

do afirma que «Martí Luter, que va escriure en el segle XVI, és més medieval que Boccaccio», pero no por ello debiera ser incluido en una historia del pensamiento medieval. Por este mismo criterio deberíamos incluir a aquellos autores posteriores que podrían ser cualificados de más «medievales» que otros autores históricamente medievales —que, según como definamos la palabra «medieval», ciertamente los hay.

d) Es más, teniendo en cuenta que la filosofía medieval se desarrolla en relación con la teología y, a menudo, con unos textos sagrados, que por otra parte ya conllevan al menos implícitamente una cosmovisión y una cierta manera de entender el mundo es decir, en sentido lato, una cierta filosofía no se puede comprender adecuadamente la filosofía de los autores medievales sin unos conocimientos sumarios de los textos sagrados que suelen comentar o interpretar. Explicitar algunos conceptos de la Biblia o del Corán, desde un punto de vista estrictamente *histórico-crítico* y *filológico*, puede ayudar enormemente —y más en tiempos en que la cultura religiosa suele brillar por su ausencia en los conocimientos de los estudiantes universitarios actuales— al estudio de la filosofía medieval en su cometido. Con mucho tino algunos profesores de filosofía medieval incluyen en su temario alguna lección introductoria a la Biblia y al Corán (cf. Josep Ml. Udina, «La enseñanza de la *Historia de la filosofía medieval*. Una experiencia de veinticinco años», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 [2003], pp. 199-106).

e) Desde puntos de vista excesivamente reduccionistas, a veces se ha identificado la filosofía medieval con la escolástica (cristiana), y la escolástica con el tomismo. Es mérito de ambos manuales haber superado claramente una visión —digamos cristianocéntrica— del pensamiento medieval. En este sentido, según mi opinión, aún les queda a los historiadores del pensamiento medieval del presente y del futuro un buen trecho por recorrer. Me explico. La irrupción del «nuevo Aristóteles» agitó con fuerza el panorama filosófico medieval. Con el tiempo, acabó imponiéndose en forma de ortodoxia una determinada forma de pensamiento que intentaba hacer compatible la fe cristiana con una cierta interpretación de la filosofía aristotélica. Y a la luz de esta síntesis, de su léxico, de sus conceptos —que en cierta manera perviven— se ha valorado la filosofía medieval entera, sin tener suficientemente en cuenta su génesis y evolución histórica. Tal vez, con un ejemplo, se me entenderá mejor. La principal de las acusaciones —muchas de las cuales según estudios recientes parecen cuanto menos infundadas. Véase al respecto: Josep Perarnau, *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'«Ars amativa» de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antil·lianes del seu «Directorium Inquisitorum»*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1997— que el inquisidor Eimeric dirige contra la filosofía de Ramon Llull puede ser la de «racionalista», es decir de pretender demostrar la fe y Dios por razones necesarias. No cabe duda que Eimeric, bien formado en la tradición tomista, entiende la palabra «demostrar» en el sentido aristotélico (*Analíticos segundos*); ¿pero, es éste el sentido que le da Ramon Llull y la tradición agustiniana? ¿Qué significa para Ramon Llull demostrar? Recordemos, por ejemplo, que en el *Llibre de contemplació en Déu*, VII, Palma de Mallorca, 1914, p. 54, Llull utiliza el término «desmostrar» como sinónimo de aparecer o mostrar: «La figura en lo mirall se demostra major on pus hom la acosta al mirall». El lenguaje con el que estudiamos la filosofía medieval tiene su propia historia medieval, pertenece a una determinada tradición. Uno de los primeros retos del historiador de la filosofía medieval es hacer explícita esta situación.

f) Flasch y De Libera hacen muy bien en mostrar la complejidad del estudio del pensamiento medieval. Se trata de una complejidad de contenidos (filosóficos, teológicos, etc.), pero también de una complejidad metodológica. Las obras que debe estudiar el historiador de la filosofía medieval están escritas en latín, árabe, griego o hebreo. A veces, todavía no han sido editadas. Precisamente una de las tareas que debe acometer frecuentemente el investigador de la filosofía medieval es la edición (crítica) de obras inéditas. Para ello necesita poseer conocimientos de paleografía, codicología y filología. Si queremos tener buenos doctorandos de filosofía medieval en nuestros Departamentos y Facultades, se deberían aprovechar al máximo las posibilidades que puedan ofrecer los cambios en los planes de estudio (Proceso de Convergencia de Bologna), que ya se nos echan encima, para trabajar en un sentido interdisciplinario.

