

La denominada ‘filosofía medieval’: aristotelismo y platonismo

JESÚS DE GARAY
Universidad de Sevilla

1. Introducción

La noción de “filosofía medieval” es engañosa. Oculta la realidad de una tradición filosófica unitaria y de una larga continuidad, que se inicia en Roma (s. I a.C.) y finaliza en el s. XVII. Por ello es un equívoco designarla como “medieval”, ya que se extiende desde Roma hasta la plena Modernidad del s. XVII. Lo característico de esta tradición “medieval” no es por tanto que tenga lugar en la Edad Media sino el protagonismo hegemónico del aristotelismo y del platonismo. Por cierto, del aristotelismo y del platonismo, pero no del Platón ni del Aristóteles que hoy se estudian en las facultades de filosofía y filología.

De Platón durante muchos siglos se desconocen la mayoría de sus escritos: por ejemplo, en el occidente latino sólo son accesibles en latín a fines del s. XV, y todavía entonces la lectura predominante sigue siendo la neoplatónica. En cuanto a Aristóteles, a partir del siglo VI sus escritos son leídos desde presupuestos y desarrollos neoplatónicos. Alfarabi y después Averroes intentan una lectura de Aristóteles independiente del platonismo, pero yendo mucho más allá de los textos de Aristóteles. Y desde el siglo XII, diferentes escuelas aristotélicas disputarán sobre la correcta interpretación de Aristóteles.

En cualquier caso, desde el siglo XIII al XVII, más allá de los debates entre platónicos y aristotélicos, y entre unos aristotélicos y otros, hay una tradición filosófica unitaria, con unos textos comunes, muchos presupuestos compartidos y, lo que es más decisivo, unas mismas preguntas que no encuentran respuestas coincidentes sino discrepancias radicales. Porque lo que define esta tradición no es tanto una doctrina común (que no la hay),

sino la continuidad de unas mismas preguntas. Esas preguntas ya no son las de Platón ni las de Aristóteles, por mucho que se los cite, sino las nuevas cuestiones que esos platonismos y aristotelismos han ido planteando a partir, eso sí, de algunos (pocos) textos de Platón o de Aristóteles. Sólo dos ejemplos a modo ilustrativo: ‘la autoconciencia’ y ‘la voluntad libre’. Con respecto a ‘la autoconciencia’ se podrían mencionar algunos breves pasajes del *De anima*, la *Ética a Nicómaco* o la *Metafísica*, donde Aristóteles realiza afirmaciones cargadas de sugerencias. Pero son afirmaciones dispersas y ambiguas. Para los aristotelismos posteriores, y especialmente para Plotino y el neoplatonismo, en cambio, lo relativo a la autoconciencia pasa absolutamente a un primer plano: se convierte casi en la pregunta filosófica por antonomasia. Queda la pregunta, no la respuesta. Porque respuestas habrá muchas y totalmente opuestas. Lo que define a la tradición filosófica “medieval” es la centralidad de la pregunta –sólo la pregunta– por la autoconciencia¹.

En relación a ‘la voluntad libre’ sucede algo similar. En Aristóteles (no en Platón) sí hay largos y precisos análisis acerca de los actos voluntarios, por ejemplo en *De anima* III, 7-11, o en *Ética a Nicómaco* III, 1-5. Sin embargo, las reflexiones estoicas sobre el destino y sobre la libertad forzaron a autores como Alejandro de Afrodísia o Plotino a abordar la cuestión con nuevos desarrollos. Asimismo, el ímpetu de las nuevas religiones como el gnosticismo, el maniqueísmo y sobre todo el cristianismo, reclamaba un mayor protagonismo de la libertad (del hombre y de Dios). El resultado es que la pregunta –de nuevo: la pregunta– por la voluntad libre es crucial. Aquí tampoco hay una doctrina común sobre la libertad, sino las discrepancias más encendidas. Pero la pregunta sobre la voluntad y la libertad pasa a ser quizá la nota más característica de esta tradición filosófica “medieval”².

2. Por qué estudiar la filosofía medieval

Para muchos estudiosos de la filosofía, la Edad Media representa una etapa prescindible. Afirman que son unos siglos en los que la religión

¹ Cfr. De Garay, J.: «La unidad de la conciencia en los comentadores griegos de Aristóteles», en *Contrastes* XXII, 3 (2017), pp. 51-74.

² Cfr. De Garay, J.: «La novedad de la filosofía medieval», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Ibercaja, 1992, pp. 305-314.

ha suplantado a la razón, y en los que difícilmente puede encontrarse algún texto o autor relevante para la filosofía. 'Modernidad' implica necesariamente ruptura con la cultura medieval. En el mejor de los casos se reconoce a los medievales un papel de mero transmisor del pensamiento antiguo clásico, a pesar de las deformaciones a que sometieron a los antiguos griegos.

No es raro encontrar reconocidos filósofos actuales que se vanaglorian de su absoluta ignorancia del pensamiento medieval. Y, como es sabido, este menosprecio de la filosofía medieval ha tenido como consecuencia la marginación –e incluso la exclusión– de la filosofía medieval en los planes de estudio de muchas facultades de filosofía en España. Todavía no son pocos los que relacionan la filosofía medieval con un tomismo nacionalcatólico, con la inquisición y el franquismo. Incluso el término "medieval" frecuentemente es usado como insulto para calificar a personas o instituciones arcaicas, sin cultura y sumidas en la barbarie.

Aun cuando haya alguna media verdad en este menosprecio del pensamiento medieval, se trata de un juicio que yo no comparto. Entiendo que el pensamiento medieval ofrece una gran riqueza y además es absolutamente necesario para conocer la historia de la filosofía, también la filosofía moderna y contemporánea.

En los últimos cien años se ha demostrado de muchos modos la continuidad del pensamiento moderno y el pensamiento medieval. Como documentó exhaustivamente Gilson allá por 1925: no se puede entender a Descartes sin la escolástica. Pero tampoco es comprensible la teoría política moderna sin Marsilio de Padua, ni Hume sin Ockham, ni la doctrina de los derechos humanos sin el tomismo de Francisco de Vitoria³. Incluso más allá de puntuales continuidades, doctrinas centrales de la Modernidad como 'la racionalidad científica', 'la libertad' o 'la dignidad humana' hunden sus raíces en el pensamiento medieval. Descubrir cómo los prejuicios modernos se han formado y consolidado hasta convertirse precisamente en prejuicios intocables, tabúes, requiere introducirse en argumentaciones y debates medievales. Muchas de nuestras modernas

³ Con respecto al neoplatonismo y a Proclo en particular, véase Beierwaltes, W.: *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985. Para la filosofía medieval en su conjunto, véase Honnfelder, L.: *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin, B. University Press, 2008.

creencias tienen, mal que nos pese, raíces medievales. Incluso algunos desvaríos modernos proceden de errores medievales.

Pero estudiar hoy la filosofía medieval no implica volver a preguntarse por la existencia de los demonios. Si la filosofía medieval ha de ser actual, ha de estudiarse desde la perspectiva del pensamiento actual. Es decir, las preguntas que hay que formular a la filosofía medieval son las mismas preguntas que actualmente nos hacemos quienes nos dedicamos a la filosofía. Si no es así, la filosofía medieval quedaría reservada exclusivamente a historiadores y filólogos, pero no a filósofos.

