

ARISTÓTELES MEDIEVAL
DE LA RECEPCIÓN A LA CRISIS

COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS 52
SERIE *FILOSOFÍA*

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

José Luis Fuertes Herreros. Universidad de Salamanca. España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan Arana. Universidad de Sevilla, España

Enrique Bonete. Universidad de Salamanca, España

Antonio Campillo, Universidad de Murcia, España

José Luis Cantón, Universidad de Córdoba, España

Mário Santiago de Carvalho, Universidad de Coimbra, Portugal

Florencio-Javier García Mogollón, Universidad de Extremadura, España

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, España

José María Maestre. Universidad de Cádiz, España

José F. Meirinhos, Universidad do Porto, Porto

Luis Merino Jerez. Universidad de Extremadura, España

Juan Antonio Nicolás, Universidad de Granada, España

Javier Peña, Universidad de Valladolid, España

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, Universidad de Salamanca, España

Salvi Turró i Tomás, Universitat de Barcelona, España

FRANCISCO LEÓN FLORIDO

ARISTÓTELES MEDIEVAL
DE LA RECEPCIÓN A LA CRISIS

EDITORIAL SINDÉRESIS
2023

1ª edición, 2023

© Francisco León Florido

© 2023, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-19199-80-5

Depósito legal: M-18096-2023

Imagen portada: Wellcome Library, London

Impreso en España / Printed in Spain

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Índice

1. LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES EN LAS CULTURAS MONOTEÍSTAS MEDIEVALES	9
1.1. <i>Aristoteles graecus</i>: El aristotelismo greco-bizantino	11
<i>La recepción de Aristóteles en las primeras escuelas greco-cristianas</i>	<i>16</i>
<i>Aristóteles en Bizancio</i>	<i>23</i>
1.2. <i>Aristoteles arabus</i>: la recepción en la cultura filosófica árabe	27
<i>Las traducciones greco-árabo-latinas</i>	<i>27</i>
<i>El Aristóteles de la falsafa</i>	<i>32</i>
1.3. El Aristóteles de los judíos: entre la resistencia y la imitación	37
<i>La falsafa judía</i>	<i>39</i>
<i>El aristotelismo judío: Moisés Maimónides</i>	<i>41</i>
1.4. <i>Aristoteles latinus</i>: la recepción en la cristiandad occidental	44
2. LA APROPIACIÓN ESCOLÁSTICA DE LAS DOCTRINAS DE ARISTÓTELES.....	55
2.1. Platonismo y aristotelismo como arquetipos medievales	56
2.2. De la <i>metaphysica</i> aristotélica a la <i>sacra doctrina</i> tomista	65
2.3. Analogía y participación en la teología aristotélico-cristiana	74
<i>La ordenación participativa en Aristóteles</i>	<i>78</i>
<i>La doctrina tomista de la serialidad participativa.....</i>	<i>84</i>

2.4. La relación trascendental y la reciprocidad de los elementos metafísicos	86
<i>La relación trascendental en la metafísica aristotélico-tomista</i>	86
<i>El orden recíproco de las causas</i>	95
2.5. La noética aristotélico-tomista	100
3. ARISTÓTELES HERÉTICO: LAS CENSURAS UNIVERSITARIAS	109
3.1. La recepción del <i>corpus aristotelicum</i> y las primeras condenas	109
3.2. Las censuras del obispo Tempier	118
3.3. La extensión de la sospecha a los teólogos aristotelizantes	124
<i>La enseñanza de Tomás de Aquino cuestionada</i>	127
<i>La reacción de los teólogos frente a las condenas</i>	132
4. LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA EN JUAN DUNS ESCOTO	139
4.1. Duns Escoto comentarista de Aristóteles	140
<i>El problema de la autenticidad de los comentarios de Escoto</i>	140
<i>El redescubrimiento de un comentario perdido: “Notabilia super Metaphysicam”</i>	145
4.2. La crítica escotista y la crisis del aristotelismo cristiano	150
4.3. El “giro teológico” de Duns Escoto	161
<i>La teología como una “ciencia práctica” no filosófica</i>	162
<i>La metafísica escotista “onto-teológica”</i>	168
4.4. La formalización del orden causal aristotélico-tomista	171

5. MODERNOS Y HUMANISTAS: UN NUEVO ARISTÓTELES ECLÉCTICO.....	183
5.1. El Aristóteles de escuela: <i>antiqui, moderni y nominales</i>	184
5.2. El antiaristotelismo de los humanistas	193
<i>El renacimiento del agustinismo y el proto-humanismo medieval.....</i>	<i>194</i>
<i>El nuevo hombre divinizado.....</i>	<i>198</i>
5.3. Un modelo escolar antiescolástico.....	201
5.4. La controversia en torno a la modernidad de la filosofía medieval.....	206
<i>La valoración negativa de la cultura medieval.....</i>	<i>207</i>
<i>El debate entre las tesis continuista y rupturista</i>	<i>210</i>
<i>La cuestión de la legitimación medieval de la modernidad</i>	<i>214</i>
Bibliografía.....	227

1.

LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES EN LAS CULTURAS MONOTEÍSTAS MEDIEVALES

Aristóteles es una figura poliédrica: es un filósofo de origen macedonio, el discípulo de Platón, el maestro de la escuela del Liceo, el fundador de la lógica para los comentaristas antiguos, el autor de un *corpus* de obras editado en época romana, y también el “Filósofo” de los teólogos cristianos o el ser angélico enviado por Dios para enseñar la verdad a los hombres, como lo consideraba Averroes¹. Hay un Aristóteles formado en la antigüedad, un *Aristoteles graecus*, acompañado de sus *Commentaria in Aristotelem graeca*, que comprende tanto la producción helenística como bizantina de textos sobre Aristóteles. Y hay también un “Aristóteles medieval”, resultado del modo en que se produjo la recepción de sus escritos por los sabios de las tres religiones monoteístas: *Aristoteles byzantinus*, *Aristoteles latinus*, *Aristoteles arabus*, *Aristoteles hebraicus*².

Aristóteles fue conocido y absorbido por los sabios medievales de diversas maneras y en diferentes fases. Tuvo lugar primeramente la recepción en las culturas religiosas, como un fenómeno de encuentro con sus escritos y con la filosofía aristotélica, primero en el oriente griego cristianizado, luego por medio de las traducciones latinas y árabes, junto con los comentarios de los filósofos

¹ “El autor de este libro, dice Averroes en el *Prefacio del comentario a la Física*, es Aristóteles, hijo de Nicómaco, el más sabio de los griegos y quien fundó y acabó la lógica, la física y la metafísica. [...] ninguno de quienes lo siguieron hasta nuestros días, es decir, durante casi mil quinientos años, ha podido agregar nada a sus escritos ni hallar en ellos ningún error de alguna importancia. Ahora bien, que todo eso se encuentre reunido en un solo hombre, es algo extraño y milagroso. El ser así privilegiado merece ser llamado divino antes que humano, y he ahí por qué los antiguos lo llamaban divino”. “La doctrina de Aristóteles es la soberana verdad, pues su inteligencia es el límite de la inteligencia humana, de modo que puede decirse de él, con toda justicia, que nos ha sido dado por la Providencia para enseñarnos lo que es posible saber” (Tahafut al tahafut, I.1, dissert. III). (Citas en E. Renan, *Averroes y el averroísmo* (1852), Córdoba, Editorial Almuzara, 2017, capítulo I, parág. 7).

² El *Aristoteles hebraicus* se trata, en realidad, de un proyecto en elaboración a imitación del *Aristoteles latinus*. Cf. Tainani, Giuliano y Zonta, Mauro, *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Venecia, Eurasiatiki-Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia, 1997.

árabes y judíos, y, por último por medio de la difusión entre los teólogos cristianos latinos tardomedievales del Aristóteles comentado por los árabes. La recepción implica el descubrimiento de los representantes de dos culturas extrañas la una a la otra: la del filósofo griego pagano con el sabio creyente de una de las religiones del Libro. En la fase de apropiación, en cambio, se da una absorción plena del que ya se denomina “el Filósofo”, que se trata de integrar en la tradición de los escritos sagrados, esencialmente del cristianismo. La recepción supone la aproximación de filosofía y sabiduría religiosa, que siguen siendo, no obstante, dos saberes extraños, que sólo pueden aspirar a considerarse como conjuntos disjuntos, como máximo dignos cada uno de ser considerados como verdaderos en su propio ámbito (doble verdad). La recepción busca un tipo de unidad sincrética a la que se adapta muy bien el neoplatonismo, que proporciona un tejido filosófico común hecho de retazos de todas las formas culturales, filosóficas, religiosas, místicas, mágicas. La apropiación, en cambio trata de alcanzar una unida sintética, orgánica, de todo a todo, en que las partes se hagan prácticamente imperceptibles³. En este sentido, Aristóteles fue sujeto de apropiación en un ámbito muy restringido: la universidad cristiana en el siglo XIII, donde se formó el movimiento escolástico, bajo el sesgo particular que le imprimió el teólogo dominico Tomás de Aquino.

