

## ¿NEOPLATONISMO O NEOPLATONISMOS MEDIEVALES?

1. Pocos conceptos más proteicos registra la historia de la filosofía que el encerrado en el término «neoplatonismo». Ha servido desde sus comienzos como denominador común para sistemas tan distintos como el sincretismo filosófico-religioso de Filón y el emanatismo metafísico de Plotino, para la actitud racionalista de Proclo como para el teosofismo de Jámblico. «...de una misma fuente—el neoplatonismo—ha fluído sin duda un agua bien semejante en sus propiedades generales ; pero que, al dividirse el caudal y correr inmediatamente por distintos arcauces o canales, ha podido recibir de éstos alguna diferenciación» (1). Son tantas y tales las diferencias encerradas bajo la denominación genérica de «neoplatonismo», que la analogía del término roza muchas veces los límites de la equivocidad. Hay hechos—acreedores al calificativo de *históricos* en el desarrollo del pensamiento filosófico—que avalan con creces esta nuestra afirmación. Pensemos sin más en las modificaciones impuestas al sistema general neoplatónico por su encuentro con la revelación cristiana. Plotino y San Agustín se incardinan en una misma ideología, pero, aun filosóficamente, son abismales las diferencias que los separan.

2. La Edad Media—etapa acaso la menos conocida de la historia de la filosofía—suele presentarse al profano con una careta de uniformidad francamente deformante. Comienza por designársela con el apelativo único de Escolástica, matizado con un pre—o un post—, o con los adjetivos de naciente para la etapa anterior al siglo XII y de decadente para los años que siguen a la primera mitad del XIV. ¿Es que se puede quedar intelectualmente tranquilo después de haber englo-

---

(1) P. M. ALONSO : *Temas filosóficos medievales*, Comillas, 1959, pág. 71.

bado en la misma denominación sistemas tan antitéticos como el de Escoto Erígena y el de Santo Tomás, el de Sigerio de Bravante y el de San Buenaventura? Esta riqueza, diríamos mejor tensión ideológica, ha convertido al término «escolástica» en una denominación más histórica que sistemática, o lo ha reducido, por lo menos, a una denominación cuya base de aplicación a sistemas tan dispares se reduce a una sola nota común: filosofía vinculada a la revelación. Claro que esta misma unidad se plurifica en los enfoques más diversos, que no es del caso analizar.

Naturalmente que si esto pasa con el pensamiento medieval en su conjunto (2), nada tiene de extraño que suceda lo mismo con una de sus corrientes, siquiera sea de las más abundantes, el neoplatonismo. De Escoto Erígena decimos que es neoplatónico, lo afirmamos de San Anselmo, descubrimos la misma orientación en Chartres, en San Víctor, rastreamos huellas claras de una orientación afín en San Buenaventura, San Alberto, Eckehart... ¿Se trata de sistemas iguales? ¿Se trata al menos de la integración de idénticos elementos neoplatonizantes en los respectivos sistemas?

La primera pregunta no admite más que una respuesta negativa. La segunda la exige más larga y complicada. Procedamos por pasos.

3. Desde luego, comenzamos por advertir que la calificación de «neoplatonismo» aplicada a sistemas opuestos entre sí, a veces y siempre dispares, peca, por lo menos, de imprecisión. Sin embargo, advertimos también que el apelativo no es falso: todos incorporan elementos platónicos—son por ello acreedores al calificativo—; pero esos elementos pueden ser—y son con frecuencia—diferentes; de ahí la imprecisión. Por eso, más que de neoplatonismo medieval, habrá que hablar de neoplatonismos.

4. A nuestro juicio son cuatro las corrientes neoplatónicas medievales claramente diferenciadas, a las que acaso se pueda añadir una quinta:

1) Neoplatonismo agustinista, derivado inmediatamente de la lectura y consulta no interrumpida de las obras del Doctor de la gracia, quien tanto provecho sacó, sobre todo de Plotino.

---

(2) Como verá el lector, prescindimos de la consideración de las filosofías musulmana y judía en sí mismas.

2) El neoplatonismo que deriva del Pseudo-Dionisio, incrementado, sin duda alguna, por su aventajado discípulo Escoto Erígena.

