

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Alexander Fidora, *Domingo Gundisalino y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica* (trad del alemán de Lorenzo Langbehn), EUNSA, Pamplona, 2009, 274 páginas.

En *Patristica et Mediaevalia* XXVII (2006), pp. 136-7 reseñé el original alemán (*Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin, 2003) de este libro, cuya versión española, ahora en impecable traducción de Lorenzo Langbehn, ofrece la editorial de la Universidad de Navarra. En esa reseña el lector podrá encontrar las características más relevantes de este volumen de Alexander Fidora. Como lo ha señalado acertadamente María Jesús Soto-Bruna en su Presentación del volumen, los trabajos realizados en Toledo en el siglo XII no solamente han influido decisivamente en el desarrollo futuro de la filosofía medieval, sino que además han modificado ese desarrollo. Y como también lo señala el mismo A. Fidora en su Prefacio, "Domingo Gundisalvo es el primer pensador del Medioevo latino que, a partir de la filosofía árabe, descubre y desarrolla en toda su complejidad la teoría aristotélica del conocimiento y de la ciencia, asentando con esto las bases para el discurso filosófico universitario que caracteriza el pensamiento europeo". Aunque no es necesario insistir aquí en la importancia de la figura de Gundisalino ni tampoco reiterar un comentario acerca de este trabajo, acerca del que ya nos hemos expedido, corresponde, sin embargo, dar noticia de su publicación y, sobre todo, celebrarla, ya que se trata de la primera monografía comprehensiva, ahora afortunadamente en español, sobre la teoría de la ciencia del archidivino de Cuéllar.

Francisco Bertelloni

Charles Burnett, José Meirinhos, Jacqueline Hamesse (eds.), *Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance* (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge 48), Louvain-La-Neuve, 2008, 181 páginas.

Esta publicación recoge algunos trabajos presentados en el Coloquio que sobre este tema se celebró el 15 y 16 de junio de 2007 en el Warburg Institute, organizado por éste en colaboración con el Gabinete de Filosofía Medieval, de Porto. Como se aclara en la Introducción, otras tres comunicaciones intervinieron en él, pero sus textos fueron publicados por sus respectivos autores como parte de ensayos integrales. Según lo habitual, se acompañan tres índices: el de los manuscritos a los que se hace referencia, el de los autores antiguos y medievales que se mencionan, y el de los modernos.

Desde la misma Introducción se indica también que el propósito general de este volumen de los *Textes et Études du Moyen Âge* es mostrar, como ya lo hicieron otros ensayos individuales y colectivos, que, si bien el Renacimiento provocó el abandono de viejos esquemas medievales, la ruptura por él implicada respecto de la Edad Media no fue tan nítida.

Ahora bien, como se sabe, sólo podemos referirnos a estos dos períodos en términos de paradigmas diferentes y cada uno de ellos está constituido por una serie de elementos de distinta índole. Por eso, se encara aquí la cuestión propuesta en el título desde varios ángulos, puesto que ellos van mostrando precisamente de qué manera los diversos rasgos del diseño de la Edad Media, esto es, de su cosmovisión, viran paulatinamente hacia aquellos que componen el del Renacimiento. Sin embargo, como en un calidoscopio que la Historia de Occidente hizo rotar, hay trazos básicos que subsisten, aun con un valor diferente dado por su nuevo contexto. Esto explica la heterogeneidad temática de los ocho artículos que componen —como es habitual, en versión revisada y aumentada respecto de las discusiones del Coloquio— la presente publicación, cada uno de los cuales aborda una cuestión muy puntual.

Jill Kraye, del mismo Warburg Institute, en su “From Medieval to Early Modern Stoicism”, compara la recepción medieval del estoicismo latino de Cicerón y Séneca, relativa a la primera etapa, con el descubrimiento de las fuentes estoicas griegas a partir del siglo XV. Subraya así el desplazamiento de la atención hacia la última etapa, la de Epicteto y Marco Aurelio, con el consecuente acento en los aspectos éticos. Particularmente significativa es, en este sentido, la revalorización que Kraye hace de Lipsio en el intento de restauración de una filosofía estoica, viva y funcional a los cristianos del Renacimiento.

Outi Merisalo, de la joven Universidad finlandesa de Jyväskylä, transita, en cambio, por un campo completamente distinto, el paleográfico y filológico de los escritos de Medicina: “Transition and Continuity in Medical Manuscripts (Thirteenth-Fifteenth Centuries)”. Para eso, la autora trabaja en los 44 manuscritos que componen su propia edición del pseudogalénico *De spermate*. Su principal conclusión apunta a enfatizar la continuidad en este orden entre Edad Media y Renacimiento. En ella ha gravitado el hecho de que, a pesar de la preocupación de los humanistas por la elegancia formal de los manuscritos, ni su contenido, especialmente con la recurrencia del *Canon* avicenciano, ni su forma ofrecen variaciones importantes durante el período renacentista, lo cual se advierte, por ejemplo, en la ausencia de iluminaciones. Esto, sumado a las anotaciones que reciben en el siglo XV, indica el carácter puramente utilitario y funcional con el que era asumida la bibliografía médica heredada de la Edad Media. Para ilustrar su observación, Merisalo remite a las piezas, apenas embellecidas, que sobre Medicina contiene una biblioteca tan lujosa como la de Federico de Montefeltro.

Agnès Passot-Mannooretonil se ocupa de la transición entre Edad Media y Renacimiento a través del género literario del *speculum*, en “La spiritualité catholique a destination des mondains: mobilité des choix entre éducation morale et dévotion dans le genre des miroirs”. Confronta la metáfora del espejo en los textos de espiritualidad de los siglos XVI y XVII con el uso medieval que de él se hizo como medio para inducir al penitente a la salvación. En el espejo del Cristo sufriente, el hombre medieval veía las heridas que el pecado humano le había infligido; el del Renacimiento lo contemplaba como Salvador más que como víctima. A partir de este cambio, se modifica el género del espejo en textos laicos y vernáculos que tienden a educar en la devoción a hombres y mujeres. Al respecto, es particularmente significativo el poema que se aduce de Margarita de Navarra, donde ella expresa con fervor la alegría y el asombro de ser amada por Cristo.

Precisamente sobre el tema del amor trata la contribución de João Vila-Chá, de la Universidad Católica Portuguesa de Braga, “Between Middle Ages and the Renaissance: Leone Ebreo and the Circularity of Love”. El autor vuelve sobre la cuestión de la yuxtaposición del amor a Dios y la pasión humana que se encuentra en los trovadores medievales, para seguir el radical viraje que se da en el *Quattrocento* hacia las doctrinas platónicas del amor cósmico. Ellas encuentran su máxi-

ma expresión en Marsilio Ficino y, sobre todo, en León Ebreo, como, entre nosotros, ha mostrado, por ejemplo, Martín Ciordia.

Por su parte, Guido Giglioni, quien también pertenece al Warburg Institute, enfrenta en detalle un tema arduo, el demonológico, en relación con el averroísmo de Padua: "Nature and Demons: Girolamo Cardano Interpreter of Pietro D'Abano". El valor de su contribución se acrecienta porque la influencia averroísta en Cardano no ha sido suficientemente estudiada. Él muestra cómo la crítica cardaniana a Pedro de Abano, por la creencia que este último profesaba sobre demonios y poderes astrales, se funda en un aristotelismo más ortodoxo y una observancia más rigurosa de la tradición cristiana. Sin embargo, ambos prolongan en sus respectivos escritos la filosofía medieval de Avicena y Averroes. La verdadera ruptura en este tema —advierte el autor— sobreviene más tarde, cuando se afianza la noción de conciencia humana y la distinción y discontinuidad entre los dominios de naturaleza e inteligencia.

La intervención de Santiago Orrego Sánchez, de la Universidad Católica de Chile, se concentra en la Escuela de Salamanca del siglo XVI: "The 16th Century School of Salamanca as a Context of Synthesis between the Middle Ages and the Renaissance in Theological and Philosophical Matters". Como su título lo anticipa, Orrego ve como síntesis la confluencia de una metodología de base escolástica, que aún persistía en la Salamanca de ese siglo, con el conocimiento recobrado de autores clásicos. Más allá de la tesis central de este artículo, en nuestra opinión, se trata, en el fondo, de mera continuidad, puesto que subsiste la misma estructura de pensamiento. Por otra parte, no queda claro si realmente abona esa tesis el caso de Fray Luis de León, con el que el autor la ejemplifica.