La pregunta entonces es: ¿en qué medida los textos medievales pueden responder a las preguntas actuales de la filosofía? La respuesta no es difícil: preguntas por la ciencia, por el hombre, por la libertad, por el conocimiento, por la conciencia, etc., son reiteradas una y otra vez entre los medievales. Más aún, el debate filosófico va más allá de las fronteras culturales, políticas o religiosas, lo que revela su independencia del marco cultural y religioso en el que surgen. En resumen, en los textos medievales encontramos muchas de las cuestiones que hoy seguimos planteándonos.

No obstante, hay un aspecto que dota hoy a la filosofía medieval de una especial relevancia. Y es su carácter premoderno. El discurso filosófico del siglo XX y XXI —ya desde Schopenhauer o Nietzsche— ha insistido en la crisis de la modernidad. La denominada posmodernidad fue quizá el último de sus epígonos. Obviamente todo lo relacionado con la modernidad y sus supuestas crisis es un territorio enormemente complejo y, de hecho, se ha planteado y se sigue planteando desde muy diferentes ópticas.

Lo que quiero destacar aquí es que la filosofía medieval es uno de esos observatorios privilegiados desde donde examinar la crisis de la modernidad. Por una razón: las doctrinas modernas surgen como continuidad o como rechazo de las doctrinas medievales. Es decir, si hay algo que rectificar en las bases doctrinales de la modernidad, hay que empezar revisando sus precedentes medievales. Insisto: los prejuicios modernos son la conclusión final de largos debates medievales.

Resulta ingenuo —y desde luego precipitado— el habitual intento de saltarse los casi dos mil años de filosofía que hay entre Descartes y Aristóteles. Sin duda las críticas de Nietzsche o Heidegger a Sócrates y Platón son interesantes, así como su reivindicación de sofistas o presocráticos. Pero

la suposición de que apenas ha habido pensamiento ni filosofía desde Aristóteles a Descartes resulta de una ignorancia y de una candidez ridículas, cuando no mala conciencia.

Por más que fantaseemos con la repentina aparición de grandes genios filosóficos, lo cierto es que la historia de la filosofía no avanza a saltos. En cuanto se indaga en las lecturas y precedentes de cualquier autor, se descubre enseguida su continuidad con determinadas tradiciones filosóficas. Ni saltos ni rupturas. El Platón de Carnéades no es el de Plotino ni el de Avicena. Como tampoco el Aristóteles de Cicerón es el de Alejandro de Afrodisia ni el de Avicena ni el de Ockham.

Pues bien, la filosofía medieval llevó a cabo una constante transformación de la filosofía antigua. 'Transformación' no significa 'ruptura'. Platón y Aristóteles, como todos sabemos, ofrecen muchas lecturas, algunas más ceñidas a los textos y otras menos. Pues bien, en la Antigüedad romana, en la Edad Media y en la Modernidad temprana, en estos siglos en los que la tradición filosófica está dominada por el platonismo y el aristotelismo, las doctrinas de Platón y de Aristóteles van adoptando muy diversas formas. No hay ruptura: la inmensa mayoría de los pensadores siguen teniendo como referencia a Platón y Aristóteles, conformando una misma tradición común.

Por eso, por ejemplo, la referencia a Platón en un texto medieval no significa más que un nombre, una etiqueta con la que calificar una determinada doctrina filosófica (que generalmente resulta difícil atribuir al genuino Platón). Platonismos –como aristotelismos– hay muchos, incluso contradictorios entre sí. Por ello, si se analizan los precedentes de la modernidad, no basta con mirar a los siglos inmediatamente anteriores y adelantar la modernidad a Ockham y Escoto. Los árboles genealógicos se extienden más allá de un par de siglos.

Sólo una consideración aparentemente intempestiva: ¿por qué los yihadistas son calificados como locos? O simplemente, ¿por qué nos resultan tan absolutamente ajenos a nuestra cultura? ¿Por qué ni tan siquiera podemos admitir que su conducta sea razonable? Quizá la incompreensión procede de que ignoramos su fundamentación teórica, orientada hacia una crítica a la modernidad, pero cuyas argumentaciones antimodernas beben en determinadas tradiciones filosóficas medievales (sus "clásicos").

En resumen, si queremos entender la filosofía moderna y el pensamiento actual, es preciso tener en cuenta su dependencia de la filosofía medieval. Pero además, si queremos rectificar nuestros prejuicios modernos, necesitamos igualmente analizar sobre qué bases se han construido tales prejuicios.

3. Los inicios de la filosofía medieval

Antes de continuar, es necesaria una puntualización. Ya he indicado que no se debe confundir la filosofía “en la Edad Media” y la ‘filosofía medieval’. Los límites cronológicos de la Edad Media se prestan a discusión, pero de modo convencional muchos la sitúan entre los años 476 y 1453, es decir, entre la caída del imperio romano de occidente y la caída de Constantinopla. Sin embargo, la tradición filosófica medieval posee una unidad que va más allá de la denominada ‘Edad Media’. Este desajuste es visible en casi todos los manuales clásicos de filosofía medieval, que incluyen a San Agustín (y a otros pensadores cristianos que viven en el imperio romano) como un autor medieval. La razón es que frecuentemente se suele considerar la aparición del cristianismo como señal de identidad de la filosofía medieval.

Este planteamiento entiendo que es perturbador y completamente ajeno al desarrollo del pensamiento filosófico. La realidad histórica, muy al contrario, es que apenas hay diferencia entre los pensadores cristianos y los paganos que viven entre el siglo II y el siglo VI. Desde el punto de vista de las doctrinas filosóficas comparten los mismos presupuestos y argumentos. Ciertamente hay puntos en los que difieren por sus creencias religiosas, pero esas discrepancias se exhiben desde unos planteamientos filosóficos compartidos.

Por lo demás, bajo el rótulo de “paganismo” se suele incluir a religiones muy diferentes, cuyo único punto en común es que no son cristianas. Junto a la tradicional religión olímpica, conviven el orfismo, el maniqueísmo, el gnosticismo, los cultos egipcios, el hermetismo o los oráculos caldeos. Pero, más allá de sus creencias religiosas, quienes se dedican a la filosofía en estos siglos forman una misma comunidad filosófica, con sus debates internos y su terminología específica. Otra cosa son sus debates teológicos particulares, que, ahora sí, están limitados al ámbito

de quienes profesan una misma religión. Estas controversias religiosas y teológicas no afectan directamente al curso de la historia de la filosofía, aun cuando arrojen luz sobre las motivaciones de cada pensador.

¿Dónde se ha de poner entonces el inicio de esa tradición filosófica mal llamada “filosofía medieval”? Mi propuesta es en el siglo I antes de Cristo. Es en ese momento cuando se produce un conjunto de acontecimientos en el interior de la comunidad filosófica griega y romana que modifica sustancialmente el curso de la filosofía antigua y que se impondrá hasta los inicios del siglo XVII.

Por eso, entiendo que la etiqueta “filosofía medieval” es engañosa, por muy consolidada que esté en los manuales y en los planes de estudio de las facultades de filosofía. Hay una misma tradición filosófica que abarca la Antigüedad Tardía, la Edad Media y la Modernidad temprana. Es la tradición del platonismo y del aristotelismo. Comienza en el siglo I antes de Cristo y finaliza entrado ya el siglo XVII. Es una tradición que asimila el estoicismo y el pitagorismo y que se presenta unas veces como platonismo y otras como aristotelismo.