JAUME MENSA I VALLS

LEÓN FLORIDO, Francisco, 1277 *La condena de la filosofía. Estudio y traducción del syllabus de Esteban Tempier*, Madrid, *A parte Rei* Revista de Filosofía (Estudios monográficos), 2007, pp. 114.

La forma de presentar el título de esta reseña representa en cierta manera una síntesis de lo que significa esta obra. La tentación de haber puesto como autor a Esteban Tempier, a la postre quien escribió el

celebérrimo *syllabus* condenatorio de 1277 que aquí se presenta en su traducción española, hubiera empañado lo que este libro encarna en su forma y en su fondo. Pues el autor no se limita a realizar simplemente una traducción y estudio preliminar, sino que deja entrever una cosmovisión de la historiografía medieval de esta época, más allá de una puesta en escena de diversos estudios monográficos y eruditos al mismo. Es la misma forma de acometer el trabajo —casi como si fuera un opúsculo—, idearlo, presentarlo y verterlo a la pluma lo que hace que la tesis sugerente del «estudio» que antecede el texto sea ya de por sí justificador de la lectura de toda la obra, breve, pero intensa. Mas... ¡vayamos por partes!

El autor, Francisco León Florido, es profesor del Departamento de Filosofía III de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Su faceta de docente se deja entrever en la redacción del trabajo que ahora presentamos, un valor que es necesario poner de relieve para los amantes de la claridad, la concisión y la sencillez expositiva, tan necesario en temas tan apasionantes como complejos como es el que ocupa la obra que reseñamos. Una labor expositiva que no está reñida ni mucho menos con la profundidad de su trabajo de investigación y, por lo tanto, con la tesis sugerente que se deja traslucir en el libro.

La obra se divide en dos partes diferenciadas. La primera parte lo constituye el «estudio» previo a la traducción dividido en tres puntos fundamentales (pp. 7-64) y que sobrepasa los parámetros de una breve presentación del texto. En la segunda parte se trata ya de acometer la presentación del *syllabus* condenatorio de 1277. Finaliza el autor con una bibliografía.

El estudio de la obra se inicia, muy escolásticamente y en el buen sentido de la palabra, con lo que la metodología ha señalado como *status quaestionis*. No lo oculta el autor, pues este primer capítulo se titula: *El estado de la cuestión. El debate bibliográfico*. En las páginas que van de la 7 a la 25, Francisco León, hace un repaso muy clarificado de las etapas claves de la historiografía de la *damatio parisiensis*. Los autores y sus posiciones, sus logros y la evolución del estudio del contexto histórico y filosófico van pasando al ritmo de la propia evolución del entendimiento de lo que supone la filosofía medieval en el momento en el que el *corpus aristotelicum* ha tomado cuerpo y espíritu en las mentes y en los espíritus de una Iglesia en cambio, en consonancia con la transformación de una sociedad que va abriéndose a las nuevas formas políticas, a la novedosa geografía y al dibujo espacial que nacen del desarrollo de los nuevos núcleos de humanidad: la urbe, el territorio cercano de la soberanía, las formas religiosas..., la construcción de la nueva Europa, del nuevo renacer filosófico, y de una identidad que le es propia.

En este quehacer historiográfico se hace repaso a los distintos autores representativos que han ido evolucionando de forma considerable los logros de comprensión de este periodo de la historia de la filosofía medieval, como pieza clave del paso a una mentalidad moderna en el occidente medieval. Desde los estudios de Renan y la aproximación de las fuentes al público por parte de Pierre Mandonnet, desfilan las tesis centrales de Martin Grabmman, Fernand Van Steenberghen y Étienne Gilson, por citar los autores clásicos ya del siglo XX, pero también en el último tercio del siglo aparecen, en la estela de los autores anteriores, los estudios de Roland Hissette sobre las fuentes que sustentan las tesis condenadas.