Muy diferente, por lo incisivo, es el planteo de Olga Weijers, del Huygens Institut de La Haya, sobre la evolución de la *disputatio* entre las dos edades: "The Development of the Disputation between the Middle Ages and Renaissance". En esta contribución, Weijers acerca los resultados preliminares de sus investigaciones actuales sobre la cuestión. Es interesante que localice ya en la segunda década del siglo XIV un quiebre significativo respecto de la disputa escolástica tradicional, dado que entonces el discurso filosófico y teológico comienza a explayarse en las soluciones, en desmedro de la confrontación o discusión del *respondens* respecto del *opponens*. Señala en el siglo XVI el segundo hito en esta evolución, mostrando cómo, en esa centuria, la forma dialéctica de la *quaestio* cede paulatinamente ante el desarrollo de la tesis que, por lo demás, se suele imprimir antes de la disputa. En una observación que, por su valor e interés, merecería un desarrollo más extenso, Weijers concluye señalando que, no obstante, en la disertación, la estructura fundamental de la disputa subsiste hasta nuestros días, bajo la forma del debate imaginario redactado directamente por el autor.

Por último, John Marenbon, del Trinity College, de Cambridge, en su "Imaginary Pagans: from the Middle Ages to the Renaissance", rastrea la diferencia de actitud subyacente entre autores medievales y renacentistas en relación con los paganos, a través de textos como los de Pedro Abelardo, Raimundo Lullio, Tomás Moro, Juan de Mandeville o Montaigne, entre otros. La tesis de Marenbon sostiene que los paganos mencionados por estos autores son ya imaginarios, es decir que constituyen invenciones literarias, ya imaginados, o sea, paganos contemporáneos a quienes se atribuye determinadas concepciones sobre la base de los informes que esos autores han recibido o de encuentros directos que sostuvieron con ellos. En primer lugar, Marenbon ubica el deslizamiento de la primera estrategia a la segunda a comienzos del siglo XVI, a propósito del descubrimiento del Nuevo Mundo. En segundo término, muestra cómo se termina por asumir —por ejemplo, con Montaigne— un punto de vista según el cual el paganismo ya no es un problema a resolver.

Es apropiado que justamente el artículo de cierre comience con una observación clave. Marenbon señala, en efecto, que un tema como el de las líneas de continuidad y de ruptura entre Edad Media y Renacimiento es tan amplio y arduo que, más que proponer algo tan vasto y concluyente como una teoría, sólo permite ofrecer una serie de pistas y sugerencias. Estos capítulos ofrecen precisamente eso; de ahí su gran utilidad para ir diseñando lo que al comienzo de esta nota se denominaba, con Kuhn, el “cambio de paradigma” que la transición entre ambas edades implica.

Así, al cerrar el volumen, cabe una síntesis final sobre las pistas que se abren, aun más allá de la intención de sus respectivos autores. Desde nuestro enfoque, el trabajo de Kraye apunta a la atención al cultivo de la propia vida como obra de arte, en lo que la recepción de la ética estoica ha sido fundamental; el de Merisalo, a la preocupación por la forma exterior elegante que convive con ciertas modalidades del utilitarismo, aspecto descuidado en los estudios humanísticos, pese a haberlo hecho notar el excelente y olvidado clásico de Ugo Spirito, *Macchiavelli e Guicciardini*; el de Passot-Mannoorettonil, a las formas de la espiritualidad, más luminosas e íntimas y menos pautadas por la prescripción eclesiástica; el de Vila-Chá, a las nuevas concepciones cósmicas sobre el amor, en nuestra opinión, anticipadas por esa línea inolvidable del que “mueve el Sol y las demás estrellas”; el de Giglioli, al no ver ya la *scientia de anima* como parte de la *scientia de natura*, con lo que el hombre recupera su propia dignidad espiritual y no es más una de las tantas cosas naturales, un objeto de esa investigación de tipo naturalista en la que habían brillado especialmente los árabes; el de Orrego Sánchez, al remanido pero no menos cierto tema de la recuperación de los clásicos, aun cuando desde una perspectiva diferente a la que había animado a los hombres de la Edad Media al recurrir a ellos; el de Weijers, al discurso filosófico y teológico que pierde rigidez metodológica y gana en afirmación y despliegue del pensamiento individual; el de Marenbon, a la ascensión de nuevas y sorprendentes realidades culturales.

Todos ellos son rasgos que se afirman en el dibujo renacentista del siempre dinámico calidoscopio occidental y que, precisamente por su interna heterogeneidad, este valioso libro, en su densa brevedad, nos ayuda a comprender.

Silvia Magnavacca

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Estudio preliminar de Salvador Rus Rufino, Traducción de S. Rus Rufino y J. E. Meabe, Madrid, Tecnos, 2009, 627 páginas.

Esta nueva traducción de la *Ética* de Aristóteles a cargo de S. Rus Rufino y J. E. Meabe cuenta con un extenso “Estudio preliminar”, dos anexos y la traducción propiamente dicha con sus notas. El “Estudio preliminar”, a cargo de Rus Rufino, cuenta con un primer apartado dedicado a la recepción de la *Ética* en Europa y España donde se analizan desde las primeras traducciones latinas de Aristóteles en el siglo VI (Boecio), hasta la primera traducción latina de la *Ética* a mediados del siglo XIII (Grosseteste) y la primera traducción castellana directa del griego en el siglo XVI (Simón Abril). De allí en más, Rus Rufino recorre con erudición el derrotero del texto aristotélico a lo largo de los siglos posteriores, señalando no sólo fechas y lugares sino también el avance de las distintas técnicas de traducción. En el segundo apartado se comentan los temas principales de la *Ética*. El tono general del comentario es más descriptivo que crítico, en la medida en que algunos de los problemas exegeticos clásicos se pasan por alto —*v.g.* el remanido tema de la unidad o dualidad del texto en lo que hace a la integración del libro X— y otros, si bien referidos, no cuentan con una propuesta por parte del autor. No obstante, los temas principales de la *Ética* son mencionados de modo tal que el lector pueda estar al tanto, antes de comenzar la lectura, de los asuntos que se discutirán en sus

diez libros. El contenido de este apartado puede ser, pues, adecuado para estudiantes que se inician en el estudio de la ética aristotélica. En este recorrido, Rus Rufino aprovecha para comentar la traducción de algunos términos técnicos como “*érgon*”, “*areté*” y “*phrónesis*”, cosa que no hace con algunas otras traducciones que, ciertamente, requerirían justificación –v.g. “*tékhne*” (“oficio”), “*noûs*” (que aquí traduce “intuición” pero más adelante, en el libro VI, “entendimiento”, al tiempo que titula el capítulo 6 de dicho libro “El intelecto”), “*proairesis*” (que traduce “libre elección” al tiempo que afirma que Aristóteles “no se refirió nunca al concepto de libre voluntad”, p. LXXXV)–. Lo que más resalta en la interpretación global del texto son sus filiaciones con el pensamiento político de Aristóteles. La conclusión del “Estudio preliminar” da cuenta de esta clave exegética al insistir, acertadamente, en que la ética aristotélica supone una antropología que entiende al hombre como “animal político”, lo cual nos lleva directamente a la *Política* y, por ello, a la recomendación de Rus Rufino: “la *Ética a Nicómaco* y la *Política* hay que leerlas juntas” (p. CXXIX). El “Anexo I”, a cargo de Meabe, es sumamente valioso para el estudioso de la *Ética* por cuanto realiza un minucioso y erudito análisis del comentario de Aspasio al texto aristotélico. La importancia de este estudio radica en que, como señala el propio Meabe, la edición de Bywater (OCT) recurre en numerosas ocasiones a Aspasio para fijar el texto; de allí el “sesgo aspasiario” que Meabe detecta en Bywater y, por ello, la importancia de este apartado. El “Anexo II” consiste en un actualizado repertorio bibliográfico en el que, lamentablemente, no se mencionan muchos de los excelentes trabajos que existen en lengua castellana –apenas tres libros en español, sobre un total de más de doscientas entradas– lo cual choca con el excelente apartado del “Estudio preliminar” dedicado a la recepción de la *Ética* en España. El mayor aporte de este anexo reside, sin dudas, en la extensa lista de comentarios medievales y modernos a la *Ética*.

