

PLATONISMO Y NEOPLATONISMO

1. En su lucha contra el relativismo de los sofistas, Platón parte del principio de que sólo tienen sentido las afirmaciones que se refieren a un objeto universal, a una forma esencial inmutable que puede ser atribuida o negada a los objetos reales sometidos a cambio, de acuerdo con el cambio que sufren, pero que en sí debe estar determinada de manera unívoca e inmutable. Por esta razón, nuestro conocimiento sensible puede referirse a objetos mudables, y algunas formas esenciales aparecen en algunos casos en los objetos y en otros no; pero nuestro conocimiento intelectual está orientado a la realidad inmutable de esa forma esencial *en sí misma*, es decir, al prototipo del que la realidad de los objetos concretos que se ofrece a nuestra experiencia es simple imagen imperfecta y temporal que participa (→ participación) de ese original, pero sin ser en sí misma.

La realidad se divide, pues, en dos reinos: el mundo de los prototipos (de las ideas), de la → verdad, del → *ser*, y el mundo de las imágenes, del cambio, del *devenir*, que representa una mezcla de ser (en cuanto participa de las ideas) y de no ser (a causa de la imperfección de lo que es sólo participación y de la mutabilidad de las imágenes). Entre ambos reinos está el *alma*, que vive y actúa en el mundo de la mutación, pero tiene su patria propia en el mundo de las ideas eternas. El alma, en efecto, es capaz de comprender con la inteligencia las formas inmutables cuando la contemplación de las imágenes despierta en ella el recuerdo de las ideas que había contemplado en un estadio anterior intemporal.

Pero cada vez gana terreno la idea de que esas formas esenciales guardan una relación intelectualmente comprensible con el orden superior y el inferior, lo general y lo especial, lo condicionante y lo condicionado, relación que las reúne, mantenida por medio del «lazo» de la reflexión intelectual, en un sistema necesario y ordenado. Pero de ahí se sigue que debe ser posible llegar por el camino de una «dialéctica ascendente» a través de lo general a una «idea de las ideas» que, como idea más general, contiene en sí todas las demás y está determinada por su universalidad, y, como unidad indivisa, puede ser comprendida en un acto de pensamiento. El carácter de conocimiento que posee todo conocimiento de las ideas procede de que desde esa «cima del conocimiento» toda idea singular (gracias a una «dialéctica descendente») puede ser considerada como un aspecto parcial de esa visión general. Por eso en la «dialéctica ascendente» el movimiento que lleva a buscar lo general y, finalmente, aquello que lo comprende todo procede de un «saber previo» sobre esta idea de las ideas, la cual está presente en cada idea singular como en un aspecto parcial de esa totalidad, orientado hacia ese todo y apuntando hacia él. El dinamismo de esta ascensión hasta la contemplación supraconceptual de la unidad se expresa de forma más viva e intensa cuando se pasa no de una esencia a otra a través del conocimiento, sino a través del amor, de lo bello, que es sólo resplandor y «participación», a la belleza misma, a la contemplación inmediata e inefable, descrita en el *Banquete* de Platón. Y si esta contemplación constituye el estado que corresponde a la esencia del

alma, su existencia en el mundo temporal y visible no puede menos de significar un estado de caída de su patria primitiva, y su subida al ser verdadero, el retorno a ella. Esta idea es ilustrada con toda la riqueza de imágenes y símbolos de los antiguos misterios griegos.

En los diálogos de la vejez (sobre todo en el *Parménides* y el *Sofista*) aparece un nuevo punto de vista; si la idea singular procede de la «idea de las ideas», esto es, de la unidad que lo contiene todo, por el hecho de que la plenitud del ser contenida en ésta es limitada en la idea singular por medio de la «alteridad» a una realidad determinada de una forma concreta, de manera que todo ser determinado (incluso en el reino de las ideas) procede de la limitación del ser pleno por su correlativo no ser, en ese caso no es posible seguir oponiendo las ideas como mundo del ser al mundo real como mundo del no ser. El hecho del nacimiento de las ideas a partir del uno se representará en ese caso mejor como una relación y una mezcla de ser y no ser y, por consiguiente, como un «devenir» atemporal que tiene lugar ya en el seno de las ideas. Incluso la aparición de lo que existe bajo la forma del número es comprendido como una «procesión» de lo mucho a partir de la unidad por medio de la partición y la «alteridad»; así como la idea se refleja en los objetos reales, así se refleja el número (ideal) «en sí» en la mensurabilidad matemática de lo que está extendido en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, la materialidad misma como substrato de esta mensurabilidad no es un derivado ontológico del reino ideal del número; de la misma manera, la relación de «participación» de las cosas reales con relación a las ideas eternas, que son imitadas en el reino de lo espacio-temporal, no es un proceso de originación de las cosas singulares a partir de la idea (como sucedía en la desmembración de lo particular a partir de lo general en el reino de las ideas), y la «caída» del alma no es una «originación» ontológica a partir de las esferas superiores. Las esferas están —ontológicamente desconectadas— las unas junto a las otras, o sobre, o bajo las otras.