Este aristotelismo teológico tomista apenas sobrevivió a su creador, pues enseguida se sucedieron una serie de condenas del aristotelismo averroísta, que concluirían en una nueva forma de escolástica “crítica” con el tomismo aristotelizante, por pagano, y en la instauración de un nuevo tipo de racionalidad sagrada cristiana impulsada por la escuela franciscana. Hacia mediados del XIV, sin embargo, los excesos del formalismo teológico, que había acabado en un logicismo radical, favorecerán que las autoridades eclesiásticas muestren su predisposición a restaurar el aristotelismo en las escuelas cristianas. Este breve interludio, sin embargo, sólo será el preámbulo de la ya definitiva desaparición de la filosofía del Aristóteles greco-cristiano en Europa, sustituida por un Aristóteles ecléctico en el seno de una escolástica simplificadora de la diversidad de

³ Cf. la concepción de la apropiación comprensiva de sentido de Hans Georg Gadamer (*Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Paul Siebeck, 1990, pp. 277 ss.).

las escuelas medievales, o por un pretendido retorno a las fuentes platónicas y romanas en la sabiduría retórica de los humanistas.

1.1. *Aristoteles graecus*: El aristotelismo greco-bizantino

La creación de la primera institución escolar (σχολή) en un sentido puramente filosófico puede remontarse a la Academia platónica, escuela cuya existencia coincide, de hecho, con la historia del pensamiento antiguo, ya que su clausura (529 d.C.) señala, en la historia de la filosofía, el comienzo de la época medieval. Estrictamente, ni la labor filosófica de Platón en la Academia ni la de Aristóteles en el Liceo pueden calificarse como “escolares”, pues ninguno de los dos maestros estableció un sistema claramente definido ni impuso doctrinas que hubieran de abrazar sus discípulos, sino que ambos legaron filosofías abiertas que planteaban problemas y los resolvían críticamente, suministrando los instrumentos conceptuales para hallar las posibles soluciones, lo cual resulta evidente en los *Diálogos* platónicos⁴, pero también en el *corpus* aristotélico, pese a la forma enciclopédica en que se ha transmitido. Metodológicamente, el funcionamiento de la escuela platónica determinó el proceder de las escuelas de toda la antigüedad, que tendieron a seguir un modelo en que la exposición escolar tenía la forma explícita o implícita de un diálogo. La ausencia de una ortodoxia dogmática fijada es una constante en las escuelas antiguas; una característica que puede extenderse también a las escuelas filosóficas medievales, pese a la aparentemente rígida estructura escolástica universitaria. Los concisos y estilísticamente secos escritos aristotélicos seguramente no son más que notas preparatorias para clases que seguían siendo dialogadas como en la Academia, y puede pensarse que los múltiples planos desde los que se abordan las cuestiones en los textos aristotélicos, y que a menudo dan motivo para la perplejidad de los intérpretes, pueden explicarse, junto a razones de tipo filosófico, como

⁴ Harold Cherniss, al final de su investigación sobre el “enigma” de la primera época de la Academia, concluye que en ella, al menos durante la vida de su fundador, no se defendió una doctrina formalmente definida, del estilo de la “teoría de las ideas”. De hecho, Platón designó como sucesor a Espeusipo, que rechazó esta teoría. Sin embargo, el segundo escolarca, Jenócrates, intentó sistematizar la teoría platónica como una doctrina de escuela, y para ello debió proceder a una interpretación de los *Diálogos* (*El enigma de la primera Academia*, México, UNAM, 1993, pp. 93 ss.).

una consecuencia de la utilización de este método dialógico de influencia platónica. Sin embargo, el método escolar tiene que cambiar desde el momento en que los discípulos se ven obligados a realizar una interpretación de los textos de sus maestros, pues esto les sitúa ante la necesidad de darles una orientación filosófica determinada, a menudo muy contrapuesta en unos y otros, lo que, en el fondo, no viene sino a corroborar que no contaban con un canon fijado.