3) El neoplatonismo alimentado preferentemente en Platón mismo, en el *Timeo*, sobre todo en la traducción y comentario de Calcidio. Como luego veremos, acaso pudiera calificársele como neoplatonismo «cartrense».

4) El neoplatonismo árabe-judío, que comienza tardíamente a mediados del siglo XII, asimilando sobre todo las ideas del *Liber de causis* y del *Fons vitae* de Avicibrón.

5) Por fin, aunque con muchas restricciones, acaso pudiera hablarse de una corriente neoplatónica derivada del mismo Boecio, del que tradujo a Aristóteles y Platón, intentando «sententias in unam quodammodo revocare concordiam», porque, en su opinión, más que oponerse, están de acuerdo en la mayoría de los puntos (3).

5. Naturalmente que en estas cinco corrientes—al menos en las cuatro primeras—hay un núcleo de tesis fundamentalmente comunes, conjugadas con otras que constituyen los caracteres diferenciales de cada una. Intentemos señalar ambos aspectos.

En todo neoplatonismo—sea medieval o no—hay una tesis u orientación fundamental e ineludible: el conceder a las ideas la prerrogativa sobre la realidad concreta, convirtiéndolas en normativas de esa misma realidad. Este dogma fundamental del platonismo preside por igual el quehacer de Erígena, que el de San Anselmo o el de los cartrenses y repercute—muy atenuado ya por las doctrinas antitéticas de Aristóteles—en los platonismos posteriores al siglo XIII.

Acaso la segunda característica en orden de importancia para todo neoplatonismo resida en la concepción jerárquica de la realidad. Desde las hipóstasis plotinianas hasta las «res ut signa» de San Buenaventura, esta nota no se desmiente en grado mayor o menor en ningún representante de las diversas corrientes. Esta concepción jerárquica es compatible y hasta está exigida por la tendencia al monismo, frenada siempre por los dogmas religiosos de un Dios trascendente y contrarrestada en más de una ocasión por el pluralismo metafísico derivado de la ontología individualista de Aristóteles. No es preciso advertir que esta tendencia al monismo encuentra fácil campo de expansión en algunos movimientos místico-especulativos, por ejemplo, en el siglo XII, o más tarde en Eckehart.

(3) *In de interpretatione*, II: P L, 64, c. 433.

Una tercera característica común a todo neoplatonismo podríamos expresarla con el calificativo de «esencialización de la causa ejemplar» o de la causa formal extrínseca. Su origen estaba en la realidad que Platón atribuía a las cosas concretas por virtud de la configuración mimétrica de la ὄλη, ejemplarizada de las ideas por obra del demiurgo. En la Edad Media es una tentación constante de panteísmo desde que los cartreses, a ejemplo de Boecio, constituyeron a Dios en «forma essendi» de las cosas. Sólo les pudo salvar de él su estudio profundo del dogma revelado. Bastará prescindir de éste y tendremos el panteísmo formalista de Amaury de Bènes.

Concomitante también de los principales movimientos neoplatónicos es la preferencia otorgada a los procedimientos cognoscitivos supraracionales sobre los estrictamente discursivos. El *éxtasis* de Plotino y la *illuminatio* agustiniana pueden reclamar la paternidad del «oculus contemplationis» de Hugo de San Víctor, de la «dilatio, sublevatio y alienatio mentis» de Ricardo, del «raptus» y «excesus mentis» de San Bernardo, etc. En definitiva, es el máximo intento de acercarse a la auténtica realidad—ideas, Dios—persiguiendo asimilárseles. Así nace ese concepto tan caro a la mística medieval, tomado directamente del Pseudo-Dionisio: la *θειωσις*, la *deificatio*, el convertirse, según metáfora de San Bernardo, en una gota perdida en el piélago de la divinidad, o en un hierro incandescente por el fuego de Dios.

Como típico de los neoplatonismos cristianos, concretamente de los medievales, podemos señalar dos rasgos comunes. El primero es la imprecisión de los límites entre filosofía y teología, fe y razón. La verdad de este aserto es palmaria en San Agustín. Precisamente al *De vera relig.* acudirá Juan Escoto para afirmar que «non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium, et aliam religionem» (4); aunque nadie acaso expuso mejor esta actitud que Clarembaldo de Arras con su «theologizare est philosophari».