Los últimos tratados respecto del contexto doctrinal e histórico del *syllabus* experimentan un giro hermenéutico, una nueva dirección: «La cuestión del averroísmo latino, que ocupaba el lugar central en las obras anteriores, tiende a ser considerada menos relevante de los que se había supuesto y, en cambio, el principal problema pasa a ser el de determinar el papel de los maestros en artes, en general, y el de autores como Siger de Brabante o Boecio de Dacia, en particular, dentro de una nueva concepción, de la significación, en sentido amplio, de la filosofía medieval y de su sentido en el desarrollo completo de la historia de la filosofía» (p. 12). Un trabajo que supera el enfoque dogmático-doctrinal y bucea por el *humus* vital de los maestros y el contexto universitario e institucional. El «conflicto de facultades» sustituye al «conflicto doctrinal» como eje vertebrador de los estudios, sin por ello olvidar a este último. Se suceden autores como Jacques Le Goff, Luca Bianchi, David Piché, John E. Murdoch, Juliuszag Domanski y Alain de Libera. El autor va exponiendo los distintos aspectos de esta nueva óptica sobre el modo de pensar filosófico y la libertad de pensamiento (Ch. Homer Haskins). En fin, «estos intérpretes presentan un campo con dos bandos enfrentados: el de los teólogos y las autoridades eclesiales por un lado, y el de los maestros universitarios en artes por otro» (p. 20). Partiendo de esta perspectiva se desgana otra serie de nuevas problemáticas respecto al auténtico papel del acto condenatorio desde el enfoque más socio-doctrinal, como en el caso de Jacques Verger.

Tras el esclarecedor y didáctico capítulo sobre la historiografía del problema y poniendo sobre el tapete intelectual el debate contextual, el capítulo 2 aborda *El aristotelismo averroísta: recepción y condenas* (pp. 26-42). Se trata de una reseña de los hitos que desencadenaron en las condenas objeto del estudio desde que el *Corpus aristotelicum* va recepcionándose en los ambientes intelectuales del mundo cristiano, en un itinerario parejo al del desarrollo inicial de la Universidad. Así atiende «La recepción de

Aristóteles y las primeras condenas» (pp. 26-34), recordando las primeras «olas de traducciones» y, casi de forma automática, las primeras reacciones eclesiales y, por que no decirlo, según me parece en la lectura del estudio, la desobediencia sistemática («letra muerta», p. 31) que expresa la «libertad de pensamiento» efectivo que se vivía en el fondo de los espíritus de la época: 1210 (sínodo provincial), 1215 (Roberto de Courçon), 1128 (papa Gregorio IX), 1255 (prescripción de las naciones en París), 1263 (papa Urbano IV). Tras el ambiente antiaristotélico de las autoridades y, por consiguiente, el aristotélico de muchos docentes, el autor afronta ya el contexto inmediato: «Los decretos de 1270 y 1277. Reacciones a las censuras» (pp. 35-42). La primera de las fechas es particularmente significativa «por cuanto en él confluyen una serie de escritos condenatorios de las nuevas ideas, aunque en ninguno de ellos se cita expresamente a Siger» (p. 35). Se trata de un desarrollo no sólo condenatorio, sino una reacción intelectual, en el que la censura se despliega en el campo de batalla intelectual. En esta contienda se embarcan autores como Tomás de Aquino y Gil de Roma. Después del *syllabus* de 1270, de Tempier, se abre un período definido por las cuestiones averroístas: conflictos interpretativos en los mismos escritos de Tomás de Aquino (sentencia del 7 de mayo de 1276) y, en definitiva, conflicto de «naciones» en la universidad parisina. La mecha incendiaria para la condena de 1277 hacía tiempo que estaba fabricada, la llamada de atención de Juan XXI respecto de los rumores que llegan a la sede papal respecto de lo que acaece en París, provoca que la mecha se encienda y el obispo Esteban Tempier realice el 7 de marzo de 1277, «la solemne condena de las 219 proposiciones, y el libro *De Amore*, de Andrés el Capellán y otros libros de contenido esotérico y mágico» (p. 38). La complejidad de estos tiempos compulsos es perfectamente escrita e interpretada por el profesor Francisco León, quien nos señala, además, las consecuencias inmediatas de este hecho condenatorio.