Hacia el siglo I a.C., por diversas circunstancias, entre ellas la invasión de Sila, se produce un primer cierre de las escuelas atenienses que se trasladan a Roma o Alejandría, y, probablemente, el Liceo aristotélico dejó de existir -o, al menos, decayó notablemente-, al transportarse la biblioteca aristotélica a Roma (86 a.C.). A partir de ese momento la enseñanza de la filosofía adquiere claramente la forma de un comentario de texto, donde los temas tratados ya no son directamente los problemas a los que intentaron dar respuesta Aristóteles o Platón, sino las propias interpretaciones de los comentaristas. La necesidad de esta refundación de las escuelas corre, pues, pareja con la introducción de nuevos métodos de enseñanza, y esencialmente con la actividad del comentario de los textos autorizados. El comentario de las autoridades de escuela tiende inevitablemente al establecimiento de una ortodoxia doctrinal que se aleja del antiguo espíritu dialógico abierto, constituyendo el platonismo y el aristotelismo como doctrinas sistemáticas, a menudo muy lejanas a sus fuentes originales. De hecho, desde 642, en que los omeyas toman Alejandría y se inicia la absorción de la lectura neoplatónica de Platón y Aristóteles, que se había sistematizado a partir de las enseñanzas de Amonio Sacas y su discípulo Plotino, comenzaron a resultar indistinguibles las doctrinas platónica y aristotélica, de modo que en el siglo IX prácticamente se puede decir que no se las conoce de primera mano, sino sólo a través de los comentarios de Juan Filopón y Alejandro de Afrodisia.

La forma en que se difundieron las obras de los fundadores de las escuelas y la propia índole del comentarismo, tendente tanto a la separación como a la integración ponderada de los sistemas, por opuestos que parecieran ser, trabajaron en favor de la absorción de una pluralidad de corrientes culturales⁵. La

⁵ Pierre Hadot ilustra este sincretismo cuando caracteriza el neoplatonismo como «un gigantesco esfuerzo de síntesis entre los elementos más inconexos de la tradición filosófica y religiosa de toda la Antigüedad», en el que «se identifica al platonismo con el pitagorismo; por otro lado, el aristotelismo se encuentra reconciliado con el platonismo, en la medida en que los escritos de

posibilidad de alcanzar una *συμφωνία* o concordancia entre aristotelismo y platonismo es una consecuencia concomitante al origen escolar del neoplatonismo, que nace en la pugna temprana entre académicos y peripatéticos cuando los dos grupos de discípulos, en primera instancia, tendieron a acentuar la distancia que separaba a quienes habían sido sus maestros, sobre todo en lo que respecta al papel de las entidades matemáticas y la realidad de las entidades cosmológicas separadas⁶. Pero, las cuestiones de escuela adoptaron pronto la forma de un sistema orgánico de comentarios a los textos originales de Platón y Aristóteles, en los que los comentaristas trataron de aproximar las doctrinas de los dos filósofos, haciendo que cada una de ellas supliera las carencias de la otra. Esto fue favorecido cuando la enseñanza intentó la reformulación silogística de los tratados filosóficos antiguos, que es quizá el ejercicio (*γυμνασία*) escolar más característico de estas escuelas. Para llevarlo a cabo se utilizaba la preceptiva del *Organon* aristotélico, lo que confirma el papel propedéutico que se le otorgaba en esa época a la doctrina aristotélica, aunque, paradójicamente, la reformulación era aplicada particularmente a los propios escritos aristotélicos, en los que no se halla ni un solo silogismo explícitamente formulado, de

Aristóteles, además interpretados en un sentido platónico, representan una primera etapa en el curso general de la enseñanza platónica.» (*¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, FCE, 1998, pp. 186-7). “Platonismo” y “aristotelismo” se han calificado como los dos “arquetipos” rivales de filosofía occidental (Hans Gerhard Senger, *Aristotelismus vs. Platonismus: Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter*, en A. Zimmermann (Ed.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, Berlín, Miscellanea Mediaevalia 1986, pp. 53-80). (Aersten utiliza la expresión “estructuras de pensamiento”, structures of thought, para definir las dos tradiciones, Jan A. Aersten, Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism?, Linos G. Bernakis (Ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale, Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Bélgica, Brepols, 1997, pp. 147-162, p. 149. En todo caso, platonismo y aristotelismo no son dos tradiciones claramente definidas en la Edad Media, pues su historia ha estado marcada por la tendencia hacia el concordismo introducido por Boecio. El dominico alemán Bertoldo de Moosburg, en su comentario de la *Elementatio theologica* de Proclo (*Expositio super elementationem theologicam Procli, Corpus Philosophorum Teutonicum Medii Aevi*, VI, 1, M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese (Eds.), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1984) distingue a los platónicos de los aristotélicos por su diferente posición ante las cuestiones del ser el uno y el bien.

