

Así, Bidese parte de una reconstrucción de nuestra actualidad ética en donde predomina, cada vez más, una actitud que, después del desengaño de las macroinstituciones y los universalismos, reivindica el carácter individual e incluso particular de toda decisión ética, convirtiéndose, con esto, lo ético en un asunto estrictamente privado. Si bien Bidese advierte claramente los peligros de tal «situacionismo pragmático» que, en última instancia, lleva a la disolución de lo ético, el autor no corre a denunciarlo sin más, sino que apunta que en él tal vez se articulen elementos que la filosofía práctica no puede ignorar hoy por hoy: a saber, la temporalidad y la individualidad del ser humano y de sus acciones. Desde esta perspectiva, crítica a la vez que comprensiva, de nuestra actualidad ética, Bidese concluye que el reto de la filosofía práctica en el lindar del siglo XXI debe consistir precisamente en salvar el carácter universal y la normatividad de lo ético frente a su progresiva privatización y fragmentación, al mismo tiempo que respetar la contingencia de las circunstancias en las cuales actúa el hombre como ser finito, tratando de reconciliar lo universal con lo particular.

A este propósito, el autor presenta dos modelos que deben servir como figuras interpretativas para entender la estructura de las relaciones entre una normatividad universal y su aplicación individual bajo las condiciones de la libertad, a saber, las reflexiones éticas de Santo Tomás de Aquino en la *Prima secundae* de la *Summa theologiae* y las teorías lingüísticas de Noam Chomsky. En su cuidadosa lectura e interpretación del texto tomista, Bidese, que se sitúa en la línea de investigación abierta por Giuseppe Abbà, demuestra que con la noción del *bonum* al cual tiende todo acto ético del hombre, el Aquinate ofrece una respuesta al reto que se viene de exponer, en tanto que este *bonum*, a pesar de su carácter normativo, no prescribe sus contenidos, dejando así un espacio para la realización libre de los diferentes proyectos de vida dentro de unos parámetros comunes. Así, el *bonum* da lugar a lo que Bidese llama un formalismo procedural, en donde lo que es éticamente debido en cada situación no viene, por así decirlo, dictado *ab extra* por la norma universal (*lex aeterna*). Más bien, ésta se va manifestando en la praxis concreta del *bonum* apoyada en la *prudencia* y las demás capacidades intelectuales, otorgándose, de este modo, un momento preformativo a lo ético que sólo se realiza en la mediación entre *lex aeterna* y temporalidad.

En cuanto a Noam Chomsky, Bidese apunta analogías interesantes entre él y Santo Tomás. Sin embargo, y ésta es la única crítica que se quiere hacer al libro, cabe preguntarse hasta qué punto dichas analogías sirven para el propósito ético del autor. Ya que, si bien Chomsky mismo insinúa la relevancia de sus estudios para la ética, debe cuestionarse si el tipo de libertad que encontramos en el proceso de adquisición del lenguaje y en su empleo no debería distinguirse categóricamente de la libertad de la cual se habla en ética, siendo más bien un caso de indeterminación que no de libertad *sensu stricto*.

Con todo, esta última observación, proferida por un inexperto en lo que se refiere a la lingüística, no quita valor al libro de Bidese que es, sin duda alguna, un estudio muy sugerente: Así, con su penetrante análisis del pensamiento ético de Santo Tomás (y éste sí se siente con vigor de juzgarlo quien firma estas líneas), Bidese, incuestionablemente, contribuye a una reflexión ética fundamental tan necesaria en nuestros días, dando ejemplo, además, de cómo se puede ser buen filósofo sistemático a la vez que intérprete justo de su historia.

ALEXANDER FIDORA

ARNAU DE VILANOVA: *Arnaldi de Vilanova. Tractatus Octo in Graecum Sermonem Versi (Petropolitani Graecus 113)*, estudio y edición de Joan Nadal i Cañellas, con revisión del texto griego de Dionisio Benetos, y prefacio de Anscari M. Mundó, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Union Académique Internationale, Corpus Philosophorum Medii Aevi Scripta Spirituality II, 2002, 446 páginas, ISBN: 84-7283-660-6.