Es decir, en el estudio de la historia de la filosofía es preciso romper con la cronología de la historia política. Si examinamos la “filosofía medieval” a la luz del conjunto de la historia de la filosofía occidental, detectamos inmediatamente su singularidad. Se diferencia claramente de la filosofía griega clásica, así como de la filosofía moderna y contemporánea.

Los dos hilos conductores de esta “filosofía medieval” son el platonismo y el aristotelismo. El momento final de esta tradición filosófica –es decir, el inicio de la filosofía moderna– hay que ponerlo en el abandono del aristotelismo y del platonismo como tradiciones filosóficas de referencia. La vigencia del aristotelismo y del platonismo como principales referentes en los debates filosóficos define una clara época en la historia de la filosofía. Si por ejemplo nos situamos en el siglo II antes de nuestra era, las doctrinas de Epicuro, el estoicismo de Crisipo o el escepticismo de Carnéades son mucho más relevantes que la casi olvidada doctrina platónica de las Ideas o la ignorada metafísica de Aristóteles. Y en el otro extremo cronológico, si nos desplazamos al siglo XVIII, advertimos inmediatamente el absoluto desprecio existente hacia ese “tenebroso” aristotelismo medieval.

En resumen, hay una tradición filosófica unitaria y muy consistente, que abarca casi dos mil años, definida por el aristotelismo y el platonis-

mo, que tiene una fecha de nacimiento (el siglo I a.C.) y una fecha de defunción (el siglo XVII). Esta tradición filosófica queda desdibujada bajo las múltiples etiquetas de “filosofía en Roma”, “filosofía medieval”, “filosofía árabe”, “filosofía renacentista”, “escolástica tardía”, etc. Sin duda cada una de estas denominaciones incluye unas particularidades muy determinadas, y no hay nada que objetar al respecto. Pero lo que deseo subrayar es que, por debajo de estas claras etapas cronológicas, existe una única tradición filosófica, con una continuidad asombrosa de casi dos milenios, que trasciende las diferencias culturales, religiosas, lingüísticas o geográficas.

No creo que sea preciso decir una sola palabra sobre el abandono del aristotelismo en el siglo XVII, por tratarse de episodios sobradamente conocidos. Sin embargo, creo que debo aportar algún argumento para mostrar por qué considero que el siglo I a.C. es el inicio de esta tradición filosófica hegemónica marcada por el platonismo y el aristotelismo.

Por el lado del platonismo, el momento decisivo se produce cuando en la Academia se abandona el escepticismo y se aboga por interpretar a Platón como un autor dogmático, del mismo modo que ya lo era el estoicismo. El impulso más fuerte en esta dirección lo da Antíoco de Ascalón (ca.125 - ca.68), quien trata de conciliar las doctrinas de Platón con las de la Stoa y Aristóteles.

Por el lado del aristotelismo, la edición del *corpus aristotelicum* por Andrónico de Rodas (fl. 60 a.C.), además de su novedad, supone asimismo una lectura sistemática de los textos aristotélicos.

A partir de estos años, tanto Platón como Aristóteles representan dos sistemas filosóficos distintos aunque con muchos puntos en común. En ambos casos la metafísica pasa a un primer plano como fundamento de toda la reflexión filosófica. También en los dos casos comienza a desarrollarse como género literario filosófico el comentario a las obras de Platón y Aristóteles. Los nuevos platonismo y aristotelismo, a partir de este momento, van a cobrar un protagonismo cada vez mayor, llegando a integrar dentro de sus sistemas a otras corrientes filosóficas, en particular al estoicismo. Es ilustrativo en este sentido que entre los neoplatónicos de los siglos V y VI el *Enchiridion* de Epicteto es considerado como el prodrómico a la filosofía, en ocasiones incluso por delante de cualquier obra de Platón o Aristóteles.

Quizá el primer autor platónico en el que resulta más obvio este cambio de orientación sea Filón de Alejandría⁴ (ca.25 a.C. - ca.50 d.C.), un rabino judío que defiende la perfecta armonía entre la religión de Moisés y la filosofía platónica, entre el *Génesis* y el *Timeo*. Todo procede de un único principio (Yaveh) que se manifiesta en su *Logos*. Es decir, en primer lugar *monoteísmo*: todos los demás dioses o ángeles son potencias de ese primer Dios oculto. Filón integra aquí a Yaveh con el Zeus estoico de Cleantes y con el Demiurgo platónico, intentando mostrar así el acuerdo de la filosofía griega con Moisés.

El papel de Filón en la historia de la filosofía medieval es relevante también por su impacto en la patrística cristiana, a partir de Clemente de Alejandría. Y posteriormente también en Bizancio y, en menor medida, en la filosofía judía medieval. Su influencia en los filósofos paganos de los primeros siglos es visible en Numenio de Apamea (segunda mitad del siglo II d.C.), buen conocedor de la tradición judía y que retoma muchas de las tesis de Filón. No hay que olvidar en este sentido que Plotino (ca.204-270) fue acusado de haber plagiado a Numenio, y que su discípulo Amelio (ca.216-ca.290) escribió numerosos comentarios a los escritos de Numenio.

En cualquier caso, independientemente del impacto posterior de Filón, su filosofía es un símbolo de la nueva orientación que recibe la reflexión filosófica a partir del siglo I a.C. En particular, la afirmación de una primera divinidad, primer principio de todo lo real, es una tendencia dominante en las diversas escuelas filosóficas y religiones (incluido el “politeísmo pagano”) a partir de este momento. Y en segundo lugar, Filón representa también la nueva orientación hacia los textos, ya sean textos propiamente sagrados (órficos, herméticos, caldeos..., y por supuesto cristianos), ya sean los textos de Platón y Aristóteles, considerados *quasi* sagrados, en tanto que culminación de toda la sabiduría filosófica.

4. Antigüedad tardía y filosofía medieval

La mayoría de edad para esta nueva orientación de la filosofía tiene lugar en el siglo III de nuestra era, en pleno imperio romano, muy lejos aún de

⁴ Cfr. Radice, R.: *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

la Edad Media⁵. En el aristotelismo, Alejandro de Afrodisia (ca. 150-ca. 215) expone el conjunto de la filosofía aristotélica de modo sistemático, afrontando las posibles incoherencias de los textos aristotélicos, y escribiendo comentarios a muchos de ellos. Desde entonces y hasta el siglo XVI inclusive, su interpretación de Aristóteles se convertirá en una de las lecturas más respetadas del aristotelismo.

Junto a Alejandro, Porfirio (ca.234 - ca.305), discípulo de Plotino, comentará la doctrina categorial de Aristóteles, en un extenso comentario a las *Categorías* así como en otra breve introducción (la *Isagogé*) acerca de los predicados aristotélicos. Este último escrito llegará a ser uno de los textos claves para cualquier interpretación de Aristóteles.

Más tarde, las paráfrasis de Temistio (ca.317 - ca.390) a los textos de Aristóteles servirán también de apoyo a los medievales para interpretar al estagirita. Posteriormente, los comentaradores del neoplatonismo tardío –y especialmente Ammonio (ca.440 - ca.520), Filopón (ca.490 - ca.570) y Simplicio (ca.490 - ca.560)– serán atentamente estudiados por los filósofos medievales. El aristotelismo a mediados del siglo VI ha adquirido ya un perfil específico que se mantendrá en sus elementos básicos durante la Edad Media y hasta fines del siglo XVI.

