

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,

aunque Tomás no sea el principal interlocutor de Escoto. Su interlocutor preferido es Enrique de Gante, y, luego, Egidio Romano, Godofredo de Fontaines. ¿Por qué, entonces, construir un diálogo que –en esos términos– no ha tenido lugar? Porque –afirma Gilson– aunque para Escoto “... Enrique era más importante que Tomás, para nosotros, y en sí mismo, es verdadero lo contrario. Un libro de historia pura acerca de Duns Escoto otorgaría un lugar considerable a Enrique de Gante, a Gil de Roma, a Godofredo de Fontaines, mientras que esos autores ocuparían uno muy pequeño en el nuestro” (p. 20). Es por este motivo que el Duns Escoto presentado por Gilson no constituye una realidad histórica. Gilson ha hecho de Tomás el interlocutor privilegiado de Escoto porque él mismo considera que aunque Escoto creyese –erróneamente– que otros filósofos o teólogos eran más importantes que Tomás, sin embargo, *en sí mismo*, Tomás es el más relevante. El libro propone así un *pendant* entre la metafísica escotista de la esencia y la metafísica tomista del ser.

Haciendo a un lado estas cuestiones teóricas y metodológicas, la obra presenta una dificultad en el uso de los textos fuente. Su autor ha utilizado varias ediciones de las obras de Escoto, ninguna de ellas crítica. Gilson había concluido el manuscrito en 1949 (sería editado en 1952); los primeros dos volúmenes de la edición crítica (dirigida por Ch. Balic) verían la luz en 1950. Este hecho ha suscitado fuertes críticas, pues varios motivos interpretativos se explicarían por malas lecturas de los textos.

En su reseña a *The Cambridge Companion to Duns Scot* (Th. Williams ed., 2002), S. D. Dumont, de la University of Notre Dame, hacía referencia al estudio de É. Gilson en términos ciertamente poco favorables: “For the last such study on Scotus one must go back fifty years to Étienne Gilson’s mammoth but ill-timed *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris: Vrin, 1952), which was outdated before it even appeared. Readied for press just as the initial volumes of the first critical edition of Scotus’s writings were published, *Jean Duns Scot* was not only the last comprehensive study of Scotus’s philosophy, but also the last major study on Scotus of any kind not based upon a single line of any modern version of his notoriously unstable texts. Such was the discrepancy between the Scotus of *Jean Duns Scot* and the one revealed in the newly established texts, that Gilson himself warned readers in the preface that his Scotus did not conform to historical reality” (reseña publicada en *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/reviews>).

Otros críticos se han centrado en cuestiones doctrinales. Así, L. Honnefelder (“Étienne Gilson et Jean Duns Scot”, en O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère y G. Sondag, *Duns Scot à Paris. 1302-2002*, Brepols, Turnhout, 2004, p. 189), muestra que la interpretación fuertemente teologizante que lleva a cabo Gilson del pensamiento escotista, tiene su origen en una mala lectura del *Quodlibetum*, q. 14. (Tomo la referencia de la reseña del libro de Gilson hecha por M. Lázaro Pulido en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 26 [2009], p. 315, en <http://revistas.ucm.es>).

La obra se divide en diez capítulos monográficos. El primero determina el objeto de la metafísica en relación con la teología; el segundo se ocupa de la existencia del ser infinito; el tercero estudia la naturaleza divina; el cuarto analiza el origen de lo contingente; el quinto desarrolla el problema de la angelología; el sexto, el de la materia; el séptimo, el alma humana; el octavo estudia el conocimiento intelectual; el noveno, un tema central del escotismo: la voluntad; el décimo presenta algunas conclusiones parciales y vincula el pensamiento de Escoto con el de otros filósofos.

Esta reseña se ha limitado a presentar algunas observaciones críticas en relación al tratamiento del objeto que se lleva a cabo en esta obra. Probablemente el verdadero interés de este libro no se halle tanto en la introducción a las “posicio-

nes fundamentales” de Escoto (obras más actualizadas satisfacen mejor este requerimiento) cuanto en los argumentos filosóficos de Gilson, a menudo polémicos y siempre estimulantes desde el punto de vista filosófico.

La presente edición española posee un prólogo de Juan Cruz Cruz, y una bibliografía actualizada para esta edición.

Mariano Pérez Carrasco

Ludger Honnefelder, Hannes Möhle, Susana Bullido del Barrio (eds.), *Via Alberti: Texte-Quellen-Interpretationen* (Subsidia Albertina 2), Aschendorff, Münster, 2009, 602 páginas. ISBN: 978-3-402-11715-6.

A lo largo de las últimas décadas se ha suscitado una creciente producción bibliográfica en torno a la figura, obra y pensamiento de Alberto Magno. No sólo la progresiva publicación de la edición crítica de su obra completa, la llamada *editio coloniensis*¹, realizada por el ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT de Bonn, sino también el surgimiento de numerosos trabajos dedicados a múltiples y variados aspectos de su vida, pensamiento e influencia². Sin duda alguna, a ello ha contribuido la conmemoración del octingentésimo aniversario de su nacimiento, que se estima haya sido alrededor del año 1200.

En el marco de esta labor se sitúa el segundo volumen de la serie *Subsidia Albertina*, colección publicada por el mencionado instituto. Esta enjundiosa pieza bibliográfica incluye algunas contribuciones presentadas en la sección consagrada a Alberto Magno del XII congreso de la SOCIÉTÉ INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE (SIEPM) llevado a cabo entre el 16 y el 22 de septiembre de 2007. En su mayoría, los autores han cambiado ligeramente el título de la ponencia para la presente publicación. La pluralidad de temas y perspectivas que comprenden los trabajos aquí recogidos ha sido estructurada en seis áreas de estudio, que hacen honor al título de la obra, en la medida que recorren gran parte del universo albertino. Da inicio a la primera sección, denominada *Ciencia y método*, L. Honnefelder, director del ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT, con su trabajo “Wisdom on the Way of Science: Christian Theology and the Universe of Sciences According to St. Albert the Great”. Prosigue M. Burger con su escrito “*fides et ratio als Erkenntnisprinzipien der Theologie bei Albertus Magnus*”. La segunda sección, dedicada a la teoría del intelecto, comienza con el aporte de J. Tellkamp, “Why does Albert the Great Criticize Averroes’ Theory of the Possible Intellect?”, seguido por M. Trizio y su trabajo “Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem. Notes on the Byzantine Sources of the Albertinian Notion of Intellectus Possesus”. Cierran el apartado H. Möhle con “Der Wille in der Intellektlehre Alberts des Großen” y A. Palazzo con “Albert the Great’s Doctrine of Fascination in the Context of his philosophical System”. Asimismo, dos contribuciones se ocupan de la teoría de la emanación en el Coloniense: “Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung” de H. Anzulewicz y “Éduction et émanation chez Albert le Grand: des commentaires sur Denys le Pseudo-Aréopagite au *De causis et processu universitatis a prima causa*” de I. Moulin. El turno de la ética albertista llega de la mano de M. Tracey con “*Prudentia* in the Parisian theological *summae* of William of Auxerre, Philip the Chancellor, and Albert the Great” y de J. Müller con “*Feli-*

¹ Cfr. L. Honnefelder & M. Dreyer (eds.), *Albertus Magnus und die Editio Coloniensis*, Aschendorff, Münster, 1999.