Con dedicatoria del editor de este trabajo al P. Miquel Batllori i Munné (†) aparece, por fin, uno de los más acariciados proyectos del ya fallecido historiador y que, bien desde estas modestas líneas, podríamos dilatar y consagrar a su memoria. El P. Batllori, de talante modesto y gran erudición, fue el verdadero promotor de la edición que estamos reseñando y que forma parte del plan de publicación de las obras espirituales de Arnau de Vilanova, que comenzó en 1948 y se sumó a la Unión Académica Internacional (UAI) en 1951, gracias a la propuesta del entonces secretario del Institut d'Estudis Catalans (IEC), Ramon Aramon i Serra. Entre los volúmenes presentados en 1952 para el proyecto de edición entre el IEC y la UAI en el Corpus Philosophorum Medii Aevi Scripta Spirituality sobre obras arnaldianas, contamos con

la *Expositio super Apocalypsi*, editada en 1971 por Joaquim Carreras i Artau (†); los tratados espirituales contenidos en el manuscrito *Vaticano, latín 3824*, con obras de entre 1291 y 1300; un tercer volumen, muy similar al anterior, que contiene, también, obras de carácter espiritual comprendidas entre 1300 y 1305; y un cuarto volumen en donde se daría cuenta de los restantes textos de Arnau de Vilanova hasta 1311. El proyecto sigue en marcha, aunque nunca se había incluido en su armazón la publicación del manuscrito de la Biblioteca Pública de San Petersburgo que contiene la traducción al griego de una serie de obras de Arnau de Vilanova y que es el motivo de esta reseña.

El descubrimiento del manuscrito en cuestión fue dado a conocer por parte de Joaquim Carreras i Artau en 1932 [«Una versió grega de nou escrits d'Arnau de Vilanova», *Analecta Sacra Tarraconensia* 8 (1932), pp. 1-8], preguntándose el por qué de una traducción de las obras de Arnau de Vilanova al griego. Años más tarde, el P. Batllori [«Les versions italianes medievals d'obres religioses del Mestre Arnau de Vilanova», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 1 (1951), pp. 395-462] publicaba las versiones italianas medievales que se conocían de los opúsculos que forman el *Petropolitano griego 113* y respondía al Prof. Carreras i Artau insinuando que el móvil de la traducción griega podría ser el de una posible sintonía entre el pensamiento arnaldiano y las corrientes místicas que agitaban en aquellos momentos el Athos. El editor del presente tratado, Joan Nadal i Cañellas, recoge en su introducción las ideas otrora expuestas, adentrándose, acto seguido, en un examen codicológico del manuscrito de Arnau de Vilanova. En él, puntualiza que son ocho, y no nueve como había sugerido el Prof. Carreras i Artau, las obras que contiene dicho manuscrito, enviando al lector a la introducción del Opúsculo V, donde explica que éste está formado por el texto correspondiente más un breve apéndice, con el que forma un todo, y que fue el origen de la confusión del Prof. Carreras i Artau (p.14). A esta apreciación se sigue la historia del códice y de sus poseedores (pp. 14-15); la crítica externa, donde se describe formalmente el códice y se lo compara, por similitudes de forma, con los manuscritos *Vaticano gr. 256*, escrito entre 1311 y 1312, y el *Marciano gr. IV, 5*, fechado en 1319, además de proporcionar la imagen de los folios 81r, 112v, 173r, 223v, 224r y 224v, de incomparable belleza (pp. 16-22); y la crítica interna, donde se dedica un apartado introductorio al griego del manuscrito y se llega a la conclusión de que estamos ante traducciones al griego, más bien, poco elegantes y que tienen en cuenta los originales latinos o neolatinos (pp. 22-24).