La traducción sigue los libros y capítulos de la edición bekkeriana de la cual, no obstante, se refieren sólo páginas y columnas, no líneas, dificultando, así, la búsqueda de pasajes puntuales en el texto. La versión es despereja en lo que hace a la unificación de la traducción de algunos términos técnicos; v.g.: “*tékhne*” se traduce “oficio” (1094a1) y, seis líneas más abajo, “ocupación” (1094a7); “*epistémē*” se traduce “entendimiento” (1094a7); en 1139b17 “*noûs*” se traduce “entendimiento” y “conocimiento racional estricto” (1139b16); tanto “*órganon*” (1094a12) como “*práigma*” (1094b25) se traducen “instrumento”; “*areté*” se traduce “virtud física y moral” (1095b30) y “perfección” (1097b2); “*práxis*” se traduce “actividad” (1097a16; del mismo modo se había traducido “*enérgeia*” en 1094a4) y “acción” (1097a21); “*týpqi*”, en dativo, se traduce “del modo más amplio” (1094a25) y “de modo esquemático” (1094b20); “*bía*” se traduce “violencia” (1109b35) y “*biaion*” en la línea siguiente “forzoso” (1110a1); “*páthē*” se traduce “lo que uno siente” (1109b30) y el participio sustantivado “*ho páskhōn*” se traduce “el suceder” (1110a2); “*teleion*” se traduce “finalidad causal” (1097a28) y “*teleiōtaton*”, su superlativo, “más apropiado” (1097a30); entre otros ejemplos. En lo que hace propiamente a la traducción, hemos detectado una serie imprecisiones que también dificultan la comprensión; v.g.: en 1095b6-7 los términos técnicos “*tò hóti*” y “*tò dióti*” se traducen “el hecho” y “otra disquisición” respectivamente (la justificación en nota no aclara las razones de la decisión: en n. 58 *ad loc.* se señala que “el hecho” traduce el griego “*gár*”, una conjunción); la expresión “*tò praktōn agathōn*” se traduce “el bien efectivo” (1097a23); entre otros ejemplos. Más allá de los otros pasajes que se podrían referir donde se ven imprecisiones como estas, lo cierto es que las notas no alcanzan para justificar algunas traducciones que, por momentos, se apartan significativamente de la tradición. Hay, por último, cláusulas completas cuya traducción no se comprende ni justifica en nota; sirva a modo de ejemplo: “*toioûton he eudaimonia málist' einai dokēi · taúten gár hairouímetha aei di' autēn*” (1097a34-b1) se traduce “Esto es la felicidad: lo que se muestra más emi-

nementemente y lo que se nombra como tal”, descuidando tanto el matiz doxástico –fundamental en el marco de la ética aristotélica– introducido por el verbo *dokeîn*, como la traducción del verbo *haireîsthai* que refiere al “elegir” o “tomar para uno mismo” y no al “nombrar” (el sentido de la frase sería algo así como: “parece que la felicidad es en mayor medida algo de tal clase, pues la elegimos siempre por sí misma”).

Algunos puntos del “Estudio preliminar” y de los “Anexos” constituyen un aporte notable a los estudios en español sobre la *Ética*; en lo que respecta a la traducción y las notas, quien se dedique a trabajar el texto con ellas debe tener la precaución de confrontar muchos de sus pasajes con el texto griego para poder comprender cabalmente cuál ha sido la intención de los traductores respecto de numerosas decisiones, algunas novedosas, algunas polémicas.

Esteban Bieda

Rubén Peretó Rivas (editor), *La antropología cisterciense del siglo XII* (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 102), EUNSA, Pamplona, 2008, 156 páginas.

La publicación de *La antropología cisterciense del siglo XII*, editado por Rubén Peretó Rivas, pone por primera vez al alcance de los lectores de habla hispana dos de las obras antropológicas más relevantes del siglo XII europeo: *Sobre la naturaleza del cuerpo y del alma* (De natura corporis et animae), de Guillermo de Saint-Thierry, y *Sobre el alma* (De anima), de Isaac de Stella. Ambos autores fueron destacados representantes de la tradición intelectual del Císter, que se propuso reformular las normas y la espiritualidad de un monacato occidental en franca decadencia, regresando a sus fuentes primeras.

En el ámbito del pensamiento, esta reforma implicó un exhaustivo estudio y revaloración de las fuentes filosóficas, científicas y teológicas disponibles en la época. En las dos obras que presenta el libro puede notarse una clara influencia de la patrística latina y oriental, pero también de los clásicos griegos y romanos. En efecto, muchas de las obras científicas y filosóficas del mundo helénico habían comenzado a divulgarse por primera vez en Europa, en versiones latinas de sus traducciones árabes, recientemente ingresadas a través de España. A su vez, el trabajo demuestra cuán significativo fue el aporte de la ciencia de los sarracenos, sobre todo su innovadora perspectiva médica en la concepción del cuerpo humano.

La edición que nos ocupa, incluida en la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista de EUNSA, pone de relieve de modo sistemático y preciso estas y otras características de las obras, de sus autores y de su contexto histórico y cultural. Es fruto del trabajo de un grupo de investigadores de la Universidad Nacional de Cuyo, dirigido por Peretó Rivas.

El estudio preliminar aborda en primer lugar el complejo escenario filosófico del siglo XII. Se presta especial atención a la influencia platónica y neoplatónica, tanto antigua como medieval; a la presencia de la filosofía estoica, cuya recepción fue mayormente indirecta; y al pensamiento árabe, que recién comenzaba a mostrar en Europa sus aristas más filosóficas. Hubiera sido deseable quizás un aparato crítico más nutrido en esta sección. A continuación, se ofrece una introducción general al Císter, que incluye una breve historia del monacato occidental y los rasgos más salientes de esta nueva orientación espiritual dentro de la gran comunidad benedictina. Cada uno de los textos traducidos está precedido también por una breve introducción, que incluye la probable datación, el propósito de las obras, sus estructuras, fuentes y temáticas principales. La bibliografía crítica es muy útil y exhaustiva, especialmente las secciones dedicadas a cada uno de los autores medievales.

Un comentario aparte merece la ardua tarea de traducción. Los textos originales no poseen hasta la fecha ediciones críticas, y presentan numerosas dificultades para el traductor moderno. En el caso del *De natura corporis et animae*, a la complejidad del vocabulario técnico de la medicina se suman varios neologismos de trabajosa interpretación, debido a errores en las versiones latinas del griego y del árabe, y también en la tradición manuscrita. En cuanto a la obra de Isaac de Stella, por mencionar un ejemplo, encontramos la distinción entre *intellectus e intelligentia*, considerada la segunda como una instancia gnoseológica superior a la primera. Esta distinción parece haber surgido en primer lugar cuando se tradujo al latín una misma palabra árabe, *'aql* (en griego, *noûs*), de dos maneras diferentes, para evitar la identificación que hacían los comentaristas árabes de Aristóteles entre la función del intelecto humano y la de las inteligencias separadas. El problema es que luego los autores de la escuela del Cister asimilaron y comprendieron de maneras muy diversas en sus teorías gnoseológicas esta diferenciación originariamente filológica.

A pesar de los numerosos obstáculos mencionados, la tarea de traducción de esta edición ha logrado resultados muy valiosos. Respetuosa al máximo de la estructura y el sentido del texto latino, en ningún momento descuida, sin embargo, una esmerada y accesible redacción castellana. La división en capítulos, los subtítulos y las referencias paratextuales asisten generosamente al lector, sobre todo en los pasajes más oscuros. Debe destacarse además el uso del manuscrito *Charleville 172* para la traducción de la obra de Guillermo de Saint-Thierry, también utilizado por M. Lemoine, ya que permite enmendar varias lecturas erradas de la edición de Migne. Pueden detectarse algunas mínimas imprecisiones en las secciones cotejadas con el texto latino. La mayoría involucra la interpretación de los términos deicticos (*id, ipsa, hoc*, etc.) en los párrafos más enrevesados de las obras, aunque también hay alguna omisión y doble traducción.

Por último, quisiera recalcar el notable aporte que ofrece esta publicación para el estudio de la tradición antropológica medieval en los ámbitos académicos hispanohablantes. Gracias a cierta historiografía filosófica que aún hoy ejerce su influencia, la Edad Media fue durante muchos años denostada por su 'olvido del hombre'. Los estudios históricos, filológicos y filosóficos a partir del siglo pasado han relativizado progresivamente esta visión, sacando a la luz la originalidad de la especulación filosófica de ese período y las múltiples influencias de autores tardoantiguos y medievales en la antropología renacentista e incluso moderna.

El rol fundamental de autores como Guillermo de Saint-Thierry e Isaac de Stella, rigurosamente sustanciado en las páginas de este volumen, fue el de reunir y potenciar las fuentes filosóficas más diversas acerca de lo humano en las tradiciones griega, romana, cristiana, judía y musulmana. En este crisol de influencias y en su renovada atención a la dignidad del hombre se preanuncia ya la culminación antropológica de los humanistas y filósofos de los siglos XV y XVI.