El segundo es la vacilación sobre el origen del alma humana. La duda inicial de San Agustín, herencia de sus filósofos predilectos, desorientó a muchos pensadores de la Edad Media. Acaso hasta Pedro Lombardo no adquiere este problema completa claridad. La postura decidida del Maestro de las Sentencias a favor del origen inmediato de Dios zanja definitivamente la cuestión, enrutando a los filósofos siguientes hacia la búsqueda de los argumentos que demostraran con evidencia dicha verdad.

(4) *De praedest.*, c. 1.

Creemos que en proporción mayor o menor todas estas notas son características de las diversas corrientes que denunciamos dentro del mapa del neoplatonismo medieval. La determinación del grado concreto de cada una es tarea muy difícil—la multitud de inéditos la hacen casi imposible—y que, desde luego, rebasa los límites de este artículo. No resistimos, sin embargo, la tentación de intentar descubrir—en función de ellas o como consecuencia de ellas—algunos rasgos peculiares de cada una de las tendencias u orientaciones señaladas anteriormente.

6. El escuadrón más nutrido de secuaces del neoplatonismo medieval cristiano es, sin duda, el que se acoge al pabellón de San Agustín. No se puede olvidar en ningún momento que los pensadores medievales casi nunca pretenden hacer pura filosofía, pocas veces lo pretenden directamente y casi nunca exclusivamente. Para un pensador en esta actitud filosófica San Agustín se presentaba como modelo y como arsenal indiscutible. Para ellos, como para el Obispo de Hipona, la filosofía era en sí insuficiente y su función era casi meramente mediatizadora en orden a la teología. Su maestro había dicho que había elegido «platonicos philosophos... cum quibus agam» (5): ellos escogen esa ruta también. En realidad casi hasta el siglo XII no les cabía otra posibilidad: Calcidio, Mario Victorino, incluso Boecio, a pesar de la asimilación de elementos aristotélicos, tenían una contextura profundamente neoplatónica. El neoplatonismo agustinista—es por lo menos impreciso llamarle simplemente agustinismo—comienza con los representantes del Renacimiento carolingio y llega hasta los albores del otro renacimiento, aunque sea involucrado en algunas tesis escotistas de los últimos representantes de esta escuela. Núcleo ideológico de esta corriente lo constituyen: la realidad depauperada de la materia, herencia remota del  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  platónico e inmediata de la «materia informis» agustiniana; la teoría de la creación evolutiva, reflejo cristiano de la  $\epsilon\kappa\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$  neoplatónica, pero profundamente inflexionada por las «rationes seminales» infundidas por Dios, entidades que se convertirán en las «formae nativae» de la Escuela de Chartres; el alumbramiento intelectual de nuestros conceptos por obra de Dios, teoría que refirirá su última contienda en la palabra elocuente de San Buenaventura contra el entendimiento impersonal y separado del averroísmo latino; la acentuación de la ejemplaridad por vía de esencialización; las vacilacio-

(5) *De civit. Dei*, VIII, 12.

nes sobre el origen del alma, y algunas otras menos importantes. Desde Alcuino hasta Eckehart y los epígonos del escotismo, pasando por las principales escuelas del siglo XII y culminando en el complejo movimiento franciscanista del XIII, San Agustín es, sin duda, el maestro que contó con un mayor número de discípulos en la Edad Media. Sólo el aristotelismo de Alberto Magno y Tomás de Aquino, profundamente deudores por otra parte al agustinismo, acabó por desbancarle de la preferencia casi oficial que se le venía dispensando.

