

## LA INDAGACIÓN FILOSÓFICA BIZANTINA ACERCA DE LOS UNIVERSALES\*

*Sie [die Philosophie] bringt vor sich das denkende Bewusstsein, sie stellt uns vor die Heroen des Denkens, des reinen Gedankens, wie sie in ihren Taten zu betrachten sind. [...] Wenn dieses Feld mit andern vergleicht, so muss man es für das edelste, das vortrefflichste halten; denn Denken ist die Tätigkeit, welche den Menschen auszeichnet. [...] Was die Geschichte der Philosophie darstellt, ist die Philosophie selbst; das erkannten wir schon. Der Inhalt an und für sich und seine Entwicklung in der Zeit ist ein System; ein und denselben Stufengang, ein und dieselbe Totalität von Stufen finden wir wieder.*

G. W. F. HEGEL<sup>1</sup>

RESUMEN: Desde el s. IX encontramos en Bizancio una serie de pronunciamientos acerca de la naturaleza de las Ideas platónicas que resultan pioneros respecto a la querrela de los universales latina y que, de acuerdo con su “conceptualismo realista”, coinciden en rechazar tanto el “realismo” de Platón como el “nominalismo” de Antístenes, y, en consecuencia, se sirven de esta posición metafísica para marcar una considerable distancia crítica respecto al “ejemplarismo” que había sido aceptado *cuiusque genere* tanto por el Medioplatonismo como por la Patrística.

---

\* Este trabajo se ha realizado dentro del marco de investigación del Proyecto de Investigación «Manuscritos y textos bizantinos» FFI2009-10860, dirigido por la Dra. Inmaculada Pérez Martín y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Conste mi agradecimiento al personal de la Biblioteca de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica “San Justino” de la Universidad San Dámaso de Madrid, por su atención librerca.

<sup>1</sup> HEGEL (1944<sup>2</sup>): 92, 139.

PALABRAS CLAVE: neoplatonismo, filosofía bizantina, filosofía medieval, universales, concepto, idea, dialéctica.

ABSTRACT: From the ninth century onward, we find in Byzantium a series of statements on the nature of Platonic Ideas which comes to be a pioneer philosophical effort in respect of the Latin medieval controversy on universals. Byzantines systematically vindicate a “realistic conceptualism” which is opposed to both the “realism” of Plato and to the “nominalism” of Antisthenes. As a consequence of this, they get the Ancient Medioplatonic and Patristic exemplarism rebuked, even when it had survived *cuiusque genere* inside the Middle Platonism and the Patristic thought.

KEYWORDS: Neoplatonism, Byzantine Philosophy, Medieval Philosophy, Universals, Concept, Idea, Dialectic.

## I. MARCO GENERAL

### 1.- Aproximación léxica al estudio sobre los universales

A cualquier estudio histórico o particular de un asunto general le ha de preceder un marco que permita a su destinatario comprenderlo de forma viva y actual. De lo contrario, corremos el peligro de perder el horizonte y el mismo sentido del estudio, de la ciencia, degradándola al tan frecuente encumbramiento del «*savoir pour le savoir*», que, ignaro de la necesidad, no halla su origen sino en la ociosidad. Es en este último caso cuando, ciertamente, nos parece ver al erudito deambulando entre “casas de muertos”<sup>2</sup>. El medio que nos permitirá dicha actualización es, sin duda, el lenguaje y, a través del mismo, la determinación del sentido de los vocablos con los que, hasta el momento, se ha abordado y se ha tratado fundamentalmente el problema.

Una vez aceptado este principio, dado que el objetivo de este estudio es, como reza su título, discurrir de manera somera y lo más clara posible sobre la indagación filosófica bizantina acerca de los universales, antes de presentar el sentido y el valor de las aportaciones de los eruditos bizantinos al respecto, procuremos aclarar, al albor de la razón, el más rudimentario albur de la palabra. Hay una justificación adicional para este proceder: el hecho de

---

<sup>2</sup> Cf. HEGEL (1944<sup>2</sup>: 134): «Wenn aber ein Zeitalter Alles historisch behandelt, sich also immer nur mit der Welt beschäftigt, die nicht mehr ist, sich also in Totenhäusern herumtreibt, dann gibt der Geist sein Leben, welches im Denken seiner selbst besthet, auf».

que, a la hora de esclarecer la verdad, vale el pensamiento, mientras que la palabra o expresión que lo contiene y de la que aquél se sirve es, muchas veces, ocultamiento corpóreo, crepúsculo y causa de oscurecimiento<sup>3</sup>.

Si preguntamos, en esencia, qué es, en verdad, eso de los “universales”, preguntamos por la naturaleza de eso que, al igual que en castellano, se nos presenta adjetivamente en latín como *universalia* y, en griego, más frecuentemente que el equivalente τὰ καθολικά, con el título de τὰ καθόλου. En los tres casos se supone una completud *quasi* sustantiva, por más que, en realidad, es de hecho adjetiva y verbal: el participio neutro plural de tiempo presente, aspecto imperfecto y aspectualidad durativa, ὄντα, del verbo εἶναι. Para limitarnos al fenómeno griego, del que el latín es, en este caso, un calco, vemos que la fórmula completa sería τὰ καθολικά ὄντα, la cual habría que traducir bien por ‘los seres universales’ o, mejor, ‘las cosas que son / están siendo / van siendo universales’; en este caso, καθολικά es el nombre adjetivo que especifica a τὰ ὄντα, nombre también adjetivo, pero verbal y sustantivado por el artículo que, de este modo, significa un determinado tipo de entre el conjunto de los seres: precisamente, los “universales”.

Ahora bien, si tenemos en cuenta el aspecto y la aspectualidad de la forma participial del verbo, vemos que la imperfección y, sobre todo, la duración con que la acción se presenta implican necesariamente el correlato de un sujeto, una conciencia que es y que vive racionalmente a la que, gracias a la reflexión lingüística, se le evidencian objetivamente todos estos modos del ser bajo los que lo considera. La implicación del sujeto también está declarada en la segunda expresión griega, τὰ καθόλου, pues, si consideramos la fórmula completada τὰ καθόλου ὄντα, esta vez no podemos traducirla por una expresión puramente objetiva –‘los seres universales’–, sino que nos vemos remitidos a la segunda alternativa indicada –‘las cosas que son / están siendo / van siendo universales’–, que ahora reencontramos de forma más fiel y más simple: ‘los seres [que se dan] universalmente’ o ‘los seres universalmente [considerados]’. Por lo que podemos entender a partir de estas traducciones, se ve claramente que el hecho de darse los seres implica una conciencia racional que los considere, en este caso, bajo el aspecto de la universalidad, i.e., *sub specie universalitatis*. El objeto universal, observado reflejamente gracias a la expresión lingüística del pensamiento real, implica, pues, un sujeto racional capaz, por el mismo lenguaje, de observar o de considerar los seres universalmente.

<sup>3</sup> Idea muy tradicional, sobre todo gracias a Pl. *Grg.* 493a, *Cra.* 400c: la palabra es el cuerpo y la cárcel del pensamiento, que es significado en sí mismo, pero que necesita del significante de la palabra para proceder intersubjetiva y dialécticamente entre los objetos y sujetos del mundo.

¿Y no nos lleva esta universalidad al plano de la superación de la temporalidad existencial, vital e intelectual del sujeto, es decir, a la eternidad? ¿No hay una transición natural desde la *species universalitatis* a la *species aeternitatis*? Evidentemente sí, teniendo, al menos, en cuenta el testimonio de la tipificación de los universales, precisamente como entidades eternas y no sólo generales, por parte de la genuina tradición dialéctica de la filosofía, la platónica, que, por otra parte, siempre se mantuvo como una “corriente subterránea” en su veta aristotélica, y que sólo tendió a desaparecer en sistemas materialistas dogmáticos, como el estoicismo y el epicureísmo, o en otros demasiado próximos a la sofística o al cinismo, como el proto-nominalismo de Antístenes (ss. V-IV a. C.). Así, pues, tanto fuera de la tradición estrictamente platónica, donde propiamente se habla en sentido metafísico de ἰδέαι, como fuera de la tradición aristotélica, donde se tiende a evitar este término y, en su lugar, se lo suele sustituir en sentido lógico traslaticio por εἶδη, la referencia a los universales nunca deja de mantener su sentido genuinamente platónico, ya que fue la teoría platónica de las Ideas el programa filosófico que inauguró el discurso dialéctico sobre la causalidad, la inmaterialidad y la universalidad del Ser.

Como veremos, esto ocurre tanto en el período de la Tardoantigüedad como en el de la –mal llamada– “Edad Media” de cultura latina y griega, i.e., bizantina. Por tanto, cuando, después de Porfirio y relativamente al margen de la gran mayoría de los comentaristas aristotélicos que siguen vinculados al platonismo de este autor, se quiere abordar la naturaleza de los universales desde un punto de vista más general, no hay recurrencia a nombres sustantivos, como el de ἰδέα y εἶδος, sino cuando se quiere explicitar una determinada adscripción del problema filosófico, respectivamente, bien a la jurisdicción de la metafísica platónica, bien a la de la lógica aristotélica: en efecto, sólo se tiende a mentar los universales a través de nombres adjetivos y, en el mejor de los casos –como se ha visto–, seguidos de la sustantivación articulada de adjetivos verbales de verbos que indiquen la “eseidad”, la esencia o la existencia. En efecto, el hecho de que, al menos en griego, tales expresiones no dejen de acompañarse del artículo les devuelve, siempre, una cierta sustantividad platónico-aristotélica y, cabalmente, fue ésta la circunstancia que impidió que el problema pudiera resolverse a través de una concepción lingüística absolutamente desvinculada de la Metafísica o de la Lógica, aun cuando esta relación no quedase apuntada sino a modo de hipótesis, y de que, en consecuencia, allí donde se quería proceder a través del solo lenguaje, se acabara remontando, por regla general, la interpretación nominalista o terminista del mismo hacia otra conceptualista a la que, en su

caso, vía expedita, le fuera definitivamente obvia la realista. Y es que, en términos generales, ¿sobre qué cosa va a investigarse, porque uno se ha visto llevado a ella en su experiencia ordinaria del mundo<sup>4</sup> si realmente no es ésa cosa alguna?