Francisco Bastitta Harriet

Alexander Fidora, Johannes Fried, Matthias Lutz-Bachmann y Luise Schorn-Schütte (eds.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, hrsg. vom Forschungskolleg 435 der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 23), Berlin, Akademie Verlag, 2008, 198 páginas.

Este volumen reúne los artículos correspondientes a las ponencias presentadas en la jornada realizada en la Johann Wolfgang-Goethe Universität de Frankfurt en julio de 2006. El tema original de la jornada fue "Politik - Religion - Philosophie:

Der Streit um Aristoteles in den Wissensinstitutionen von der Antike bis ins 17. Jahrhundert" (Política - Religión - Filosofía: El conflicto en torno de Aristóteles en las instituciones de enseñanza desde la antigüedad hasta el siglo XVII). El volumen se articula en torno de cinco partes.

La primera parte, que corresponde a la tradición griega clásica, se resuelve en un trabajo de Alexander Becker (*Die Religion in der Metaphysik: Aristoteles und Platon im Vergleich*) en el que compara las posiciones de Platón y Aristóteles acerca del lugar de la religión dentro de la filosofía.

La segunda parte concentra en tres artículos la presencia de Aristóteles en el s. XIII: A. Fidora (*Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschafts-einteilungen der Artisten im 13. Jahrhundert*) escribe sobre el lugar de la política como subdivisión de la *philosophia practica* en las *divisiones philosophiae* en el siglo XIII; Dorothee Werner (*Consensus peripateticorum: Albertus Magnus' Stellung zum lateinischen Averroismus*) trata el rechazo del monopsiquismo por parte de Alberto Magno; y Theodor W. Köhler (*Gleiche Menschennatur - naturgegebene soziale Unterschiede. Die Rezeption der aristotelischen Lehre vom physischen doulou*) se ocupa de la recepción en el siglo XIII de la doctrina aristotélica de la esclavitud por naturaleza.

La tercera parte reúne trabajos acerca de la recepción del aristotelismo en el tránsito desde la Edad Media hacia la modernidad temprana. Maarten Hoenen (*Secundum vocem concordare, sensu tamen discrepare. Der Streit um die Deutung des Aristoteles an der Universität Ingolstadt im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert*) analiza el conflicto acerca de la correcta interpretación de Aristóteles entre los siglos XV y XVI como conflicto entre nominalistas y realistas. Thomas Leinkauf (*Philosophie, Religion und Politik bei Girolamo Cardano, 1501-1576*) expone una ambiciosa especulación que pretende relacionar política, filosofía y religión en Cardano.

La cuarta parte reúne cinco artículos sobre aristotelismo político y ético en la época de la Reforma. Anja Moritz (*Die Aristotelesrezeption der protestantischen Geistlichen zwischen theologischer und praktischer Ethik*) trata la recepción de Aristóteles en el mundo protestante (Lutero, Melancton, Thomas Gechauf) y su influencia en la constitución de la nueva teología. Isabelle Deflers (*Aristotelismus in Melanctons Rechtsauffassung*) estudia el lugar de Aristóteles en las ideas filosófico-jurídicas de Melancton, tanto en su concepción del derecho natural como en la de la justicia, *aequitas* y *epieikeia*. Patrizio Foresta (*Die rechte tugent und gaben" eines "Christlich frumbs Weyb". Überlegungen zur frühneuzeitlichen Drei-Stände Lehre am Beispiel des Eheparks Maria Cleophe und Georg Vogler, 1542-1543*) se ocupa de analizar la llamada *Hausväterliteratur*, es decir la literatura normativa "doméstica" que elenca las virtudes que la esposa debe practicar en su casa, y el modo como esa literatura reavivó las discusiones sobre las relaciones entre *oeconomica* y *politica*; Merio Scattola (*Eine innerkonfessionelle Debatte. Wie die Spanische Spätscholastik die politische Theologie des Mittelalters mit der Hilfe des Aristoteles revidierte*) examina distintos intentos de la tarda escolástica española tendientes a combatir la doctrina papal de la *plenitudo potestatis* tal como ésta había sido transmitida por el derecho canónico; en el último artículo de esta parte Wilhelm Schmidt-Biggemann (*Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel*) se ocupa de las teorías políticas de Suárez y Bellarmino en el contexto de la colonización en Sudamérica.

En una suerte de conclusión Peter Nitschke (*Politik und Theologie im Diskurs: Anmerkungen zu einem scheinbar konträren Wissenschaftsverständnis in der Politischen Theorie der Prämoderne*) analiza los fundamentos teóricos de la secularización del pensamiento político en la modernidad temprana.

Como se percibirá, existe una ligera diferencia entre el tema bajo el cual fue convocada la jornada y el tema que da el título a este volumen, pues el primero está

centrado en el carácter conflictivo del aristotelismo en el mundo universitario y el segundo gira en torno de las relaciones entre el aristotelismo político y la religión en la Edad Media y la temprana modernidad. Por otra parte, y a pesar de que el título del volumen pone un peso especial en la política, en algunos de los artículos contenidos en él la política está ausente. El volumen constituye, con todo, una importante contribución a la historia de la teoría política.

Francisco Bertelloni

Ignia Marion Kramp, *Renovamini spiritu / Ernüwert den geist üwers gemütes. Deutsche Übersetzungen als Modernisierung im späten Mittelalter* (Corpus Victorinum. Instrumenta, Vol. 2), Aschendorff Verlag, Münster, 2009, 288 páginas.

Existen algunos conceptos fuertemente cristalizados, como "Iglesia" y "religión", que la historiografía siempre ha asociado con una mentalidad predominantemente tradicional y conservadora. Con esa misma mentalidad ha sido asociada –y todavía mucho más– la Edad Media. En efecto, a pesar del incremento de los estudios sobre el mundo medieval y no obstante la reciente tarea de intensa elucidación histórica de su verdadero carácter, el periodo medieval aún no ha logrado liberarse de la etiqueta de "edad oscura". El trabajo que reseñamos aquí intenta, precisamente, desarticular esas categorizaciones. Su autora, Ignia Marion Kramp (=IMK) lo hace mediante un análisis curioso y al mismo tiempo de gran interés, basado en una investigación de carácter sistemático-filológico tendiente a identificar mentalidades ocultas detrás de las traducciones de los textos.

En el siglo XII un monje perteneciente a la orden de los agustinos comentó la regla de su orden, llamada *Praeceptum*. Este comentario –denominado *Expositio in regulam sancti Augustini*– fue transmitido por los primeros manuscritos y atribuido en ellos a un autor anónimo, pero poco después la tradición medieval lo atribuyó a Hugo de San Víctor y, bajo esta (pseudo) autoría, el texto logró una muy amplia recepción. Un siglo después de haber sido escrita la *Expositio* del pseudo Hugo apareció la primera traducción alemana del texto. Precisamente, IMK realiza un muy sólido estudio de esas traducciones efectuadas en la Alta Edad Media alemana del comentario efectuado por el pseudo Hugo de San Víctor sobre la Regla de San Agustín. En otros términos, la autora analiza las traducciones al alemán de un texto que comenta la regla de los agustinos, y lo hace con el objetivo de encontrar en esas traducciones la mentalidad del traductor y la de los destinatarios de esa traducción.

Mediante el análisis de esas traducciones IMK intenta generar una figura del medioevo distinta de la canónica. En su nueva tipología de la Edad Media las categorías "moderno" y "conservador" no solamente ya no resultan equivalentes a las categorías de "luz" y "tinieblas", sino que tampoco se encuentran en estado puro. ¿Cuáles son los presupuestos de ese análisis y de esa nueva tipologización de la Edad Media? El presupuesto historiográfico fundamental de IMK sostiene que los traductores medievales se encontraron siempre en ambientes reformadores de la Iglesia y que esos ambientes son representativos, en cada época, de la más reciente evolución de la historia intelectual. Sus traducciones muestran fundamentalmente tres características: 1) ellas suelen ser altamente innovadoras, 2) los traductores las realizan con el objetivo de que ellas logren adaptarse al mundo propio, i.e. al "mundo vivido" por sus destinatarios; y 3) están enraizadas en los primeros comienzos de la Iglesia y en su orden y concepción originarios.

De ese modo IMK logra mostrar una marcada diferencia entre las traducciones medievales y las de los humanistas, pues mientras en aquéllas la fidelidad al texto original y la libertad de adaptación al mundo del destinatario están muy fuer-

temente referidas una a la otra y casi inevitablemente vinculadas entre sí, en el humanismo en cambio, el ideal de traducción se transforma para comenzar a privilegiar la fidelidad al original perdiendo importancia con ello la referencia al mundo vivido de sus destinatarios. Este ideal de fidelidad al texto surgido en el humanismo y alimentado por las decisiones del Concilio de Trento, debilitó el otro aspecto que la Edad Media había tenido en cuenta, esto es, colocó en un cono de sombra la referencia al mundo vivido de los destinatarios de la traducción.