2. La conexión de las distintas esferas fue realizada por primera vez en el neoplatonismo y recibió su expresión clásica en Plotino. Esta conexión tiene lugar al ser unida la idea platónica del «desmembramiento» de las ideas, como limitación progresiva del ser por el no ser, con la idea de la «caída» en las esferas inferiores, de forma que todas las esferas del ser hasta el mundo material son introducidas en el proceso de disgregación de todo ser a partir del Uno, como los círculos de olas concéntricas del ser que emana del centro de todo. En esta concepción ha influido como modelo, sin duda, la representación estoica del fuego central originario, del que procede por enfriamiento la pluralidad de los entes cósmicos. La conexión de estos dos pensamientos fue posible gracias a la imagen, fundamental en todo el neoplatonismo, de la «irradiación». El «reflejo» de una esfera en la esfera inmediatamente inferior no es un suceso que no afecte a la esencia de la esfera superior (como sucede en el antiguo platonismo); cada ser, a cualquier esfera que pertenezca, tiende, por el contrario, a engendrar una imagen de sí en las esferas inferiores; esta tendencia pertenece a su esencia como el rayo de luz al cuerpo luminoso

(→ luz). La «caída» (que «no debía ser») se convierte así en un «descenso» (esencialmente necesario), el cual constituye la pluralidad del ser.

Este «descenso» de los niveles superiores hacia los más bajos (aun cuando el «núcleo esencial» permanece en la esfera superior y sólo penetra en las inferiores a través de su «irradiación») significa un paso gradual del ser al no ser. Pues este descenso tiene lugar por el hecho de que la esencia superior deja limitar su plenitud de ser en su irradiación sobre las esferas inferiores del ser, debido a las condiciones entitativas de éstas, es decir, a su no ser relativo.

Esta visión de la realidad hace aparecer de forma aún más clara el «Uno» como cima de la jerarquía del ser. Pues mientras para Platón, el Uno, del que proceden las ideas en un desarrollo que se efectúa gracias al pensamiento en cuanto idea, que todo lo abarca, era al mismo tiempo la más alta determinación (πέρας), ahora se convierte realmente en ἄπειρον, infinito, que sólo puede ser conocido en la medida en que el sujeto que conoce trasciende toda determinación y prescinde de ella, lo cual no es ya conocimiento, sino asimilación. Pues el νοῦς, como centro de las ideas, es la primera irradiación del Uno indiviso en la multiplicidad, de la misma manera que el alma es irradiación del νοῦς eterno e inmutable en la realidad viva y mutable y el ser configurado corporalmente es irradiación del alma en la realidad informe material. Esta aparece como lo esencialmente indeterminado, sólo determinable y, de la misma manera que en Platón, como lo esencialmente «otro» frente al ser que es esencialmente forma. Pero lo es de la misma manera que toda esfera inferior con relación a la esfera de ser inmediatamente superior: es, por una parte, la negación del ser de la esfera inmediatamente anterior, y por otra, constituye la «alteridad» en la que puede realizarse la irradiación de la esencia de las esferas superiores. De esta forma se integra el mundo material en la «cadena dorada» que se extiende desde el ser supremo y desde el «Uno», que está más allá del mismo ser, hasta el último resplandor del ser en el mundo material, uniendo las diferentes esferas entre sí. En esta cadena vuelven de nuevo los seres remontándose hasta la cima de todo ser. Pues toda esencia que toma conciencia de su origen a partir de la esfera inmediatamente anterior retorna a la esfera de la que ha procedido y se convierte de nuevo en la realidad de la que procede (que, en el fondo, no ha dejado de ser en ningún momento), hasta el nuevo nacimiento de su ser finito en la → unidad originaria.