² Entre otras obras véase W. Senner et al. (eds.), *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin, 2001.

citas civilis und *felicitas contemplativa*: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkomentaren des Albertus Magnus". Acto seguido, un apartado dedicado a la cuestión exegética de las obras del *Doctor universalis*; encabeza esta sección R. Meyer con "Hanc autem disputationem solus Deus determinare potest. Das Buch Hiob als *disputatio* bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin", seguido por "Non est in aliquo opere modus nobilior - *De muliere forti* ein Werk Alberts des Großen?" de S. Bullido del Barrio, para finalizar con el trabajo de J. Schneider "The Role of the Liturgy in *De mysterio missae*: a Study of the Ritual Surrounding the Proclamation of the Gospel". *Last but not least* se encuentran unas páginas centradas en el estudio de las fuentes del obispo de Ratisbona. En primer lugar, A. Bertolacci y su trabajo "The Reception of Averroes' Long Commentary on the *Metaphysics* in Latin Medieval Philosophy until Albertus Magnus". Luego C. Steel contribuye con "Albert's use of Kilwaddy's *Notulae* in Paraphrase of the *Categories*". A continuación, "Albert der Große als Kommentator der *Translatio Vetus* der Schrift *De memoria et reminiscencia* des Aristoteles: Seine Vorlage und seine Kommentierungsmethode am Beispiel von Mem. 2,453a14-b4" de S. Donati. Finalmente, otro aporte de M. Burger, en este caso la traducción y leve revisión de un artículo ya publicado³: "Thomas Aquinas's Glosses on the Dionysius Commentaries of Albert the Great in Codex 30 of the Cologne Cathedral Library".

A pesar de que algunos de los autores no son de origen alemán, francés o inglés, los artículos están exclusivamente en estas lenguas. Aunque se trata de una obra de edición alemana, algunos autores han optado por el inglés como lengua de difusión. De esta preferencia se lamenta Karl-Hermann Kandler en su recensión de esta misma obra recientemente publicada en *Theologische Literaturzeitung* 134 (2009) n° 1-2, coll. 1377-1379.

Dos importantes elementos facilitan el uso de este libro al lector interesado: por una parte, al final de cada aporte se encuentra un *abstract* en alemán, inglés y francés que resume las aristas principales del capítulo en cuestión; por otra parte, corona esta jugosa compilación un completo índice de autores y obras, tanto modernos cuanto antiguos, así como de un índice de los manuscritos mencionados. En suma, se trata de una pieza de gran nivel, a cargo de los mayores especialistas en Alberto Magno, ineludible para todo aquel interesado en la obra y pensamiento del *Doctor universalis*.

Julio Lastra

Jerónimo Savonarola, *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia* (v. esp. Román G. Mazzitelli & Cinzia Racanelli), Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2008, 237 páginas*.

No se puede decir que el pensamiento del fraile dominico Jerónimo Savonarola (1452-1498) haya pasado completamente desapercibido para la tradición académica española, al contrario de lo que ocurre con otras figuras nucleares del Renacimiento. Desde que el presidente republicano y catedrático de Filosofía, D. Emilio Castelar, publicase entre 1880 y 1882 *La revolución religiosa. Obra histórico-filosófica divi-*

³ Cfr. M. Burger, "Codex 30 der Dombibliothek Köln. Ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquin als Assistent Alberts des Großen", en: H. Finger (ed.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek: erstes Symposium der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten (26. bis 27. Nov. 2004)*, Libelli Rhenani, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Köln, 2005, pp. 190-208.

* Agradezco los comentarios de la profesora Júlia Benavent a este escrito.

dida en cuatro partes: Savonarola, Lutero, Calvino, S. Ignacio de Loyola (Barcelona, Montaner y Simón), la academia española ha dedicado una atención periódica a la figura intelectual y religiosa del fraile ferrarés. Así lo atestiguan los estudios, de carácter principalmente biográfico, de Luis María de Lojendio (1943), Álvaro Huerga (1978) y Manuel Ríos (2000). Una cierta atención si bien menor por esta figura ha podido detectarse también en Sudamérica, sobre todo en Chile, a través del estudio de Alejandro Vicuña (1934), y en Argentina. Hay que señalar que en los últimos años, Júlía Benavent ha analizado esta recepción en su obra *Savonarola y España* (Centro Tomás y Valiente, Valencia, 2003), quien junto con D. Weinstein y I. Rodríguez ha editado una obra sobre la recepción de Savonarola en España y la Toscana (Sismel, Florencia, 2004). Desde un punto de vista más monográfico y filosófico, uno de los mejores especialistas españoles en filosofía del Renacimiento, Miguel Ángel Granada ha analizado comparativamente varios aspectos fundamentales del pensamiento de Savonarola en una recopilación de artículos sobre este periodo, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo* (Anthropos, Barcelona, 1988). Paradójicamente mucho más escasas resultan las traducciones de los escritos de Savonarola. Esta ausencia de traducciones muestra que el interés por el fraile, al menos en el siglo XX, se ha ligado más a una figura política y religiosamente conflictiva y protorreformista, que acaba siendo quemado en la *piazza della Signoria* florentina, que a un autor de una cuantiosa obra religiosa y teológica, política y filosófica, que ocupa casi 30 volúmenes en la Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola (Angelo Belardetti, Roma). Excluyendo la tempranísima recepción de sus escritos teológicos y religiosos, analizada en la obra editada por Benavent, Weinstein y Rodríguez, en España sólo se contaba con dos traducciones de la obra de Savonarola. La primera, *Última meditación: sobre los salmos Miserere e In te, Domine, speravi* (Rialp, Madrid, 1951), realizado por otro ilustre estudioso-político, primer presidente del Senado de la democracia, D. Antonio Fontán. La segunda, mucho más reciente, *La simplicidad de la vida cristiana* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2005) nos la ha entregado el investigador de la historia de la filosofía moderna Juan Manuel Forte. Esta traducción que aquí analizo, *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia* viene a llenar, por tanto, un vacío de la academia española respecto al pensamiento político. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que este vacío no lo llena la academia española ya que los traductores de este volumen son dos investigadores argentinos, Román G. Mazzitelli & Cinzia Racaneli.