El estilo literario del *Petropolitano griego 113* toma más importancia en las siguientes páginas. En el apartado «Els originals de la traducció» (pp. 24-29) Joan Nadal i Cañellas realiza un estudio comparativo entre los originales de la traducción que se han conservado y el texto griego, señalando los casos en los cuales el texto griego mejora el original catalán, los casos en los que el traductor amplía el original, aunque no entiende la verdadera interpretación, y los casos en los que el traductor mitiga frases heterodoxas del autor. Otro aspecto que se toma en cuenta son las anotaciones o autocorrecciones que se hallan en el manuscrito (pp. 30-32), siendo éstas tratadas desde tres aspectos: comentarios marginales, correcciones del texto y traducciones latinas escritas en los márgenes. Pese a lo dicho hasta las presentes páginas de la introducción, Joan Nadal i Cañellas afirma que «el professor Benetos va estar d'acord amb nosaltres que el traductor de les obres d'Arnau era grec» (p. 34): el conocimiento de la lengua en cuanto a vocabulario, el uso de cierta terminología inusual para un occidental y su cultura religiosa delatan el origen bizantino de nuestro traductor. Despachada esta primera cuestión de descripción codicológica, junto con la comparación del original griego con los catalanes, italianos y latinos, y la denominación de origen de un traductor que se acuña como bizantino, aunque traduce en un griego «poc elegant» (p. 22), pasamos a la ocasión y las circunstancias de la traducción (pp. 35-55).

Joan Nadal i Cañellas sigue la idea, ya expuesta por Joaquim Carreras i Artau y el P. Miquel Batllori, sobre la relación de este Opúsculo arnaldiano con la visita de unos monjes del monasterio de San Atanasio a la corte de Jaume II, reclamando la ayuda del monarca frente a la ira de los Almogávares tan conocida como «venjança catalana» (pp. 36-37). Parece ser que Arnau de Vilanova prestaría ayuda a estos monjes y más tarde tendría relación con ellos. Las siguientes líneas se ocupan del panorama histórico del mundo Bizantino y de Atanasio I de Constantinopla, además de tratar las similitudes ideológicas entre este último y Arnau de Vilanova. Tras estos puntos de convergencia entre ambos personajes, se especula con el motivo factible de la composición del *Petropolitanus Græcus 113*: 1) hay constancia de la relación entre Arnau de Vilanova y los monjes de la Laura de San Atanasio de Athos en la corte de Aviñon; 2) de estas conversaciones se deduce que se 'maravillaron' unos a otros con su afinidad ideológica; 3) ello mueve a Arnau de Vilanova, «convers fogós que volia difondre les seves idees i conviccions en tots els estaments socials» (p. 53), a mandar traducir, y luego corregir, un florilegio, más que representativo de su pensamiento (pp. 53-54), de obras propias para enviar a Atanasio I de Constantinopla. Sin embargo, todo apunta a que este manuscrito no llegó nunca a su destinatario (p. 54).

La edición del texto es de lo más pulcra. Presenta a página contigua el original griego con su traducción. De este modo, los dos primeros Opúsculos son acompañados por la traducción italiana que ya había publicado el P. Batllori; los Opúsculos III y IV se acompañan del texto catalán; y los restantes Opúsculos, del V al VIII, vienen con el texto latino. Cada uno de los Opúsculos es presentado por una breve introducción que lo sitúa en el contexto de la obra arnaldiana y, a la vez, con la introducción que precede el texto crítico. Así pues, se toman las preceptivas del *Corpus Christianorum-Series Græca* de Lovaina para realizar la edición e intentar clarificar la dificultad del texto griego que tenemos entre manos, un texto que no deja nada fácil dicha tarea a su editor debido al uso arbitrario de las conjunciones que introducen las oraciones subordinadas, uso de relativos sin antecedente, delicados elementos terminológicos, etc. Sin embargo, aporta el editor un aparato crítico donde manifiesta las correcciones que ha realizado como editor y las incorrecciones que el copista o traductor bizantino realiza en el manuscrito. Ante la intención de Joan Nadal i Cañellas, no de «fer *arnaldisme*, sinó només publicar el manuscrit *Petropolità gr. 113 amb els subsidis necessaris per a una correcta edició textual*» (p. 56), podemos afirmar desde nuestra respetuosa posición que la intención primera se ha logrado con creces y que todo el volumen es un claro ejemplo de la devoción que ha tenido al tratar un personaje como Arnau de Vilanova y el aceptar un encargo que, realmente, ha coronado el descao acariciado durante tantos años por el P. Miquel Batllori i Munné.