Como se ve, con los indicios que nos aporta el cuerpo de la palabra hemos avanzado mucho, aunque todavía, es cierto, no hemos llegado al alma de la cuestión<sup>5</sup>. Hemos visto que tanto en el uso puramente adjetival de los *universalia* como en el adverbial, el peso de la significación recae sobre el núcleo participial y, al menos en la versión griega, en última instancia sobre una naturaleza verbal. Es decir, que genuinamente no hay un simple nombre substantivo que sea capaz de encerrar el dinamismo objetivo-subjetivo del ser en su aspecto universal y eterno. Ahora bien, el problema de los universales, como es requisito de su permanente reactualización para nosotros, no se plantea originariamente *in abstracto*, sino *in concreto*<sup>6</sup>. El universal, que naturalmente parte del Ser, ha de ser determinado, especificado, dividido según las articulaciones objetivas que corresponden a la naturaleza –y así evitar proceder como un “mal cocinero”–<sup>7</sup>. Así sucede que, partiendo del mismo verbo εἶναι del que provienen los ὄντα aludidos, tenemos el femenino singular οὐσία, en latín *ens*, y, como bien se sabe, de aquí su sufijación propiamente sustantiva y abstracta: οὐσία, en latín, con independencia de las particularidades de la física aristotélica, *essentia*. A la verdad, a partir de una misma raíz verbal hemos hallado los universales como una modalidad objetivo-subjetiva del ser y, además, sus propias determinaciones naturales, las

---

<sup>4</sup> La historia individual del conocimiento subjetivo puede describirse fenomenológicamente así: veo un objeto, veo otro y otros a él semejantes que se relacionan entre sí objetiva y realmente. Concluyo que esto tiene un fundamento natural, cifrado en la determinación formal de los principios físicos y biológicos del ser particular. Después, superando el mero psicologismo por un análisis fenomenológico, atiendo a cómo se refleja esta verdad objetiva en la universalidad del lenguaje, con los términos generales, las categorías, los juicios y sus modalidades y, por fin, con los argumentos y teoremas que constituyen una ciencia y, en absoluto, el sistema de la ciencia, que, de acuerdo con el neoplatonismo, es la misma actividad de Dios, de la que se encuentran vestigios, además, en la Providencia. *Strictiore bodiemioreque in sensu*, cf. PFÄNDER (2000): 16-18.

<sup>5</sup> El alma de la objetividad se ve en la subjetividad y, no en vano, la solución más coherente y verosímil del problema es decantarse, como los bizantinos y tantos otros, por el “conceptualismo realista”; no por el “nominalismo”, tampoco por el “realismo”, presuntas soluciones del problema gravadas por la unilateralidad y el extremismo de los planteamientos. Ahora bien, como veremos, la subjetividad universal del hombre se halla estratificada en tres planos y es en función de ellos como se concibe la objetividad.

<sup>6</sup> Pl. *Phdr.* 265d.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 265e.

mismas que irían desarrollando lógica e históricamente las primeras intuiciones metafísicas fundamentales. La claridad solar fluyendo a través del aire, la fuerza de la inteligencia a través del alma, es el fenómeno a observar en la lengua griega que, precisamente, dio a luz a la Filosofía. Estas cualidades se sedimentan, se asientan y se condensan en el cuerpo pétreo, rigurosamente depurado, de la lengua latina. Así, atravesada por poros que aún le permiten transpirar “en sentido helénico”, se consolida la carga entitativa del *ens* latino, de nuestro “ente” y todavía, muy recientemente, de la “entidad” con la que se viene proponiendo por parte de algunos eruditos españoles traducir al castellano, precisamente, la οὐσία griega. Solución que se propone particularmente en su formulación aristotélica para, así, salir de aquel altercado que va entrometido en la opción de traducirla alternativamente bien por *essentia*, bien por *substantia*, en función del contexto. Por nuestra parte, al respecto, deseáramos sustituir el matiz corporativista e institucional de “entidad” por el más propiamente filosófico y, sin embargo, claro y fluido de “eseidad”, y dijéramos, con todo, de paso, que ese uso de traducir οὐσία por “entidad” sólo fuera pertinente si nos moviéramos en un plano epistemológico del que quiere destacarse su independencia con respecto a los principios de la metafísica platónica y aristotélica, donde, respectivamente y por antonomasia, οὐσία significa *essentia* –como unidad objetiva de las notas constitutivas del ser determinado– y *substantia* –como unidad concreta compuesta de forma y materia que soporta subjetivamente las determinaciones que pueden ser de él predicadas esencial o accidentalmente–. Sin embargo, tal uso no hará al caso cuando nos las veamos con textos que, ellos mismos, pertenecen, más o menos directamente, a estas tradiciones o que, todavía más, son de la misma autoría de Platón o de Aristóteles. No sólo por fidelidad a la filosofía platónica, también por consecuencia con la etimología léxica y en atención a la Filología, así como por el sentido común prefilosófico del término, creemos preciso reservar a οὐσία un significado que, negativamente, rehuya precisamente tanto el concepto de esencia abstracta como el de substancia compuesta hilemórficamente y que, positivamente, quede asociado siempre con el ser en general y con el ser objetivamente determinado de la ιδέα en particular. Para ello, lo mejor sería recurrir a *essentia*, con la condición de que reaprendamos que “esencia” significa propiamente el conjunto de las cosas que son y que determinan objetivamente una realidad concreta, es decir, el conjunto de determinaciones reales que constituyen un tipo de ser igualmente real y sólo abstracto en atención a su representación mental. Hemos, pues, de redefinir “esencia” como equivalente de οὐσία en atención a los criterios de etimología, de sentido prefilosófico de “ser” o “haber” en general, i.e., de “esei-

dad”, y en el sentido traslaticio, que no opuesto ni contrario, que sobre el anterior determina la filosofía platónica al hablar de la οὐσία como de la ἰδέα<sup>8</sup>. El hecho, de sobra conocido gracias a Guillermo de Moerbeke (1215-1286) y, en un contexto más próximo, desde que lo reactualizara Xavier Zubiri<sup>9</sup>, de que Aristóteles interpreta οὐσία sobre todo como ὑποκείμενον se ha de tener presente exclusivamente en el caso de que nos ocupemos directamente de los textos de Aristóteles, mientras que, por lo demás, cuando se lo considera como criterio para dirimir la cuestión en textos de la tradición posterior, supone, en realidad, un lastre y una arbitrariedad que oscurece, más que aclara, el sentido de los textos tardoantiguos y medievales bizantinos<sup>10</sup>.

Entonces, si la cosa puede aclararse distinguiendo bien entre los principios del platonismo y los del aristotelismo, por una parte, y la investigación del problema en un plano más general, vayamos pasando a ver algo sobre la discusión al respecto, larga y secular, de los filósofos bizantinos y latinos del Medioevo. Antes recordamos que, también hoy en día, con las posibilidades científicas que se han abierto tras las investigaciones lógicas formalistas y analíticas del s. XX, se sigue discutiendo el problema de la naturaleza de los universales con la perspectiva de llegar a hacerlo en diálogo con los avances científicos en la determinación natural del código genético de las especies. Sin duda, se seguirá discutiendo e investigando acerca de la objetividad de los universales sobre la base de la natural subjetividad humana, a la que nos hemos visto remitidos desde el dato fenoménico a través de la mediación del lenguaje.

## 2.- La relación entre objetividad y subjetividad como condiciones de la historicidad

Siempre que se hace valer la palabra, se abre el camino dialéctico a la verdad. Sin embargo, la claridad de ésta ha de manifestarse a través del fragor y, con mayor frecuencia que la deseada, de la oscuridad en que suele desembocar aquélla. Se debe ello a tres ingredientes principales: primero, la constatación en el pensamiento de razones de diversa cogencia; segun-

<sup>8</sup> CONRAD-MARTIUS (1957): 64-72.

<sup>9</sup> ZUBIRI (1998: 3): «es que para el propio Aristóteles la οὐσία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιστα) el ὑποκείμενον, el sujeto, lo *sub-stante*. En cambio, la esencia corresponde más bien a lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι y los latinos *quidditas*, el “lo que” es la οὐσία, la sustancia».

<sup>10</sup> RICHTER (1982): 172, n. 55, *ad R.* OEHM (1965), *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles Abhandlung «Über das Sein und das Seiende»*, Den Haag, 12, *relatum*.

do, la naturaleza corpórea de la palabra, sonora o escrita, que significativamente abriga al pensamiento, enredándolo a veces; tercero, la subjetividad de las humanas facultades, que, sea providencial o naturalmente, se le impone al individuo.

Ocurre, pues, que la tipología de subjetividades –vale decir, la clase de personas en cuanto que aptas para el conocimiento y para el juicio– es diversa y que, cabalmente, a esta diversidad de subjetividades le queda sujeta una correspondiente diversidad de perspectivas con que afrontar la objetividad de lo real y pronunciarse sobre ella. Con el núcleo del pensamiento y la cobertura de la palabra, por una parte, y la diversidad de perspectivas, por otra, tenemos ya todos los elementos dialécticos del asunto, para que éste pueda desplegarse en una investigación como la que, verbigracia, llevaron a cabo, en la forma en que hemos de ver, los eruditos bizantinos dentro de su propia circunstancia histórica.

Mi conciudadano, el “bueno” y casi “mártir” de Don Miguel de Unamuno, gustaba de reparar en la distinción antropológica que Pablo de Tarso rescató de entre las comunidades cristianas y gnósticas de Roma y de Corinto<sup>11</sup>. Se trata de la clasificación de los hombres en tres clases: la de los “espirituales” (πνευματικοί), la de los “animosos” o “animales” (ψυχικοί) y la de los “carnales” (σαρκικοί)<sup>12</sup>. Y, bien, ¿caso no será cierto que esta instancia de la humana subjetividad ha de ser decisiva a la hora de responder de un modo u otro a una determinada cuestión, como no podrá dejar de ocurrir en nuestro problema de la naturaleza de la objetividad universal que venimos de presentar?

Es cierto que hacía este reparo un ingenio bilbaíno que, a veces, de tanto penar en una soledad que nada quería saber del modernismo que por entonces se extendía a lo largo y ancho de las letras hispánicas todas, dio en cierta “frivolidad” –y para este juicio, es clásica ya la autoridad crítica de Ju-

<sup>11</sup> Cf. UNAMUNO (1970: 65): «Y en Pablo de Tarso, en su epístola a los romanos y en la primera a los corintios, encontró aquellas tres clases de hombres: los carnales o sárminos (σαρκίνοί); los animales o psíquicos (ψυχικοί) y los espirituales o neumáticos (πνευματικοί)».

<sup>12</sup> *Ep. Rom.* 15.27: «εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκίκοις λειτουργῆσαι αὐτοῖς»; *1Ep. Cor.* 2.13-16: «ἂ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες. ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται· ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται»; *ibid.* 3.1-4: «Κἀγὼ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα, οὐπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε, ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;».

lián Marías<sup>13</sup>-. No sé si con más “frivolidad” que ingenio, me he dispuesto a referir ese reparo en el momento de terminar, ya, con los preliminares, pues tengo la sospecha de que estaba ya presente en las palabras que, según Elías de Alejandría, se cruzaron Platón, que no necesita presentación ni epíteto, y su contemporáneo Antístenes, precursor del cinismo y simpatizante de la sofística, cuando, por primera vez, discutían de estas cosas *in sole Atheniense*. El testimonio, muy elocuente, dice así:

Ant.: «Veo al hombre, pero no veo la humanidad, y veo el caballo, pero no veo la caballeidad».