Debido al desconocimiento del público español de esta obra, dividiré la reseña en dos partes. En la primera dirigiré los comentarios a explicar las características y contenidos de la obra; en la segunda, señalaré las características de esta edición. El *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia* es, a pesar de su brevedad, una de las obras más importantes de teoría política del Renacimiento florentino, ya que representa paradigmáticamente la postura prorrepública y *piagnona*. Si bien durante mucho tiempo se dató entre 1493 y 1494, L. Firpo, a quien siguen los traductores, considera que la obra tuvo que redactarse tras la excomunión del padre y, como indica la dedicatoria de la obra, durante el tiempo en que Giuliano Salviati fue gonfaloniero de justicia de la República de Florencia, es decir, entre el 7 de enero y el 28 de febrero de 1498. Se trata, por tanto, de uno de los últimos escritos del fraile ferrarés, ajustado el 23 de mayo de 1498. La obra está dividida en tres tratados: el primero expone cuál es el mejor gobierno para Florencia, el segundo cuál es el peor; el tercero señala de qué manera se puede conservar el mejor y evitar el peor. Estos tratados se componen, a su vez, de tres capítulos. En el primer tratado, se defiende la necesidad del gobierno en los asuntos humanos (cap. 1), el carácter idealmente óptimo del gobierno del uno (cap. 2) y la bondad del gobierno civil para Florencia (cap. 3). En el segundo tratado, se dis-

curre acerca del carácter pésimo del gobierno de uno para Florencia (cap. 1), de los problemas que lleva el tirano (cap. 2) y de los bienes que éste impide (cap. 3). En el último tratado, se analiza cómo constituir y mantener el gobierno civil (cap. 1), qué tienen que hacer los ciudadanos para mantenerlo (cap. 2) y la felicidad y recompensa que obtiene el buen gobernante (cap. 3).

La primera sorpresa que recibe el lector es el encuadramiento sistemático de esta obra. A pesar del carácter eminentemente retórico de este escrito (el autor escribe en respaldo de una forma de gobierno sobre la que tiene un gran ascendiente y su voluntad de influencia se expresa en la redacción en vulgar y no en latín), Savonarola se preocupa de presentar su escrito dentro un sistema filosófico más amplio, como es el pensamiento político escolástico-aristotélico. La obra comienza con la afirmación que sostiene que al hombre, al contrario del resto de las criaturas, no se le impone su fin de modo natural, sino que él mismo, a través de su inteligencia y libre arbitrio, debe procurarse su fin y perfección ("porque da a ellos la luz del intelecto, por lo cual pueden conocer aquello que les es útil y aquello que les es inútil, y la facultad del libre albedrío de poder elegir libremente aquello que les place", p. 61). De esta manera, al hombre lo caracteriza específicamente el estar dotado de autogobierno. La paradoja, que se puede juzgar común a gran parte del pensamiento político medieval, descansa en que esa misma capacidad exclusiva del hombre para el autogobierno obliga al hombre a entrar en sociedad. Del autogobierno no se desprende la superfluidad de la política sino precisamente su necesidad. Así prosigue el paradójico argumento del fraile. El hombre, al no ser capaz de proveerse individualmente de todos los medios que se necesitan para vivir, debe recurrir a la creación de la sociedad: "considerada la fragilidad del cuerpo humano, son necesarias casi infinitas cosas para nutrirlo (...) ha sido necesario que los hombres vivan juntos para que uno ayude al otro" (p. 63). Existe un segundo argumento, la especial y peligrosa maldad del hombre que no se atiene a leyes, que confirma la necesidad de la autoridad, encargada de crear y aplicar las leyes. El círculo de la paradoja se cierra aquí, del autogobierno esencial a la criatura se pasa a la necesidad de la sociedad: "ha sido necesario instituir la ley para refrenar la audacia de los hombres malvados, para que aquellos que quieren vivir bien estén seguros, sobre todo porque no hay animal más malvado que el hombre sin ley" (p. 65). El segundo punto de interés de este tratado proviene de su militante republicanismo, que no democratismo: "puesto que la plebe querría entrometerse en el gobierno, lo que pronto generaría desorden, es necesario limitar el número de ciudadanos de tal modo que no acceda quien es proclive al desorden" (p. 131). Esta convencida defensa del gobierno civil se estructura en tres ejes situados entre la teoría política y la retórica democrática: la afirmación de que a Florencia no conviene otra forma política que la del gobierno civil, la descripción clásica de los males que se adhieren a la tiranía y los bienes que se desprenden de la forma republicana y el premio divino con que se recompensará a los buenos gobernantes.

El primero de estos argumentos es quizá el más débil y donde la estrategia retórica, presente en todas las argumentaciones de la obra, se encuentra peor conectada con los argumentos de teoría política. Savonarola parte del principio de que el gobierno de uno, cuando este uno es bueno es el mejor, es el óptimo. Esta bondad procede de la unidad de mando que caracteriza al poder que está reunido en una sola persona: "porque siendo la unión y la paz del pueblo el fin del gobierno, mucho mejor se realiza y se conserva esta unión y esta paz por uno que por varios" (p. 69). Sin embargo, señala que, en algunos casos, este gobierno de uno, a pesar de que en sí mismo es lo mejor, en la práctica no lo es. Señala varios argumentos para mostrar este principio al que se puede llamar como de 'inaplicabilidad de lo óptimo'. Savonarola da tres argumentos: en primer lugar, la vida religiosa, aunque óptima,

no puede aplicarse a todo el mundo; en segundo, lugar, a algunas personas las cosas buenas les perjudican (de tal modo que al hombre de campo le pueden sentar mal las condiciones gastronómicas refinadas); por fin, hay algún pueblo "inclinado a la disensión" que no tiene la costumbre de gobernarse por reyes, a quien acabarían provocando la muerte y, por esto, la guerra civil y la anarquía. Previsiblemente, esta es la situación en la que se encuentra Florencia, para la que, por tanto, el gobierno civil representará la forma óptima de gobierno. El carácter puramente retórico de este argumento reside exclusivamente en el *de facto*. No se señala tanto que existen diversos tipos de bienes para las diferentes circunstancias sino sólo que algunos pueblos y personas no están capacitados para lo mejor. Análogamente, aunque se trata de una comparación que el mismo Savonarola establece, no se dice que para algunas personas es bueno ser cura y para otras no; se defiende, en cambio, que ser cura es lo mejor, aunque algunas personas no puedan alcanzar este grado.