Con respecto al platonismo las transformaciones son aún más radicales. Desde luego, no queda nada del escepticismo de la Academia media y nueva. Pitágoras aparece como el inspirador de Platón en el siglo I d.C. entre los autores denominados neopitagóricos, y muy especialmente a partir de Jámblico (ca.250 - ca.325). En el neopitagorismo, y después en el medioplatonismo⁶ y el neoplatonismo, los diálogos *Parménides* y *Timeo* pasan a convertirse en las claves para comprender el resto de escritos y doctrinas de Platón, incluidas las no escritas.

Entre los platónicos, el “divino” Platón es presentado ya no sólo como el autor de un sistema filosófico enteramente coherente y verdadero, sino además como el teólogo que ha revelado los misterios más ocultos. En comparación con Platón, Aristóteles aparece como un platónico que se ha ocupado brillantemente de la lógica y de la física, en detrimento de la

⁵ Para una visión general, véase Sorabji, R.: *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD* (3 vols.), London, Duckworth, 2004-2005.

⁶ Dillon, J.: *The middle platonists: a study of Platonism 80 B.C. to A.C. 220*, London, Duckworth, 1977.

metafísica y la teología, campos donde únicamente ha elaborado breves e imprecisas aproximaciones.

El platonismo, al transformarse en neoplatonismo con Plotino (205 - 270 d.C.)⁷, subraya la unidad de todo lo real, desde el Uno, origen de todas las cosas, hasta la materia, último límite de lo real. La materia –y en general el mundo físico material– es sólo la última expresión del Uno y de la Inteligencia. Plotino expone estas doctrinas al margen deliberadamente de cualquier religión, aun cuando él practicaba los cultos paganos tradicionales. Es decir, el neoplatonismo de Plotino tiene la pretensión de ser una doctrina enteramente racional: sola filosofía. Porfirio, su primer y principal discípulo, abundará en este punto, tratando de mostrar cómo todas las religiones pueden ser reducidas a una misma doctrina filosófica, y en ese sentido todas son maneras diversas de presentar una misma verdad racional. En consecuencia, todas las religiones deben ser interpretadas alegóricamente, en tanto son la expresión de la filosofía platónica y, en consecuencia, de la verdad. La fuerte crítica de Porfirio al cristianismo se centra precisamente en la resistencia de los cristianos a reducir el cristianismo a racionalidad filosófica.

El neoplatonismo de Plotino, sin embargo, sufre también diversas rectificaciones, especialmente a partir de Jámblico, quien señala cómo más allá de la racionalidad filosófica es preciso acudir a la teúrgia, esto es, a los cultos religiosos. Lo que Jámblico y el neoplatonismo pagano posterior afirman en relación con los cultos paganos, coincide básicamente con lo que en esos mismos años (y posteriormente en la teología cristiana) será la liturgia cristiana y la teología sacramental: ambas actúan *ex opere operato*. En este aspecto y en otros muchos el neoplatonismo es asumido por los filósofos de profesión cristiana, como Orígenes, Mario Victorino, Agustín, los capadocios, Pseudo-Dionisio, Filopón, Esteban, Elías y tantos otros.

En resumen, los debates y desarrollos filosóficos de la Edad Media y la Modernidad temprana se producen en estrecha continuidad temática con los debates y doctrinas de la Antigüedad tardía. Más aún, son incom-

⁷ Cfr. Plotino: *The Enneads* [Armstrong, A.H. (Ed.)], Cambridge MA, Loeb Classical Library, 1968–88. En traducción al español, véase Plotino: *Enéadas* [Igal, J. (Ed.)], Madrid, Gredos, 1982-98. A pesar de su antigüedad, siguen siendo actuales los escritos de J. Trouillard sobre Plotino: *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955; y *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

prensibles sin la filosofía tardoantigua. Las diferentes creencias religiosas tiñen con su propia terminología muchas de estas doctrinas, pero desde un punto de vista filosófico la continuidad es total.

El momento filosóficamente decisivo de la transición de la Antigüedad tardía a la Edad Media es el siglo VI, y en particular la denominada escuela neoplatónica de Alejandría. Propiamente, como mostró I. Hadot⁸ frente a la antigua hipótesis de Praechter, no hay diferencias doctrinales sustanciales con la denominada escuela de Atenas. Más bien, Ammonio de Hermias, director de la escuela alejandrina, depende enteramente de Proclo (410-485 d.C.), es decir de la escuela de Atenas. Sin embargo, lo que sí hay es una diferente orientación de los estudios. Mientras que en Atenas, hasta el cierre de la Academia por Justiniano en el 529 d.C., se estudia principalmente a Platón y se valora específicamente su teología, por el contrario en Alejandría se dedican mayoritariamente al estudio y comentario de Aristóteles. Todos estos filósofos, sean de Atenas o de Alejandría, son neoplatónicos; pero en Alejandría en el siglo VI, a partir de Ammonio, este neoplatonismo sirve principalmente para la “recta” interpretación de Aristóteles.

Cuando a finales del siglo VI Esteban traslada la actividad filosófica de la escuela de Alejandría a Constantinopla, Aristóteles –leído desde el neoplatonismo– pasa a representar la culminación de la filosofía. En cambio, el teólogo Platón es abandonado, en tanto es el símbolo de la teología pagana.

De este modo, la filosofía en la Edad Media seguirá los pasos de este aristotelismo alejandrino, en el que ya se ha completado la interpretación neoplatónica de Aristóteles. Los nombres propios en esta *translatio studiorum* son muchos⁹, pero un especial protagonismo corresponde a Boecio en el occidente latino, a Psellos en Bizancio, y a Alfarabi en el oriente árabe.

La Baja Edad Media (en particular Averroes y Tomás de Aquino) representa en parte el empeño por desandar el camino de los alejandrinos, tratando de discernir el perfil específico de la filosofía aristotélica frente al platonismo. Una dificultad grave, sin embargo, radicó en la carencia de los escritos de Platón. Habrá que esperar a fines del siglo XV, cuando

⁸ Hadot, I.: *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.

⁹ Cfr. De Libera, A.: *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.

Marsilio Ficino edita y traduce al latín la totalidad de los diálogos. Y aún así, Ficino mismo seguirá leyendo a Platón desde una óptica enteramente neoplatónica. Otra dificultad aún mayor será la constante atribución a Aristóteles de escritos neoplatónicos (en especial el *Liber de causis* y la *Teología de Aristóteles*, procedentes respectivamente de la *Elementatio theologiae* de Proclo, y de las *Enéadas* de Plotino). Hasta Schleiermacher, Platón ha sido leído desde Plotino.

En resumen, la historia de la filosofía medieval tiene unos límites bien definidos por las transformaciones del platonismo y del aristotelismo desde el s. I a.C. hasta la escolástica del s. XVII, constituyendo el siglo VI un hito determinante en esta historia.

5. Diversidad y unidad de las tradiciones culturales medievales

Como se ha indicado, desde el siglo I a.C. hasta el siglo XVII hay una notable continuidad en la tradición filosófica, marcada por el aristotelismo y el platonismo. Sin embargo, junto a esa continuidad, existe en este largo periodo una diversidad de tradiciones culturales, determinadas en parte por la pluralidad de creencias religiosas, en parte por la diferente ubicación geográfica y en parte por la diversidad lingüística. Es común referirse entre los medievalistas a la *translatio studiorum*. Bajo este concepto se incluyen no sólo las traducciones de unas lenguas a otras sino también la mudanza física de maestros y textos desde unos lugares a otros. Ciertamente este proceso tiene lugar en otras épocas de la historia de la filosofía, pero nunca de una manera tan acentuada como en la historia de la filosofía medieval.