El tercer y último capítulo, titulado *El sentido doctrinal de la condena parisina* (pp. 43-64), completa junto al entramado socio-institucional e histórico del capítulo precedente, el no menos complejo trasfondo filosófico-teológico, a saber: «El uso metódico de la doctrina de la doble verdad» (pp. 46-49); «El conflicto estructural entre neoplatonismo y naturalismo» (pp. 49-50); «La unidad del intelecto y la inmortalidad del alma» (pp. 50-52); «La cuestión del poder de Dios» (pp. 52-54); «La crítica a la física aristotélica» (pp. 54-56); y, por último, «La ética de la vida filosófica» (pp. 57-64). Quisiera destacar de este apartado un párrafo del autor que, a mi juicio, sintetiza la tesis integradora de la historiografía que utiliza, además de señalar el significado y la pertinencia de profundizar en este acontecimiento de la historia de la filosofía medieval: «Seguramente la gran víctima del *syllabus* del obispo Tempier no fueron ni los maestros en artes, ni el espíritu laico, ni la libertad de pensamiento, ni la autonomía de la filosofía, sino el neoplatonismo naturalista, que había sido forjado al calor de la recepción en el mundo cristiano del Aristóteles averroísta» (p. 64). Y, efectivamente, a partir de aquí destacará la nueva lectura de la filosofía de Platón y el cambio de significado que tendrá el pensamiento aristotélico que cambiará su rol novedoso para desembocar en un «paradójico papel conservador» (p. 64). Esta conclusión, las consecuencias de la profundización que sugiere, el cambio de perspectiva integradora, pero, a la vez, sugerentemente superadora, justifica la lectura de este estudio. El profesor Francisco León completa una introducción equilibrada y novedosa por los senderos que apunta, a partir de la historiografía que expuso en el capítulo inaugural. Esto es, sin duda, frente a la tesis interpretativa, uno de los logros de este estudio preliminar a la traducción del *syllabus* de 1277.

En última instancia aparece la segunda parte de esta obra, pivote estructurador y justificador de la misma: la traducción y presentación bilingüe del *Texto del Syllabus del Obispo Tempier. París, 7 de Marzo de 1277* (pp. 65-114), compuesto de: «*Epistola scripta a Stephano Espiscopo parisiensi anno 1277*. Carta escrita por el obispo Esteban de París en 1277» (pp. 66-69) y «*Articuli condemnati a Stephano episcopo parisiensi anno 1277*. Artículos condenados por el obispo Esteban de París en 1277». La presentación de los artículos sigue, según el propio autor advierte (p. 44), el orden de la numeración del obispo Tempier, tal y como aparece en el *Chartularium Universitatis Parisiensis* (vol. 1), señalándose a continuación la numeración correspondiente de Mandonnet-Hissete que esquematiza los mismos en dos partes: una primera centrada en los «Errores filosóficos», y una segunda centrada en los «Errores teológicos».

Culmina esta breve y sustanciosa edición con una «Bibliografía» (pp. 109-114), práctica para el lector y más que suficiente para profundizar en un tema tan apasionante y sugerente de la Historia de la filosofía medieval, en particular, y clave, también, para la comprensión del devenir del pensamiento en occidente, en general.

Felicitemos, pues, al autor por su concisión, visión, análisis y presentación, que es ciertamente más sugestiva que erudita. Quizás este es el único inconveniente que podemos mencionar en la obra: el que nos queda con el sabor de la profundización, y nos provoca el deseo de poder dialogar con el autor sobre la conjunción de las aristas que surgen en las interpretaciones presentadas, limar las ideologías, leer fi-

losóficamente los contextos... Ahora bien, la sed de profundización queda justificada por su intención didáctica, pudiendo ser una obra de gran provecho metodológico y didáctico para trabajar con los alumnos, por la encrucijada de propuestas y la riqueza de filosofías implicadas.

MANUEL LÁZARO PULIDO

DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (I). Comentario a la Suma Teológica, I, q75-q77*. Introducción y notas de José Ángel García Cuadrado. Traducción de Alfonso C. Chacón, M^a Idoya Zorroza y José Ángel García Cuadrado, Pamplona, EUNSA, 2007, 382 pp.