7. El segundo puesto en importancia extensiva e intensiva entre las corrientes neoplatonizantes se lo disputan la derivada del Pseudo-Dionisio por medio de Escoto Erígena, y la originada inmediatamente en la obra misma de Platón, el *Timeo* en concreto. Creemos, sin embargo, que tanto en amplitud como profundidad corresponde la ventaja al neoplatonismo lanzado a las escuelas del siglo IX desde la palatina de Carlos el Calvo, con la traducción y comentario de las obras del Pseudo-Dionisio. La nota más destacada de esta escuela, en nuestra opinión, es la tendencia monista, al borde casi siempre del panteísmo, del que difícilmente se puede salvar a Escoto Erígena y del que son manifiestamente defensores—a juzgar por los escasos fragmentos o referencias que hoy conservamos Amaury de Bènes y D. de Dinant, pensadores enrolados en la dirección erigenista. Las repercusiones de esta doctrina monista cruzan todas las escuelas neoplatonizantes medievales, se incorporan a la mística especulativa—recuérdese a Hugo de San Víctor, a Tomás Galo y a Eckehart—e influyen en las obras de aquel Avendaut, el Ibn David o Juan Hispano, contribuyendo así, si admitimos que el judío es el autor del *Liber de causis* (6), a la última corriente del neoplatonismo del Medio Evo, disimulado bajo el nombre de Aristóteles, al que tendrán que desenmascarar los trabajos de Tomás de Aquino y las traducciones de Guillermo de Moerbeke. Por lo demás, en esta corriente se presentan completamente aristadas las características que antes hemos enumerado: la prerrogativa de las ideas sobre las realidades concretas—para Erígena constituyen el segundo grado óntico, «natura quae et creatur et creat»—; la concepción jerárquica de la realidad patentizada en el *De Div. Nat.*; la integración de Dios, causa ejemplar y Logos, en las esencias concretas—«ipse namque omnium essentia est» (O. c., I, 13)—; la confusión de

(6) Cfr. P. M. ALONSO: *Temas filosóficos medievales*, Comillas (Santander), 1959. págs. 186, 192, etc.

límites entre filosofía y teología, etc. La tensión entre la interpretación monista de la realidad y el Dios «ὑπερούσιος, superessentialis» (I, 14), hace que ese Dios «quia non est quid», sea incomprendible «sibi et omni intellectui» (II, 28). La influencia de Erígena, dogmáticamente peligrosa y filosóficamente desorientadora, es de las más persistentes en la Edad Media. Su prestigio no se amenguó con condenas oficiales, ni sufrió quebranto con el fuego que consumió las obras de los pantheístas que habían llegado a las últimas conclusiones de las premisas por él sentadas. Toda la metafísica heterodoxa—si es legítima la expresión—del Medio Evo le tiene—confiéselo o no—por uno de sus principales maestros.

8. Creemos que si alguien calificase a la corriente neoplatónica, que hemos consignado en tercer lugar, con el adjetivo de platónica, lejos de incurrir en redundancia, señalaría acaso el distintivo principal del florecimiento filosófico de Chartres en el siglo XII. No se trata de un signo exclusivista en el doble sentido de que sean ellos solos—los cartreses—los estudiosos de Platón o de que, aun dentro del neoplatonismo, se cierren a otros influjos, sobre todo al de San Agustín y a la influencia conjunta de Erígena y el Pseudo-Dionisio; pero es indudable que de Bernardo de Chartres a Juan de Salisbury, el maestro indiscutible en filosofía es Platón. El *Timeo*, en la traducción y comentario de Calcidio, es la fuente inagotable del pensamiento polifacético y casi proteico de los maestros cartreses. Mas hay que tener en cuenta que Chartres es, sobre todo, un centro de intenso estudio, acaso en conjunto el más importante, de la teología especulativa del siglo XII. Por eso Platón—filósofo—hubo de compartir su magisterio con Boecio, el primer teólogo que había aplicado los conceptos y categorías de la filosofía aristotélica a los dogmas. Todo esto contribuye a la vitalidad intelectual y a los conceptos y expresiones a veces desconcertantes, si no paradójicos, de los principales filósofos o teólogos de Chartres.

Limitándonos a la caracterización del neoplatonismo, es indudable que la hemos de intentar en función del problema nuclear del pensamiento cartrese: la creación, o, si no queremos prevenir soluciones, el origen de la realidad. Sin duda que éste es el problema céntrico de todo neoplatonismo, pero lo ha de ser preferentemente para aquellos cuyo programa o cuestionario filosófico esté dado por el *Timeo*. En Chartres se repite aquella tensión *Génesis-Timeo* característica de Filón