⁶ La Metafísica de Teofrasto puede considerarse como el comienzo de una polémica secular, no sólo contra el platonismo, sino sobre el sentido del lugar que ha de otorgarse a la teología aristotélica en la organización del sistema. El tomismo ha sido considerado habitualmente como aristotélico desde los *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* de Gredt (2 vols.), Barcelona, Herder, 1961), mientras que Gilson ha puesto de relieve el carácter contradictorio de la expresión «platonismo cristiano». Sin embargo, la importancia que se le ha dado a la noción de «participación» en el tomismo, como en el caso de Fabro y Kremer, ha hecho que los intérpretes hayan girado hacia el neoplatonismo como la fuente esencial de la metafísica teológica tomista.

manera que, sobre todo a partir de Simplicio, se hace evidente la tendencia a que la axiomatización reductiva de la forma lógica se imponga sobre la complejidad textual de los escritos aristotélicos. La reformulación silogística tenía como objetivo escolar fundamental la verificación de la coherencia interna de los razonamientos, sacando a la luz las posibles desviaciones sofísticas, de modo que el núcleo de interés se desliza progresivamente desde las variables a las conectivas, desde el contenido doctrinal a la validez de las implicaciones argumentativas.

Otro factor que contribuía al sincretismo es que, en el mundo helenístico antiguo, la interpretación de los textos aristotélicos y platónicos adoptaba a menudo el punto de vista de las doctrinas de la época como el estoicismo, el epicureísmo o el escepticismo, lo que se trasladó también a occidente, como lo demuestran los casos de Séneca o Cicerón. Por otro lado, la circulación de los textos de procedencia griega en oriente facilitó la integración de elementos culturales y religiosos en las interpretaciones y comentarios, a menudo como interpolaciones no expresas procedentes de las más variadas corrientes religiosas, desde el mitraísmo y el zoroastrismo, al judaísmo y el mazdeísmo, que podían encontrar un punto de anclaje en alguna de las doctrinas filosóficas, particularmente en relación con el tema simbólico del sol y de la luz. Junto a estas referencias religiosas, encontramos también elementos procedentes de la magia y las artes adivinatorias que aparecen regularmente mezclados con las doctrinas religiosas en las acusaciones de heterodoxia, incluso en un momento tan tardío como la época escolástica, como se demuestra en las exposiciones de motivos que acompañaron a las múltiples condenas universitarias. Y a todos estos factores se añadirá la irrupción de las religiones monoteístas, que contribuirán a darle su forma definitiva al sincretismo neoplatónico.

Los primeros comentarios griegos estaban dedicados a los poetas. Platón fue, de hecho, el primer filósofo cuya obra fue objeto de comentario, lo que, al parecer, hizo por vez primera Aristófanes de Bizancio a comienzos del siglo II a.C. El texto platónico de referencia en la Edad Media es el *Timeo*, que se encontraba en la traducción incompleta de Cicerón y en las citas suministradas por el *Comentario al sueño de Escipión* de Macrobio, del siglo V. El *Timeo* se considera un tratado sobre la creación de la naturaleza, que pone las bases para la conciliación de la ciencia sagrada con las matemáticas y los saberes naturales.

Su difusión se debió a la afinidad que podía encontrarse con la creación en el Verbo, lo que fomentará la formación de una especie de compendio teológico que puede oponerse al anticreacionismo aristotélico, y, así, en los siglos posteriores, irá apareciendo una teología creacionista del *primum Agens*, que toma su inspiración del demiurgo, para oponerla a la teología peripatética del *primum Movens*, que sostiene una cosmología del mundo eterno. El resto de la obra de Platón está casi ausente, aunque ya se conocían pasajes del *Fedón*, *Teeteto* y *Político*. En realidad, lo que durante casi toda la Edad Media se entenderá por pensamiento de Platón es una mixtura confusa de pensamiento neoplatónico, que reunía textos helenísticos animados por la experiencia religiosa cristiana, judía o islámica, fundidos con tesis estoicas y de otras procedencias. De hecho, la teoría de las ideas sólo se conocía a través de las exposiciones de otros autores como Agustín.