Este proceso puede ser descrito de dos formas. En primer lugar, el mismo ser determinado, finito, es comprendido como la esencia del ser finito, y éste debe salir de su propia esencia, trascenderse a sí mismo, abrir el marco de su finitud para asimilarse con los niveles superiores y, en último término, con el Uno mismo. Es la interpretación «extática». Pero se puede también designar como esencia de la realidad el núcleo esencial, divino, el cual permanece inmutable bajo las apariencias de la «alteridad» que lo recubre (es decir, del modo de ser de las esferas inferiores), esencia que sólo puede ser liberada de estos revestimientos por el retorno al fundamento de la propia esencia; este retorno da lugar a que lo «unificado en sí» se reúna con el Uno,

que posee su misma esencia. En esta segunda interpretación, el alma es considerada como una «chispa de la realidad superior». Aparentemente, las dos interpretaciones constituyen dos respuestas diametralmente opuestas a la pregunta: ¿qué es la esencia «misma», su ser finito o su núcleo esencial divino? Pero, en realidad, la visión del ser que se expresa en ambas consideraciones es esencialmente la misma.

3. A primera vista, este sistema conceptual parece el más apropiado para expresar en sus conceptos fundamentales las verdades centrales del cristianismo; por ejemplo, con el concepto de participación creada en el ser infinito, la doctrina de la → creación de todo lo finito; con el concepto del parentesco del alma con lo divino, la doctrina del alma como → imagen de Dios; con la idea de la visión inmediata —que abarca todo en un solo acto de conocimiento— de todos los seres en la fuente de todo ser, la doctrina cristiana de la visión beatífica; con la idea de la aparición instantánea de ese conocimiento ya en esta existencia temporal, en los momentos extraordinarios del éxtasis, el fenómeno de la → mística; con el «conocimiento previo» del absoluto, presente ya en la misma búsqueda, la doctrina de la certeza de la → fe; con el concepto de la existencia temporal y terrena del alma como estado de caída, la doctrina del estado original de gracia, del debilitamiento y entenebrecimiento de la naturaleza del hombre por el pecado original y de la orientación del mismo hombre a una salvación escatológica (→ gracia; → naturaleza; → pecado original).

Pero semejante utilización de los conceptos platónicos como expresiones de verdades cristianas comporta al mismo tiempo el peligro de una perversión de su contenido en lo que tiene de existencialmente cristiano. La idea de que el conocimiento pleno, inmediato, suprarrazional, que postula el platonismo no es más que el desarrollo, perteneciente naturalmente al alma, de su verdadera condición espiritual, y la idea de que la «precomprensión» que tiende a ese conocimiento y mueve hacia su consecución no es otra cosa que la fuerza fundamental de su capacidad cognoscitiva, hace desaparecer (aplicada a la visión beatífica y a la certeza de la fe) la frontera que separa el ámbito natural del sobrenatural. La mística, que es un don carismático y una consecuencia de la gracia, se convierte en una etapa necesaria en la ascensión que hace el alma a partir de un conocimiento terreno, «turbio», contrario a su esencia, hasta llegar a su pleno desarrollo; es decir, se convierte en algo óntico, no gratuito. La existencia temporal y terrena del alma en sí, no sólo su debilitación culpable debida al pecado, se convierte en algo que contradice a su esencia. El ser espiritual en sí, y no la gracia donada al ser espiritual, significa ya proximidad a Dios, más aún, conformidad con Dios; el estado de gracia y el nivel ontológico se identifican de esta forma; la → salvación es idéntica con el grado de ser que corresponde a la esencia.

Pero la doctrina platónica del ser, y más en su forma neoplatónica que en el antiguo platonismo, amenaza e incluso niega el mismo concepto de creación, aun cuando podría parecer que la doctrina neoplatónica de la «irradiación» y la «procesión» de todo ser a partir del Uno está muy cerca de la

