiguos». Llama también la atención Bernabé sobre un texto del *Sobre Isis y Osiris*, 345b, en el que, a propósito de los egipcios, nos habla Plutarco de una «filosofía oculta en su mayor parte en mitos y palabras que contienen reflejos y transparencias de la verdad [...] en la idea de que su teología contiene una sabiduría enigmática». Este es el fundamento sobre el que reposa el concepto mismo de «prisca philosophia» o «theologia» que remonta a Heródoto y Platón y sus referencias a los antiguos sacerdotes egipcios; puede verse el esquema de su desarrollo trazado por C. Vasoli, «La *prisca theologia* e il neoplatonismo religioso», en P. Prini (ed.), *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, Roma 1993, pp. 83-101, que dedica una buena parte de su texto a la época renacentista; no se confunda este concepto con el de «philosophia perennis», término adoptado para calificar a diversas escuelas (desde el platonismo al tomismo) con vistas a indicar, como ha señalado Ch. B. Schmitt, «Perennial Philosophy: From Agustino Steuco to Leibniz», *JHI* 27 (1966), p. 505, que «some sort of continuous theme runs throughout the history of philosophy, that certain enduring and lasting truths are recognizable in the philosophical writings of all historical periods». Véase también W. Schmidt-Biggemann, «Philosophia perennis im Spätmittelalter. Eine Skizze» en W. Haug-B. Wachinger (eds.), *Innovation und Originalität*, Tübinga 1993, pp. 14-34.



ffía del Renacimiento nunca podría haberse liberado de la camisa de fuerza del escolasticismo medieval” y algo por el estilo podría aplicarse al ámbito de la ciencia. No todo lo que llegó por esta vía, sin embargo, resultó igualmente útil para el desarrollo de la nueva mentalidad científica; si la matemática y la astronomía se vieron enormemente ayudadas por los manuscritos de autores como Euclides, Arquímedes, Apolonio de Perga, Pappo, Diofanto y Ptolomeo, la física y la química, sin embargo, no se vieron igualmente beneficiadas. “Es verdad” —concede E. J. Dijksterhuis¹⁵⁵, p. 296— “que la mecánica y la óptica podían beneficiarse del renovado contacto con las fuentes antiguas; la cosmología física de los griegos, su meteorología y su alquimia, sin embargo, no eran fuentes de las que pudiese nutrirse una ciencia natural que estaba a punto de renovarse a sí misma”.

Por otra parte —cosa bien natural—, no todo lo escrito por los científicos antiguos se había conservado ni pudo ser asequible a los estudiosos renacentistas que se acercaron a Bizancio. En el caso de Arquímedes, un autor que acabamos de mencionar y que fue el ídolo de Leonardo da Vinci, Nigel Wilson ha señalado¹⁵⁶, complementando los estudios previos de J. L. Heiberg, que, en 1907, se publicaron unas obras del sabio griego desconocidas hasta entonces; de no haber sido descubiertas los científicos se habrían visto obligados a seguir leyendo el *Sobre los cuerpos que flotan* únicamente en una traducción latina medieval y a pasarse sin el *Método de los teoremas de la Mecánica*, trabajo en donde Arquímedes desarrolló «un procedimiento muy similar al cálculo integral» según aclara Wilson. Tanto el progreso de la hidrostática como el de los estudios referidos a integrales habrían sido mucho más rápidos, aventura este mismo investigador británico, si los dos textos originales hubieran podido llegar a los eruditos del Renacimiento y, como el lector percibe, esta tradición y su significado, por más que sea paralela, es cualitativamente diferente de todo lo relacionado con la *prisca philosophia* ya mencionada aunque, una vez más, todo el proceso se había completado a través de Bizancio —de cuyos logros filosóficos tuvimos hace tiempo el placer de disertar en ambas sedes de la *Fundación canaria Orotava de Historia de la Ciencia*—, por medio del Renacimiento o, en este caso concreto, gracias a los avatares impredecibles de la Transmisión de los Textos. Terminemos ya; George Steiner, en la cita que abre estas páginas, parece unirse a la larga serie de estudiosos que ven en Bizancio una cultura monolítica ajena a cualquier evolución, novedad o cambio a lo largo de mil años de inmutable tradición; el lector podrá juzgar, por lo dicho aquí¹⁵⁷,

¹⁵⁵ ¿Tentán ombligo Adán y Eva? *La falsedad de la pseudociencia al descubierto*, tr. esp., Madrid 2001, p. 295.

¹⁵⁶ En R. Taton (dir.), *Historia general de las ciencias II. La ciencia moderna (de 1450 a 1800)*, tr. esp., Barcelona 1988, p. 81 (ed. como volumen separado).

¹⁵⁷ «Per la fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistico» en M. Cortesi-E.V. Maltese (eds.), *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del Convegno Internazionale, Trento 1990, Nápoles 1992*, p. 129; véase también Maltese, «*Natura daemonum*» con referencias a Girolamo Cardano, Cornelio Agrippa de Nettesheim, Robert Fludd, Girolamo Mercurio, los tristemente famosos Heinrich Krämer y Jakob Sprenger (autores del temible *Malleus maleficarum* o *Martillo de brujas*) y a otros sabios, filósofos y científicos que se acercaron a esta obra bizantina a través de su traducción latina (basada en un texto imperfecto y abreviado), realizada por Marsilio Ficino.



la abundancia de matices y ambigüedades –jugosos para el historiador de la cultura no pocos de ellos– que buena parte de los filósofos que hemos considerado nos testimonian a la hora de conjugar su cristianismo con lo que podríamos llamar –sin entrar en muchas honduras– un pensamiento «filosófico».

* La preparación de este trabajo, en el marco de una estancia de un curso académico en los EEUU, ha sido posibilitada por la U. Complutense de Madrid, por las ayudas económicas de la Fundación Del Amo y el Ministerio de Educación y Cultura, así como por la hospitalidad de la U. de California (Berkeley).