Pl.: «Pero, Antístenes, aquello con lo cual se ve el caballo y el hombre particulares, cierto que lo tienes, esto es, ojos; mas aquello con lo que se ve la humanidad y la caballeidad universales, en verdad que no lo tienes, pues te falta entendimiento»<sup>14</sup>.

## II. ESTUDIO HISTÓRICO

### 1.- La filosofía helena

Es gracias a Platón que, propiamente, nace la Filosofía, pues sólo a partir de su concepción de la Dialéctica quedó abierta la posibilidad de establecer un equilibrio entre el pensamiento del Ser y el ser del Pensamiento. La filosofía platónica supone, de este modo, un salto cualitativo desde los precedentes de las investigaciones pitagóricas sobre los Números y las indagaciones socráticas acerca de la naturaleza de los conceptos. Tanto desde un punto de vista histórico como filosófico, llama poderosamente la atención el hecho de que el Ateniese avance todas y cada una de las líneas en las que evolucionó, aun en el seno de cosmovisiones distintas como la judeocristiana, la genuina y originaria teoría platónica de las Ideas. El juicio que Antonio Tovar hizo con ocasión de su filosofía política, nos sirve igualmente para el tema de hoy: «En Platón, como en hombre genial, está todo»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cf. MARIAS (1966: 37): «pero era arbitrario, caprichoso, con frecuencia injusto, a veces frívolo, caricatura de sí mismo»; *ibid.* 52: «fue heterodoxo *a priori*, antes de hacer el esfuerzo necesario para intentar no serlo; y a esto llamé en aquel viejo libro mío “frivolidad”, porque a las cosas hay que llamarlas por su nombre».

<sup>14</sup> Elías *In Porph.* 47, 12-19: “ἄνθρωπον ὄρω, ἀνθρωπότητα δὲ οὐχ ὄρω, καὶ ἵππον ὄρω, ἵππότητα δὲ οὐχ ὄρω”. “ἀλλ’, ὦ Ἀντίσθενης”, φησὶ πρὸς αὐτὸν ὁ Πλάτων, “οἷς μὲν ὄρωται ἵππος καὶ ἄνθρωπος τὰ κατὰ μέρος ἔχεις, τοῦτ’ ἔστιν ὀφθαλμούς, οἷς δὲ ὄρωται ἀνθρωπότης καὶ ἵππότης τὰ καθόλου οὐκ ἔχεις· νοῦν γὰρ οὐκ ἔχεις”; *hunc ipse locum transtuli [b.i.l.t.]*

<sup>15</sup> TOVAR (1941): 80.

Un descubrimiento tan audaz como el de la realidad de los universales no tardó en provocar críticas. La más inmediata, la de Antístenes, se opone radicalmente al realismo “eidético” y viene a representar la primera formulación del “nominalismo”, disolución del problema filosófico por la que no se reconoce otro fundamento a la objetividad de los universales que los nombres, es decir, la exterioridad sonora o gráfica con que arbitrariamente quedan, en una determinada lengua, corpóreamente recubiertos.

También dentro de la Academia platónica se producen críticas que, desde un principio, se polarizan. Por una parte, tenemos la reinterpretación matematizante de Espeusipo (s. IV a. C.) y Jenócrates (s. IV a. C.), y, por otra, la trascendental crítica de Aristóteles. Unas veces el Estagirita discute con argumentos la postulación platónica de las Ideas, mientras que otras las rechaza de forma menos racional. Un ejemplo de este último caso lo hallamos en su crítica del concepto de «participación» (μέθεξις) como una mera metáfora poética –observación, digámoslo de paso, de corte puramente sofístico–<sup>16</sup>. En cualquier caso, la crítica de Aristóteles fue un modelo para la posteridad de todos los tiempos y, aunque en ocasiones se llegó a mencionar como “argumento” de autoridad, dio con justicia ocasión a algunos ingenios de la naciente Modernidad para sutiles contrarréplicas, como la que está cifrada en el irónico poema latino *De Idea Platonica quemadmodum Aristoteles intellexit* de John Milton (1608-1674)<sup>17</sup>. Toda vez que los textos aristotélicos no siempre son unívocos a la hora de explicar el estatuto ontológico de los universales, lo más adecuado aquí es limitarse a constatar que, en función del pasaje considerado, podemos tener un Aristóteles “realista”, “conceptualista” e, incluso, *quasi* “nominalista”<sup>18</sup>. Retengamos, por el momento, el hecho de que en el concepto aristotélico de la ciencia, que tiene por objeto la definición, se mantiene intacto y canonizado el presupuesto esencialista platónico que, tras las derivas materialistas y biologicistas del primer Perípato, habría de recuperar Alejandro de Afrodiasias (ss. II-III)<sup>19</sup>, es decir, la correspondencia objetiva entre la verdad del ser y el pensamiento o concepto lógica y lingüísticamente determinado.

Este reconocimiento de las posibilidades de la Lógica queda levantado en el racionalismo del Pórtico Variopinto (ἡ στοὰ ἢ ποικίλη) de los estoicos y anulado en el sensualismo de los de los Jardines (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων) epicú-

<sup>16</sup> Arist. *Metaph.* 991a; 1079b.

<sup>17</sup> J. MILTON, *De Idea Platonica quemadmodum Aristoteles intellexit*, ed. D. BUSH (1986), pp. 56-57.

<sup>18</sup> DE LIBERA (1996): 71.

<sup>19</sup> RASHED (2007): 5-6.

reos. En realidad, en tales estancias, la Filosofía no hacía más que reaccionar al subjetivismo disolutivo del escepticismo neoadadémico en que había derivado la matematización de la metafísica platónica llevada a cabo por Jenócrates y Espeusipo. Aunque el partido de Zenón de Citio (ss. IV-III a. C.) y el de Epicuro (ss. IV-III a. C.) partían de concepciones antitéticas respecto a la razón, ambos defendieron en común la propuesta dogmática de su particular materialismo. Sin embargo, la vía que filosóficamente tuvo éxito y que fue capaz de sobrevivir, reintegrándose en el Medioplatonismo, sólo fue, razonablemente, la que se preocupó de encauzar el “nominalismo” de Antístenes hacia el conceptualismo característico de todos los filósofos del Pórtico. Es de vital importancia subrayar el hecho de que, cuando, sencillamente, dicen que los universales son «nuestros conceptos» o «incorpóreos por privación» –lo que les distingue de los cuatro «incorpóreos en sí» del Espacio, el Tiempo, el Vacío y lo Dicho–, los estoicos no rechazan absolutamente las Ideas platónicas, sino que siguen manteniendo la funcionalidad estructural de las mismas y, lo que acaso sea más decisivo, el hecho de interpretar su *status* ontológico «como si fueran algo» (ὡσανεί τινα) no ocurre en detrimento de la objetividad, que –en términos de la fenomenología de Husserl–, podríamos denominar “noemática”. Después de todo, aunque los universales no pertenecen a la categoría de «algo» (τι), tampoco pertenecen a la categoría absoluta de «no-ser» (τὸ μὴ ὄν), sino a la del «ser como si fueran algo». De este modo, el universal estoico apenas logra trascender el psicologismo antropológico, pero lo trasciende<sup>20</sup>.

Tras el fracaso al que, por ley natural, estaban abocados los extremos antidialécticos del subjetivismo escéptico-cínico y del dogmatismo epicúreo-estoico, ya en época imperial aparece el Medioplatonismo, escuela que, aprovechando la sentida necesidad de una reorientación teológica de la Filosofía, vuelve a sintetizar las esferas del Pensamiento y del Ser. Relacionando en clave platónica el providencialismo y el conceptualismo de los estoicos, los medioplatónicos obtienen la fórmula que mayor éxito histórico habría de encontrar tanto en los neoplatónicos paganos como en los cristianos: se trata de la interpretación de las Ideas como «pensamientos de Dios», fundamento del ejemplarismo creacionista que comienza con Filón de Alejandría (10 a. C.-50 d. C.) y que no dejará de prodigarse en la teología patristica, desde Justino el Filósofo (s. II) y particularmente en la escuela alejandrina, hasta la sistematización ortodoxa del cristianismo lograda con admirable precisión técnica por Juan Damasceno (675-749).

<sup>20</sup> BRONOWSKI (2007): 79, n. 34.

La única excepción a esta orientación medioplatónica y patristica del ejemplarismo la representa la reivindicación plotiniana de recuperar la genuina concepción platónica de las Ideas, de acuerdo con la cual éstas son entidades substanciales autónomamente reales. Por ello, puede decirse que para Plotino (s. III) las Ideas, pese a estar agrupadas en el «Mundo Inteligible» (νοητὸς κόσμος) de Filón<sup>21</sup> y no ya en la región inteligible (νοητὸς τόπος) genuinamente platónica<sup>22</sup>, no son «pensamientos de Dios» (νοήματα θεοῦ)<sup>23</sup>. El noble intento de volver a una interpretación fiel de la metafísica de Platón y de corregir los derroteros de la nueva metafísica medioplatónica llevado a cabo por Plotino no habría de conocer más continuidad que la que, tres siglos después, pudiera concederle Filópono, filósofo y teólogo convertido al cristianismo en el seno de la escuela neoplatónica de Alejandría<sup>24</sup>, o la que mucho después Jorge Gemisto Pletón (1355-1450) planteó en las postrimerías del Imperio Bizantino<sup>25</sup>. Con todo, Plotino no deja de acusar la influencia judeocristiana de Filón<sup>26</sup>; de este modo, sobre todo a partir de los conceptos de λόγοι y de εἰκόνες, pasará a ser bagaje común en el neoplatonismo posterior, así en el de la escuela de Atenas como en el de los comentaristas de la de Alejandría, que tanto habrían de marcar las directrices hermenéuticas de los filósofos bizantinos.

Si bien es cierto que en la fórmula de las «Ideas creatrices» (δημιουργικαὶ ἰδέαι) empleada por Proclo (s. V) está implicada la desubstanciación de las Ideas propia de su interpretación medioplatónica como «pensamientos de Dios», el paganismo del último gran representante de la escuela neoplatónica de Atenas tiene conciencia de que resultaría excesivo interpretar explícitamente las «Ideas creatrices» como «imágenes», siempre que haya de conservarse la instrumentalidad paradigmática y la normatividad ontológica de las Ideas. Por eso, como nos recuerdan los escolios de Miguel Pselo al tratado *In Platonis Parmenidem* de Proclo, éste define las Ideas platónicas insistiendo en que «sólo son paradigmas»<sup>27</sup>, negando implícitamente que puedan ser

<sup>21</sup> Ph. *De opificio mundi* 16, 19, ed. L. COHN (1962) 4; Plot. II 4, 4; III 4, 3.