Pese a que Platón era la figura difusa de referencia, el comentarismo antiguo encontró su mayor fuente de motivación en los problemas que dejaban abiertos los textos de Aristóteles, ante los cuales el papel de Platón quedaba más bien circunscrito a proporcionar doctrinas aptas para solucionar algunas de estas cuestiones, y, particularmente, las relacionadas con la “teología” aristotélica. Ciertamente, algunos elementos circunstanciales, como las vicisitudes que rodearon la recuperación de las obras originales esotéricas de Aristóteles, que constituyen el *corpus* aristotélico transmitido, ayudaron a aumentar el interés por reescribir el sistema de ideas del Estagirita, pues el hecho de que los textos de los que se disponía se redujeran a los escritos utilizados en el seno de la escuela peripatética hizo aumentar notablemente los problemas de interpretación, y prácticamente exigió desde el principio llevar a cabo una tarea de explicación del sentido, añadida a la mera apropiación literal de los escritos.

Hasta nosotros han llegado sólo parcialmente los comentarios griegos de las obras aristotélicas. El comentario más antiguo de Aristóteles que nos ha sido transmitido está dedicado a la *Ética a Nicómaco* en la primera mitad del siglo II de nuestra era, y su autor es Aspasio de Atenas (libros I-IV, VII, VIII), y después el atribuido a Adrasto de Afrodisia de la misma obra. Alejandro de Afrodisia (comienzos del siglo III) fue discípulo de Herminio, que había estudiado con Adrasto, siendo ocupante de una de las cuatro cátedras creadas por Marco Aurelio en Atenas, la cátedra de filosofía aristotélica, en algún momento

entre 198 y 209, unas escuelas que el satírico Luciano muestra compitiendo ante un tribunal de ciudadanos. Alejandro trata de presentar una doctrina sistemática de Aristóteles en múltiples cuestiones. Porfirio (232-309) insistió en la compatibilidad del esquema categorial de Platón y Aristóteles, mientras que su discípulo Jámblico (ca. 240-ca. 325) confirmó esta armonización con su teoría intelectual de las categorías. Tenemos fragmentos de un comentario de un discípulo de Jámblico, Dexipo, que también tiene forma dialogada. Temistio, en la segunda mitad del siglo IV, se consideró a sí mismo como el inventor de la paráfrasis, pero, en realidad, introduce abundantes interpretaciones, entre las que destaca el *excursus* sobre el alma intelectual que será muy usado posteriormente, teniendo una notable influencia en el platonismo renacentista. De la escuela de Atenas no nos han llegado los comentarios sobre Aristóteles, como es el caso de los hoy perdidos de Siriano, Proclo y Damascio, aunque hay evidencias de que Plutarco (†432) dedicó uno a *De anima*.

La recepción de Aristóteles en las primeras escuelas greco-cristianas

Al poco de su fundación, el cristianismo tendió a transformarse en una religión erudita, pues a partir de las cartas de Pablo de Tarso se fue generando un sistema doctrinal que concluirá en la literatura dogmática de los concilios ecuménicos.

Los cristianos comenzaron a interesarse por la filosofía hacia el siglo segundo. En ese momento se contaba ya con el precedente de algunos sabios judíos como Filón, que había vivido en el cambio de era en la metrópoli de Alejandría, que era el centro espiritual de la antigüedad tardía. Filón “el Judío” había tenido un destacado papel en el encuentro de la tradición del monoteísmo judío con la filosofía griega. En sus obras, las más importantes de las cuales son su comentario alegórico al Génesis y la *Apología pro judaeis*, se propuso demostrar que el *Pentateuco* es compatible con la filosofía pagana, y así creó las condiciones para un acercamiento entre la religión revelada cristiana y el pensamiento racional a través de la reflexión sobre el *logos*.

En el contexto de confusión doctrinal característico de la antigüedad tardía, el cristianismo encontró una vía para alcanzar el prestigio teórico que im-

plicaba constituirse en un sistema de pensamiento, en su conexión con la práctica del comentario de las escuelas paganas. En ellas, la actividad filosófica adquiriría cada vez más la forma de una exégesis, donde la investigación de la verdad se entendía como la búsqueda del sentido de los textos “auténticos” que instituyen la autoridad, en la creencia de que la verdad está contenida en ellos, es la propiedad de estos textos y de sus autores, como es también la propiedad de los grupos que reconocen la autoridad de estos autores y de estos textos, y que son los herederos de esta verdad original. Esta especie de “canonización” del texto, por cuanto los textos suplen la presencia del maestro, encontró muy fácil acomodo en el comentario dentro de la tradición de las religiones del Libro. Que se contara con el antecedente de los escritos “teológicos” platónicos y aristotélicos como el *Timeo* o el libro XII de la *Metafísica* no parece un hecho tan relevante para explicar la fácil transición entre la filosofía clásica y el pensamiento teológico cristiano, como las tendencias doctrinales que se fueron forjando en la antigüedad por obra de la escolarización del comentario filosófico.