Francisco Bertelloni

Thierry de Chartres, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, ed. por María Pilar García Ruiz y Elisabeth Reinhardt, Eunsa, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007, 171 páginas.

En 2007 la Universidad de Navarra ha publicado en texto latino y traducción castellana de María Pilar García Ruiz el Comentario al Libro del Génesis: *Tractatus de sex dierum operibus* de Thierry de Chartres, uno de los más prestigiosos maestros de las Escuelas Catedralicias del siglo XII. Si bien Thierry no es un autor especialmente estudiado hoy en día, se sabe que su influencia en la historia de la filosofía medieval ha sido considerable. Vale tener en cuenta al respecto la fama de que gozaba ya en sus tiempos. Además del hecho de haber defendido a Abelardo en el Concilio de Soissons y de haber participado en el juicio contra Gilberto de Poitiers en el Concilio de Reims, existen testimonios de su fama como maestro de artes en Chartres –desde 1142 hasta su muerte–. Thierry pasa a ser Canciller de dicho centro de estudios, sucediendo a Gilberto de la Porrée, cuando éste es nombrado obispo de Poitiers. No conocemos con exactitud la fecha de su muerte, pero está establecido que sucedió antes de 1155. El *Tractatus de sex dierum operibus* constituye un comentario al comienzo del *Génesis*, interpretado –según explica el propio autor– a la luz de la física, de acuerdo al Comentario de Calcidio al *Timeo* platónico. El comentario de Thierry se estructura en tres partes. La primera puede dividirse en dos grandes temas: en primer lugar, las cuatro causas, a saber: Dios como causa eficiente, la sabiduría divina como causa formal, la bondad divina como causa final, y los cuatro elementos como causa material. El segundo tema que comprende la primera parte es el orden de los tiempos. La segunda parte del tratado concierne al sentido literal del Libro: la *expositio litterae*. Esta exposición toma sólo los versículos 1-3 del texto del *Génesis*. La tercera parte de la obra, se ocupa de Dios uno y trino. En esta exposición Thierry se apoya en cuatro tipos de pruebas, las cuales corresponden a las cuatro artes del *quadrivium*: aritmética, geometría, música y astronomía. Sin embargo, el tratado ha quedado inconcluso y presenta solamente las pruebas correspondientes a la aritmética. La traducción de María Pilar García Ruiz –doctora en Filología clásica por la Universidad de Navarra– es la primera que se ha llevado a cabo en lengua castellana. Se destaca sobre todo por su claridad, a la cual se presta especialmente la escritura del autor. El volumen que aquí reseñamos cuenta además con un preámbulo filológico de la traductora y un aparato crítico que permite identificar diferencias en los distintos manuscritos de la obra. Asimismo cuenta con un esmerado y extenso estudio preliminar llevado a cabo por Elisabeth Reinhardt –Profesora de Historia de la Teología Medieval en la Universidad de Navarra–, con una abundante bibliografía y con un anexo fotográfico dedicado a las más significativas representaciones escultóricas de la puerta regia y la puerta norte de la Catedral de Chartres, las cuales dan cuenta de los temas de estudio de la Escuela, tanto referentes al texto bíblico como a las artes liberales.

Cecilia Rusconi

Boecio, *De las divisiones/De divisionibus*, edición bilingüe de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008, 80 páginas.

Se trata de la primera versión en castellano de la obra de Boecio. En la "Introducción de los editores" (pp. 5-13) se narran sucintamente las circunstancias políticas que envolvieron al régimen ostrogodo de Teodorico de quien Boecio llegó a ser *magister officiorum*; sus problemáticas relaciones con el Imperio Oriental, y las causas de la caída en desgracia del Anicio que lo llevaron a su ejecución. Se destaca, a partir del famoso testimonio de Casiodoro (*Varias* I, 45), la labor de transmisor de los saberes griegos que se propuso Boecio y se enumeran sus producciones sobre la lógica aristotélica porfiriana, entre las cuales se cuenta justamente este *De divisione*. El título en plural, en lugar del tradicional en singular, obedece a que la *editio princeps* aparecida en Venecia en 1491 así lo refiere, y como se conserva en la Universidad Complutense un ejemplar de la misma, los editores han tomado esa edición como texto original "Por razones que tienen que ver más con el sentimiento que con la filología [...]" (p. 13). Con todo, el texto latino es corregido, por lo general, con unas pocas y acertadas variantes morfológicas cuyos términos originales van en nota.

Si se confrontara el texto elegido con la reciente edición crítica de Magee (Anicii Manlii Severini Boethii *De divisione liber*, Critical Edition, Translation, Prolegomena & Commentary by John Magee, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998 —cf. Gustavo Dalmasso, "Nota a la edición crítica del *De divisione* de Boecio", *Patristica et Mediaevalia*, XXI (2000), pp. 89-93) surge que son pocas las variantes significativas que presenta el texto elegido por los traductores. Entre ellas: la de un párrafo que trae Veneciana, en III. 4 (p. 42), en el que Boecio advierte sobre las dificultades de la materia y la índole de los lectores a los que va dirigida la obra y que Magee lo traslada al el Proemio (Magee 6, 10-16). En I, 5 (p. 22) "La división del accidente en sus sujetos", la Veneciana trae dos veces el término *substantia*, que los editores traducen "sustancia" y, a nuestro parecer, es mejor la lectura *subiecta* que establece Magee (10, 5 y 9). Ya antes, en "I. Los tipos de división" aparece también *substantia* (p. 18) (en Magee, *subiecta* 6, 25) y los editores traducen "sujeto" y no "sustancia". Por lo demás, ambos textos solo difieren en algunas variantes de términos sinónimos y en el orden de palabras en algunos sintagmas. Además, Magee sigue un criterio de puntuación moderno y coloca siempre entre comillas los términos que hacen las veces de ejemplos.

Respecto de la traducción, los editores siguen fielmente el texto latino. A veces, la fidelidad se torna dura en español, como en V. 2, p. 71: "Pues si la cosa que significa la voz no constituye ningún sujeto, no se dice que es significativa; en cambio, si es una cosa la que significa la voz, se llama simple; porque si muchas, múltiple, esto es, que significa muchas cosas". Otras veces hay una traducción libre, como en "II. Las diferencias entre los tipos de división por sí" (p. 24): comienza el párrafo "*Quibus autem summa operatio veritatis inquiritur [...]*" que los editores traducen "Quienes con mucho esfuerzo buscan la índole de la verdad [...]", traducción esta que se ajusta más al texto de Magee: "*Quibus autem summa ope ratio veritatis inquiritur [...]*" (10, 28) que al fijado por la Valenciana. En II, 1 el giro "*in natura*" (p. 24) los editores traducen "por naturaleza", por tratarse de la prioridad del género respecto de las especies y apoyados en que luego utiliza "*naturaliter*" (p. 28). Más adelante, en II. 2 "*in natura*" (p. 28) es traducido "en su naturaleza". En I. 3, p. 21 las líneas 22-24 de la traducción deberían estar entre paréntesis por ser una aclaración de los traductores, como de hecho lo hacen en V. 1 p. 67, líneas 17-19.

En la versión los editores han dividido atinadamente el texto en capítulos: Proemio; I. Los tipos de división; II. Las diferencias entre los tipos de división por sí; III. La división del género; IV. La división del todo; V. La división de la voz; VI.

La división por accidente, y Conclusión. Y éstos, subdivididos en párrafos titulados según los criterios temáticos con los que Boecio trama la obra. La versión carece de notas. Y con todo hubiera enriquecido el texto el *confer* de algunos pasajes con otros análogos de sus comentarios a la *Isagoge* y a los textos aristotélicos, e incluso con el uso que hacen del *De divisione* los maestros parisinos, especialmente Pedro Abelardo. Por caso, el maestro palatino se sirve de este opúsculo para demostrar que cierta postura realista confunde la división del género en especies con la división del todo en partes. De hecho, en ese sentido los editores ya habían realizado un excelente y valiosísimo trabajo con su versión de la *Isagoge* (Porfirio, *Isagoge*, texto griego, *translatio Boethii*, introducción, traducción, notas, apéndices y bibliografía de J. J. García Norro y R. Rovira, Madrid, Editorial Anthropos, 2003).