<sup>22</sup> Pl.R. *ju*509d, 517b.

<sup>23</sup> FERRARI (2005): 246; (2003): 101; FREDE (1990): 87.

<sup>24</sup> SORABJI (2010): 39-40.

<sup>25</sup> SINOSSOGLOU (2011).

<sup>26</sup> Cf. WOLFSON (1961: 17): «Truly speaking, then, the philosophy of Plotinus, known as Neoplatonism, in so far as its theory of ideas is concerned, is a paganized version of the Christian version, which in turn is a Christianized version of the Philonic Jewish version of Plato's theory of ideas».

<sup>27</sup> Mich.Psel.*Schol. in Procli Comm. in Pl. Parmenidem*, 38-41, ed. L. G. BENAKIS (1987): 259, definiendo la Idea como «αἰτία ἀσώματος ἐξηρημένη τῶν μετεχόντων αὐτῆς, οὐσία οὐσα εὐκίνητος, παράδειγμα μόνως οὐσα καὶ μόνως νοητὴ μὲν ψυχῶς ἀπεικόντων, νοητικὴ δὲ τῶν πρὸς αὐτὴν

como, basándose en Filón y el providencialismo veterotestamentario, querían los Padres y, en particular, su discípulo Ps. Dionisio Areopagita, también imágenes. Con esta relación, se pone de manifiesto la clara y profunda conciencia que filósofos bizantinos como Miguel Pselo tenían sobre el conjunto de la trama histórica de la interpretación de las Ideas.

## 2.- Los principales representantes de la filosofía bizantina

### 2.1. Focio (820-891) y su prerrogativa respecto a los *excursus Latinorum*

Tras el esfuerzo sistemático con que Juan Damasceno, último padre de la Iglesia, presenta los contenidos de la filosofía alejandrina y del cristianismo en obras como *Capita philosophica* y *Expositio fidei* respectivamente, la primera figura de importancia cultural propiamente bizantina es el patriarca Focio. El valor de sus escritos no puede ser valorado con criterios ordinarios, pues, entre otras cosas, ellos representan poco menos que el efectivo arranque de la filosofía bizantina y de la teología bizantina<sup>28</sup>. Lo primero que se agradece al leer su prosa filosófica es la libertad expresiva, digamos, su *παρηρησία* socrática y, por qué no, también un dejo de la dialéctica de Platón, a quien tenía por «el más fino logro de los filósofos griegos»<sup>29</sup>. Con una fluencia literaria del todo extraña al encorsetado discurso teológico de Juan Damasceno, Focio se dispone a solucionar por primera vez el problema de los universales que hacía seis siglos había sido propuesto por Porfirio<sup>30</sup>.

---

ὑπεστώτων κατ' αἰτίαν» [-causa incorpórea extraída de lo que participa de ella, siendo una esencia muy móvil, siendo solamente paradigma y solamente inteligible en las almas de los que difieren, mientras que intelectiva en las de quienes se hallan subsistiendo por causa en relación a ella» *b.i.l.t.*]. El escoliasta es muy preciso a la hora de negar la posibilidad de que los auténticos paradigmas sean también imágenes y dice (*ibid.*, 19-20: 258): «ὅτι παράδειγμα μόνον οὐχὶ καὶ εἰκόν» [-que sólo es paradigma y no también imagen]; cf. *ibid.*, 31-32: 259: «ὥστε παραδείγματα μόνα εἰσὶν αἱ ἰδέαι, οὐ μὴν δὲ καὶ εἰκόνες» [-de modo que las Ideas sólo son paradigmas, mas no, ciertamente, también imágenes]. Se trata de unos escolios correspondientes a Procl. *in Prm.*, ed. V. COUSIN (1864), col. 866, 25ss, conservados en el códice *Upsaliensis* 47, f. 194r-v. Además de un valor filosófico, la existencia de estos escolios nos permite retrotraer el «renacimiento bizantino de Proclo», fechado por Podskalsky (1976: 509-523) en el s. XII, al s. XI; esta es la conclusión de Benakis (1987: 249).

<sup>28</sup> PODSKALSKY (1976): 107; ELEUTERI (1995): 452; LEMERLE (1971): 177; TATAKIS (1959): 131; KAPRIEV (2005): 153.

<sup>29</sup> Phot. *Ampbil.* § 190, 117-118, ed. L. G. WESTERINK (1986): 256.

<sup>30</sup> Porph. *Intr.* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO-R. ROVIRA (2003): 2 [-Por el momento, siendo tal materia la más profunda y necesitando de otra investigación más amplia, declinaré pronunciarme acerca de los géneros y de las especies, a) si subsisten o si se dan en solas y meras concepciones; b) si, subsistiendo, son corpóreos o incorpóreos; c) si se dan separados o en los sensibles y subsistiendo en relación a ellos» *b.i.l.t.*].

Hasta el momento, tanto en la literatura cristiana como en la pagana no se había producido un abordaje explícito y programático del problema, sino que, en los textos conservados al respecto, sólo encontramos una determinada orientación filosófica o, en el mejor de los casos, una posición sobre el problema<sup>31</sup>. Desde la composición del tratado aristotélico *De ideis*—que, si no es de Aristóteles, pertenecería a Alejandro de Afrodisias (ss. II-III d. C.)<sup>32</sup>—, no volvemos a encontrar otro, sea en la cultura griega, sea en la latina, que haya sido escrito con el objeto de responder programáticamente al problema de la naturaleza de los universales hasta el capítulo 77 de las *Amphilochiae* de Focio, cuyo título es *De genere et specie quaestiones variae, in quibus solutiones earum invenire licet* (“Diferentes aporías sobre el género y la especie, en las que es posible hallar sus soluciones”)<sup>33</sup>.

Hemos de llamar la atención, para que se tenga definitivamente en cuenta en la historiografía filosófica medieval, sobre el hecho de que Focio plantea y resuelve la cuestión con tres siglos de antelación a la querella sobre los universales de la filosofía medieval latina, que sólo toma cuerpo con las discusiones protagonizadas por Abelardo (1079-1142). Desde el s. III d. C., que es el de Porfirio, hasta el s. IX, que es el de Focio, no hay, en lengua griega ni en lengua latina, un solo escrito que tenga por objeto exclusivo y programático la solución al problema filosófico sobre la naturaleza de los universales. En lengua griega, la síntesis que representa la *Isagoge* del filósofo de Tiro da lugar al nacimiento de la tradición de comentarios filosóficos, principalmente neoplatonizantes y alejandrinos, que, eventualmente, mantienen una posición más platónica o más aristotélica sobre la naturaleza de los universales. Por otra parte, los principales teólogos cristianos nunca dejaron de hacer lo propio en el uso doctrinal de tales conceptos, habiéndolos previamente redefinido y reinterpretado con nuevas referencias y otros matices. En lengua latina destaca, sobre la de Agustín de Hipona (354-430)<sup>34</sup>, la figura de Boecio (480-524) que, en paralelo a los comentaristas alejandrinos, se dedica a comentar sus propias traducciones de Aristóteles y de la *Isagoge*, manteniendo una posición al respecto de los universales, pero sin abordar el problema en sí y por sí mismo.

Casualmente, en el mismo s. IX al que pertenece Focio, la cultura latina nos ofrece algunas obras en las que se contienen pronunciamientos más o

<sup>31</sup> ERISMANN (2011): 199.

<sup>32</sup> Arist., *De ideis*, ap. Alex. Aphr. in *Metaph.* 79ss; cf. HARLFINGER (1975): 15-39.2

<sup>33</sup> Περὶ γένους καὶ εἶδους ἀπορίαι διάφοροι, ἐν αἷς ἔστιν εὐρεῖν τὰς λύσεις αὐτῶν.

<sup>34</sup> Aug. *Ciu.* VII 28, 11; cf. DÖRRIE-BALTES IV, 113.1.

menos definidos sobre el asunto, pero que, sin embargo, no son, en ningún caso, ni de la talla de las de Boecio ni del planteamiento programático de Focio. Se trata de *excursus* realizados por algunos gramáticos sin ambiciones metafísicas, calificados por Étienne Gilson como “bárbaros latinizados”<sup>35</sup>. Por una parte, tenemos a Fredregise de Tours († 834), a Raban Maur (785-856) y a Ratramanus de Corbie († 860); por otra parte, a Heiric de Auxerre (841-876) y a Remi de Auxerre (841-908). Fredregise de Tours escribe su *Epistula de substantia nibili*, obra en la que afirma, sin conocer su origen, el criterio semántico platónico, la ἐπωνυμία<sup>36</sup>, de acuerdo con la que, considerando el caso del nombre común de “hombre”, tendríamos que concluir en la afirmación de la existencia de su significado conceptual abstracto. En cualquier caso, además de que el objeto del autor es demostrar que la nada (*nibilum*) —de la que, de acuerdo con la tradición apoyada en las escrituras, Dios crea el mundo— tiene un referente real y objetivo que se define como materia indeterminada, el valor filosófico de su ensayo no es de rango fundamental. En este sentido, la contribución de Fredregise de Tours al estudio de los universales no representa una formulación articulada ni tematizada del realismo ontológico que, accidentalmente, viene a sostener<sup>37</sup>. Por su parte, Ratramnus de Corbie no hace sino refutar el supuesto “realismo” admitido por un discípulo del presunto Macarius Scotus, maestro del monasterio de Saint-Germer de Fly que lo habría profesado en sus lecciones. Con este objetivo, Ratramnus de Corbie escribe su *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, obra fechable entre los años 860-863 y que es, no un tratado de metafísica ni de lógica, sino de exégesis sobre la psicología agustiniana. Se discute, en efecto, si las almas humanas están ontológicamente fundamentadas en un alma universal, trasunto del Alma del mundo de Plotino y los neoplatónicos y, dentro de este contexto de interpretación literaria, meramente se enuncia la tesis de que todos los hombres son uno en cuanto a su *substantia*<sup>38</sup>. Es cierto, hay algunos avances técnicos, como la presencia del argumento de la supresión que se remonta a Aristóteles, pasa por Alejandro de Afrodisias y llega a Simplicio para ser, después, patrimonio común entre autores bizantinos como Focio, Aretas, Miguel Pselo y Juan Ítalo, en comentarios, por lo demás, muy señeros y

<sup>35</sup> Cf. GILSON (1966<sup>2</sup>: 199): «ce milieu de grammariens sans ambitions métaphysiques et de barbares latinisés».