El segundo pilar sobre el que se construye el atractivo republicano de este escrito viene de la descripción de las bondades de la vida civil y los perjuicios de la tiranía. Para realizar estas descripciones pertenecientes al capítulo segundo del libro segundo, Savonarola se remite a una ya larga tradición republicana de vituperación tiránica y encomio republicano. El tirano reúne todas las maldades, es envidioso, "se alegra de las infamias al prójimo". Savonarola acaba describiéndolo como un concentrado de pecados: "Y de esto se sigue que el tirano posea virtualmente todos los pecados del mundo". También señala la debilidad esencial de esta forma de gobierno, pues ella se funda en la violencia. Conviene recordar que siguiendo una tradición presente en la *República* de Platón y en las *Historias* de Polibio —compatible pero no creada por su cristianismo— Savonarola considera al libertinaje uno de los grandes males de la tiranía: "tiene por todas partes rufianes de ambos sexos, los que de diversos modos le llevan las mujeres e hijas de otros por la fuerza (...) ni hablar de la sodomía, a la cual incluso muchas veces es dado de modo tal que no hay joven de cualquier apariencia que esté seguro". La tiranía es un gobierno de la pasión, no de la razón, que produce que nada sea estable.

Contrapuesta a la maldad de la tiranía, aparece la libertad del gobierno civil, más "preciosa que el oro y la plata". Los ciudadanos se podrán dedicar a su trabajo sin miedo a que nadie les arrebate sus beneficios, por lo que se producirá un aumento de la riqueza. La vida civil también desarrollará una buena administración de justicia, que ni siquiera existe en la tiranía. Pero sobre todo la república permitirá la verdadera vida religiosa, que el tirano impedía con su corrupción, llegando a florecer: "y así en breve tiempo, se encontrará tanta religión en la ciudad, que será como un Paraíso terrestre, y vivirá en júbilo cantos y salmos" (p. 147).

Ligada a esta felicidad civil que entrega la república, aparece la recompensa que Dios guarda a los gobernantes. Siguiendo una idea que podría parecer incompatible con la interpretación apoliticista del cristianismo, Savonarola defiende que al buen gobernante le espera un cielo especial y más elevado, opinión que es típica en el pensamiento político medieval y que se puede encontrar en el *De regno* tomista y *De monarchia* dantesco: "dado que es mayor virtud regirse a uno mismo y a otros, y sobre todo a una comunidad y a un reino, que sólo regirse a uno mismo, se sigue que aquél que gobierna bien una comunidad merece premio grandísimo en la vida eterna" (pp. 147-49). Se debe notar que Savonarola sólo ofrece al monarca recompensas ultraterrenas, inversamente a lo que ocurre con el tirano, quien previsiblemente deberá penar en el mundo futuro (aunque Savonarola no limita la acción de la misericordia divina sobre el tirano) pero también en éste: "quien desea ser tirano, es infeliz en este mundo, primero de infelicidad terrena, puesto que en cuanto a las riquezas no las puede disfrutar por muchas aflicciones de ánimo" (p. 151).

En esta compensación política puramente sobrenatural, aparece el problema de la teología política y del valor meramente natural de este tratado. Hay que tener en cuenta que el concepto de teología política resulta sumamente impreciso, llegando a significar cualquier intersección entre religión y política. ¿Qué particular teología política tenemos en el tratado? En primer lugar, no se puede suscribir la posición de A. Fontán sobre la relación entre religión y política de Savonarola: "Cuando con el Renacimiento se descubre el hombre individual y no se confunden íntegramente —son otros tiempos— religión y política, cuando se delinearán dos sociedades perfectas, Iglesia y Estado, e independientes, este hombre con mente de otros días, inadaptada, embrolla todos los problemas en una madeja inextricable" (p. 17). Ciertamente, religión y política están anudados en este tratado. Se ha señalado en el párrafo anterior que el gobernante, si es bueno, recibirá un premio especial en la vida futura. También Savonarola señala a lo largo de todo el escrito el privilegio divino que se ha entregado a Florencia con el recientemente readquirido gobierno civil (1494). Junto con la preocupación por la justicia y la busca del bien común, el temor de Dios aparece como una de las condiciones para que Florencia mantenga un gobierno civil sólido y evite deslizarse hacia la tiranía. ¿Estas proposiciones convierten al escrito en una "madeja inextricable"? ¿En algo impropio del Renacimiento? ¿Pierden valor natural la crítica, en muchos sentidos clásica, a la tiranía y a la degeneración de las costumbres que la acompaña? Ciertamente el autor va más lejos de un análisis puramente politológico, pero eso no significa que su contenido sea confuso ni que haya partes del tratado que no dependen directamente de estas argumentaciones sobrenaturales ni que manifestaciones de este tipo no sean renacentistas. Simplemente no se asemejan a una visión prefabricada del Renacimiento que arbitrariamente excluye a una de las figuras más representativas de la Florencia de la segunda mitad del siglo XV.

Respecto de las características de la edición, antes de nada, hay que aplaudir el mérito de la labor que la reciente editorial Winograd está llevando a cabo. En primer lugar, se atreve a publicar autores casi completamente expulsados de nuestro mundo editorial (además de Savonarola, la editorial asume la publicación de obras de otros autores como G. Pico della Mirandola, Burton y Sidney). En segundo lugar, se arriesga con uno de los que siguen siendo los puntos negros de la edición académica en el mundo hispánico: la edición bilingüe. En nuestro panorama editorial, se percibe una completa falta de este tipo de publicaciones, incluso allí donde parecería más razonable, como en las ediciones de clásicos griegos y latinos y en colecciones que no se caracterizan precisamente por su accesibilidad económica (hay que recordar, sin embargo, que en un país como Italia la edición de este tipo de textos no es privilegio de ediciones lujosas, p. ej. la popular BUR edita bilingüe). La riqueza de la edición incluye también dos capítulos de carácter más político (el noveno y el décimo) del *Compendium philosophiae moralis*. Los traductores del tratado ofrecen una introducción clara de carácter divulgativo y de tipo biográfico sin entrar en cuestiones más politológicas o teóricas. También anotan el texto, refiriéndolo a muchos de los expertos italianos, como Garfagnini y Prodi y relacionándolo con otras obras del autor y sobre todo con textos de filosofía política medieval más cercanos, como el *De regno* (aunque ellos optan por el nombre tradicional *De regimine principum*) y la continuación de Ptolomeo de Lucca a este tratado y el *De monarchia*. Se trata, sobre todo este último punto, de una labor admirable. La traducción permite a las personas interesadas en la historia de la filosofía política acercarse a una versión fiable de un escrito clásico de una época todavía poco y mal introducida en la historiografía del pensamiento político, dominada completamente por la figura de Maquiavelo. Quizá el mayor desmerecimiento de la obra sea el descuido del texto italiano, que a pesar de basarse en el texto *nazionale* de L. Firpo, está lleno de erratas. Aunque sea muy admirable la inclusión de la versión origi-

nal, esta negligencia resulta especialmente perjudicial ya que el italiano de Savonarola no es el mismo que el actualmente establecido (el artículo plural masculino es *li* en vez de *gli* y el condicional simple de la tercera persona del singular se hace en *ria* en vez de *rebbe*). Al ser el texto italiano poco fiable, incluso para un lector que conozca bien el italiano actual, será muchas veces imposible precisar para el lector cuándo se encuentra ante una errata y cuándo ante un uso anticuado del italiano.