Si nos limitamos a las principales tradiciones culturales que marcan la historia de la filosofía medieval, se pueden diferenciar claramente cinco grandes espacios culturales: la tradición griega tardoantigua, la latina occidental, la griega bizantina, la islámica y la judía. Por supuesto, esta clasificación es bastante simplista: habría que subdividir estas tradiciones y, aun así, cabría reagrupar estas tradiciones culturales con otros criterios. Por ejemplo, la tradición judía se desarrolla filosóficamente hasta el siglo XIII principalmente en un entorno árabe islámico. O de otro lado, la tradición suní y chií divergen –y se oponen– en muchos aspectos, también filosóficos, aunque compartan la fe islámica. En el

mundo cultural de la Antigüedad tardía, convive la tradición persa con la tradición cultural griega, y por supuesto el ámbito cultural cristiano va adquiriendo unos perfiles cada vez más independientes de la tradición griega pagana. Etcétera.

En resumen, existe una amplia variedad de tradiciones culturales, lingüísticas y religiosas en el pensamiento medieval, compatible con la sorprendente continuidad de una misma tradición filosófica. No estoy dibujando un cuadro idílico de tolerancia entre culturas y religiones, que sólo se da en épocas breves y en lugares concretos. Simplemente estoy señalando que la filosofía –esto es: la racionalidad filosófica y científica– es el puente que une a países, religiones, culturas y épocas muy distintas, a lo largo de estos casi dos milenios, a pesar de todo tipo de conflictos y migraciones.

Pues bien, si analizamos rápidamente estas culturas –que he clasificado de modo esquemático en cinco grupos–, en primer lugar, el mundo de la Roma imperial se caracteriza por una doctrina política autocrática, heredera de los reinos helenísticos, así como por un difuso cosmopolitismo en torno al Mediterráneo. Es una cultura marcada por la coexistencia e integración de culturas muy diversas. El hermetismo combina lo egipcio con lo griego, el maniqueísmo lo persa con lo cristiano, etc. En cualquier caso, y en tanto que la religión es un elemento esencial de la cultura, el imperio romano se diferencia de las otras culturas medievales por la pervivencia y vitalidad del paganismo politeísta. En estos siglos, el surgimiento y desarrollo del cristianismo juega un papel crucial en sus debates con el paganismo, que comienza a declinar a partir de Constantino. Los escritos de Celso o Porfirio contra los cristianos, así como las respuestas de Orígenes y Agustín de Hipona, dan testimonio de la vitalidad de esta controversia. Asimismo, este periodo es decisivo para comprender la evolución de la teoría política medieval hasta el siglo XIV, tanto en Occidente como en Bizancio. Y desde luego, además del cristianismo, otras tradiciones religiosas que surgen ahora (como el judaísmo talmúdico, el gnosticismo o el hermetismo) van a gozar de excelente salud a lo largo de la Edad Media y en Modernidad temprana.

En segundo lugar, Bizancio ofrece una singularidad cultural a lo largo de toda la Edad Media. La teoría política imperial romana –modificada por Eusebio de Cesarea con la sustitución de Zeus por Cristo–, sigue allí ente-

ramente vigente hasta 1453 d.C.¹⁰. Bizancio se considerará siempre la fiel continuación del imperio romano –ellos se autodenominan “romanos”– así como depositarios de la ortodoxia cristiana, frente a las desviaciones de los latinos. Gracias a Bizancio –casi exclusivamente– conservamos la memoria de la Antigüedad clásica: literatura, historia, medicina, astronomía, retórica y, desde luego, filosofía. La *translatio studiorum* pasa por Bizancio (esto es, por Siria, Alejandría o Constantinopla) antes y después de llegar al Islam. Por desgracia, Bizancio es una cultura apenas conocida en España –salvo cuatro chascarrillos sobre los eunucos y el sexo de los ángeles. Incluso la historia de la filosofía bizantina ha sido escasamente estudiada, por un prejuicio generalizado de menosprecio, aun cuando la continuidad del hesicismo y el palamismo en la tradición espiritual rusa durante los siglos XIX y XX ha dado lugar a una cierta recuperación de los estudios sobre Bizancio.

En tercer lugar, la tradición cultural islámica presenta unas características específicas mejor conocidas, dada su presencia en nuestras sociedades europeas contemporáneas. Se trata de una cultura (mejor en plural: unas culturas, como proponía Clifford Geertz¹¹) en la que el derecho y la interpretación de la ley ostenta una primacía frente a otros saberes. No la astronomía ni la medicina ni la filosofía, sino el derecho. Pero en cualquier caso, fue principalmente gracias a estas culturas islámicas como el legado griego conservado en Bizancio nos llegó al occidente europeo. La historia del pensamiento islámico presenta una gran variedad. Y de ninguna manera se reduce a los siglos de la *falsafa* medieval, desde al-Kindi a Averroes. Después del siglo XII ha seguido habiendo filosofía en los países musulmanes hasta el día de hoy¹². Eso sí, sus clásicos no son los nuestros: Algazel o Avicena gozan hoy allí de mucho mayor predicamento que Aristóteles, Hume o Kant. Sea como fuere, nuestra tradición occidental moderna depende de la *falsafa* medieval árabe –y en particular de Alfarabi, Avicena y Averroes– como uno de sus factores

¹⁰ Cfr. De Garay, J.: «La legitimación del poder en Bizancio: Temistio y Eusebio», en López, C. & Puig, J. (Eds.): *Legimitation of Political Power in Medieval Thought*, Turnhout, Brepols Publishers, 2018, pp. 171-189.

¹¹ Geertz, C.: *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós, 1994.

¹² Acerca del pensamiento filosófico islámico en la actualidad, cfr. [p.ej.] Abu-Rabi', I. M.: *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London, Pluto Press, 2004.

determinantes. Y por supuesto, si no conocemos la tradición clásica árabe, nos resultarán completamente incomprensibles muchos de los hechos que se producen hoy en nombre del Islam.

En cuarto lugar, es preciso delimitar con claridad la tradición cultural judía frente a las otras tradiciones culturales. En este caso no se trata de un territorio específico, ya que generalmente las comunidades judías se integran en territorios dominados políticamente por gobernantes no judíos: romanos, árabes, bizantinos o latinos. A pesar de todo, el pensamiento judío conservará hasta hoy unos rasgos culturales peculiares. En este proceso, paradójicamente, Filón de Alejandría no ocupa un lugar relevante. En cambio, resulta decisivo el protagonismo del Talmud, redactado en torno al siglo II d.C., que incluye no sólo interpretaciones de la ley judía, sino además numerosas reflexiones de carácter filosófico. Maimónides –como recientemente Lévinas– son talmudistas antes que filósofos. No obstante, la integración de la filosofía griega en el judaísmo sigue inicialmente una cronología y un desarrollo similares a la *falsafa* islámica. Sólo a partir del siglo XIII, la filosofía judía se integra en el mundo latino y se expresa también en hebreo. Por lo demás, la aparición y rápida difusión de la cábala desde fines del s. XII inicia una filosofía particular, cercana al gnosticismo y al neoplatonismo, como ha mostrado Scholem en su abundante bibliografía¹³.