<sup>36</sup> Pl. *Phd.* 102b; DE LIBERA (1996): 56-57.

<sup>37</sup> ERISMANN (2011): 283.

<sup>38</sup> Cf. GILSON (1966<sup>2</sup>: 199): «dicit namque quod omnis homo unus homo sit per substantiam».

técnicos sobre la obra lógica de Aristóteles y su tradición de comentaradores<sup>39</sup>. En contraste con el valor de estas obras, Ratramnus de Corbie se limita a constatar una posición realista sobre los universales en un contrincante filosófico que habría afirmado que la especie declara la *subsistentia*, no la *essentia*, de modo que la especie no sólo subsistiría en los individuos que comprende, sino también en sí misma. Según se ha indicado recientemente, se trata de la evidencia de un “realismo incoactivo” o incipiente que, como más tarde haría Averroes de Córdoba (1126-1128), afirma la unidad de los individuos en la especie y la existencia real de entidades universales<sup>40</sup>. Sin embargo, tampoco podemos considerar cumplido este testimonio, pues, además de todos los problemas del carácter indirecto de las fuentes de la obra –carecemos de la obra refutada– y de su transmisión –el único manuscrito que la atestigua es del s. XVIII–, no atiende los puntos más complejos del problema, i.e., el esclarecimiento de la correlación inmanente del universal, su omnipresencia espacio-temporal y su interdependencia ontológica con otros grados de la realidad. Si estamos dispuestos a reconocer que por estos puntuales e insuficientes *excursus Latinorum* cabe atestiguar «la existencia de una reflexión e incluso de un debate sobre el estatuto de los universales»<sup>41</sup> en contraste con el logro que, a todos los efectos, supone la obra filosófica de Focio, no podemos conceder sino al autor bizantino el mérito de inaugurar con solvencia verdaderamente filosófica la investigación ontológica sobre los universales y de ofrecer, además, una solución complexiva y original, de la cual puede decirse que es incluso más coherente y solvente que el escamoteo psicologista –por lo demás, tan sonado y afamado– que protagonizaría Abelardo dos siglos más tarde, ya en pleno s. XI, en Occidente<sup>42</sup>.

Este juicio se mantiene también considerando las aportaciones de los estudiosos de la escuela benedictina de Auxerre. Heiric, abad de esta institución en el mismo s. IX del que venimos tratando, no es un filósofo, sino un poeta que escribe algunas glosas dialécticas al apócrifo *Categoriae decem* tomando como fuente a Boecio y manteniendo una posición que cabe definir

---

<sup>39</sup> Phot., *Fragmenta Photii dialectica* § 6, 1-3, ed. J. M. HUSSEY (1969): 17; Areth., *In Aristot. Categoriae* § 240, ed. M. SHARE (1994), pp. 173, 8-175, 4, 173, 19-23: [pero si, suprimido el “hombre” quedan suprimidos los hombres individuales y suprimido “animal” queda suprimido “hombre”, dijéramos que lo que suprime es, por naturaleza, primero que lo suprimido, ¿cómo podrán las substancias individuales ser substancias primeras, las especies ser substancias segundas y los géneros substancias terceras? *b.i.l.l.*]; para el caso de Juan Ítalo, cf. IERODIAKONOU (2007): 238-239.

<sup>40</sup> ERISMANN (2011): 292.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> GILSON (1966<sup>2</sup>): 286, 294.

como “conceptualismo terminista”. Por su parte, su discípulo Remi nos ha legado otras glosas, esta vez a la *Dialectica* atribuida a Agustín de Hipona, y comentarios a *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capela (s. V) en los que se transflora el platonismo de las Ideas. En último lugar, la única figura cuya envergadura filosófica podría compararse con la de Focio, que es la del irlandés Juan Escoto Eriúgena (810-877), muestra hasta qué punto se dejó influir, a partir de su estudio y traducción del *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa, del *De divinis nominibus* del Ps. Dionisio Areopagita y del *Ambiguorum liber* de Máximo el Confesor, para adoptar una versión creacionista del realismo trascendente ejemplarista e inmanente fisicista en la interpretación de los universales. Sin embargo, la completa integración de las viejas Ideas platónicas en su *Periphyseon sive De divisione naturae* se limita a mostrarlas de acuerdo con esta determinada posición, sin reflexionar temática ni programáticamente sobre la cuestión, razón por la cual más de un historiador de la filosofía medieval considera al autor irlandés al margen de la investigación medieval sobre los universales<sup>43</sup>.

Ya de vuelta al estudio programático y original solución de Focio, nos encontramos con el hecho de que contiene, ocasionalmente, la primera explicación nominalista después de Antístenes. Superándola como punto de partida, prosigue para ofrecernos de forma razonada una solución original en lo que hace a su concepto y a la manera de combinar sus argumentaciones con los principios de la metafísica estoica, que es la que históricamente introduce la cuestión de la corporeidad, con otros tomados del mismo Aristóteles y de la tradición de comentaristas, conocidos todos ellos a partir de sus fuentes íntegras y originales. Este tratamiento del problema conduce al autor bizantino, genéricamente, hacia una posición que podemos calificar como “conceptualismo realista”, en el sentido de que la naturaleza de los universales se identifica con la del concepto, interpretado éste no en clave psicologista, sino considerándolo en sí y para sí gracias a la funcionalidad lógica que tiene para el conocimiento de la realidad sobre la base de un *fundamentum in rebus*. Se trata del reconocimiento de una autonomía ontológica del universal en la que queda subrayada su objetividad, sin que, por ello, se caiga en la unilateralidad de los extremos que representan el “nominalismo” y el “realismo”. En concreto, la solución que, tras un detenido análisis, enunciada con una fórmula sintética destinada a hacer historia, afirma:

---

<sup>43</sup> E.g. Peter KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals in the Twelfth Century*, PhD, Princeton University.

«[a] σωματικά μὲν ἐστὶ τὰ γένη καὶ εἶδη τῶν σωμάτων, οὐ σώματα δέ, καὶ [b] δηλωτικά τῶν ὑποκειμένων, οὐ δηλούμενα δέ, καὶ [c] ἀναπτύσσοντα τὴν ὑπαρξίν τούτων, οὐχ ὑφιστάμενα δέ, καὶ [d] τῶν ἐν αὐτοῖς μερῶν τὴν οὐσίωσιν ἀπαγγέλλοντα, οὐ παρέχοντα δέ, καὶ [e] ὀνόματα καταλλήλοις νοήμασι καὶ οἰκείοις τῶν ὑποκειμένων τὰς ὑποστάσεις σημαίνοντα, οὐ τοῖς οὐσι καὶ ἀταρκεστάτοις ὧν μὴ δέονται ταῦτα δι' ἑαυτῶν παρεχόμενα.»<sup>44</sup>

Tanta es la importancia concedida a la objetividad de los universales, no sólo por parte de Focio, sino de los demás eruditos bizantinos en general, que su posición ha sido calificada como un “realismo conceptualista” o “moderado”, que estaría en sintonía con los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles y Porfirio de la escuela alejandrina. Ésta es la posición de Linos Benakis<sup>45</sup>, que en el caso de Focio puede considerarse compatible con nuestra propuesta de un “conceptualismo realista”. No obstante, una vez se observa que la posición que los bizantinos mantienen acerca de los universales fue empleada por ellos para rechazar el ejemplarismo de acuerdo con el que precedentemente –sobre todo en la teología patristica de la Creación– se los había interpretado, y teniendo asimismo en cuenta los análisis lógicos y gno-seológicos aducidos por ellos, nos parece más adecuado invertir los términos y hablar, en consonancia con Antony Charles Lloyd, de “conceptualismo realista”, de modo que mantengan una correspondencia con la realidad inmanente en el plano que, propiamente, se denomina “ontológico”<sup>46</sup>.

El hecho de que ocasionalmente Focio se refiera a los universales, precisamente en el momento de definirlos, como “nombres” no quiere decir de ningún modo que Focio haya ofrecido una solución nominalista<sup>47</sup>. Aún fieles a la lógica patristica que, por principio teológico, es ajena a cualquier tipo de connivencia con el “nominalismo”, ninguno de los filósofos bizantinos se adhieren a esta solución; pero, sobre todo, al ser conocedores de la línea her-

<sup>44</sup> Phot.*Ampbil.* § 77, 178-184, ed. L. G. WESTERINK (1986): 100: [«los géneros y especies de los cuerpos son a) corpóreos, mas no cuerpos; son b) designativos de los sujetos, mas no significados; son c) explicativos de la existencia de los sujetos, mas no subsisten; son d) denotativos de la substanciación de los individuos que en ellos se dan, mas sin ocasionarla; son e) nombres de los sujetos que señalan las hipóstasis con conceptos apropiados y correspondientes, mas sin proveer a través de sí mismos lo que los entes, autosuficientes en grado sumo, no han menester»].

<sup>45</sup> BENAKIS (1978-79): 311-340; (1982): 75-88.

<sup>46</sup> LLOYD (2005<sup>2</sup>): 71-72.

<sup>47</sup> Tatakis (1976: 176) interpreta la posición de Focio sobre los universales como realismo *in rebus* y constata su rechazo, tanto del realismo absoluto como del nominalismo; este argumento lo repite J. P. Anton (1994:170). Sin embargo, el estudio más detallado, preciso y completo sobre el tema, el de Kapriev (2005): 158-180, no se pronuncia sobre la cuestión.

menéutica que desde Alejandro de Afrodisias y pasando por Filópono había conjugado el “conceptualismo” lógico con el “realismo” inmanente en la interpretación del *corpus* aristotélico, hemos de hablar, más bien, de un “conceptualismo” bizantino general que evita el “nominalismo” y el “realismo” gracias a su inspiración estoica, pero que, a la vez, reconoce el valor de ambas escuelas, considerando el nombre como principio del que parte el análisis, y la realidad, como final al que llega. Discrepamos, por tanto, de la línea interpretativa más extendida entre los historiadores de la Filosofía que han abordado hasta ahora la cuestión y estimamos equivocadas las interpretaciones nominalistas de Basilio Tatakis, Perikles Joannou y, en ocasiones, de Katerina Ierodiakonou; lo mismo sucede con las interpretaciones realistas Kimon Giocarinis<sup>48</sup>.

Para ello, tenemos en cuenta el importante dato de que la tercera modalidad de la clasificación alejandrina del universal (*ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*) no es equivalente de la latina (*post res*), ya que, por una parte, el “nominalismo” latino puede llegar a incluir tanto a) la teoría del *status* de Pedro Abelardo, b) la teoría de la *suppositio* de Guillermo de Ockham, así como c) el vocabulismo fundado en el *flatus vocis* de Roscelino. Por otra parte, *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* es una modalidad del universal que remite a las otras dos, expresamente realistas<sup>49</sup>. Para el mismo fin tenemos en cuenta el criterio general de quien, a nuestro juicio, estudió el problema con mayor acierto, Antony Charles Lloyd, de la University of Liverpool, que cabalmente fue un especialista –acaso el mejor de cuantos ha habido– en Neoplatonismo tardoantiguo, no propiamente en filosofía bizantina.