La importancia del texto de Boecio radica en que el texto sistemático al respecto, el *Sobre la división* de Andrónico, no nos llegó. Ni tampoco el comentario de Porfirio a *El sofista* platónico en el que, al parecer, se sirve de aquél. Boecio refiere ambas obras en el Proemio. Y, con todo, la división y su resultado, la definición, constituyen el accionar propio de las ciencias (p. 33). Boecio se propone “comprender el arte de la definición mediante un estudio diligente” (p. 55), aunque dirigido “no a los carentes de toda ciencia, sino a los iniciados y a los que están situados en otro nivel” (p. 43). El *De divisione* precisa y clarifica el método aristotélico que Porfirio estandariza en la *Isagoge* y Boecio lega al medioevo: establecer de qué modo se “baja” de los géneros generalísimos a las especies especialísimas y lograr, así, una definición esencial. Al respecto es provechosísimo en particular el que los editores rotulan como III. 8, y muchos otros pasajes a lo largo del texto en los que Boecio, felizmente para nuestra comprensión, no escatima ejemplos, según el mismo lo sugiere: “tras estar hecha la división, hay que añadir enseguida definiciones o ejemplos” (p. 51).

Esperemos que el nuevo aporte de García Norro y Rovira sea el inicio del estudio en nuestra lengua de la obra lógico filosófica de Boecio de la que casi no hay tradición ni traducción y, con todo, es la producción especulativa más influyente en la Edad Media y en la cual los pensadores podían leer una “filosofía sin supuestos”.

Antonio Tursi

Heribert Boeder, *Topología de la metafísica: la época media* (Colección de pensamiento medieval y renacentista 106), trad. de Martín Zubiría, Pamplona, EUNSA, 2009, 307 páginas.

Este trabajo de H. Boeder –discípulo de Heidegger y Büchner– puede considerarse como representativo de los aportes contemporáneos al pensamiento medieval, no sólo por su original propuesta de una *topología* de las reflexiones metafísicas a lo largo de la historia filosófica, sino por la precisión de sus conceptos y sus adecuadas sistematizaciones. Como volumen intermedio entre la Época Primera y la Época Última, el texto ofrece, ahora en versión española, la posibilidad de acceder a una parte sustancial del tríptico que busca desentrañar la reflexión metafísica entendida como búsqueda de los fundamentos propios de un *amor sapientiae* comprendido, a su vez, como modo de ser de la historia del periodo medieval. Esta historia media es presentada por Boeder como historia *perfecta*, esto es, acabada, en la cual la filosofía aparece como un todo de naturaleza “lógica”. En este sentido, a diferencia de la visión histórica basada en las “grandes líneas” que llevan de la filosofía griega a la moderna, la *topología de la metafísica* no puede atenerse a una delimitación tradicional de la Edad Media, sino que, al tener como base propia un principio epocal, intenta desarrollar las características esenciales de un conocimiento metafísico que se vincula inicialmente con un saber pre-metafísico. Este último es el que

encontramos en el pensamiento griego antiguo, que para Boeder representa una "fase de apertura" y por lo tanto una dimensión previa a la Época Media. Pero como el pensamiento griego es pre-metafísico, la importancia del pensamiento medieval radica en que él es la primera posición de la metafísica, es decir, la metafísica misma. Un hecho fundamental en esta reflexión es la presencia del Cristianismo en el sentido de una presencia doctrinal que "da que pensar" y cuya realidad religiosa no puede ser comprendida sin recurrir a la filosofía, incluso allí donde dicha comprensión supone un exceso, una diferenciación respecto de otros saberes, porque se trata de una fe que no sólo tiene una doctrina, sino que es la doctrina (Agustín, *De Trinitate*, II, 2, § 4, 12) cuyo contenido es el *veritatem facere*, que no desdena la posibilidad de un *sacrificium intellectus* en el sentido literal de la conversión afirmada por Pablo (p. 215). Con estas dos coordenadas, topológica y doctrinal, el autor involucra su pensamiento por los carriles de la filosofía natural (cap. I), el propio saber cristiano (cap. II), el saber metafísico (cap. III), y finalmente el de la teología natural (cap. IV).

Boeder presenta la filosofía natural como un despliegue de la familiaridad científica con la totalidad de lo que es, itinerario que incluye estancias tales como una teoría del entender (Lógica), un acuerdo con la naturaleza (Ética) y una condición natural del entendimiento en consonancia con el intelecto del universo (Física). Estos pasos llevan a la concepción de un hombre que históricamente encuentra la confianza en sí mismo mediante dos aspectos radicales de su ser: la conciencia moral y la razón que se revela. En estas últimas, la filosofía natural realiza un giro sobre sí misma y reconoce, a partir de la comprensión del ser como "ser-supuesto", que la confianza originaria depositada en el "ser dado" se ha perdido, y por tanto también que "la confianza natural que depositó en sí misma, era insostenible" (p. 52). El movimiento de esta fase inicial se manifiesta en una secuencia de tres orientaciones que Boeder denomina *figuras*: dogmatismo, escepticismo y gnosticismo. En el segundo capítulo el saber cristiano es presentado como una "elección" —a diferencia de la perspectiva gnóstica que lo entiende bajo la estructura de una "llamada"—, en la cual aquel "obrar la verdad" de la cruz escinde la sabiduría del pensar natural en una duplicidad: necesidad-sabiduría, que mantendría una parcialidad insuperable si no fuera por la presencia de una "sabiduría primera" (p. 55). La clave de lectura es la *destinación*, elemento ausente en el pensar natural y que en este capítulo recorre variedades temáticas como las del signo, la fe, la revelación y la tradición. El capítulo siguiente, central por su sistematicidad, trata el saber metafísico (*intelligentia*) en un prolijo recorrido por fuentes de la tradición: Plotino, Porfirio, Agustín, Anselmo y Tomás. La palabra *intelligentia* resulta aquí fundamental porque representa para el autor la palabra que nombra de modo más propio la realización del saber metafísico en la Época media, así como lo fueron las correspondientes de *nóesis* para la antigüedad griega y la de *Idee* para la modernidad. El medioevo se caracteriza por un modo de pensamiento signado por un *transcendere*. Así, para Boeder se trata de un modo de reflexionar que va "más allá no sólo del campo de la naturaleza, no sólo del saber acerca de la misma, sino incluso más allá del saber en cuanto tal, en la medida en que éste, habiendo sido forjado por la *ratio naturalis*, es simplemente *natural*" (p. 61). La presencia del ser dado, en la perspectiva de la filosofía natural, debe ahora dejar traslucir su destinación epocal y penetrar en lo profundo a través de algo exterior: *intellectus* es el término que nos muestra a una razón no estancada en la *inquisitio* y el *discursus*, sino evidenciada como una razón *ab intima penetratione veritatis* (p. 62). El capítulo final abarca el saber de la teología natural ahondando en el pensamiento de Duns Escoto, Ockham y Nicolás de Cusa, en una perspectiva de cierre epocal en correspondencia con el momento de apertura dado en las figuras de la filosofía natural. Los pasos que da ahora el pensamiento parecen corresponderse con la secuencia de la tradición plotiniana,

agustiniana y tomasiana, pero “en una suerte de *involutio*” (p. 149), es decir, en un sentido que retrotrae el pensamiento a una relación permanente, en cuanto a la cosa propia, con el saber cristiano. El vínculo de la metafísica con el saber (cristiano) no-metafísico, deviene en la independencia de la filosofía –a causa de la plenitud que adquiere el vínculo en la teología de Sto. Tomás– respecto de la filosofía que antes se presentaba como primera, esto es, la de la razón natural en cuanto tal. Aquí la filosofía de Tomás sigue siendo metafísica sólo en el sentido de un conocimiento “natural” que sobrepasa el ámbito de lo natural, mientras que lo “sobre-natural” continúa determinado en su objeto por el saber de la Revelación, y por tanto imposibilitado de abandonar el marco del Principio de la Época Media.

Un apéndice cierra el volumen con la traducción de cinco artículos de Boeder escritos entre 1988 y 2007. Junto a un erudito Epílogo del traductor, estos artículos complementan los temas tratados en el cuerpo de texto. En su conjunto, un trabajo de envergadura y sólida composición, cuya lectura aporta un enfoque original sobre el pensamiento clásico.

Gerald Cresta

Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies. Speaking New Mysteries*, Brepols, Turnhout (Bélgica), 2009, 340 páginas.