doctrina de la creación. Pues en el antiguo platonismo la doctrina de la creación queda excluida sólo por el hecho de que las dos esferas del mundo de las ideas y el mundo temporal y material permanecen en él sin relación entre sí y eternamente yuxtapuestas. Sin embargo, ni el desarrollo de las ideas supone una «caída» ni la participación en la idea una «limitación» de la misma por la realidad participada. En el neoplatonismo, por el contrario, que aplica el principio del desarrollo de la multiplicidad a partir del Uno a través de la limitación progresiva de este Uno por la «alteridad» y el «no ser» (principio que en Platón sólo tenía lugar en el mundo de las ideas) al proceso de las esferas inferiores a partir de las superiores, el modo de ser de las esferas inferiores y el ser propio determinado que cada esencia de esas esferas tiene, significa la limitación que un ser opone a la corriente total del ser, a la participación ilimitada en el Uno infinito, limitándose de esa forma a ser tal esencia finita. Lo que le constituye en su modo propio de ser es precisamente lo negativo, la alteridad que le opone a la presencialización infinita de lo divino en él. Su ser propio es, pues, en la medida en que es limitación del ser esencialmente divino, al mismo tiempo y esencialmente lejanía de Dios. Este ser llega a Dios en la medida en que es suprimida y excluida su existencia particular, propia y determinada. Y ya se diga que pierde esa existencia y penetra en una superior o se explique que sólo debe ser retirada la «envoltura» que caracteriza este ser particular para que aparezca la divinidad esencial del núcleo de su ser, en ambos casos su existencia creada es algo que «no debería ser». Su misma esencia finita está separándole de Dios. A la lógica de ese pensamiento pertenece, además, que en el ascenso hasta Dios deben ser recorridas, y en ese recorrido superadas, todas las esferas del ser que le separan de Dios —y que fueron recorridas en su caída— para poder llegar a la «unificación con el Uno». El ser finito, temporal, es esencialmente lejanía de Dios.

Con esto se hace totalmente imposible el verdadero concepto de criatura que permanece tal incluso en la transformación de su ser por la gracia y que, precisamente porque no es Dios, permanece eternamente junto a Dios en su propio ser. El ser finito es para el neoplatonismo un estado intermedio entre ser Dios esencialmente (en el fundamento del ser) y ser esencialmente contrario a Dios (en la realidad finita, creada). La divinización de la criatura, en su supuesto «ser propio», lleva a la interpretación de la condición de criatura en términos de mal, de realidad opuesta a Dios y que separa de él. Para el neoplatonismo no existe Dios y la «creación de Dios», sino sólo Dios y la «caída desde Dios».

Pero como esta «caída» es al mismo tiempo «irradiación» necesaria (aunque la «alteridad», la «procesión», el «querer ser para sí» son comprendidos a veces en el neoplatonismo, al modo del platonismo antiguo, como «culpa», sin que se precise de quién es esa culpa, quién era el que procede antes que hubiera procedido), la «caída desde Dios» y el «retorno a Dios» se convierten así en un proceso circular que pertenece a la esencia de Dios como la irradiación al punto luminoso. La estructura gradual de esta caída, dado que la irradiación pertenece a la esencia de la realidad irradiante, se

convierte así en ley estructural de la autoexplicitación de Dios en lo «otro», lo cual pasa a ser de esa forma correlato igualmente eterno y necesario de Dios, aun cuando en sí mismo sea por naturaleza lo contrario de Dios. Estas consecuencias muestran lo lejos que están las concepciones neoplatónicas de la idea cristiana de creación.

Así, pues, en la utilización cristiana del patrimonio conceptual platónico no se trata nunca de una aceptación de todo el sistema, sino de tomar prestados algunos de sus motivos fundamentales. Aun así debe precisarse en cada caso cómo lo que se adopta es transformado al pasar al contexto cristiano para ser utilizable en él y hasta qué punto persistía el peligro de que la forma de expresión adoptada pudiera desplazar el contenido cristiano.

Los apologetas de los primeros siglos vieron este peligro con una claridad admirable. Justino rechaza decididamente la idea de «parentesco esencial» del alma con Dios como explicación de su capacidad de ver a Dios. Taciano subraya la oposición entre el fin del mundo en la concepción cristiana y la idea del retorno cíclico en la visión antigua del mundo. Atenágoras y la *Cohortatio ad Graecos* formulan insuperablemente la oposición entre el absoluto impersonal, del que procede por emanación el mundo, y el Dios creador del cristianismo: «Vosotros decís: el ser; nosotros decimos: el que es; vosotros decís: lo divino; nosotros decimos: Dios». En el ambiente alejandrino es donde comienza a penetrar el platonismo en el pensamiento cristiano. Todavía en Clemente de Alejandría no es fácil decir hasta dónde llega esta adopción del platonismo. Clemente, en efecto, utiliza ampliamente motivos platónicos para ilustrar doctrinas cristianas, pero sin coordinar de forma consecuente estos motivos, de manera que cabe preguntarse si en él es lo platónico lo que es cristianizado o lo cristiano lo que es platonizado. Tampoco en Orígenes puede hablarse propiamente de platonismo (incluso si se le caracteriza por su obra *Περὶ ἀρχῶν*; por otra parte, se discute si la imagen que se obtiene de él a partir de esa obra es válida para *todo* Orígenes). En efecto, Orígenes no sólo ha compuesto su obra contra los gnósticos (→ gnosis), para los cuales el mundo creado es radicalmente malo, sino también en oposición al neoplatonismo, que comenzaba a aparecer por entonces y que enseña la emanación gradual del ser a partir del absoluto. En Orígenes, por el contrario, todos los seres espirituales están igualmente cerca de Dios en la «unidad originaria», y los grados del ser creado corresponden al grado de lejanía de Dios en *que ellos se han puesto* por el pecado. Así hace intervenir Orígenes contra la doctrina neoplatónica de la emanación gradual la representación platónica de la «caída» de las almas: «la culpa la tiene el que elige libremente; Dios es inocente» (*Pol. X*). Pero la procesión y conversión cíclicas del alma de y hacia un estado escatológico de pura espiritualidad, la condición de antinatural y alejado de Dios propia del ser visible y natural, la identificación de espiritualidad y unidad con Dios son otros tantos rasgos esencialmente platónicos de la actitud mental representada por el *Περὶ ἀρχῶν*. El adversario de Orígenes, Metodio de Olimpo, puede ser considerado como platónico más desde el punto de vista de la forma (imitación del *Banquete* de Platón) que desde el punto de vista de sus ideas.

Si el neoplatonismo desempeñó un papel tan importante en el pensamiento de los Padres Capadocios, esto se debe en parte al influjo que ejerció en ellos la problemática y la tradición de Orígenes (Gregorio Taumaturgo), y en parte también, inmediatamente, a los estudios que hicieron ellos mismos en las escuelas neoplatónicas. Gregorio Nacianceno emplea fórmulas que, llevadas hasta sus últimas consecuencias, darían lugar a ciertos reparos. En cambio, Basilio y Gregorio de Nisa emplean el concepto plotiniano de infinitud precisamente para oponerse a la idea típicamente neoplatónica del proceso gradual de la realidad finita a partir de Dios que representaba el arrianismo, aunque con materiales aristotélicos.

La distancia ontológica que separa el ser finito más alto del más bajo es nada comparada con la que los separa a ambos del infinito (de esta forma se refiere más tarde Cirilo de Alejandría al concepto de infinitud de Plotino en su lucha contra la metafísica emanatista de Juliano). Gregorio de Nisa cristianiza la idea de la divinidad del alma en una forma que orienta el desarrollo posterior. El alma puede conocer a Dios en sí mismo, ya en esta vida, no como «una parte de la divinidad» (como el Nacianceno la llama todavía), sino como criatura orientada a recibir a Dios en sí por la gracia, ya que por la irradiación graciosa de Dios se diviniza, sin ser divina ella misma (como supone la imagen de la chispa), como un espejo que recibe la luz en sí sin ser esencialmente luz. Así surge una teoría cristiana del conocimiento místico. En el ámbito del conocimiento natural, la doctrina de las ideas no desempeña en el Niseno papel alguno. También el concepto ontológico de la «participación» de todos los seres en el ser de Dios es sacado de la dialéctica neoplatónica del ser y transformado por la negación de la idea de una emanación gradual.

En Occidente, y casi en la misma fecha (después de que ya el autor cristiano Calcidio había comentado el *Timeo* de Platón para un obispo), un neoplatónico convertido, Mario Victorino, intenta elaborar una doctrina trinitaria antiarriana a partir de la doctrina neoplatónica de las tres hipóstasis (ser, espíritu, alma). De él recibe Agustín (a quien Ambrosio había orientado hacia Plotino ya en su conversión; las predicaciones de Ambrosio «sobre el ascenso del alma» están fuertemente influidas por Plotino) un estímulo decisivo. Agustín no pretende, desde luego, explicar las relaciones intratrinitarias filosóficamente, como Mario Victorino, sino que busca su imagen en el espíritu: en la unidad triple de la *memoria* (la anámnesis platónica), el conocer y el querer (donde memoria significa no tanto saber de unas ideas cuanto «precomprensión» de Dios, dada en y con la comprensión de su ser espiritual en virtud de la ordenación esencial del alma a Dios). Esta imagen es actualizada sólo en la ordenación real del conocer y el querer a Dios (lo cual no es posible sin la gracia), pero como *vestigium* constituye ya la estructura fundamental del ser espiritual (incluso del que está separado de Dios). La esencia del alma es, pues, una orientación a Dios (los capadocios decían: capacidad de recibir a Dios) y se realiza sólo en el acto de \rightarrow amor a Dios. De esta forma es separada la divinización esencial de que habla el neoplatonismo y la identificación de la espiritualidad con la proximidad a Dios. No sin cierta