Por lo dicho, se pone de manifiesto que la prerrogativa en el estudio temático y programado del problema filosófico medieval corresponde a Focio y, por tanto, ha de ser reconocido como un logro pionero de la filosofía bizantina. Además, como hemos tenido ocasión de señalar, este “conceptualismo realista” inaugurado por Focio dará la pauta a los subsiguientes autores bizantinos a la hora de determinar su enérgico rechazo del ejemplarismo

<sup>48</sup> LLOYD (2005<sup>2</sup>): 70; *adversus* TATAKIS (1959): 112 *atque* 118; JOANNOU (1956): 141, 142, 144-145; IERODIAKONOU (2002): 178 se autocorriga en (2007): 246-247.

<sup>49</sup> Cf. BENAKIS (1982: 58): «We do not find a nominalistic solution, because, as has been indicated, general concepts for them were not simple concepts or mere names, stripped of every reality and ‘existing’ only in the human mind; más adelante, en el mismo sentido: «In fact, the new phrase which the Alexandrians introduce and the Byzantines adopt (*ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ὑστερογενῆ τὰ καθόλου*: universals applying to the many and subsequent to the particulars) is not equivalent to the *post re[fm]* of the universalia dispute, that is, the position of the nominalists, as one might believe, and has in fact been maintained by some»; cf. DE LIBERA (1996): 105.

medioplatónico y filónico que con tanta fuerza había arraigado en la teología de la primera Patrística. Así, pues, en Focio se hallan las directrices para todos los filósofos bizantinos, no sólo en lo que hace al “conceptualismo realista”, sino también respecto del rechazo del ejemplarismo que le sigue como su consecuencia más lógica.

## 2.2. Aretas de Cesarea (850-944), pericia de comentador y desdén de cristiano

De forma menos programada, pero siguiendo la misma orientación filosófica escribe Aretas, obispo de Cesarea y erudito filólogo al que tanto debemos todos los platonistas por el encargo de las copias de Platón y de Aristóteles que han resultado básicas para la respectiva constitución crítica de sus textos<sup>50</sup>. En cuanto a su posición sobre los universales, Aretas coincide con Focio en rechazar el ejemplarismo medioplatónico, aunque no puede sino hacerlo con su peculiar tono, cargado de desdén por las doctrinas paganas. Hemos de destacar el hecho de que, en sus escolios al *Epitome doctrinae platonicae* de Alcínoo, autor medioplatónico del siglo II d. C., aunque motivado por los principios de su cosmovisión cristiana, Aretas recurre a argumentos estrictamente filosóficos para negar la validez de aquel tipo de ejemplarismo<sup>51</sup>.

Por otra parte, en su comentario a las *Categoriae* de Aristóteles, Aretas se muestra de acuerdo con Focio al criticar la adjetivación aristotélica entre primera y segunda substancia, una observación de hondura filosófica, con la particularidad de que lo hace a través de la mención de los pasajes que ya Simplicio había escrito al respecto<sup>52</sup>. Junto a sus desenfadadas observaciones críticas, los pasajes en los que Aretas se pronuncia positivamente sobre la naturaleza de las Ideas platónicas nos permiten concluir que, de acuerdo con Focio y adelantando tanto las posiciones de Miguel Pselo como de Juan Ítalo, también fue fiel al “conceptualismo” característico de los bizantinos<sup>53</sup>.

Que, al igual que en todos ellos, Aretas determina este “conceptualismo” de forma realista, sin dejar espacio al psicologismo lingüístico de Antístenes, es algo que se echa de ver en su comentario a la *Isagoge* de Porfirio. En esta obra, Aretas reconoce la objetividad de los conceptos simples, haciendo que uno de sus tipos –a saber, el representado por los géneros y las especies–

<sup>50</sup> DUFFY (2002): 144.

<sup>51</sup> Areth., *Schol. in Epitomen doctrinae platonicae*, ed. L. G. WESTERINK-B. LAOURDAS (1960): 112, 8-13.

<sup>52</sup> Areth., *Schol. in Aristot. Categoriae* § 271, ed. M. SHARE (1994): 137, 20-21.

<sup>53</sup> *Ibid.* § 245: 178, 20-25; *ibid.* § 291: 206, 32-37; *ibid.* 33-34.

pueda ser también clasificado entre los seres (ὄντα) y, además, determinados como seres eternos. Aretas saca a colación la categoría de la autosubsistencia a la que, por influjo alejandrino, ya se habían referido Juan Damasceno y Focio, y la aplica directamente a las Ideas, de las que dice que son ἀὐθούπαρκα, en el sentido de que subsisten en sí, aunque sin que ello quiera decir que existen en sí (καθ' ἑαυτά)<sup>54</sup>.

### 2.3. Miguel Pselo (1018-1078), un profesor neoplatónico bajo la *auctoritas christiana*

Al abordar una obra filosófica tan extensa y erudita como la de Miguel Pselo, el filósofo bizantino de mayor fama y renombre académico, es preciso comenzar por decir algo sobre la personalidad del autor. En contra de algunas tesis sostenidas ya hace varios años<sup>55</sup>, en nuestra opinión Pselo es un polígrafo cristiano y bizantino que destaca entre los de su especie por haber encarado, extensa y magistralmente, la hermenéutica del conjunto de la cultura antigua, fuera ésta teológica, filosófica, retórica, histórica, poética, etc. Más reciente y acertadamente se ha llamado la atención sobre el hecho de que el criterio para aceptar o rechazar las doctrinas de un escritor pagano es la *auctoritas christiana*<sup>56</sup>. Habiendo consagrado su vida a la ciencia, no ha de sorprendernos que nos veamos precisados a clasificar su lectura crítica de las Ideas platónicas bajo diversos ámbitos disciplinares.

Así, desde un punto de vista teológico, siguiendo a Ps. Justino, niega la tesis de Numenio de Apamea de que Dios pueda ser concebido como una Idea<sup>57</sup>, por mucho que fuera el principio y el fundamento de todas las demás. De este modo Pselo no sólo marca distancia respecto a la *ἰδέα ἰδεῶν* con la que Filón se había referido al mundo inteligible, sino también a su reinterpretación teológica por parte de Orígenes.

En el tratado *De ideis, quas Platon dicit*<sup>58</sup>, segundo tratado programático sobre el tema después del de Focio, repite el error medioplatónico y neoplatónico de atribuir a Platón la interpretación de las Ideas como «pensamientos de Dios». No obstante, procede de forma original en la terminología y las fuentes, y, lo que es más importante, precisa que las Ideas, tomadas en

<sup>54</sup> *Ibid.* § 240: 173, 12-16.

<sup>55</sup> Cf. KALDELLIS (1999), *passim*.

<sup>56</sup> LAURITZEN (2010): 290.

<sup>57</sup> Mich. Psel., *De omnifaria doctrina* § 15, 1-3, ed. L. G. WESTERINK (1948): 23; cf. Numen. frs. 20, 22, donde interpreta al «θεὸς πρῶτος» como «ἰδέα».

<sup>58</sup> Mich. Psel., *De ideis, quas Platon dicit*, ed. L. G. BENAKIS (1975-76): 393-423.

su conjunto, son la «fantasía e impresión inefable» (ἄρρετον [...] φαντασίαν καὶ ἀνατύπωσιν) de Dios<sup>59</sup>.

Por otra parte, de acuerdo con la tradición recogida por Juan Damasceno, Pselo acepta la identidad entre οὐσία, φύσις y μορφή, con lo que se predispone a negar la substancialidad de las Ideas trascendentes y, en principio, a interpretarlas inmanentemente en función del ejemplarismo patrístico. Sin embargo —como hemos visto en Focio, Aretas y veremos en Juan Ítalo—, Pselo no sólo rechaza la substancialidad de las Ideas platónicas, sino también su ejemplarismo, sea el medioplatónico, sea el patrístico<sup>60</sup>. Es lo que se pone de manifiesto desde el punto de vista metafísico con el que Pselo explica las doctrinas neoplatónicas acerca de las Ideas platónicas. Consciente de que las interpretaciones realistas toman las hipótesis heurísticas y epistemológicas como principios hipostáticos (ὑποθέσεις) de los seres particulares, recurre a la crítica aristotélica de las Ideas, pero también a la plotiniana<sup>61</sup>, para atentar contra la interpretación cronológica del ejemplarismo medioplatónico de todos los tiempos, credos y escuelas. Sobre la base de tales argumentos, Pselo no sólo declara ociosa la cosmología helénica en general, sino que va más allá, llegando incluso a rechazar el ejemplarismo filoniano siguiendo el precedente de Focio y de Aretas. También sabe reconocer como un grave error dogmático la reproducción y multiplicación de la jerarquía ontológica del ser en autores cristianos heterodoxos, como Orígenes<sup>62</sup>. Pselo niega que los géneros y las especies que se hallan en los seres particulares puedan considerarse como principios, hace lo propio con las “Ideas creatrices” y, en los pasajes en que aborda la cuestión desde un punto de vista no histórico, sino crítico, reacciona contra la devaluación axiológica que sufre la realidad creada, una vez que se la supone ontológicamente reducida a mera copia de los Paradigmas<sup>63</sup>. Que su rechazo del ejemplarismo se produce sobre la base de un conceptualismo realista de los universales es algo que se pone de manifiesto cuando se refiere a ellos como conceptos “creadores substanciales” (δημιουργικὰς οὐσιώδεις) o como “cualquier otra completud” (τινὰς ἑτέρας ὁλότητας)<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Mich. Psel., *De omnifaria doctrina* § 83, 11-14, ed. L. G. WESTERINK (1948): 50.

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 2, 7-11: 17; *ibid.*, § 5, 10: 19; *ibid.*, § 1, 12: 17; Io. Damasc., *Institutio elementaris* § 2, 7-9, ed. P. B. KOTTER (1969): 21.

<sup>61</sup> Plot. V 8, 8.

<sup>62</sup> Mich. Psel., *Τί τὸ κατ' εἰκόνα καὶ τί τὸ καθ' ὁμοίωσιν*, ed. E. KURTZ-F. DREXEL I (1941): 13, *cit. ap.* BENAKIS (2002): 409.

<sup>63</sup> Mich. Psel., *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 34, ed. D. J. O'MEARA (1989): 116, 9-15.