Por último, en quinto lugar está la tradición latina occidental, mejor conocida entre nosotros porque conecta directamente con la modernidad europea. Agustín y Boecio son aquí determinantes porque son los maestros de occidente durante toda la Edad Media. El siglo XII es decisivo en cuanto a la recepción de la ciencia y la filosofía árabe, así como por el fortísimo desarrollo de las ciudades y de las escuelas catedráticas, germen de las universidades. Y el siglo XIII y primera mitad del XIV son el tiempo eminente en el cual surgen los grandes sistemas escolásticos, donde todavía en lenguaje medieval se proponen y discuten muchos de los que serán los prejuicios y presupuestos de la modernidad.

La tradición medieval latina, con todo, no termina aquí. No hay que olvidar que la apoteosis del platonismo y del aristotelismo escolástico tiene

¹³ Por ejemplo, Scholem, G.: *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Trotta, 2008.

lugar irónicamente en los siglos XV y XVI¹⁴: Nicolás de Cusa, Francisco de Vitoria, Suárez o Bruno se integran enteramente en esta tradición medieval, aristotélica y platónica, pero son ya modernos en algunas de sus propuestas.

6. Temas de la filosofía medieval: transformaciones de los aristotelismos y platonismos

Ahora bien, ¿en qué medida el platonismo y el aristotelismo transforman las doctrinas del Platón y del Aristóteles históricos? Sin duda es una cuestión larga y compleja que no se puede despachar en unas pocas páginas ahora. Sin embargo, se pueden indicar algunos elementos en donde es más visible la transformación medieval del aristotelismo y del platonismo.

6.1. *Prioridad de la unidad sobre la diferencia*

En primer lugar, el rasgo más llamativo del pensamiento medieval es la prioridad de la unidad por delante de la diferencia. Lo divino es caracterizado como unidad idéntica consigo misma, de la que proceden todas las diferencias. Lo primero es uno. Este camino tiene muchos precedentes, pero alcanza su culminación en Plotino, donde las diferencias se explican desde la identidad del uno. Los monoteísmos religiosos (judaísmo, cristianismo, islam) consolidarán ciertamente esta tesis, pero la doctrina y la argumentación filosófica es anterior. Ya en el politeísmo pagano del siglo III está completamente asentada la prioridad de la identidad sobre la diferencia.

En cualquier caso, a partir de Andrónico y Antíoco, la filosofía recibe una orientación decididamente metafísica tanto en el aristotelismo como en el platonismo. La metafísica se convirtió en el núcleo de toda la filosofía, rompiendo así con la fuerte impronta ética del periodo helenístico.

Sin duda, la vitalidad de la religión durante el imperio romano favoreció los intereses metafísicos. Pero, independientemente de la religión, si

¹⁴ Respecto al aristotelismo, cfr. Schmitt, C.: *Aristotle and the Renaissance*, London, Harvard University Press, 1983. Acerca del escotismo, cfr. Boulnois, O. (Ed.): *Les Études Philosophiques*, n°60 [2002/1], "Duns Scot au XVIIe siècle" (2. vols.), Paris, PUF, 2002.

nos ceñimos exclusivamente a la tradición filosófica, lo determinante es la atención prestada en el aristotelismo a la *Metafísica* de Aristóteles, así como a otros tratados vinculados con la metafísica como *Categorías*, *De interpretatione*, *De anima*, *Física* o *Segundos Analíticos*. Los escritos de Alejandro de Afrodisia consolidaron esta orientación metafísica. De un modo similar, el neopitagorismo y el platonismo medio –y posteriormente el neoplatonismo– centraron su atención en el *Parménides* y el *Timeo*, leídos como diálogos metafísicos que explican el origen del mundo físico y los fundamentos de las Ideas.

6.2. La filosofía primera como ontología

En adelante la *Metafísica* aristotélica será interpretada como ontología. De este modo, la pregunta por los sentidos del ser pasa a un primer plano. Después de Alejandro, esta tendencia hacia la ontología se re- fuerza en Porfirio con sus comentarios al *Parménides* platónico¹⁵ y a las *Categorías* aristotélicas, y –ya dentro de la tradición latina– en Boecio, en especial con *De hebdomadibus* o sus comentarios a las *Categorías* o al *De interpretatione*. La pregunta por el Uno (frente a la pregunta aristotélica por el ser), que caracteriza al neoplatonismo, será privilegiada sólo en periodos breves y por autores singulares, pero la tendencia dominante hasta el siglo XVII inclusive sin duda es la ontología.

En este contexto, el debate entre platonismo y aristotelismo surge continuamente, aunque no siempre de modo explícito. La denominada “querrela de los universales” en el siglo XII, que toma pie en la *Isagoge* de Porfirio y en los comentarios de Boecio, es quizá la más conocida de estas controversias.

En la historia de las transformaciones de la ontología, un momento decisivo tiene lugar en los inicios del siglo XIII, cuando Felipe el Canciller plantea la discusión en torno a los trascendentales (*ens, unum, verum, bonum*), es decir, acerca de las primeras nociones del pensamiento humano. La base de esta doctrina está en la afirmación aristotélica de que el ser no es un género (*Met.*, B-3), y en las indicaciones de Avicena (*Metafísica*, I, 5). Los debates se plantean acerca del orden de estos conceptos primeros: *transcendentia, communissima* o *prima*. Ya para Alberto Magno,

¹⁵ Cfr. Hadot, P.: *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.

los trascendentales son el objeto propio de la metafísica. Y Duns Escoto caracterizará a la metafísica como *scientia transcendens*. La ontología aristotélica se consolida como el saber primero en tanto que afirma que el ser es lo primero conocido. No el yo sino el ser. Frente a Descartes, lo primero conocido es el ser, no el yo.

Quizás éste es el punto en el que resulta más obvia la ruptura –aquí sí hay ruptura– de la filosofía cartesiana con la filosofía medieval. Para los medievales –como antes también para la filosofía antigua– el sujeto primero no es el yo. El yo no es un sujeto trascendental. Lo trascendental (*transcendens*) es el ser. Lo primero conocido no es el yo sino el ser. Pensamos desde el ser –que incluye tanto al yo como al mundo–, no desde el yo. La primera pregunta es por el sentido del ser. En este aspecto, podríamos añadir con cierta ironía: Heidegger es un medieval más.

6.3. Filosofía de la religión: los límites de la razón

Otra cuestión metafísica estrechamente relacionada con la ontología afecta a la filosofía de la religión. Un debate que estará vivo a lo largo de toda la filosofía medieval es hasta qué punto la razón humana tiene capacidad para conocer lo relativo a la divinidad. También esta cuestión se ve fomentada por la fuerte presencia de la religión en estos largos siglos. La relación entre ciencia y religión, entre razón y fe, es uno de los grandes tópicos de la filosofía medieval (no sólo en el cristianismo, sino también en el paganismo, el judaísmo o el islam). Los debates sobre este punto se prolongarán durante siglos y las respuestas serán muy diversas, según las tradiciones religiosas y según las épocas.