Hildegarda de Bingen (1098-1179) es conocida sobre todo como visionaria, médica y música. En castellano se han publicado sus obras *Scivias (Conoce los caminos)*, Trotta, Madrid, 1999; *Liber Divinorum Operum (Libro de las obras divinas)*, Herder, Barcelona, 2009; *Symphonia armonie celestium revelationum (Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales)*, Madrid, 2003; *Liber simplicis medicinae (Libro de medicina sencilla. Libro sobre las propiedades naturales de las cosas creadas)*, Akrón, Astorga, 2009) y *Cause et cure (Causas y remedios. El arte de curar de Santa Hildegarda)*, Susaeta Ediciones, Madrid, 1999). Además, la editorial Siruela publicó lo que Barbara Newman ha bautizado “autohagiografía”: la *Vita Hildegardis*, producto de la colaboración de Hildegarda con Teodorico de Echternach y otros dos autores (*Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Madrid, 2009). Allí se compara con Moisés, Jeremías y Juan el Evangelista y describe las primeras visiones que estuvieron al origen de su autoridad y renombre. Pero independientemente del aspecto sensacional de las visiones, enfermedades y sufrimientos de Hildegarda, su actividad profética tuvo un severo hilo conductor: el mandato de la voz divina a restablecer la fe de la época por medio de la revelación de los misterios ocultos en las Escrituras. Esto significa que la exégesis desempeña un papel central en su obra. Tal es la hipótesis que anima una iniciativa académica articulada en tres etapas. La primera fue la publicación, en 2008, de la edición crítica de las *Expositiones evangeliorum* de Hildegarda de Bingen (1098-1179), al cuidado de Carolyn A. Muessig, George Ferzoco y Beverly Mayne Kienzle. La tercera será la traducción al inglés de la edición crítica. La segunda es el volumen que nos ocupa: *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, primer estudio integral sobre el conjunto de las *Expositiones*, cincuenta y ocho homilias que Hildegarda compuso para sus hermanas del monasterio de Rupertsberg y que desarrollan la exégesis de veintisiete pasajes de los Evangelios, utilizados durante la liturgia de los domingos y días festivos.

¹ B. Newman, “Three-Part Invention: The *Vita S. Hildegardis* and Mystical Hagiography” en: Charles Burnett & Peter Dronke (eds.), *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*, London, 1998, pp. 189-210.

Resultado de diez años de trabajo, la investigación de Mayne Kienzle es minuciosa y ordenada y, aunque se centra de manera específica en las *Expositiones*, puede ser leída también como una introducción erudita a la obra de Hildegarda, a quien sitúa en el contexto histórico y social en el que se desarrollaron su vida, su actividad de *magistra* y su pensamiento. Con la prolongada querrela de las investidas y la reforma monástica impulsada por Gregorio VII (1073-85) como telón de fondo, Hildegarda recibe la orden divina de recuperar los comentarios patristicos sobre las Escrituras y de descubrir en ellas nuevos misterios. Éstos le son revelados por medio de visiones que luego pondrá por escrito, durante años a veces y con la sucesiva colaboración de su *magister* y secretario Volmar y de su sobrino Wezelinus. En las interpretaciones que hace de los textos sagrados, Hildegarda nunca apela a su propia autoridad como erudita sino a la del Espíritu, una práctica que, aunque requería de la autorización papal, no es única en la cultura monástica en que ella se formó. Mayne Kienzle cita, entre otros, los ejemplos de Otloh de San Emmeram (c. 1010 - c. 1070) y de Ruperto de Deutz (1070 - c. 1129). Tampoco era rara la educación escolástica de Hildegarda: existen muchas pruebas acerca de la formación que recibían las mujeres religiosas en los monasterios alemanes de la época, otro pequeño mundo del cual *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies* ofrece un pantallazo bien documentado.

Monasterios masculinos, monasterios mixtos, monasterios femeninos: siempre monástica es la tradición en la que la singularidad de Hildegarda se perfila. Su método de exégesis no es la excepción. Pero constituye a la vez la rendija por donde se fuga su originalidad. Como sus contemporáneos, Hildegarda consideraba que la Biblia y el universo eran sistemas simbólicos que adquirirían su verdadero sentido a través de la interpretación espiritual. En su práctica de la exégesis, la tradición ofrece el contexto a un método propio al que Mayne Kienzle llama "*Glossa Hildegardiana*". Consiste en el uso progresivo de una variedad de glosas intertextuales, casi palabra por palabra, con las cuales se va construyendo una narrativa continua. El comentario de Hildegarda a los Evangelios resulta así un relato coherente y dramático en el que su voz, como narradora, se combina con las voces que ella, como autora, da a los personajes al ampliar interpretativamente los pasajes bíblicos. La reconstrucción artística de los textos sagrados y, muy probablemente, la representación que, a través de modulaciones y tonos vocales, Hildegarda hacía de ella al leerla a las monjas abren de manera novedosa la hasta entonces oculta riqueza de nuevos y múltiples sentidos.

Si Hildegarda la visionaria no puede ser aislada de Hildegarda la exegeta (puesto que la misión intrínseca de sus visiones era la renovación espiritual de la lectura de Escrituras), Hildegarda la *magistra* nos lleva al problema de Hildegarda la predicadora. La exégesis, la enseñanza y la predicación constituyen una tríada inseparable, escribe Mayne Kienzle. Y, de hecho, Hildegarda realizó a lo largo de los años cuatro viajes que hoy son llamados "de predicación". Es interesante comprobar que las fuentes de la época no usan esa terminología. A pesar de que Hildegarda realizó exposiciones orales públicas desde los púlpitos de las catedrales de Trier (1160) y Colonia (1163), el verbo utilizado para describir su actividad no es "*praedicare*" sino que los textos recurren a "*annunciare*", "*proclamare*", "*exhortare*" y similares. El "desplazamiento semántico", como lo llama Mayne Kienzle, no es casual. Ocurre en todas las descripciones de discursos realizados por laicos, herejes y, como es el caso de Hildegarda, mujeres. Y es en este punto en el que la investigación acerca de la visionaria del siglo XII ilumina, sin estridencias (sin ni siquiera referencias explícitas excepto una, en el prefacio), una problemática teológica contemporánea: la de la vigencia—incluso en congregaciones que ordenan mujeres—del mandato de *Corintios* 14, 33b-35: "Como en todas la Iglesias de los santos, las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra. Antes

bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregunténtenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea”².

El medievalista interesado en la interpretación política de los discursos religiosos encontrará otra pista fructífera en este mismo sentido. Se trata de la cuestión del origen de la autoridad de Hildegarda. Ella siempre evitó referirse a su propia erudición como fuente de su conocimiento de las Escrituras. Más bien insistió en su carácter de *indocta* y, concomitantemente, de mera intérprete de las imágenes que le eran reveladas por el Espíritu divino. “Las visionarias reivindicaban sus revelaciones como una autorización directa para ser oídas por medio de sus sermones escritos u orales”, consigna Mayne Kienzle en la introducción. La autora, sin embargo, no deduce de ello que las visiones sean ficcionales: aunque su interés en Hildegarda tenga un matiz político, de género, su investigación no está al servicio de ninguna teoría sino al del objeto que la ocupa; esto es, la obra exégetica de la visionaria y el contexto histórico en que se desarrolló. Las opiniones personales son dejadas de lado en este excelente texto científico de prosa clara, contenidos detallados, estructura cuidadosamente organizada y abundantes referencias bibliográficas.

Paula Pico Estrada

Werner Beierwaltes. *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Pamplona, EUNSA, 2009, 347 páginas.

A partir de la aparición de su obra *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt am Main: 1972), WB ha llamado la atención sobre lo que denomina una “afinidad espiritual” entre estas tradiciones filosóficas señalando, al mismo tiempo, las “implicancias platónicas” o más bien “neo-platónicas” del idealismo alemán. La comprensión de esta relación, según el autor, resulta incompleta si no se considera la mediación del neoplatonismo cristiano medieval. Aunque en aquella obra, no trataba especialmente el pensamiento de Escoto Eriúgena, el libro que aquí presentamos debe entenderse como un capítulo destacado en el marco de esta perspectiva general: el autor irlandés del siglo IX es una de las figuras inaugurales de tal neoplatonismo cristiano. Así pues, el pensamiento de Eriúgena es presentado desde distintos aspectos en 12 trabajos –publicados o inéditos escritos durante más de 25 años de investigación– en todos los cuales encontramos alguna referencia a sus fuentes neoplatónicas paganas y cristianas, y, al mismo tiempo, a su proyección fundamentalmente en el pensamiento de Nicolás de Cusa y en el del idealismo alemán, estableciendo así una suerte de *catena* filosófica entre el pensamiento de la *noësis* absoluta presentado por autores del neoplatonismo tardo-antiguo, la unitrinidad cristiana entendida también como reflexión absoluta y algunas de las formulaciones de la “dialéctica ontológica” de los autores del siglo XIX, especialmente Schelling y Hegel.