<sup>64</sup> Mich. Psel., *Ἐπιτάφιος εἰς Ἰωάννην τὸν Ξιφιλῖνον*, ed. K. SATHAS (1874): 456, 1-3, *cit. ap.* BENAKIS (2002): 409.

Al igual que ya había hecho Focio en su particular solución al problema de los universales, Pselo emplea el término “nombre” (τὸ ὄνομα) para referirse a uno de los fundamentos de la naturaleza de los conceptos<sup>65</sup>. De este modo, el caso de Pselo confirma el valor que, ya gracias al patriarca bizantino, corresponde a la filosofía bizantina como sujeto del mérito histórico de a) proponerse, por vez primera desde *De ideis* atribuido a Aristóteles, solucionar el problema porfiriano de la naturaleza de los universales; b) ofrecer como solución un conceptualismo realista que hunde sus raíces en el materialismo estoico, aprovechándolo a la vez para apostar por una definición hipostática del ser individual acorde con el concepto y la axiología del creacionismo judeocristiano; y, por fin, c) compaginar auxiliariamente esta solución con explicaciones nominalistas, sin que, por ello, declare como fundamento de los universales sentido al nombre que los significa.

Como ya señalamos con ocasión de sus precedentes, tanto por la ocasional dependencia que Pselo mantiene con la ontología de la escuela neoplatónica de Alejandría como por el interés teológico en interpretar la especie especialísima en términos de φύσις, no es posible hablar de simple nominalismo para calificar la posición general de Pselo con respecto al problema de los universales. Antes bien, Pselo recurre a la solución nominalista como a un medio que, entre otros, le permita atenuar el ya de por sí “moderado” realismo inmanente de la escuela neoplatónica de Alejandría y, a la vez, apostar plenamente por el “conceptualismo”. Este conceptualismo de base es el que explica las decididas y solventes críticas que Pselo lanza contra la cosmología helénica, contra la autosubsistencia de la esencia, contra la determinación de los principios como *causa sui* y como λόγοι, así como la relegación del concepto plotiniano de lo Eterno a mero *desideratum*.

Teniendo todos estos argumentos en cuenta, Pselo zanja la cuestión, con un desdén que tampoco era extraño a Aretas: «¿qué, pues, hay de común en las Ideas con respecto a nuestras doctrinas?»: a lo sumo –podría desprenderse de su crítica del estoicismo<sup>66</sup>–, el reconocimiento filosófico de la incorporeidad, tan útil desde un punto de vista teológico. Pero ni esto basta para aceptar las Ideas, pues, como Pselo dice, no son sino «otra extrema sutileza pagana» (τὴν ἄλλην ἑλληνικὴν τερθρεία), y como tal «la arrojamos (ἀποβαλλόμεθα) fuera de los límites de lo que resulta verosímil para la Iglesia»<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 456, 1-3.

<sup>66</sup> Mich. Psel., *Orationes forenses et acta* § 1, 809-810, ed. G. T. DENNIS (1994), p. 29.

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 1, 806-817, p. 29.

#### 2.4. Juan Ítalo (1025-1082), dialéctico agudo y ortodoxo en el fondo

El caso del calabrés Juan Ítalo, discípulo, contemporáneo y sucesor de Miguel Pselo en el cargo de “cónsul de los filósofos” (ὑπατος τῶν φιλοσόφων)<sup>68</sup>, no hace sino consumir filosóficamente los avances dialécticos que habían ido conquistando gradualmente los filósofos bizantinos precedentes. Así, lo que a Ítalo le corresponde es el mérito de haber discurrido con mayor extensión y orden sistemático que cualquier otro filósofo bizantino una investigación racional y autónoma sobre el conjunto de la realidad, en general, y sobre el tema aquí propuesto, en particular.

Siguiendo la misma filosofía estoica que había inspirado la equilibrada solución con que Focio había respondido las cuestiones del denominado problema de los universales, Ítalo afirma expresamente la naturaleza objetiva y la subsistencia de los mismos<sup>69</sup>. Sin embargo, esto no quiere decir que Ítalo reconozca la existencia real de las Ideas. Al igual que Focio, Aretas y Pselo, Ítalo rechaza tanto las Ideas platónicas como el ejemplarismo medioplatónico y patrístico<sup>70</sup>. Hemos de hacer notar que la interpretación de los universales por parte de Ítalo no tiene por objeto la afirmación de su existencia real, sino sólo posicionarse directamente contra el “nominalismo” psicologista y el relativismo lingüístico de Antístenes, cuya posición filosófica refuta expresa y pormenorizadamente. Este dato, que avala la homogeneidad con la que los filósofos bizantinos se pronuncian sobre las Ideas platónicas, ha de servir para valorar la injusticia y la impertinencia de la condena de Ítalo por parte de la Iglesia ortodoxa en lo que respecta a su acusación de haber sostenido la realidad de las Ideas platónicas, tal y como lo han denunciado unánimemente cuantos han juzgado del hecho<sup>71</sup>. La ortodoxia cristiana de Ítalo queda atestiguada, precisamente, por la interpretación particular, individual y material de las formas que se hallan sobre las hipóstasis de los seres individuales.

De acuerdo con esta interpretación, la forma inmanente se reduce *de facto* a la hipóstasis individual, identificándose con ella<sup>72</sup>. Supone esta posición una “inversión” de la ontología clásica, llevada a cabo en la línea *quasi*-nominalista y conceptualista de Alejandro de Afrodisias y de Filópono y entendida en el sentido de que cancela la identidad entre esencia y existencia que se

<sup>68</sup> Cf. A. KAZHDAN, «Hypatos ton Philosophon», *ODB*, p. 964; Mich. Attal., *Historia* V, ed. I. PÉREZ MARTÍN (2002): 17, 21.

<sup>69</sup> Io. Ital., *Quaestiones quodlibetales* § 52, ed. P. JOANNOU (1956): 71, 5-6.

<sup>70</sup> JOANNOU (1956): 47.

<sup>71</sup> CLUCAS (1981): 140-161; ÉTIENNE STEPHANOU (1949): 60-61; BENAKIS (1978-79): 327-328; cf. *etiam latiore in sensu*, BÁDENAS DE LA PEÑA (2001): 197.

<sup>72</sup> Io. Ital., *Quaestiones quodlibetales* § 52, ed. P. JOANNOU (1956): 70, 37-71, 2.

daba tanto en el caso de las Ideas platónicas como en el de las substancias primeras aristotélicas, en las que, pese a todos los esfuerzos del Estagirita por enfrentarse a su maestro Platón, se producía una reducción del ser individual a su esencia, i.e., a su forma inmanente, universalmente considerada. Al hablar de la misma identidad que el propio Aristóteles reconocía entre forma y ser individual<sup>73</sup>, lo que Ítalo acentúa es precisamente lo contrario del esencialismo aristotélico, a saber, la reducción de la forma inmanente a la realidad hipostática, material, individual y particular del ser concreto. Así, avanzando sobre las contradicciones y ambigüedades del *corpus aristotelicum*, la materialidad reconocida por Ítalo a las formas inmanentes sólo cobra sentido dentro del creacionismo cristiano por él sancionado, en el que la afirmación del concepto de existencia va parejo a la positivización axiológica de la materia, algo que era inconcebible en el esencialismo platónico, aristotélico y neoplatónico. Es éste un factor que, en última instancia, confirma la tesis de que su condena teológica se realizó sobre una mala lectura de su posición ontológica, siendo su verdadero motivo la actitud racionalista en el plano del conocimiento y no su particular concepción de los universales. Juicio que no ha de sorprendernos demasiado, dado que todavía algunos estudiosos contemporáneos se obstinan en repetirlo<sup>74</sup>.

Las consecuencias de la condena de Ítalo se dejaron notar en la elaboración filosófica del período inmediatamente posterior, pero también, aunque de forma menos directa, durante el enajenamiento político que Bizancio habría de experimentar entre el fin de la Cuarta cruzada (1204) y la recuperación de Constantinopla como capital del Imperio por el emperador Miguel VIII Paleólogo (1259-1282)<sup>75</sup>. Una vez que, como consecuencia de la acusación, Ítalo tuvo que abandonar la enseñanza y vivir en un monasterio, el singularísimo logro filosófico del autor no pudo hallar correspondencia ni ver-

---

<sup>73</sup> Ciertamente, A. C. Lloyd ha prestado la debida atención al hecho de que, junto a los pasajes aristotélicos que suscriben un realismo inmanente en el que prima la forma sobre la materia, hay otros en los que el peso ontológico recae sobre el individuo tomado como unidad entitativa entera.

<sup>74</sup> Se equivoca, pues, M. Cacouros (2007: 179) al tomar los anatemas sobre las Ideas platónicas de la condena de Ítalo como un indicio a favor de la presencia histórica de la filosofía neoplatónica en Bizancio.

<sup>75</sup> Sobre las causas de que la Cuarta Cruzada, inicialmente concebida como un medio de salvar de la amenaza musulmana el Santo Sepulcro de Jerusalén, llegase a conquistar y saquear Constantinopla, cf. Nicol (1990: 7): «The promise of a martyr's crown was less attractive than the guarantee of material rewards in the way of the trade»; el autor atribuye gran responsabilidad a los intereses económicos de los venecianos, que se sumaban a los jurisdiccionales que la Iglesia católica pretendía conseguir sobre la Iglesia ortodoxa.

dadera continuidad. A este respecto, se ha llegado a afirmar que, con la condena que la Iglesia ortodoxa levantó contra Ítalo, se terminó en Bizancio, por lo que hace a la Filosofía, con la misma libertad de pensamiento<sup>76</sup>, toda vez que la cultura en general, y la filológica de comentaristas, epitomes y traducciones en particular, conoció otros capítulos de florecimiento.

### III. CONCLUSIONES

La Filosofía gozó en Bizancio de una mayor autonomía disciplinar que en el Occidente coetáneo, de modo que no se la consideró invariablemente como *ancilla theologiae*, fórmula programática en vigencia desde Filón, conservada efectivamente en la escuela de la patrística alejandrina y también canonizada por Juan Damasceno. Aun cuando los bizantinos nunca dejaron de sentir la Filosofía helena como un saber foráneo (ἐξωθεν, θύραθεν σοφία), tenían clara conciencia del vínculo tradicional, histórico y lingüístico que definitivamente les unía a ella. El hecho de que en esta circunstancia la teología bizantina nunca llegara a establecerse como ciencia sistemática que elabora dialécticamente los contenidos de la fe coadyuvó a que los bizantinos fueran, tras el período de la patrística griega que acaba con Juan Damasceno, los primeros que se vieran en condiciones de plantearse programáticamente y de solucionar expresamente el denominado “problema de los universales” que, como hemos visto, pertenece de pleno a la tradición filosófica clásica, helenística y tardoantigua, la cual, en lo puramente cultural, fue el pilar fundamental de Bizancio, de modo análogo a como el cristianismo lo fue en religión y el Imperio Romano en política.