El primer comentario cristiano datado es de comienzos del siglo II (comentario del gnóstico Heracleon al *Evangelio de San Juan*), aunque el primero que nos ha sido transmitido es de los primeros años del siglo III (comentario de Hipólito al *Libro de Daniel*). La forma más simple que adoptaba el comentario primitivo cristiano era la de los *scholia* o *excerpta*, comentarios cortos de expresiones o pasajes que precisan aclaración. Y el testimonio textual más antiguo del modo en que tuvo lugar la conexión entre la filosofía y el cristianismo es el *Diálogo con Trifón* de Justino (100-165), un filósofo converso que sufrió el martirio, cuyo recorrido intelectual siguió la senda de las escuelas filosóficas tradicionales: estoicos, pitagóricos, peripatéticos y platónicos. Justino resalta el fracaso de estas escuelas para el fin último que se propone la sabiduría, que es el conocimiento de Dios, aunque no su inutilidad sino más bien su insuficiencia, que sólo puede ser colmada por la verdad revelada. De este modo, el cristianismo puede asumir la tradición filosófica en lo que tiene de verdadero, como un esbozo, un presentimiento de la auténtica sabiduría cristiana.

Ciertamente, en el Nuevo Testamento, el término “filosofía” aparece raramente y siempre en términos negativos, como en el propio Pablo, quien ha-

bla de la “filosofía y vana falsedad”⁷, expresando la oposición entre la “sabiduría de este mundo” y la “sabiduría de Dios”, siendo la sabiduría cristiana superior porque ofrece el camino hacia la salvación. Pese a todo, los Padres de la Iglesia le conceden un cierto valor a la filosofía pagana, llegando incluso a denominar “filosofía” al propio cristianismo, en el que veían tres elementos que equivalían a las características que se le atribuían a la filosofía antigua, concebida como la exposición de un determinado modo de vida adoptado en las escuelas: las verdades reveladas por Dios conciernen al mundo y al hombre, la revelación viene acompañada por preceptos morales y, por último, existen ejemplos de realización de esos preceptos, particularmente, en la vida de los santos. También se creía ver en la Biblia la inspiración de ciertas doctrinas filosóficas, como en el caso de Platón, quien habría tomado de Moisés y de los profetas lo que hay de verdadero en su enseñanza, y se pensaba que algunos filósofos se habían aproximado con su ejemplo a la rectitud moral de los santos, llegando incluso, como el propio Justino, a no establecer grandes diferencias entre los *philosophi* y los *sancti*, al afirmar que todos los hombres que habían vivido conforme al *Logos* eran, en el fondo, cristianos⁸. También otros Padres griegos, como Clemente de Alejandría o Basilio, destacan la vida virtuosa de los filósofos paganos. Sin embargo, junto a esta actitud positiva, encontramos más a menudo, como será el caso de Juan Crisóstomo, la negativa a aceptar que los filósofos hayan podido realizar prácticamente el ideal que predicaban, por su propio orgullo y por la falta de ayuda que sólo puede otorgar la gracia divina.

En los primeros filósofos cristianos griegos, entre los siglos II y IV, frente a las frecuentes citas y referencias que les merecía Platón, que es denominado “amigo de la verdad” o “admirable” (*θαυμάσιος*), apenas encontramos mencionado a Aristóteles, y siempre en tono crítico, en relación a doctrinas como la del alma, la providencia, la cosmología o la consecución de la felicidad, e incluso se le considera fuente de herejías, como en el caso de los valentinianos, que se habrían desviado de la fe por haber usado la lógica de Aristóteles⁹. Aunque los primeros filósofos cristianos utilizaban, en general, un estilo retórico contra los paganos, y criticaban duramente a estoicos, epicúreos o escépticos, a menu-

⁷ Col. 2, 8.

⁸ *Apología*, 46, PG 6, 397B-C.

⁹ Ireneo, *Adversus haereses*, 2.14.5.

do usaban argumentos de sus escuelas, y lo mismo sucede en el caso de Aristóteles, que formaba parte de la amalgama de pensadores paganos, sin tener rasgos definidos.

Los primeros filósofos cristianos no distinguen entre las doctrinas originariamente aristotélicas y las de otros peripatéticos, aunque probablemente tanto Clemente como los capadocios tenían acceso a fuentes de primera mano. Desde una perspectiva general, se observa una evolución desde la actitud hostil sin matices de los primeros pensadores cristianos como Atenágoras o Ireneo, al interés mostrado por Clemente en la transición del segundo al tercer siglo, lo que conllevará una condena más decidida por parte de Eusebio de Cesarea, para concluir en siglo IV con la recepción de doctrinas aristotélicas como las de la substancia o la relación del cuerpo y el alma por parte de Nemesio de Emesa y los capadocios.