Domingo Báñez (1528-1604) en la década de 1580 publicaba, volviendo a Santo Tomás, sus *Comentarios a la Suma Teológica, I (Prima Pars)*, que titulaba, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae usque ad sexagesimamquartam quaestionem complectentia* (Salamanca 1584); y *Super Primam Partem Divi Thomae a quaestione sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum* (Salamanca 1588).

En esta obra en dos tomos, así como en otras que quedarían manuscritas y que posteriormente se irían publicando en el tiempo, ofrecía, por una parte, una reflexión sobre su siglo XVI, esa experiencia que media entre el comienzo y finales del mismo, en dónde quedaba ya expresado el giro copernicano que tanto en filosofía como en teología se está, o ya se ha producido, y que va a suponer un viaje de alejamiento sin retorno. Domingo Báñez estaba sintiendo ya esta época como de emancipación y autonomía del hombre para con Dios, y de desdibujamiento de lo divino, quedándose anclado en la finitud y advirtiendo el vértigo de su propio desasosiego y descentramiento. Y por otra, además, se empeñaba en la tarea de repensar aspectos problemáticos de la realidad y del hombre, queriendo ofrecer vías de respuesta seguras.

Esta perspectiva, es la que obligaba al censor de los *Scholastica Commentaria*, el P. Diego Chaves, a exclamar que en Báñez teníamos a un «viro eminentissimo, ingenii acerrimi, doctrina rara», y que ofrecía unos comentarios lucidísimos sobre cuestiones difícilísimas. Y daba gracias a Dios porque a través de Báñez se tenía en estos tiempos al interprete que podía hacer claras las cuestiones inexplicables, sobre todo, de la Primera parte de la *Suma*.

Era, también, la conciencia y el propósito que Báñez muestra en la «divisio operis» de los *Scholastica Commentaria*, tomo II, en donde dice: «advierta el pío lector que son cuatro los principales y difíciles temas que se tratan en esta obra. De la obra de la Creación en seis días... Del mismo hombre... Del estado del primer hombre... Y de la gobernación del mundo...». Cuestiones todas ellas, como continúa diciendo, que están atravesadas de cuestiones teológicas y físicas, tanto antiguas como nuevas y que trata de abrirlas a las más variadas y altas consideraciones, tratando de encontrar un punto desde el cual se pudiera ofrecer una visión sistemática como teoría globalizadora y concertada de la realidad y como cosmología unificada y gratificadora al todo de la existencia y de la historia en esa coyuntura de finales del XVI. Era repensar, ahora, la modernidad, en lo que iba siendo toda la experiencia vivida de este que resultaba largo siglo, tras el concilio de Trento y desde una universidad, la de Salamanca, que se esforzaba por servir a la Iglesia y a la Monarquía católica desde un ejercicio de clarificación del presente, descubriendo el punto de convergencia, siempre tenido, pero ahora desvelado, como era el de la existencia la existencia como vínculo de concordia, como principio primero y fundante para una nueva filosofía y teología.

Lo que Domingo Báñez proponía en sus *Comentarios a la Suma Teológica* no era ya una vuelta a la existencia como vida cristiana como en la primera etapa del Renacimiento, sino algo más profundo, «de alta metafísica» como él mismo señalará, era la construcción de una teoría del ser, del existente, del *esse* como acto de ser y de perfección, para desde ahí elaborar una teoría global y unificada de la realidad, donde quedaban perfectamente engarzados el ser finito y el Ser infinito, y de ahí transfigurar esta alta especulación en visión teológica: Dios, creación, hombre, fin último, providencia, vida cristiana y sacramentos.

Era una actualización de Santo Tomás, de la *Suma Teológica*, de una teoría unificada que ofrecía un *renasci* nuevo al mundo moderno, para que desde un punto firme y patente, la existencia como contingencia y finitud, poder elaborar un sistema abierto a la trascendencia, válida para todos los hombres. Y es aquí, desde esta perspectiva, donde se mueve el gran interés que despierta esta recuperación de la obra de Báñez, y en concreto su teoría del hombre y su radical defensa que hará del mismo en esta traducción del *Tratado sobre el hombre (I). Comentario a la Suma Teológica, I, q75-q77*.