y acaso también del Pseudo-Dionisio. Los once siglos de intentos más o menos logrados de síntesis entre filosofía y revelación los pusieron a salvo de incoherentes sincretismos, pero no pudieron evitar conceptos que, por lo menos en su expresión, son difícilmente armonizables con la recta interpretación del dogma. Baste recordar, por ejemplo, la ridícula explicación de esos mismos dogmas por números de Thierry, la teoría más o menos explícita de convertir al Espíritu Santo en el alma impulsora e inmanente de la evolución ordenadora del mundo, las explicaciones en que la creación parece confundirse con una emanación, etc. El ultrarrealismo es otro de los rasgos característicos de los maestros de Chartres, haciéndose casi siempre una honrosa salvedad a favor de Gilberto de la Porrée. Pero tampoco a él la abstracción aristotélica le libera del todo. Recordemos que su error trinitario —la distinción entre *Deus* y *divinitas*—es, en definitiva, una consecuencia de la doctrina platónica de la idea normativa de la realidad. Gilberto creía que la única manera de salvar la objetividad de sus conceptos sobre Dios era estableciendo esa distinción que tan serias disputas le acarreó. La esencialización de la causa ejemplar tiene posiblemente sus representantes máximos en Bernardo y Thierry de Chartres. Como esa causa ejemplar es Dios en último término, nos encontramos con expresiones de franco sabor panteísta, como aquella de Thierry: «divinitas singulis rebus forma essendi est». Podríamos seguir todavía acumulando datos que justificaran la filiación platónica de este neoplatonismo, como la concepción del mundo de Bernardo como un ζῶον ἐν οὐρανῷ o aquel esquema del *De mundi universitate* de Bernardo Silvestre, calcado hasta los más nimios detalles en el *Timeo*; pero creemos bastará con lo dicho hasta aquí.

9. La última gran inyección de neoplatonismo que recibirá la Edad Media le vino por medio de los árabes. Desde el primer momento se creyeron los pensadores musulmanes fieles discípulos de Aristóteles; sin embargo, su estudio y recepción del Estagirita se vió de tal manera condicionada por la falta de discernimiento sobre la paternidad de algunas obras que se creían falsamente de Aristóteles y por el ambiente denso de neoplatonismo de los medios sirio y alejandrino en que entraron en contacto con la filosofía griega, que el pensamiento islámico, contra lo que los propios autores piensan, tiene una textura mucho más vecina del neoplatonismo que del aristotelismo. Acaso la única excepción auténtica de esta regla la constituya Averroes. El platonismo arábigo pasó a la Europa cristiana principal-



mente por medio de las obras de Avicena y del famoso y discutido *Liber de causis*, sobre todo por este último. La tesis de la atribución de este libro al judío español Ibn David (Juan Hispano) ha encontrado un defensor, difícilmente rebatible, en el P. M. Alonso, S. J. Los árabes habrían conocido un libro embrionario similar, inspirado igualmente en la *Στοιχείωσις Θεολογική* de Proclo, cuyo probable título habría sido *Epístola Aristotelis de principiis universi esse*, pero el que nosotros conocemos hoy y el tan estudiado y comentado por la Edad Media, es redacción original del filósofo del foco toledano Ibn David. Harto conocido es de todos el contenido de las treintata y dos proposiciones que integran el tratado e incontestable su neoplatonismo. Como aparecía respaldado por el nombre de Aristóteles en un momento en que había curiosidad insaciable por todo lo que era o se creía del Estagirita, y como por otra parte su ideología neoplatónica le hacía más adaptable al dogma, estructurado históricamente sobre esa misma ideología, la fortuna del libro fué considerable hasta su pleno des-enmascaramiento por las traducciones griegas de Guillermo de Moerbeke en 1268.

La teoría básica del *Liber de causis* es la explicación jerárquica de la realidad a partir del Uno mediante un proceso emanativo de inteligencias cargadas de formas—«*intelligentia plena est formis*»—, de las que a su vez emanan las formas inteligibles, sin que se pueda propiamente hablar de creación, sino más bien de «información». Los contornos difusos de estos conceptos eran una tentación a aplicarlos al dogma cristiano. La aplicación fué a veces poco afortunada, como en el *De processione mundi*, de Gundisalvo. Más allá de los Pirineos fué usado y citado constantemente de ambos lados del Canal de la Mancha, hasta llegar a imponerse como texto en París a mediados del siglo XIII. Claro que es lógico que Guillermo de Alvernia, A. de Hales, Alberto Magno, etc., interpretasen siempre bien—digamos ortodoxamente—su neoplatonismo o procurasen purificarlo del pantefismo de que está impregnado.