Clemente de Alejandría es el primer filósofo cristiano que se interesó verdaderamente por Aristóteles. Para Clemente, la filosofía pagana puede ser una preparación para la cristianización en cuanto que su desarrollo corre paralelamente al de la filosofía hebrea, pero está esencialmente errada, y sólo es útil cuando se adecua a ésta¹⁰. Por una parte, Clemente abunda en las críticas a Aristóteles de otros pensadores cristianos, pero también habla de él en un tono positivo. Para Clemente, la doctrina aristotélica acepta a Dios, como los cristianos, aunque como considera que también la materia es un principio, al igual que Platón y los estoicos se opone a la Escritura¹¹. Clemente hace mención a la distinción en Aristóteles entre sus obras esotéricas y exotéricas¹², haciendo referencia a la *Metafísica*¹³, aunque la cita a menudo sin conocer la fuente. La filosofía de Moisés está, según Clemente, dividida en cuatro partes: histórica, legislativa, religiosa y teológica; las dos primeras se corresponden en la filosofía pagana con la ética, la religiosa con la física y la teológica se incluye en los más altos misterios de Platón y en lo que Aristóteles llamó “metafísica”, de modo que la sabiduría judía y las filosofías de Platón y Aristóteles se ocupan de la teología y sólo difieren en la terminología. Clemente piensa que Platón y Aris-

¹⁰ Clemente de Alejandría: *Protréptico*, cap. 6.

¹¹ *Stromata*. 5.89.5.

¹² *Ibid.* 5.58.3.

¹³ *Ibid.* 1.176.2.

tóteles no se oponen, al contrario de lo que opinará Eusebio, y afirma que Aristóteles tomó sus doctrinas más importantes de Platón¹⁴. Esto está en consonancia con lo que ya había creído Antioco, o con la afirmación de Aristocles de que hay una filosofía profunda común a Platón, Aristóteles y los estoicos, de la que se habrían separado escépticos y epicúreos. Platón es más valioso, y por eso lo denomina “amigo de la verdad” y “filósofo”, mientras que Aristóteles es un “investigador de la naturaleza” (φυσικός), distinción que se encontraba ya en Ático. La confusión entre los dos filósofos griegos lleva a Clemente a interpretar que el estudio de las categorías de Aristóteles se limita a los seres materiales, mientras que sólo Platón se habría ocupado de las formas inmateriales, haciéndose eco de las críticas de los platónicos. Aunque utiliza la doctrina de las cuatro causas como instrumento para la búsqueda de un conocimiento seguro, no parece conocer su origen aristotélico, o, al menos, no lo menciona. Por sus referencias, se infiere que Clemente pudo haber leído algunos tratados exotéricos de Aristóteles, como *Protréptico* y *De philosophia*.

El teólogo alejandrino Orígenes apenas se refiere a Aristóteles, y cuando utiliza conceptos aristotélicos, como, al hablar del origen de la profecía¹⁵, una versión modificada de la distinción entre potencialidad y actualidad, no cita a su autor. Si cita aprobatoriamente a Aristóteles porque se opone a los oráculos paganos, lo hace, en realidad, refiriéndose al tratado pseudo-aristotélico *De mundo*. Su discípulo Eusebio de Cesarea muestra su preferencia por Platón, haciendo una crítica global de Aristóteles, y en su *Praeparatio evangelica*, en aras de defender a Platón como el mejor de los filósofos paganos, se opone a Aristóteles y los estoicos, que han abandonado su enseñanza. Eusebio asegura que el cristianismo es muy superior a la cultura pagana, cuya mejor parte está de acuerdo con la religión cristiana. Frente a la irracionalidad de las creencias y las costumbres griegas, destaca la superioridad de los judíos, de modo que si la filosofía de Platón está muy por encima del resto de la filosofía griega es precisamente gracias a que ha importado muchas doctrinas de los judíos, como la del reino inteligible, Dios o las Formas. Siguiendo a Ático, critica a Aristóteles por sus divergencias con Platón, que le llevan a separarse de la verdad. Pero, sobre todo, Eusebio critica a Aristóteles por no haber reconocido la distinción,

¹⁴ *Ibid.* 5.27.3.

¹⁵ *Homilía sobre Jeremías* 1, 12.