JORDI PARDO PASTOR

DA COSTA, R.-ZIERER, A.-ROMANAZI, M., *Mirabilia 2. Revista de Història Antiga e Medieval*. Expresar lo divino: Lenguaje, Arte y Mística. Das Göttliche mitteilen: Sprache, Kunst und Mystik. São Paulo. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio/J. W. Goethe-Universität Frankfurt/Univeristat Autònoma de Barcelona-Enero de 2003. 239 pp.

Esta revista forma parte de la documentación académica sobre temas clásicos y medievales que puede consultarse en Internet. Publicada por sus editores: Ricardo da Costa, Adriana Zierer y Moisés Romanazi en el 2002 (www.revistamirabilia.com), aparece en su segunda entrega editada en formato convencional y electrónico. El objetivo de la publicación es integrar los estudios medievales y antiguos en una doble dirección: Europa-América. Lo que explica la reunión de investigadores de diversas instituciones y disciplinas que igual escriben en castellano o alemán, en catalán y portugués.

La revista, cuyo nombre alude a la inclinación medieval por lo inusitado, es una construcción intelectual abierta al intercambio académico. Con ese espíritu de diálogo ofrece, en esta edición, un horizonte de reflexiones y estudios sobre las formas de representación de lo sagrado y lo divino en la poesía, el arte, y la filosofía. La coordinación editorial, del número 2, estuvo a cargo de Alexander Fidora (J. W. Goethe-Universität) y Jordi Pardo Pastor (ARCHIVIVM LVLLIANVM-Universitat Autònoma de Barcelona).

Mirabilia desde su primera entrega sigue un estricto orden cronológico en la presentación de sus artículos. Este es un orden adecuado a la hora de reunir diversas colaboraciones en una misma publicación, cuyo eje es la historia. No obstante, es posible agrupar los artículos según la perspectiva que desarrollan sobre el complejo tema de la expresión de lo divino.

Pueden diferenciarse cuatro áreas temáticas, de las que indico en cada punto los autores de los artículos correspondientes: i) las representaciones de lo sagrado, su recepción y las modificaciones a lo largo del tiempo en el imaginario colectivo (C. Dourado, J. De Moura, L. Silverio, O. Manzi, P. Grau-Dieckmann, K. Militzer); ii) las formas personales de relación con lo divino (E. Fernández, P. De Souza, C. Palazzo, J. Pardo, R. Gutiérrez); iii) El espacio de lo sagrado: fantástico y geográfico (A. Zierer, K. Loureiro/Z. Scaramussa, M. Siqueira); iv) El trasfondo místico del conocimiento filosófico (J. Ter Reegen, M. S. Cabral, A. Akasoy).

A pesar de las diversas perspectivas se mantiene una misma relación entre lo divino y sus representaciones: «La visión humana de Dios constituye la explicitación de la visión divina en el hombre: *nec est aliud te videri quam quod videas videntem te*». (208). La visión de Dios puede ser una epifanía, la certeza de un conocimiento innumerable, la figuración de un rostro desconocido, o la peregrinación a un lugar atroz y salvífico. También es una compleja rutina de cánticos y oraciones, o la gimnosofía de la ascensión espiritual. Cada una de estas representaciones contiene en sí misma un retorno sobre lo que intenta mostrar, puesto que un signo de lo divino no deja de ser su propia negación implícita en los límites de la visión del hombre.