10. Llegamos, por fin, a una cuestionable corriente de neoplatonismo medieval que, caso de existir, debería vincular a Boecio. El problema es demasiado complejo como para aspirar a resolverlo en breves líneas. Por fuerza nos hemos de contentar con algunas sugerencias. Por supuesto que concedemos de buen grado que si se califica la filosofía del ministro de Teodorico con el denominativo exclusivista de

platónica o neoplatónica, se peca, sin duda alguna, de tendencioso. Pero también queremos advertir que merecerían una recriminación similar los que la calificasen como aristotélica pura. Sin entrar en la discusión de este aserto, no estará de más recordar que para Boecio, Platón y Aristóteles no eran polos antagónicos. «...non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam, eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque, et his in philosophia maximis, consentire demonstrarem» (*In De Interpretat.*, II, 1. c.). Esta visión, que podemos llamar armonizadora, de Platón y Aristóteles, le venía precisamente de los autores neoplatónicos que le eran familiares: Porfirio, Mario Victorino, Macrobio, Calcidio, S. Agustín... De ahí que la actitud de Boecio sea muchas veces vacilante entre los dos. Célebres se han hecho los versos con que la describe Godofredo de San Víctor:

«Assidet Boetius stupens de hac lite,  
audiens qui hic et hic asserat perite;  
et quia cui faveat non discernit rite,  
non presumit solvere litem definite.

Tamen Aristotelis quelibet oscura  
explanare nititur vigilante cura:  
huic videtur logices assignare iura,  
sed Platonem consulit de rerum natura» (7).

Sin duda exagera el victorino al hacer de Boecio discípulo de Aristóteles sólo en Lógica; pero tenemos que darle la razón en gran parte cuando en filosofía natural lo hace depender de Platón. En efecto, en Agustín y, tanto como en él, en Boecio se acostumbraron los filósofos medievales anteriores a Santo Tomás a ver la naturaleza como realidad «informada» por Dios; estamos de acuerdo que esa información para Boecio se realizaba por vía de ejemplaridad; pero ahí estaban en germen los brotes panteístas de Chartres y—¿por qué no?—acaso el panteísmo «formal» del siglo XII: es la fuente primordial en que se inspirarán los esencializadores de la causa ejemplar.

También en el problema de los universales tiene parte Boecio en las soluciones erróneas, o por lo menos en la marcha demasiado lenta

(7) *Fons Philosophiae*. Versos 233-40. Ed. P. Michaud-Quantin. Louvain-Lille, 1956.

hacia el realismo moderado por sus vacilaciones entre Platón y Aristóteles, sobre todo en el segundo comentario a la *Isagoge*.

En definitiva, podemos decir que Boecio, por el condicionamiento del ambiente y por su propia orientación filosófica, incorporó a su aristotelismo fundamental muchos elementos platónicos, contribuyendo así a su expansión rápida, dada su autoridad sólo superada hasta comienzos del siglo XIII por San Agustín.

11. Sin embargo, hay que decir, en descargo de él, que—paradójicamente—es también la fuente principal del aristotelismo más o menos consciente que se manifiesta sobre todo en el siglo XIII, representado principalmente en su actitud moderada por Abelardo y que había tenido antes una manifestación extrema en el logicismo de Anselmo de Besate. Esta influencia beneficiosa de la Lógica aristotélica, cuyo maestro casi único fué Boecio antes de las traducciones de Jacobo de Venecia, es el dique constante en el que, si no se detienen, se frenan al menos las corrientes neoplatonizantes de la Edad Media. Las tendencias monistas se extreman precisamente en momentos o ambientes en que se dedicaba poca atención a los estudios «dialécticos»: Escoto Erígena, David de Dinant, etc. Si en Chartres, por ejemplo, se mantiene el platonismo dentro de unos límites relativamente moderados, se debe a que al lado de Platón, como filósofo de la naturaleza, estaba Aristóteles como maestro de Dialéctica.

SERGIO RABADE ROMEO