En cualquier caso, se debe dar la bienvenida a la publicación de esta obra. Enriquece la comprensión del Renacimiento, todavía en el ámbito español demasadas veces interpretado como una especie de protoilustración. También permite adentrarse en una rica obra de pensamiento político, muy arraigada en la tradición florentina, pero que a su vez presenta nítida y coherentemente la postura republicana. Ojalá la publicación de traducciones de este autor contribuya a eliminar la imagen completamente estereotipada del Renacimiento, que no sólo sectores no especializados de la academia hispánica siguen propugnando.

Miguel Saralegui

Bernardo Bayona Aznar, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Editorial Tecnos, Madrid, 2009, 423 páginas, ISBN 978-84-309-4902-1.

Como lo señala el profesor Bernardo Bayona Aznar de la Universidad de Zaragoza en el Prólogo de su libro, su objetivo es presentar “los hitos principales de la elaboración, durante la Baja Edad Media, de una explicación laica del poder, en dura y prolongada pugna con la doctrina del sumo poder pontificio” (p. 9). En ese prólogo, se subraya la secularización del papado y los intentos de emancipación del poder civil, se pasa revista a las obras del mismo género, desde la de Gierke en adelante, se señalan sus aportes y sus lecturas del tema, y se presentan los diez capítulos de que consta la obra, en los cuales se hallan exposiciones de las doctrinas e ideas de los autores medievales para cuya conclusión, por lo general, se citan comentaristas. Sobresalen en claridad y síntesis el capítulo VI, dedicado a Marsilio de Padua, y el VIII Guillermo de Ockham.

El capítulo I se aboca a los dos reinos laicos y “rebeldes” respecto del poder papal, el reino de las dos Sicilias bajo Federico II, y el reino de Francia bajo Felipe IV. Puntualiza antecedentes, analiza las condiciones de posibilidad de ambos, especialmente la insistencia en la ley, producto de la razón, como su fundamentación, y termina con los conflictos que tuvieron ambos con el papado romano. El capítulo II trata, en primer lugar, el refuerzo del poder teocrático y jerárquico de la monarquía eclesiástica, dado hacia el 1300. Rastrea prolijamente los antecedentes de la doctrina de la *plenitudo potestatis* ya desde los primeros documentos papales, los producidos por León Magno, las llamadas falsas decretales de Pseudo Isidoro y otros. A partir de esa tradición se demuestran las síntesis que produjeron especialmente Bernardo de Claraval, para quien la *plenitudo potestatis* significa que “el papa está llamado a tener pleno poder” (p. 45), los canonistas, Alano Anglico, quien “incluyó con claridad el poder temporal dentro de la *plenitudo potestatis* papal”, y Enrique de Susa, el Ostiense, quien aportó la distinción entre *potestas absoluta* y *ordinaria*. Se analiza el papel que jugó al respecto la *Donación de Constantino*, se refiere su utilización de parte del papado y el intento de notar su prescripción que hace Masilio de Padua. En segundo lugar, trata de la “teología política” de los dos poderes. Su primera formulación en la carta de Gelasio, su identificación, según el pasaje de *Lucas* 22,38, con las dos espadas, y refiere los autores que se sirvieron de esa formulación ya para afirmar la “separación y la complementariedad de los dos poderes” ya para “demandar la autonomía del poder secular” (p. 57). En tercer lugar, se analiza la culminación de las consideraciones anteriores en el

De ecclesiastica potestate Egidio Romano, cuyos libros se resumen puntualmente y cuyo núcleo es "la subordinación completa del poder temporal al espiritual" (p. 65), y en la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII como "expresión más madura de la doctrina del supremo poder pontificio" (p. 73). Finalmente, termina el capítulo refiriendo la bibliografía pro y antipapalista que se originó en las disputas del papado con el reino de Francia y con el emperador en el siglo XIV.

El capítulo III analiza de lleno la literatura galicánista surgida en apoyo de Felipe IV. Se señalan las reacciones pro realistas a la *Clericis laicos* de Bonifacio, entre ellas la *Disputatio inter clericum et militem*, la *Antequam essent clerici* y la *Quaestio in utramque partem*, en las que, aunque con lenguajes diferentes, aun aristotélico en las dos primeras, teológico en la última, se destaca la separación de ámbitos y jurisdicciones, y la armonía que debe buscarse entre el poder papal y el laico. Se analiza, después, el *Tractatus* de Juan de París, se resumen sus tesis principales con centro en su idea principal, la de "que el *dominium* se entienda como autoridad coactiva o como propiedad" y que él "no es inherente a la condición sacerdotal, que consiste sólo en predicar y administrar los sacramentos" (p. 103). Termina el capítulo pasando revista a los escritos galicánistas que siguieron a aquéllos, el de Pedro Dubois, y el *Rex pacificus*. El capítulo IV trata las relaciones conflictivas entre el papado y el imperio. Se señalan las de los siglos XI y XII que involucraron a Enrique el joven, Federico I Barbarroja y Federico II. De allí transita al enfrentamiento entre güelfos y gibelinos en las comunas del norte de Italia hasta el fracaso de la restauración imperial de Enrique VII. A continuación analiza la idea imperial en la obra de Dante en su *Monarchia*, el respaldo de los franciscanos y de Marsilio de Padua a Luis IV y, finalmente, los conflictos que precedieron a la *Bula de Oro* con la que "Alemania se alejaba de la idea del Imperio" y "el papado perdió la función legitimadora o tutelar del imperio" (p. 148).

El capítulo V versa sobre las teorías que se encuentran en las normas que se daban las ciudades del norte de Italia, que constituyen una forma paralela al discurso universitario, a las doctrinas imperiales y al discurso canónico y que "transformó la ciudad en un centro normativo y jurisdiccional" (p. 152). Se analizan sus orígenes como un acto asociativo de naturaleza privada y voluntaria y los hostigamientos que sufrieron esas comunas tanto de parte del papado como del imperio. Internamente se tratan los diferentes estratos del *popolo* y el tránsito de un modelo republicano al de una señoría, la reivindicación de los modelos de la historia romana republicana y la utilización de la *Política* aristotélica como una teoría de la *civitas* en cuanto tal, sin mediación de la teología. Al respecto, se refieren la obra de Remigio de Girolami como uno de los más influyentes. Y termina con las resonancias de las teorías comunales en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. Sobre el tema vuelve de lleno en el capítulo VI. Luego de mencionar las circunstancias de la obra de Marsilio, el "primer filósofo exclusivamente político" (p. 196), pues procura explicar "la constitución social a partir de principios racionales y propone superar los conflictos con criterios estrictamente laicos" (p. 197). Se analiza puntual y detenidamente su obra, la destrucción del poder pontificio al reducir, inversamente a lo que había hecho Egidio Romano, "los dos poderes, eclesiástico y temporal, en uno único, de origen, naturaleza y legitimidad laica" (p. 203) con lo que fundamenta una iglesia estatal, la teoría laica de la ley de origen popular y la unidad del poder. Destaca que la reafirmación del poder francés y las teorías comunales influyeron en su obra y, aunque estuviera alistado Marsilio con algunos *signori* italianos, con todo la dedica al emperador Luis quizás porque "recelara de la acomodación que se había producido entre el papado y la corona francesa" (p. 258). Se cierra el capítulo confrontando algunas ideas del *Defensor pacis* con pasajes del *Leviatán* de Hobbes. En el capítulo VII se revisan rápidamente las reacciones contra el secularismo marsiliano, la defensa que hace de la autoridad papal Agustín Triunfo, la