Con respecto a la relación entre racionalidad y religión, y sin entrar en las precisiones que sería necesarias –limitándome simplemente a las grandes tendencias en cada tradición religiosa–, cabe establecer el siguiente cuadro preliminar: en primer lugar, tanto la tradición griega tardoantigua como después la tradición latina medieval aceptan la armonía entre fe religiosa y racionalidad filosófica, y por ello la teología racional ocupa un lugar privilegiado. En el ámbito pagano, la *Teología platónica* de Proclo representa perfectamente este intento, de un modo similar a como la *Summa theologica* de Tomás de Aquino lo representa siglos más tarde en el ámbito cristiano. En el otro extremo, la tradi-

ción bizantina rechaza reiteradamente la intromisión de la reflexión filosófica en la explicación de los misterios cristianos. Paradójicamente Dionisio Areopagita, discípulo de Proclo, será siempre su punto de apoyo para privilegiar la experiencia religiosa del cristiano frente a la pretensión de la filosofía de racionalizar la fe. La condena de Juan Italos o la exaltación del palamismo representan hitos centrales en la evolución de la filosofía bizantina.

En el ámbito islámico, la situación puede dividirse en dos etapas: una primera fase, de al-Kindi a Averroes, en la que —a pesar de la oposición de al-Ashari, al-Ghazali y tantos otros— se apuesta decididamente por la armonía de la fe islámica con la tradición filosófica racional griega; y una segunda etapa, en la que el asharismo y las doctrinas de al-Ghazali y de Ibn Taymiyya prevalecen, el averroísmo es abandonado, y como resultado se oscurece el papel de la teología racional.

En la historia de la filosofía judía, en cambio, a pesar de las críticas que sufre Maimónides, sus discípulos continúan la senda abierta por el autor de la *Guía de perplejos*. No obstante, la aparición y difusión de la Cábala representa un distanciamiento crítico frente a los intentos rabínicos de interpretar racionalmente la Torah.

En cualquier caso, estas controversias entre las creencias religiosas y la racionalidad filosófica tienen todas ellas un trasfondo común: el reconocimiento de los límites de la razón humana. Afirmar los límites del conocimiento humano no surge, al modo platónico, de advertir los límites del conocimiento sensible, sino, más bien, de reconocer la dificultad del conocimiento humano para acceder a lo divino. La gnoseología pasa así a un primer plano.

Ya con Alejandro de Afrodisia y Temistio la interpretación de la doctrina de la inteligencia en Aristóteles fue una cuestión que mereció largos comentarios. Asimismo, Plotino y los demás neoplatónicos se esforzaron constantemente en esclarecer las características de la inteligencia y del conocimiento humano. El punto más espinoso radicaba precisamente en el vínculo de la inteligencia humana con lo divino. De este modo, la reflexión acerca de la racionalidad humana se convierte en otro de las cuestiones centrales que ocupa al pensamiento medieval.

6.4. Antropocentrismo, autoconciencia y libertad

Junto a la ontología, la filosofía de la religión y la crítica de la razón, también la antropología pasa a ser un asunto prioritario. No la Naturaleza, sino el hombre. La doctrina del hombre como microcosmos –reforzada con la afirmación aristotélica de que el alma es en cierto modo todas las cosas– se difunde ampliamente desde el neopitagorismo y el hermetismo, hasta pasar a ser un lugar común en todo el pensamiento medieval. Esta tesis filosófica implica que la mente humana es capaz de reflejar la totalidad de lo real. Además, las doctrinas de Ptolomeo consolidan el lugar central de la Tierra en el Universo. Y desde luego, hay un motivo religioso añadido en el caso del cristianismo: Dios se ha hecho hombre en Cristo, por lo que queda muy fortalecida la centralidad del hombre en el cosmos. Por esto, Celso clamará contra el cristianismo por situar al hombre como ser privilegiado en el conjunto de lo real. El resultado, en cualquier caso, es el antropocentrismo. Frente al tópico de una filosofía medieval teocéntrica y una filosofía moderna antropocéntrica, la realidad histórica es muy otra: el antropocentrismo está enteramente consolidado ya en el pensamiento medieval. Todo lo real depende de Dios como primera causa, pero también todo lo real está ordenado en torno al hombre.

Más aún, la cuestión no es ya simplemente decir qué es el ser humano, sino quién soy yo. El mandato délfico que marcó la existencia de Sócrates se convierte ahora en la pregunta por el 'yo'. A partir de Plotino la pregunta por el 'yo' adquiere un absoluto protagonismo. Si la unidad prima sobre la diferencia, si el Uno en sí es el origen de la diferencia, también en el ser humano su unidad es el origen de su multiplicidad corporal y psíquica. La reflexión, la conciencia y la autoconciencia pasan a dirigir la indagación filosófica¹⁶. Buscar el “uno en mí” es la pregunta. Las

¹⁶ La cuestión de la autoconciencia recibe una particular atención entre los discípulos de Alberto Magno, y en especial por parte de Dietrich von Freiberg. Cfr. Flasch, K.: «Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg», en *Kant-Studien*, 63 (1972), pp. 182-206. Para una visión general de la filosofía de Dietrich, cfr. Flasch, K. (Ed.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987; y Kandler, K.-H., Mojsisch, B. & Stammkötter, F.-B. (Eds.): *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1999.

respuestas nuevamente son diversas: por ejemplo, si Plotino encuentra al Uno en sí en lo más profundo del yo, más allá de la autoconciencia, en cambio Agustín detiene la unidad del yo en la presencia de la *mens* a sí misma, *mens* que integra no sólo la autoconciencia sino también la autoposesión de la voluntad libre y la memoria autobiográfica.

Otra de las cuestiones que, con el paso de los siglos, ocupa cada vez más intensamente a los medievales es lo relativo a la libertad, tanto la libertad de Dios como la libertad humana. Ya entre los cínicos y estoicos, la afirmación de la libertad adquiere una importancia creciente. Basta leer a Epicteto para reconocer el contraste con el tratamiento de la libertad en Platón o Aristóteles. También en Plotino (*Enéadas*, VI-8) la libertad aparece como el rasgo más propio del Uno, por delante de la inteligencia y la autoconciencia¹⁷. Con todo, es en los autores cristianos en los que el acento en la libertad se vuelve más insistente. Esta fuerte y continua alusión a la libertad entre los pensadores cristianos se hace precisamente en polémica contra la doctrina griega del destino, del tiempo cíclico y de la eternidad del mundo. Los apologistas cristianos polemizarán contra estos planteamientos, profesando por el contrario el carácter libre de la creación del mundo por parte de Dios, así como la libre elección humana entre el pecado y la salvación. Estas creencias religiosas fuerzan a los pensadores cristianos a rehacer las doctrinas platónicas y aristotélicas, de modo que den cabida a esta centralidad de la libertad. Ya Orígenes, en su tratado *Acercas de los principios*, estructura toda la realidad en torno a la libertad creadora de Dios y a la libertad de los ángeles y los hombres. Gregorio de Nisa, por su parte, afirma que la libertad es el rasgo que constituye la dignidad humana, así como que esta libertad introduce continuamente novedades en la realidad. Y especialmente Agustín de Hipona presenta en *De civitate Dei* una versión histórica de la realidad, donde el tiempo es lineal e irreversible, y donde la sociedad se construye a partir de libres decisiones de los hombres.

En resumen, ya en los siglos romanos la Causa Primera es concebida no sólo como Inteligencia Primera, sino también como Libertad autosuficiente. De este modo, el denominado “voluntarismo medieval” arranca no tanto en el siglo XIV con Duns Escoto como en la filosofía de la Antigüedad Tardía donde hunde sus raíces.