Gracias a que la enseñanza de la filosofía no estuvo institucionalizada de forma continua y a que tampoco la teología se incluyó siempre en los programas docentes civiles, no existió en Bizancio un “conflicto de Facultades” como sí se dio en Occidente. Así se explica que el modelo de filósofo bi-

---

<sup>76</sup> Cf. WILSON (2003<sup>2</sup>): 166, donde, hablando sobre el alcance de la actitud inaugurada por Pselo, el autor afirma: «The condemnation of his enthusiastic pupil Italos signified the reassertion of ecclesiastical power and the suspension of freedom of thought»; ELEUTERI (1995): 457, que valora los efectos de la condena en términos de censura y la significa como «deterrente psicológico»; DE LIBERA (1989): 14, 18 y 34, donde el autor da fe de algunos casos particulares de ruptura con el platonismo, como la censura e interpolación de algunos pasajes o la pérdida de obras enteras de Proclo, como *Decem dubitationibus circa providentiam*, *De providentia et fato* y *De malorum subsistentia*, que sólo nos han sido conservadas en su versión latina gracias a las traducciones de Guillermo de Moerbeke.

zantino haya sido el del enciclopedista o erudito (πολύιστωρ) y que, en consecuencia, pudiera atender con igual solvencia el estudio positivo del *Quadrivium* como el especulativo del *Trivium*, con la particularidad de que cuestiones puramente teóricas como, precisamente, lo es el estudio de la naturaleza de los universales, se resuelvan con aportaciones críticas y alumbramientos originales nacidos de un íntimo contacto con los *corpora* originales y completos de los filósofos helenos y de los teólogos patristicos.

La mayor autonomía, tanto teórica como práctica, de la que gozó la filosofía en Bizancio respecto a la teología, y, a la vez, la legitimación de su vinculación por parte de la viva conciencia que de la tradición conservaron siempre los bizantinos fueron los principales factores que, gracias al esfuerzo de eruditos como Focio, Aretas, Pselo e Ítalo, permitieron tuviera lugar, con una anticipación cronológica de dos siglos, una indagación filosófica programada especulativamente sobre un exacto conocimiento histórico y filológico acerca del problema de los universales, y ello sin que se produjera “querella” o “discusión” alguna, como ocurrió más tarde entre los latinos, al enfrentarse los extremos del “realismo” de Anselmo de Canterbury (1033-1109) contra el “nominalismo” de Roscelino († 1125), y el “realismo” de Guillaume de Champeaux (1070-1121) contra “conceptualismo psicologista” de Abelardo (1079-1142).

Hemos visto que a partir de Focio los eruditos bizantinos abordan el problema coincidiendo en su posición fundamental, a saber, un “conceptualismo realista” que atenúa el “realismo conceptualista” de los comentaristas neoplatónicos alejandrinos de Aristóteles y Porfirio y que recurre a la ontología estoica para mantener un equilibrio entre las soluciones extremas, parciales y unilaterales, del realismo y nominalismo. Desde una perspectiva histórica, la contribución de estos autores significa una continuidad con la tradición clásica, helenística, tardoantigua, pagana y cristiana, así como una progresión de la misma. Además, en comparación con la cultura filosófica latina coetánea, el carácter programático y las soluciones equilibradas por un uso prudente de la razón gracias a su apoyo en un conocimiento exactísimo de las fuentes filosóficas antiguas hacen que a los autores bizantinos les corresponda el mérito de la prioridad en el tiempo y en la calidad filosófica de sus observaciones.

A. DEL CAMPO ECHEVARRÍA

*Fac. San Justino, Univ. San Dámaso*  
*c/ San Buenaventura 9*  
*28005 MADRID (España)*  
 aldecaech@hotmail.com

## BIBLIOGRAFÍA

- ANTON, J. P. (1994), «The Aristotelianism of Photius' Philosophical Theology», en: L. P. SCHRENK (ED.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington: The Catholic University of America Press [Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 27], pp. 158-183.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (2001), «La teocracia bizantina, compromiso entre el poder y el espíritu», *Erytheia* 22, 193-212.
- BENAKIS, L. G. (1975-76), «Μιχαήλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἕς ὁ Πλάτων λέγει. Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοσις καὶ νεοελληνικὴ μετάφρασις», *Φιλοσοφία* 5-6, 393-423 [= BENAKIS (2002), pp. 425-463].
- (1978-79), «Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἔννοιῶν καὶ ὁ ἔννοιολογικὸς ῥεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν», *Φιλοσοφία* 8-9, 311-340.
- (1982), «The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought», en: D. J. O'MEARA (ED.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany: University of New York Press-International Society for Neoplatonic Studies, pp. 75-88.
- (1987), «Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz», en: G. BOSS-G. SEEL (EDS.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985*, édités par G. Boss et G. Seel avec une introduction de F. Brunner, Zurich: Éditions du Grand Midi, pp. 247-259.
- (2002), *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Αθήνα: Παροῦσία.
- BRONOWSKI, A. (2007), «The Stoic view on Universals», en: M. BERTAGNA-G. GALLUZZO (EDS.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the «Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino»* 18, 71-87.
- CACOUROS, M. (2007), «Survie culturelle et rémanence textuelle du néoplatonisme à Byzance. Éléments généraux, éléments portant sur la logique», en: C. D'ANCONA (ED.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden-Boston: Brill [Philosophia antiqua, 107], pp. 177-210.
- CLUCAS, L. (1981), *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, München: Univ. of München [Miscellanea Byzantina Monacensia, 26].
- CONRAD-MARTIUS, H. (1957), *Das Sein*, München: Kösel-Verlag.
- DE LIBERA, A. (1989), *La philosophie médiévale*, Paris: Presses Universitaires de France [Que sais-je?].

- (1996), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris: Éditions du Seuil.
- DUFFY, J. (2002), «The Lonely Mission of Michael Psellos», en: K. IERODIAKONOU (ED.) (2002), pp. 139-156.
- ELEUTERI, P. (1995), «La filosofia», en: G. CAMBIANO (DIR.), *Lo spazio letterario della Grecia antica II. La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma: Salerno Editrice, pp. 437-464.
- ERISMANN, Ch. (2011), *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris: J. Vrin [Sic et Non].
- ÉTIENNE STEPHANOU, P., (1949), *Jean Italos. Philosophe et humaniste*, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum [Orientalia Christiana Analecta, 134].
- FERRARI, F. (2003), «Questioni eidetiche», *Bibliopolis* 24, 92-113.
- (2005), «Dottrina delle idee nel medioplatonismo», en: F. FRONTEROTTA-W. LESZL (EDS.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin: Academia Verlag [International Plato Studies, 21], pp. 233-246.
- FREDE, M. (1990), «La teoría de las Ideas de Longino», *Metbexis* 3, 85-98.
- GILSON, É. (1966), *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques a la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, deuxième édition revue et augmentée, Paris: Payot.
- HARLFINGER, D. (1975), «Edizione critica del testo del *De ideis* di Aristotele», en: W. LESZL, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee. Edizione critica del testo a cura di Dieter Harlfinger*, Firenze: Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"-Leo S. Olschki Editore [Studi, 40], pp. 15-39.
- HEGEL, G. W. F. (1944<sup>2</sup> [1823-1828<sup>1</sup>]), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band: System und Geschichte der Philosophie*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- IERODIAKONOU, K. (2002), «Psellos' Paraphrasis on Aristotle's *De interpretatione*», en: IDEM (ED.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford: UP, pp. 157-182.
- (2007), «John Italos on Universals», en: M. BERTAGNA-G. GALLUZZO (EDS.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the «Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino»*, pp. 231-248.
- JOANNOU, P., (1956), *Christliche Metaphysik in Byzanz. I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*, Ettal: Buch-Kunstverlag Ettal [Studia Patristica et Byzantina, 3].
- KAPRIEV, G. (2005), *Philosophie in Byzanz*, Sofia: Königshausen & Neumann.

- LAURITZEN, F. (2010), «L'ortodossia neoplatonica di Psello», *RBN* 47, 285-291.
- LEMERLE, P. (1971), *Le premier humanisme byzantin*, Paris: Presses Universitaires de France.
- LLOYD, A. C. (2005<sup>2</sup> [1990<sup>1</sup>]), «The Aristotelianism of Byzantine Neoplatonists», en: IDEM, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: UP, pp. 70-75.
- MARÍAS, J. (1966), «Lo que ha quedado de Miguel de Unamuno», en: IDEM, *Al margen de estos clásicos. Autores españoles del siglo XX*, Madrid: Afrodisiso Aguado.
- NICOL, D. M. (1990), *Byzantium, Venice and the Fourth Crusade. An Inaugural Lecture by Donald M. Nicol*, Athens: Gennadius Library.
- PFÄNDER, A. (2000 [1921<sup>1</sup>]), *Logik. Herausgegeben und eingeleitet von Mariano Crespo*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- PODSKALSKY, G., (1976), «Nikolaus von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz», *OCP* 42, 509-523.
- RASHED, M. (2007), *Essentialisme. Alexandre d'Apbrodisie entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-N. York: Walter de Gruyter [Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina. Quellen und Studien, 2].
- RICHTER, G. (1982), *Philosophische Kapitel*, Stuttgart: Anton Hiersemann.
- SINOSSOGLOU, N. (2011), *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: University of Cambridge [Cambridge Classical Studies].
- SORABJI, R. (2010<sup>2</sup>), «Introduction: New Findings on Philoponus», en: IDEM, *Philoponus & the Rejection of Aristotelian Science*, London: University of London.
- TATAKIS, B. (1959<sup>2</sup> [1949<sup>1</sup>]), *La philosophie byzantine*, Paris: Presses Universitaires de France.
- (1973), «Ο Φώτιος ως φιλόσοφος», en: IDEM, *Μελέτες ιστορίας τῆς φιλοσοφίας. Αρχαία Ελλάδα καὶ Βυζάντιο*, Ἀθήνα: Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, pp. 173-182.
- TOVAR, A. (1941), *En el primer giro*, Madrid: Espasa Calpe.
- UNAMUNO, M. DE (1970 [1904<sup>1</sup>]), «Intelectualidad y espiritualidad», *Ensayo-Novela-Poesía-Teatro*, Barcelona: Círculo de Lectores.
- WILSON, N. G. (2003<sup>2</sup> [1983<sup>1</sup>]), *Scholars of Byzantium*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- WOLFSON, H. A. (1961), «Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas», *Journal of the History of Ideas* 22, 3-32.
- ZUBIRI, X. (1998<sup>4</sup> [1962<sup>1</sup>]), *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri.