

De este modo, y situando la propuesta metafísica tomista sobre sus propios quicios histórico doctrinales, Forment nos presenta a Santo Tomás no ya sólo (que también, evidentemente) como el gran «lector» de la abundante herencia aristotélica a la luz del dogma cristiano frente al radicalismo necessitarista e immanentista del aristotelismo propio de tradiciones como puedan serlo el averroísmo, sino además — extremo que usualmente se olvida con excesiva facilidad— como un auténtico «pensador agustiniano» y aún como el «más platónico de los pensadores aristotélicos», al asumir el filósofo de Roccasecca, muchos de los tramos esenciales de los planteamientos de San Agustín sin necesidad por ello, eso sí, de recaer en la unilateralidad neoplatonizante que habría hecho furor en la Edad Media cristiana hasta el siglo XIII.

De hecho, y como el propio Forment lo hace ver con el mayor rigor analítico, no puede desconocerse la circunstancia, ciertamente decisiva, de que aquella de las tesis tomistas que con mayor frecuencia ha venido tomándose, a lo largo de los siglos, como emblema mismo del sistema del Angélico (nos referimos a la «distinción real de esencia y acto de ser» tal y como aparece ya delineada en *De Ente et Essentia*) sólo muy difícilmente podrá ser entendida en su verdadera radicalidad ontológica «existencialista» — frente a la concepción extrinsecista propia de la metafísica de Avicena que llegó, como se sabe, a considerar la «existencia» a la manera de un accidente de la «esencia»— sin atender, por así decir, al corazón platónico que late en el hondón más profundo de la filosofía del Santo, a saber: la doctrina de la participación del ser por parte de todo ente creado (y por lo mismo contingente y finito) que no sea, en efecto, *Esse Tantum*. Así, y como Eudaldo Forment prueba del modo más contundente a la par que diáfano desde el punto de vista expositivo, lo decisivo y auténticamente característico de la admirable construcción filosófica del de Aquino es esta integración de la doctrina tan platónica como agustiniana de la participación con el aparato conceptual aristotélico (acto-potencia, sustancia-accidentes, etc., etc.) del que siempre pudo extraer Santo Tomás los mayores rendimientos metafísicos, una integración puesta, y esto también resulta de la mayor importancia *agustiniana*, sistemáticamente al servicio de la inteligencia de la «fe».

En resumidas cuentas: como introducción a la lectura de la obra de Santo Tomás dirigida ante todo a aquellos «principiantes» a quienes también el propio santo aludiese en los inicios de su Suma de Teología, esta compilación puesta a punto por Eudaldo Forment cumple con creces su cometido. Ciertamente, quien desee incursionar en el estudio —también hoy inexcusable para todo verdadero filósofo— de la iluminadora filosofía del autor de las sumas encontrará en este trabajo algunos materiales cuya morosa lectura resulta sencillamente imprescindible.

JUAN JOSÉ GALLEGU, O.P.

BAYONA AZNAR, Bernardo: *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?* Madrid/Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007. 380 pp.

El autor (=BB) de este volumen es ya conocido por sus traducciones —junto con Pedro Roche (P&M, XXVIII, p. 125 s.)— de textos de Marsilio de Padua (=MP) por sus artículos sobre ideas políticas medievales, pensamiento marsiliano y, en general, pensamiento político. Ahora, en casi 400 pp., ensaya una tesis de largo alcance que no sólo incluye sus propias exégesis de tópicos teórico-conceptuales concernientes al pensamiento de MP como *sistema*, sino que también reconstruye sus *investigaciones históricas* sobre el periplo, la fortuna de la teoría política del paduano y su recepción en Europa hasta mediados del siglo XVII. Las tres coordenadas temáticas en torno de las que gira el libro son, como su título —*Religión y poder*— lo indica: 1) el poder, 2) la nueva relación que MP establece entre poder y religión, y 3) las consecuencias de esa nueva relación, que BB llama «la primera teoría laica del Estado». La extensión del volumen me obliga a limitar mi comentario sólo a algunos de sus temas.

Bernardo Bayona organiza su libro en tres partes:

La primera (EL OBJETIVO POLÍTICO DE MP) es de carácter sobre todo propedéutico, reconstruye la biografía de MP, su itinerario intelectual, su entorno cultural y su formación filosófica y científica. Luego sintetiza el programa marsiliano de destrucción del poder papal, enuncia las dificultades de esa tarea ante la consolidación de las doctrinas teocrático-papales culminantes en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano y en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, y resume la crítica de MP a la *plenitudo potestatis* tanto en términos teórico-doctrinales como históricos (la *donatio Constantini*). De allí pasa a la coherencia de toda la obra marsiliana. Primero muestra la continuidad entre el *Defensor pacis* y el *Defensor minor*. Al respecto afirma, como lo había hecho en su edición del *Defensor minor*, que en

este tratado MP traslada «los principios generales sobre la comunidad y sobre el carácter no jurisdiccional del sacerdocio, expuestos en el *Defensor pacis*, a los términos concretos del gobierno imperial» (p. 70). Luego muestra la continuidad entre ambos *defensores* y el *Tractatus de translatione Imperii*, surgido de la polémica de MP con Landolfo Colonna, quien en un tratado homónimo había argumentado históricamente que la legitimidad de la *translatio imperii* no reside en la *auctoritas* del Imperio, sino en la del Papado. En este caso MP también recurre a pruebas históricas para mostrar que «al Papa no le incumbe ninguna función decisiva en la transferencia del poder» (p. 76), sino que el protagonismo de esa transferencia correspondió a la elección del pueblo romano (p. 77). El último capítulo alude al impacto de la obra de MP tanto en cuanto a sus destinatarios (el Emperador y el Papa) como en lo que toca a las condenas provenientes del papado y a las críticas originadas en teóricos del poder papal, en especial Alvaro Pelayo.

La segunda parte (LA UNIDAD DEL PODER Y EL GOBIERNO DE LA IGLESIA) es la más extensa y, teóricamente, la más sólida. En ella BB interpreta los temas nucleares de la teoría política marsiliana. Hace primero una suerte de toponimia de la comunidad política (*politeia*, *civilitas*, *civitas*, *regnum*, *respublica*, etc.) y justifica el uso que, en cada caso, MP hace de esos términos. Luego pasa a un punto crucial del pensamiento marsiliano, que llama *la creación y el funcionamiento del Estado* y que trata lo que MP llama origen y causa de la comunidad civil. En mi opinión, este tema, junto con la primacía de la totalidad de los ciudadanos sobre alguna de sus partes —que MP trata cuando se ocupa del problema de la sanción de la ley—, constituyen los dos temas más relevantes del tratado. Respecto del origen del Estado, BB insiste en la distancia del *Defensor Pacis* respecto del naturalismo aristotélico, la función que MP atribuye a la razón humana en la constitución del Estado y la relación entre la estructura de división de partes —propia de la comunidad civil— y el fin para el que ella ha nacido. Asimismo destaca la función del pueblo o *universitas civium* y se detiene en el status ontológico de esa *universitas*, para lo que recurre a un erudito despliegue de información que muestra las diferencias entre esa *universitas* y la *persona ficta* de los juristas. Ello lo introduce en una consideración final acerca de un presunto nominalismo marsiliano en la definición de la *universitas*: aunque MP privilegia la unidad del todo sobre sus partes, sin embargo no habría logrado —ni se habría propuesto— definir teóricamente el status ontológico de esa *universitas*. De allí transita al capítulo mejor logrado de todo el volumen en el que analiza la teoría de la ley y temas vinculados con ella. Como señala BB, la ley es «la piedra angular» de la teoría política de MP.

Frente a la alternativa entre el aspecto formal o material (contenido) de la ley y sobre la base de un exhaustivo análisis de la bibliografía sobre el tema, BB sostiene que MP privilegia el primero: «el criterio de justicia [...] no radicaría tanto en la conformidad de su contenido [de la ley] con la recta razón o ley natural [...], sino más bien en la legitimidad de origen, en el hecho de expresar la voluntad del legislador humano» (p. 127); de allí que «la mejor ley es la hecha entre todos» (p. 126), pues «MP se interesa más en determinar a quién le corresponde gobernar [...] que en saber cuál es el contenido de la ley (p. 134). BB es exhaustivo también en su reconstrucción de los argumentos en favor de la soberanía popular. El análisis del legislador —*universitas civium* aut *eius valentior pars*— le permite transitar hacia los argumentos en favor de la soberanía popular y hacia el análisis y refutación de las críticas contra ella, refutación ciertamente necesaria en el contexto medieval en el que la soberanía popular era aún un concepto *in nuce* que aún esperaba una fundamentación como la que ofrece MP. Cuando se ocupa de la integridad del Estado, BB afirma que «el verdadero poder o *iurisdictio* es la autoridad para juzgar, y el propósito de MP es apuntalar la unidad de jurisdicción para impedir que haya jurisdicción sacerdotal propia» (p. 168); por ello MP «diseña un gobierno fuerte y atribuye un ingente peso al príncipe [...]» (p. 169). Luego de analizar la indivisibilidad del poder —creo que BB alude aquí a la indivisibilidad de la soberanía— pasa al principio de representación política. Todos los estudiosos del pensamiento de MP han encontrado dificultades al momento de despejar las relaciones entre el pueblo y su representación en la *valentior pars*. El mismo BB llama «enigma» al paso de la multitud a la *valentior pars*. Ese enigma vuelve a aparecer cuando BB se ocupa de la representación en el Emperador, pues si por una parte había anunciado que Marsilio se aleja de la *lex regia de translatione imperii* (p. 133), sin embargo parece apoyarse en ella para interpretar una suerte de transferencia desde todos los ciudadanos al pueblo romano y desde éste al Emperador (p. 185). Los dos últimos capítulos, más cercanos a la *dictio II*, conciernen a la eclesiología, el anteúltimo a la Iglesia y el clero y el último al gobierno de la Iglesia.

La brevedad de mi análisis de la tercera parte (LA DIFUSIÓN DE LAS IDEAS DE MP) no significa que ella asuma una importancia menor que las dos anteriores. De hecho se percibe aquí un particular esfuerzo para rastrear la presencia del pensamiento de MP incluso en regiones europeas que hasta ahora no habían merecido atención suficiente. En efecto, además de reconstruir la presencia de MP en Oresme,

Wiclef y los conciliaristas, resulta de particular interés la relación que establece BB entre MP, el Galicanismo y la Reforma en el centro de Europa e Inglaterra, hasta Hobbes.

Resulta, sin duda, difícil resumir en un juicio conclusivo los méritos de este trabajo que sintetiza no sólo erudición, sino también capacidad de resolución y presentación clara de problemas teóricos. En primer lugar téngase en cuenta que, con excepción de la gran cantidad de artículos escritos en español sobre el tema, nos encontramos aquí ante la primer monografía de envergadura sobre el pensamiento político de MP. En segundo lugar, el trabajo de BB constituye una interpretación del pensamiento político de MP en su totalidad, no sólo limitado al *Defensor de la Paz*. Y por último, se trata de una lectura del pensamiento de MP que acentúa permanentemente el significado político de su obra más que su relevancia filosófica. Como lo expresé en mi comentario de la versión española del *Defensor Menor* y del *Tratado sobre la transferencia del Imperio*, ahora volvemos a tener una obra esperada en nuestra lengua.

FRANCISCO BERTELLONI
Universidad de Buenos Aires

MOLINA, Luis de: *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divina*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría. Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2007. 787 pp.

La obra titulada *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* del gran filósofo jesuita conense Luis de Molina (1535-1600), publicada por vez primera en latín en la Lisboa de 1588, constituye sin duda alguna una de las referencias bibliográficas inexcusables a tener en cuenta por cualquier interesado en las cuestiones concernientes a las controversias escolásticas del siglo XVI, un modelo de filosofía en efecto, en el cual por muchas razones brillaron con luz propia autores españoles —también portugueses— como puedan serlo (entre muchos otros), Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás, Francisco Suárez o el propio Luis de Molina.

De hecho, el indudable interés histórico de la *Concordia* reside, entre otros motivos, en la circunstancia de que tal obra estaría llamada a desencadenar una de las más fecundas controversias filosóficas en torno a la temática relativa a la idea de «libertad» humana en su conexión, a primera vista antinómica, con los atributos de la «omnipotencia» y de la «omnisciencia» que, en la tradición ontoteológica tomista siempre habían sido asignados a Dios. Tal intexconexión a la que alude el propio título de la *Concordia* moliniana se hace, evidentemente, muy problemática al menos si hemos —en buen espíritu ignaciano— de evitar incurrir en tesis predestinacionistas como las que en la propia época de Molina estaban siendo defendidas, ante todo fuera de España, por los cristianos reformados (especialmente luteranos, pero también, y aun de manera particularmente radical, calvinistas, etc, etc) manteniéndonos al mismo tiempo, a la máxima distancia posible de la postura, no menos «herética», que suele concebirse en teología dogmática como «el error de Pelagio».

Así las cosas, en efecto —razonaba Molina— si ciertamente hemos de contar inexcusablemente con la *infallibilidad* del «decreto» previo divino sobre toda operatividad asignable a cualquier causa segunda (en particular, claro está, las criaturas humanas), ¿cómo, entonces, evitar incurrir en los asertos que había desplegado Lutero en su libro *De Servo Arbitrio* publicado pocas décadas antes?; y asimismo, si, a su vez, hemos de suponer que el hombre es efectivamente «libre» para obrar «lo contrario», ¿hasta qué punto entonces no estaremos limitando, injustificadamente desde el punto de vista de la tradición ontoteológica, la «omnipotencia» del decreto divino pero también, la propia infallibilidad de la «ciencia» de Dios sobre los futuros contingentes de sus criaturas? Si el hombre es, en efecto capaz de obrar en cualesquiera sentidos de un modo enteramente independiente de lo que Dios haya «pre-dispuesto» desde la eternidad, no parece entonces, y este es el problema, que tenga demasiado sentido seguir afirmando que Dios en cambio, desde su presupuesta «omnisciencia», pueda mantener certeza alguna sobre los cursos que habrán de tomar las causas segundas.

Pues bien, precisamente este es el problema (el problema de la «antinomía de la libertad» para decirlo con el Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, si bien expresada de modo teológico en el presente contexto) que Luis de Molina trata de afrontar en su *Concordia* haciendo uso, a fin de dar cuenta de tales cuestiones, de dos conceptos que conformarán, a su manera, la clave de bóveda de la argumentación molinista, a saber: el «concurso simultáneo» —configurado como la alternativa a la noción bañeziana de «premoición física»— por un lado, y la «ciencia media» (entendida como aquella que, justamente, «mediaría»