¹⁷ Cfr. De Garay, J.: «Plotino. La libertad como primer principio», en *Thémata*, 6, 1989, pp. 51-76.

6.5. Otras preguntas medievales

Se podría alargar el listado de las cuestiones que ocupan a los medievales y que delimitan este periodo de la historia de la filosofía. Así, cabría mostrar el desarrollo de una filosofía política específica en la tradición latina, que se despliega al hilo del conflicto entre las “dos espadas”, entre el papado y el emperador. También la estética medieval ofrece una trayectoria específica, en la que la teoría del arte se subordina a la vida, y donde lo simbólico prevalece por delante del naturalismo. Y a partir del siglo XII, el neoplatonismo de Pseudo Dionisio sienta las bases teóricas del gótico, y posteriormente en el siglo XV el neoplatonismo plotiniano de Ficino estructura filosóficamente el naciente arte renacentista, tal como Gombrich o Panofsky pusieron de manifiesto.

Y desde luego la lógica y la filosofía del lenguaje reciben un impulso notable, entre los siglos XII al XIV en el occidente latino. El protagonismo en el ámbito de la lógica y la metafísica de *Categorías*, *De interpretatione* y la *Isagogé*, es paralelo, en el terreno de la gramática, al de las *Institutiones Grammaticae* de Prisciano. Sin embargo, en el siglo XII la gramática y la lógica ya no se ven sólo como dos disciplinas separadas sino también como dos aspectos de una misma problemática. Si Aristóteles, al comienzo del *De interpretatione*, había vinculado las palabras con los *pathemata* del alma y con las cosas, los latinos advierten que el estudio de la realidad y del conocimiento debe iniciarse con el estudio del lenguaje. La gramática (el lenguaje), la lógica (la verdad de los enunciados y del razonamiento) y la metafísica (la realidad) dejan de ser compartimentos estancos y pasan a ser cuestiones interrelacionadas. *Modi significandi*, *modi intelligendi* y *modi essendi* representan tres aspectos de una misma cuestión. La gramática se convierte con los modistas en gramática especulativa, donde Tomás de Erfurt representa el mejor exponente de esta tradición¹⁸.

Una última indicación. Entre las muchas cuestiones específicas hacia las que se orienta el pensamiento medieval, quizá hay una de la que es especialmente deudora la modernidad. Me refiero a la teoría de la ciencia, que se consolida en occidente sobre la base de los *Segundos Analíticos*

¹⁸ Cfr. Pinborg, J.: «Speculative Grammar», en Kretzmann, N., Kenny A. & Pinborg, J. (Eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 254-269.

de Aristóteles. Desde 1200 en adelante se realiza un enorme esfuerzo para reducir todos los ámbitos del saber a ciencia estricta. Y ahí es Aristóteles el modelo. La política, la ética, la metafísica e incluso la misma religión habrán de someterse a los criterios de la ciencia. Todo saber es tal solamente si se adecúa a los requisitos de la ciencia. En caso contrario, podrá aportar algún tipo de certeza pero no será saber en sentido propio. Por eso, si seguimos confiando en la ciencia, es que seguimos siendo medievales.

7. Conclusiones

Siempre se ha dicho que la historia la hacen los vencedores y no los vencidos. Con la historia de la filosofía sucede algo así. La “filosofía medieval” es la historia de los vencidos. El siglo XVII representa el momento del hartazgo frente al aristotelismo (y también de modo menos agresivo frente al platonismo). Lo que Kuhn explica referido a la física ptolemaica vale igualmente para el aristotelismo. Es el momento de la ruptura con una tradición, en este caso filosófica. Un divorcio que se concreta básicamente en un gesto de desprecio: no vale la pena seguir estudiando aristotelismo ni platonismo.

Los textos (aristotélicos y platónicos) venerados por los escolásticos dejan de estudiarse y sus doctrinas llegan a ser ridiculizadas. Pero sus preguntas siguen siendo las mismas, así como los caminos abiertos para intentar responderlas. Si la historia de la filosofía es un conjunto de anotaciones a Platón, igualmente se puede decir que la filosofía moderna y contemporánea no son más que notas a pie de página de la filosofía “medieval”. Hoy no discutimos la teoría de la Ideas de Platón sino la prioridad neoplatónica de la identidad sobre la diferencia. Ni nos inquieta la doctrina de la *ousía* aristotélica sino los límites que los medievales advirtieron en la razón y la ciencia. Como Plotino, debatimos si la conciencia del yo es sólo el disfraz de otra realidad inconsciente. Y como Escoto y Ockham, nos preguntamos si la libertad humana es sólo una ilusión que oculta la necesidad de las leyes físicas o si, más bien, es lo más real y valioso que define la condición humana.

Tal como se veían a sí mismos los medievales, también nosotros somos enanos sobre hombros de gigantes. Pero esos gigantes no son sólo

Descartes, Kant o Heidegger sino también Porfirio, Escoto, Ockham o Suárez. Por eso, hoy resulta casi ineludible reexaminar –y corregir– las doctrinas “medievales” sobre las que hemos construido nuestros frágiles prejuicios modernos.

Bibliografía

- Abu-Rabi', I. M.: *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London, Pluto Press, 2004.
- Beierwaltes, W.: *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.
- Boulnois, O. (Ed.): *Les Études Philosophiques*, n°60 [2002/1], "Duns Scot au XVIIe siècle" (2. vols.), Paris, PUF, 2002.
- De Garay, J.:
- «La novedad de la filosofía medieval», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Ibercaja, 1992, pp. 305-314.
 - «Plotino. La libertad como primer principio», en *Thémata*, 6, 1989, pp. 51-76.
 - «La unidad de la conciencia en los comentaristas griegos de Aristóteles», en *Contrastes XXII*, 3 (2017), pp. 51-74.
 - «La legitimación del poder en Bizancio: Temistio y Eusebio», en López, C. & Puig, J. (Eds.): *Legimitation of Political Power in Medieval Thought*, Turnhout, Brepols Publishers, 2018, pp. 171-189.
- De Libera, A.: *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.
- Dillon, J.: *The middle platonists: a study of Platonism 80 B.C. to A.C. 220*, London, Duckworth, 1977.
- Flasch, K.: «Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg», en *Kant-Studien*, 63 (1972), pp. 182-206.
- Flasch, K. (Ed.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987.
- Geertz, C.: *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, trad. al español de Alberto López Bargados, Barcelona, Paidós, 1994.
- Hadot, I.: *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.
- Hadot, P.: *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.
- Honnfelder, L.: *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin, Berlin University Press, 2008.
- Kandler, K.-H., Mojsisch, B. & Stammkötter, F.-B. (Eds.): *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1999.
- Pinborg, J.: «Speculative Grammar», en Kretzmann, N., Kenny A. & Pinborg, J. (Eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the rediscovery*

of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 254-269.

Plotino:

— *The Enneads* [Armstrong, A.H. (Ed.)], Cambridge MA, Loeb Classical Library, 1968–88.

— *Enéadas* [Igal, J. (Ed.)], Madrid, Gredos, 1982-98.

Radice, R.: *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

Schmitt, Ch.: *Aristotle and the Renaissance*, London, Harvard University Press, 1983.

Scholem, G.: *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Trotta, 2008.

Sorabji, R.: *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD* [3 Vols.], London, Duckworth, 2004-2005.

Trouillard, J.:

— *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

— *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955.