condena del *Defensor pacis*, los documentos papales al respecto hasta el del obispo de Pamiers, futuro Clemente VI, quien encuentra “más de doscientos cuarenta” (p. 272) errores en ella. Y termina resumiendo el antimarsilianismo del franciscano pontevedrés Álvaro Pelayo y la obra en favor de la superioridad del poder religioso del gerundés Francesc Eiximenis.

El capítulo VIII trata el pensamiento político de Guillermo de Ockham. Narra las circunstancias del enfrentamiento entre los franciscanos y la corte papal de Aviñón, las consideraciones papales respecto del estado de pobreza voluntaria que procuraba la Orden y los documentos producidos por sus principales figuras, especialmente las réplicas de las bulas papales de Miguel de Cesena. Tras lo cual, se refiere el “giro” político en la producción de Ockham y su enfrentamiento con el papa aviñonés Juan XXII. Analiza al respecto, centrándose especialmente en el *Dialogus*, su idea de los diferentes tipos de dominio, la propiedad, la justificación de la pobreza absoluta de los apóstoles y los primeros cristianos y el derecho de resistencia ante un papa hereje. Sigue con la distinción entre el origen, la justificación y la finalidad del poder papal y respecto del temporal: “Ockham es, por encima de todo, un teólogo y no responde a estas preguntas con una verdadera teoría política como Marsilio” (p. 315). La consideración ockhamista del papado como un *ministerium* puede llevarlo a intervenir en asuntos temporales, siempre que “no se convierta en lo normal y no coincida el ejercicio ordinario de ambos poderes en la misma persona” (p. 329). El capítulo IX destaca las reacciones nacionales del poder frente a la catolicidad del papado, dadas en el siglo XIV. Entre ellas, las consideraciones parlamentaristas de Nicolás de Oresme, de inspiración marsiliana; las ideas respecto de la iglesia y del papa como ministerial y secundaria del poder laico y del poder monárquico como el más realista de John Wyclef, que coinciden con las de Marsilio: “gran parte de las tesis denunciadas por el papa como heréticas son deudoras de Marsilio” (p. 347). Se resumen sucintamente varias obras del pensador inglés. El capítulo X analiza las disquisiciones políticas de los juristas, influyentes desde el momento en que ocupaban cargos administrativos y de consejeros. El saber jurídico ofrecía “un esquema conceptual de justicia más útil (que la filosofía) para valorar la realidad política” (p. 359). Se resumen los aportes de las escuelas de Bolonia con sus glosadores de los siglos XII y XIII y los primeros comentaristas del siglo XIV, entre ellos Irnerio y sus discípulos que fijaron la *lex regia*, Azo, Accursio. Después de un excursus sobre los canonistas y el ordenamiento del derecho eclesiástico, vuelve sobre los juristas, sobre la formulación política de Bartolo de Saxoferrato, el mayor civilista medieval, quien además escribió tratados políticos que brevemente resume y sobre su discípulo Baldo de Ubaldis y remarca su influencia.

Finalmente, el Epílogo remarca el carácter de teología política que conllevan las especulaciones filosóficas políticas medievales, las batallas que libró el incipiente poder estatal para su emancipación. Ya en la modernidad se estableció que “los hombres son soberanos para establecer sus leyes, en vez de recibirlas desde lo Alto, y que están obligados a acatar y cumplir las normas que se dan para organizar la convivencia de modo razonable y en paz” (p. 385). Con todo, el autor encuentra hoy por hoy una crisis del Estado ante los procesos de integración supranacional. La crisis no sólo es de efectividad política, sino también de legitimidad. Así, recuerda el autor, se ha preanunciado el comienzo de una “nueva Edad Media” (p. 385) cuyas notas incipientes, en base a algunos politólogos, enumera. Por ello, “la relación entre religión y política vuelve a estar en primer plano” (p. 387). El autor subraya los errores en ciertas consideraciones al respecto: “No existe un régimen político cristiano o musulmán” (p. 388). “La cuestión es política” (p. 389) afirma. “Los islamistas radicales y las voces más intransigentes del fundamentalismo cristiano se creen depositarios de una misión encomendada por la divinidad, cuando, en realidad, luchan por intereses materiales y de poder mucho menos confesables” (p.

389). Ante esta nueva “apelación a Dios” el estudio de la filosofía política medieval debe actualizar la lección que bien aprendieron los teóricos políticos medievales y legaron a la modernidad respecto de la separación y no injerencia de órdenes.

Antonio D. Tursi

Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás de Oresme*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 209, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2008, 144 páginas, ISSN 1137-2176.

Los *Cuadernos de Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra han sumado un nuevo trabajo a su *Serie Universitaria*. Se trata de un sucinto estudio de Daniel Mansuy Huerta sobre los puntos más significativos de los comentarios de Tomás de Aquino y Nicolás de Oresme a la *Política* de Aristóteles. En la introducción el autor remarca, siguiendo a Anthony Black, la importancia del estudio de las lecturas medievales de la obra política del Estagirita en la Baja Edad Media para una mejor comprensión el pensamiento político moderno. Este trabajo se alista en ese desafío. En el capítulo I se estudia la noción de comunidad según se establece en los tres primeros capítulos de la *Política* de Aristóteles. En el II se analiza el comentario, dejado trunco, de Tomás de Aquino a la *Política*, especialmente el referido a *Política* I, 1-2. Se recurre, además, a otros textos del Aquinate que iluminan el sintético comentario, al *Del reino* y a la *Suma de Teología*. En el capítulo III se subrayan los pasajes del *Livre de Politiques d'Aristote* de Nicolás de Oresme de índole práctica, lo que lo separa del interés teórico del Aquinate. Y en el capítulo IV que hace las veces de conclusión general, se remarca el sentido y la importancia de la recepción medieval de la obra política aristotélica. Hay un prolijo y fiel resumen de la primera parte de la *Política*: se caracterizan las instancias prepolíticas, se puntualizan las críticas a la república platónica y se determina la comunidad política o comunidad civil que es la que justamente interesa confrontar con las lecturas medievales. Se siguen y critican lecturas contemporáneas, como la de Kraut, y acertadamente se comparan los puntos de vista aristotélicos en torno al lenguaje, la ley, la amistad y la propiedad, con los de algunos teóricos políticos modernos.