No es necesario justificar que Eriúgena es el pensador más destacado de la Alta Edad Media. En sus obras, principalmente en el *Periphyseon*, se encuentra por primera vez una fundamentación teórica de la *doctrina christiana* según las reglas de la dialéctica, con un fin determinado: conducir a la *deificatio*. Esta perspectiva justifica dos de los apelativos que rescata WB en el prólogo de la obra, el de “padre de la escolástica” y, al mismo tiempo, “fundador de la mística” en el ámbito del occidente latino. Su declarada “fascinación por Eriúgena” y la necesidad de leerlo

² *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Paris, versión 1976, p. 1079.

desde el presente, desde la "conciencia de la diferencia" como un "regreso hermeneúticamente responsable" (p. 21), se revela en todos los estudios que si bien abordan temas diversos, destacan de manera permanente ciertos rasgos del pensamiento del irlandés: la íntima unidad entre filosofía y teología; el movimiento intratrinitario como salida y regreso de Dios hacia sí mismo, la dinámica divina entre ocultamiento (negación) y teofanía (afirmación); la consideración del lenguaje relativo a ambos aspectos (*duplex theoria*), la dialéctica en tanto método lógico-formal y *status ontológico*, entre otros.

El estudioso de Eriúgena encontrará los textos fundamentales de WB, en versión castellana, algunas veces abreviados, otras ampliados, con agregados bibliográficos, y todo realizado por el propio autor. Con todo, echará de menos que, en una edición reciente como la que se presenta, no se atienda en ningún caso a la nueva edición del *Periphyseon* realizada por É. Jeuneau sino a la de I. P. Sheldon-Williams para los libros I-III y a la antigua edición de H. J. Floss (PL) para los libros IV-V. Ni siquiera se la menciona en la bibliografía pospuesta que, por otra parte, no parece estar actualizada al momento de la edición del presente volumen.

A continuación, ofrecemos la lista de los estudios compilados, el año de la primera publicación de cada uno de ellos y una brevísima referencia a su estado respecto del original alemán: I. "Fascinación por Eriúgena", reproduce el escrito del mismo nombre dedicado a J. O'Meara (1991), resulta una excelente introducción que señala los principios metodológicos del autor para abordar el pensamiento de Eriúgena y, al mismo tiempo, sus tópicos fundamentales; II. "*Plato philosophantium de mundo maximus*". Sobre el 'platonismo' como una fuente esencial para el pensamiento de Eriúgena" (1983), tiene su origen en "Marginalien zu Eriugenas Denken", estudio fundamental que pone en evidencia de qué manera el neoplatonismo es recibido por Eriúgena a través de sus *auctoritates* teológicas, a excepción de su contacto directo con el *Timeo* de Platón; III. "Lenguaje y cosa. Reflexiones sobre la valoración de Eriúgena del rendimiento y la función del lenguaje" (1984), versión ampliada del artículo del mismo nombre que fuera a la vez introducción de otro volumen de recopilación *Begriff und Metapher* (1990); IV. "*Duplex theoria*" (1990), publicado con el mismo título en el volumen mencionado y que reitera la reflexión sobre la relación entre lenguaje y realidad; V. "*Negati affirmatio*: mundo como metáfora. Sobre la fundamentación de una estética medieval" (1976), versión ampliada, sobre la dialéctica entre lo oculto y lo manifiesto de la divinidad y la fundamentación eriúgeniana de la función anagógica del arte; VI. "*Harmonia*", corresponde al artículo "Der Harmonie-Gedanke im frühen Mittelalter" (1991) que estudia este concepto en Eriúgena y en sus antecedentes antiguos y medievales; VII. "Autoconciencia absoluta. *Divina ignorantia ac vera est sapientia*", versión bastante modificada de un artículo fundacional sobre este tópico "Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena" (1965/6); VIII. "Unidad y triada", traducción del original inédito "Einheit und Dreiheit" que muestra la continuidad entre neoplatonismo tardo-antiguo, cristianismo y modernidad en la conformación de una instancia uni-múltiple, el trabajo se completa con un inédito "*Corollarium de relatione*" en el cual se analiza el tratamiento del tema de las categorías en Eriúgena y su particular visión de la *relatio* referida a la Trinidad; IX. "*Eriugena redivivus*. Observaciones previas sobre un paradigma para la historia de la repercusión de Eriúgena entre la Edad Media y la modernidad", texto inédito de sólo tres páginas, en el cual hace referencia a las contribuciones del Coloquio Internacional de 1985 cuyas actas fueron publicadas con ese nombre en 1987; X. "Eriúgena y el Cusano" (1985), trabajo fundamental que forma parte del mencionado volumen, el texto aparece ampliado y con algunas aclaraciones críticas respecto del original, además se agregan partes de la recensión que WB hiciera al célebre libro de Riccati '*Processio*' et '*explicatio*'. *La doctrine de la création chez Jean*

Scot et Nicolas de Cues (Nápoles, 1983); XI. "Sobre la historia de la repercusión de Eriúgena en el idealismo alemán (I) y después (II). Una selección breve y asistemática", interesante texto declarado inédito que se dedica en la parte I fundamentalmente a la vinculación de Eriúgena con el pensamiento de Hegel y en la II a la relación del irlandés con la poesía contemporánea de dos autores muy diversos entre sí: Ezra Pound y Jorge Luis Borges. Por último, otro texto inédito XII. "Pascha – transitus – tránsito", en el cual retoma esta noción que también había sido abordada en otros estudios, por ejemplo en "Lenguaje y cosa...". Creemos necesario aclarar que la denominación "inéditos" que los editores adjudican a los estudios señalados, hace referencia a su no publicación en lengua alemana con anterioridad a la compilación que el presente volumen traduce (*Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994) aparecida también en italiano en la colección *Vita e Pensiero* con presentación Giovanni Reale (*Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano, 1998). Consideramos que esto debería ser aclarado porque explicaría, por ejemplo, la mencionada falta de actualización bibliográfica. Con todo, celebramos tener disponible en nuestra lengua estos estudios imprescindibles para la reconstrucción del neoplatonismo medieval, sus fuentes y su *Wirkungsgeschichte*.

Claudia D'Amico

Étienne Gilson, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (trad. P. E. Corona, EUNSA, Navarra, 2007, 696 páginas.

Este libro es menos una obra histórica que doctrinal, y menos doctrinal que especulativa. En efecto, Gilson advierte que el Duns Escoto que presenta "no es una realidad histórica" (p. 20). Esta sorprendente afirmación pertenece al *Prefacio* de un libro que depara varias sorpresas al lector habituado a las obras clásicas en que Gilson ha reconstruido el pensamiento de otros filósofos (Tomás, Agustín, Buenaventura, Dante). Pero si el Duns Escoto que presenta no es el Duns Escoto real, es lícito preguntarse qué es. El mismo autor da varias precisiones al respecto.

Consciente de las limitaciones de la obra que estaba dando a la imprenta, Gilson ha señalado sus límites en el *Prefacio*. Allí advierte que en esta obra "no se encontrarán investigaciones eruditas sobre las fuentes de la doctrina ni sobre el medio en el cual se constituyó. [...] No se encontrará tampoco un 'sistema' de Duns Escoto [...], pues no lo he encontrado". La finalidad de esta obra consiste en *ver* el accionar de su objeto: "Me he contentado entonces con ver a este teólogo en su actuar mismo, preguntándole por lo que hacía y –con una ambición más secreta pero aquí verdaderamente primera– intentando saber *quién* era él" (p.17). Esta finalidad (Gilson parece utilizar con toda intencionalidad el verbo "ver" antes que "comprender", "estudiar" o similares) estaría determinada por el objeto mismo: "Con Duns Escoto se advierte enseguida que no se comprende, y aquellos que, después de haber conquistado, mal que bien, una cierta inteligencia de su doctrina, se esforzarán por superar las fórmulas fáciles de repetir para alcanzar las intuiciones originales de las cuales brotan, verán sin duda que aquello de lo cual él habla es, en efecto, de tal naturaleza que le corresponde más ser *visto* que ser *comprendido* (p. 19, subr. del A.)". De modo que el principal (aunque no único) objetivo de esta obra consiste menos en reconstruir el pensamiento escotista que en plantear y discutir algunos problemas especulativos que Escoto presenta. Entre estos problemas, a Gilson interesa especialmente la confrontación entre la metafísica de la esencia ("el ser concebido como *essentia*") y la metafísica del ser ("el ser concebido como *esse*"), tema que había desarrollado en un libro casi contemporáneo a éste: *L'être et l'essence* (1948). Quizás en virtud de esa oposición Gilson ha confrontado el pensamiento de Escoto principalmente con el de Tomás,