inconsecuencia une san Agustín la concepción de la «irradiación» de las verdades generales y de los conceptos más abstractos. Esta doctrina es un resto del sistema platónico general. Efectivamente, la *memoria* como saber acerca de la ordenación esencial del espíritu a Dios no tiene propiamente nada que ver con unos conceptos y máximas aprióricas.

En Oriente vuelve a aparecer con Evagrio (cuyos escritos bajo seudónimo se difundieron aún largo tiempo en los círculos monacales) la doctrina según la cual la divinización del alma es sólo una reposición del estado que le corresponde esencialmente (*κατάστασις*). Por el contrario, el Pseudo-Dionisio, que formalmente aparece como neoplatónico, afirma insistentemente que el «salir de sí mismo» (*ἔκστασις*) es condición previa del encuentro con el «Uno» en la oscuridad del «no saber». Dionisio es considerado frecuentemente como el «padre de la mística occidental». También rechaza Dionisio decididamente, a pesar de su imagen jerárquica del mundo, la idea de la «emanación gradual». Con estos dos autores entronca Máximo el Confesor. En su lucha con el origenismo renaciente explica este Padre (en parte a modo de notas explicativas a algunos textos de Gregorio de Nazianzo y del Pseudo-Dionisio que se prestan a confusión) la doctrina de la preexistencia en el sentido de que, como designio creador de Dios (idea en lenguaje platónico) eterno e intemporal, presupone lo que se realiza en el acontecer temporal (en el mundo del devenir, en términos platónicos) orientado al fin eterno, de modo que se puede designar (aunque de forma ideal) esa determinación orientadora hacia la consecución del fin último como la esencia originaria de lo que se realiza, sin atribuirle por ello una preexistencia real. Así, en lugar de la metafísica emanativa del neoplatonismo, aparece la dualidad platónica entre los «modelos» eternos y el devenir temporal. Pero esta dualidad está superada por la dinámica de la tensión temporal hacia la meta eterna, que está para todos los seres en la unión con y en Dios. De esta forma, el \rightarrow tiempo en sentido verdaderamente cristiano ya no es un acontecer cíclico, sino el espacio de la \rightarrow decisión irrepetible, el tiempo para toda la \rightarrow eternidad. En este contexto estorba, de todas formas, la consecuencia platónica de que este fin último de la unidad de todo debe ser alcanzado pasando por el camino que lleva hacia lo general.

Juan Escoto Eriúgena sistematiza en Occidente las ideas de Máximo, acentuando más la unidad preexistente e ideal de todas las cosas en Dios que su unificación escatológica en él. De esta forma se aproxima este autor al principio neoplatónico que consideraba el mundo como «desarrollo de Dios». Sólo en la acción se conoce Dios a sí mismo, porque la multiplicidad de lo creado es también para él lo que le permite conocer y tomar conciencia actual de la potencialidad de su ser. Con esas ideas tiende Escoto Eriúgena un puente que une el neoplatonismo integral con el idealismo alemán. Aunque desacreditado en seguida como hereje, Escoto fue muy leído en los siglos XII y XIII. Su influjo, el conocimiento del neoplatonismo latino (Calcidio, Macrobio), el estudio de la cosmología platónica en la escuela de Chartres y los textos de Plotino y Proclo —primero a través de resúmenes tomados de las traducciones árabes y más tarde a través de traducciones de los originales

griegos— fortalecen aún más, dentro de la tradición agustiniana predominante (→ agustinismo), los elementos neoplatónicos. Así, a la teoría de la iluminación, vigente en sus más distintas formas (de los Vitorinos a san Buenaventura) hasta el siglo XIV, se añade la idea de que el alma está estructurada de forma análoga a como lo están las capas ontológicas de la realidad y posee en la «cima del alma» (o en su fundamento) un órgano propio para lo divino y la mística. Lo sobrenatural es así integrado ontológicamente en la serie de partes de las capas del ser y del alma, con lo que se corre el peligro de que la visión beatífica sea comprendida como el fin, adecuado a su esencia, del desarrollo pleno del ser espiritual. Incluso en el aristotelismo la doctrina del *intellectus agens* es transformada en el sentido de este fundamento del alma, y se habla de un apetito natural de la visión beatífica. Todo esto ejerce una influencia que llega hasta Eckhart, quien confirmará la doctrina del «fundamento increado del alma». En la rica literatura consagrada a comentar al Pseudo-Dionisio se afirma la tendencia a no situar esta «cima del alma», ontológicamente entendida, en el ámbito racional, para comprenderla como un camino afectivo que corre paralelo al camino del pensamiento (Tomás Galo, Hugo de Balma).

Tal es la interpretación de Dionisio, que influye más adelante en la mística española y a la cual se opone (en la discusión sobre la *docta ignorantia*) Nicolás de Cusa, el cual hace suya en el sentido del neoplatonismo (el Cusano estudia el comentario de Proclo al *Parménides*) la especulación sobre la unidad y la infinitud (Dios, el «no-otro») y quiere comprender el «no saber divino» del Pseudo-Dionisio como la meta de un camino por el cual va ascendiendo el pensamiento (compromiso en Dionisio Cartujano). Con todo esto entronca el platonismo renacentista (esencialmente plotiniano) de Ficino y Pico de la Mirándola; a través de la forma que adquiere este platonismo en Giordano Bruno no es ya apenas posible reconocerlo como filosofía cristiana.

Si se exceptúan los trabajos de erudición sobre Platón de Psellos, Gemistos Plethon y otros, en Oriente sigue siendo predominante la orientación que imprimió al pensamiento Máximo el Confesor; a partir de ella, y con resonancias evagrianas, surge una mística de la visión de la luz (Simeón el Teólogo). En el siglo XIV, Gregorio Palamas da a esa mística un fundamento teológico y ontológico. Este se acerca al neoplatonismo en la medida en que hace estar en Dios, prefiguradas como principio de desarrollo, la multiplicidad y diversidad de lo creado por la distinción de la esencia simple de Dios y la pluralidad de sus «energías creadoras», doctrina ésta que recientemente es designada y expuesta por muchos teólogos ortodoxos como antigua tradición oriental.

Sobre el problema en general. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París 1936; *Recherches sur la tradition Platonicienne* (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, III), Vandoeuvres-Ginebra 1955; *Les sources de Plotin* (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, V), Vandoeuvres-Ginebra 1957.

Autores en particular. J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín 1931; W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubinga 1931; E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, París 1934; R. Arnou, *Platonisme des Pères: DThC XII (1935) 2258-2391*; H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Friburgo 1941; *id.*, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París 1942; J. Daniélou, *Origène*, París 1948; E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, París ³1949; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlín 1952; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, París ²1953; E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, París ³1953; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955; *id.*, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958; J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique de Pseudo-Denys l'Aréopagite*, París-Lovaina 1959; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, París 1961; H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, París 1962; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965.

Documentos para la interpretación propuesta en este artículo. E. von Ivánka, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa: Scholastik 11 (1936) 163-195*; *id.*, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin: Scholastik 13 (1938) 521-543*; *id.*, *Der Aufbau der Schrift «De Divinis Nominibus» des Pseudo-Dionysius: Scholastik 15 (1940) 386-399*; *id.*, *Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik: intelligentia oder principalis affectio: Scholastik 30 (1955) 185-194*; *id.*, *Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker?: Scholastik 31 (1956) 384-403*; *id.*, *Was heisst eigentlich «christlicher Neuplatonismus»?: Scholastik 31 (1956) 31-40*; *id.*, *Der geistige Ort von Περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit: Scholastik 35 (1960) 481-502*; J. Hirschberger, *Platonismus: LThK VIII (²1963) 555-558*; E. v. Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964; E. Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 vols., París 1964; W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie I*, Francfort 1964, 146-212; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart ²1968; H. Meinhardt, *Teilhabe bei Platon*, Friburgo 1968; J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid 1970; F. Ricken, *Platonismo: SM V (1974) 469-475*.