Respecto del comentario tomista, género, por demás, muy trabajado por el Aquinate, “resulta difícil extraer y separar lo propio de santo Tomás de lo estrictamente aristotélico” (p. 43). Por ello se recurre a otras de sus obras en las que hay ciertas afirmaciones “políticas”. El de Tomás es el primer comentario sistemático, aunque incompleto, de la *Política*, ya que el de Alberto constituye una paráfrasis del texto. De hecho, la postura política gibelina en el *Comentario a las Sentencias* y en algunas afirmaciones de la *Suma de Teología* contrastan con la posición más bien güelfa, evidente en el *Del reino*, de cuya autenticidad Mansuy no duda. Pero, según él, aunque no sea ese opúsculo una obra fundamental, con todo “es la única obra en la que santo Tomás expone de modo directo sus reflexiones políticas” (p. 52). La importancia que Tomás da a la *ars* política, queda manifestada en el Prólogo de su comentario. Es un complemento de la filosofía y cumbre de las ciencias prácticas. El autor sigue el fiel comentario tomista deteniéndose en los puntos en que encuentra ciertas diferencias respecto de las afirmaciones aristotélicas, entre ellos p.e. el hecho de que Tomás hable de “bien común” cuando Aristóteles se refiere generalmente a “utilidad común”. En rigor, “el único bien común del que puede hablarse con entera propiedad es Dios. Dios es el fin último de la sociedad política, y eso le permite a Tomás precisar mucho más la noción de bien común” (pp. 59 s.). Otro, la idea de procreación, frente a la necesidad de generación aristotélica, al tratar el origen de las comunidades: “matiz no insignificante por cuanto revela que

el Aquinate busca comprender los términos aristotélicos desde la óptica cristiana" (p. 63). Tomás, por cierto, insiste el autor, "conserva y modifica sutilmente las enseñanzas de Aristóteles incorporándolas a su propio esquema intelectual" (p. 60). A la vez, se destaca cómo el Aquinate aporta ejemplos y conceptos que no están en el original, allí, aclara, "donde Aristóteles siempre nos parece algo sintético y parco" (p. 72), como p.e. con el término "bárbaro". Las notas que hacen a la reproducción y a la palabra con las que el Estagirita explica la asociación humana, primero gregaria y después política, son ampliadas y desarrolladas por Tomás especialmente en el *Del reino* cuyos primeros capítulos el autor comenta.

Mansuy recoge la presunta tergiversación de las nociones aristotélicas en las que incurriría la fórmula tomista y que subraya Hannah Arendt respecto del *zoon politikon* como *animal sociale*. Mientras Aristóteles quiere especificar la unión humana, con la versión latina se está contemplando también a otros animales gregarios, por lo que se seguiría una confusión entre lo público (político) y lo privado (doméstico o paternal). Esta confusión, ausente en el pensamiento griego, se daría en el pensamiento tomista. Frente a ello el autor hace acertadas observaciones a partir de los textos tomistas que minimizan la aserción de la pensadora alemana, que "fuerza un poco los términos" (p. 81). En Tomás, por cierto, "hay un cambio, pero se trata de un cambio histórico y cultural en las condiciones políticas por el que Tomás no emplea sólo el término político, sino que lo amplía a lo social y a lo civil" (p. 81).

Tomás no dispuso de comentarios árabes del texto. En el mundo árabe no se comentó la *Política*: "su pensamiento político se desarrolló en función de algunos diálogos platónicos, mucho más congruentes con su propia estructura de poder más bien teocrática" (p. 47). El comentario tomista sólo tergiversa de lleno un punto: "es el de la polis como única comunidad perfecta" (p. 87), pues el Aquinate vive en una realidad completamente distinta: "en el siglo XIII la polis —tal como la entendía el filósofo griego— simplemente no existía" (p. 87). Pese a integrar los principios aristotélicos en una perspectiva cristiana, Tomás concuerda con Aristóteles en lo fundamental: "para explicar la sociedad humana basta la razón natural" (p. 88). Y en esto se separa absolutamente del agustinismo político. Y aunque los aspectos sobrenaturales se añaden y perfeccionan la naturaleza, con todo no la destruyen.

El comentario de Nicolás de Oresme es de índole muy diferente del de Tomás. Hay que tener presentes sus críticas a la conducción de la Iglesia, su dedicación a las ciencias, cuyos principales aportes el autor enumera, y el hecho de ser allegado al rey de Francia. Esos elementos se conjugan en su comentario. Por cierto, el texto de Oresme no es estrictamente filosófico, sino que tiende a "corregir, modificar o confirmar instituciones y modos políticos existentes" (p. 97). Oresme "cree firmemente que es posible aplicar la *Política* de Aristóteles a las realidades políticas contemporáneas" (p. 97) y se sirve de varias fuentes y comentarios al texto aristotélico: el de Alberto Magno, el de Tomás y su continuación hecha por Pedro de Alvernia, quizás el de Walter Burley, y el texto prohibido de Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, obra que cita "en dos ocasiones" (pp. 96 y 100), e incluso utiliza autores disímiles entre sí, al punto de que "puede recoger parte de la teoría de la ley de Marsilio y poco después defender con fuerza la necesidad de jurisdicción de la Iglesia" (p. 101). La influencia de Tomás se destaca en el tratamiento que hace respecto del origen de la polis, como una cuestión de orden lógico, con algunas diferencias, p. e. la del bien común al nivel de la aldea (*vue*, traduce en francés), con lo cual el salto cualitativo se daría de la casa a la aldea y no de la aldea a la polis. En este punto hay "una falta de prolijidad de Oresme" (p. 103). El tratamiento de la ley merece particular atención, ya que sin leyes es imposible concebir la realidad. El autor confronta las propiedades de la ley según Tomás, Marsilio y Oresme. Oresme suscribe la doctrina de la promulgación de las leyes y de la elección del príncipe como la lee en el texto marsiliano, aunque la modera: "Oresme apunta que la legitimidad de la

ley exige el consentimiento de los gobernados; Marsilio cree que la causa primera de la ley es el consentimiento. En uno el consentimiento es un requisito de legitimidad, en el otro es la principal causa de que la ley sea ley" (p. 108). Oresme mantiene la existencia de un derecho natural al que la ley positiva debe ajustarse, aunque, a diferencia de Tomás, no lo tematiza. Otra característica notable de su comentario es la absoluta decisión por una monarquía hereditaria y la condena a la elección como germen de división y confrontación entre bandos. Y respecto de la posibilidad de rebelión pone más reparos por los males que acarrearía que los que establece Tomás, al punto de hacerla inviable: los cristianos deben obedecer a los buenos y a los malos gobernantes. Oresme también critica la posibilidad de un imperio universal y enumera los argumentos al respecto; el autor refiere la idea dantesca de imperio que con probabilidad Oresme conocía. Termina destacando la originalidad del comentario de Oresme en la "aplicación de principios aristotélicos al gobierno de la Iglesia" (p. 125). Oresme propone una teoría conciliarista, pues "aunque la Iglesia no está sujeta a esta ciencia, 'por ventura es bueno considerar lo que podría decirse por luz natural de la polis eclesial según esta filosofía'" (p. 127). Critica a la Iglesia por la desigualdad material entre los miembros del clero y la concentración de poder en una sola persona. Como remedio Oresme aplica "principios políticos accesibles por la razón natural al gobierno de la Iglesia" (p. 129), a saber, poner la ley incluso por sobre el papa. La ley la encarnaría el concilio con las facultades de evitar errores y corregir las costumbres. El autor destaca cierta ambigüedad de Oresme respecto del llamamiento al concilio. Oresme, en fin, muestra, respecto de Tomás, un avance, ya que desarrolla y aplica las enseñanzas de Aristóteles a las instituciones del siglo XIV.

Como conclusión general, Mansuy refiere el esfuerzo de Aristóteles por racionalizar los conflictos que se dan en el interior de la polis, la superación de las posiciones relativistas de los sofistas y utopistas de Platón y el ordenamiento de la polis a partir de las concepciones de lo bueno y lo justo. Destaca la irrupción de la obra en el siglo XIII y sus comentarios. Tomás, en especial, continúa con la perspectiva aristotélica y estudia los asuntos políticos al margen de consideraciones teológicas. Sus reflexiones están al margen de los conflictos políticos. Le interesa la determinación y la adaptación de los grandes principios. Oresme, desde otra perspectiva, incorpora al comentario la realidad política de su época y, en este sentido, "es un aristotélico genuino" (p. 142).

Antonio Tursi

Merio Scattola, *Teología política. Léxico de política*, traducción del italiano de Heber Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, 220 páginas, ISBN 978-950-602-578-6.

La filosofía política contemporánea, a partir de la obra de Schmitt, ha actualizado la cuestión en torno a las relaciones entre religión y política. Los términos de la discusión no son nuevos, cruzan todo el pensamiento occidental, y, de hecho, descuellan en la Edad Media. Por ello la inclusión aquí de la obra del profesor Merio Scattola de la Universidad de Padua, *Teología política*, que resume una breve historia del problema.

En la Introducción se aclaran los tres significados posibles del título y el método para abarcarlos. Si se acentúa el primer término se entiende una "política de la teología", si el segundo, una "teología de la política", y si ambos por igual, se trata de una reflexión sobre el núcleo teológico de la política. Se trata, pues, de tres tipos de teología política que, a su vez, pueden ser considerados desde tres puntos de vista diferentes. Uno inductivo, amplio y general. Otro propio y limitado, semasiológico. Y el tercero, especial y restringido, onomasiológico. Los tres se caracterizan

allí y se refieren estudios al respecto. Con todo, el tercero debe ser completado por el segundo. "La teología política (...) es una disciplina especial que aplica a un campo específico principios universales, definidos por doctrinas y teorías de grado superior (...) comprende la totalidad (de la política) porque toca el problema fundamental que la genera, así como el de su esencia u origen" (p. 13). Así entendida, la obra pretende reconstruir su historia en apretada síntesis. Consta de cinco capítulos y una sucinta bibliografía en la que las fuentes utilizadas y muchas obras citadas en nota al pie del texto no aparecen. El capítulo primero refiere una precisa historia de la teología política. El segundo se aboca a las consideraciones cristianas medievales. Y del tercero al quinto a las de la modernidad. Las últimas páginas del capítulo quinto tratan del debate actual.

El capítulo I desarrolla el origen estoico del concepto retomado por Agustín de Hipona en su obra *La ciudad de Dios*, quien condena la teología civil por falsa —en cuanto hecha por hombres—, inmoral y engañosa. La Edad Media recoge las consideraciones de Agustín, por lo cual el concepto volverá a emerger recién en la Modernidad, al punto, acota el autor, de que, pese al subtítulo que dio a su famosa obra, Kantorowicz no encuentra "teología política" así expresado en ningún autor medieval. Se pasa revista a las consideraciones de Maquiavelo, Havemann, y Espinoza entre otros. Vico es quien retoma la tripartición estoica de la teología, pero la sustrajo a la idea de una filosofía perenne. Herder y con él el iluminismo retoma la tripartición. La teología política, afirmaba en la *Enciclopedia*, es "considerada sobre todo por los príncipes, los sacerdotes y los pueblos como la ciencia más útil y necesaria para la seguridad, la tranquilidad y la prosperidad del Estado" (p. 23). El Iluminismo, aunque retomó la crítica de Agustín, con todo sometió la teología civil a los dictados de la ciencia política. Sigue el autor refiriendo las consideraciones de Rousseau, su rechazo de la teología en pos de una religión del hombre, y las de los revolucionarios franceses y su culto a la diosa razón. La teología política reaparece en la Edad Contemporánea. Se subdivide conceptualmente en dos: uno crítico, la religión política, el culto subordinado a las finalidades del Estado, y otro positivo, la religión civil. Scattola retoma las consideraciones de Voegelin quien consideraba las ideologías totalitarias como religiones políticas y las analiza. La religión civil, por su parte, reafirma la centralidad de la ética como elemento fundamental de la dimensión cívica. Al respecto, el autor refiere la obra de Bellah sobre la religión civil en los Estados Unidos. Termina el capítulo I señalando varios autores del siglo XIX que remarcan la relación entre religión y política y los debates del siglo XX dados a partir de Schmitt, quien consideraba a Donoso Cortés como su antecedente. Para Schmitt "el Estado contemporáneo habría surgido de la secularización de categorías teológicas trasladadas al campo político" (p. 32).

El capítulo II versa sobre la relación entre religión (teología) y política, sacerdocio y reino, iglesia e imperio, en la Edad Media cristiana. Con Pablo comienza la teología política en aquel sentido propio. Con el Apóstol comienza "un proyecto profundamente antiimperial, que se orientaba a subvertir todo el edificio político con una alternativa teológico-política" (p. 38). Se analizan esos pasos dados para la alternativa del reino de Dios ante el reino del César, su cristología y su idea de la historia. Siguen tres tipos de teología política cristiana que se mantuvieron hasta la Reforma y la Contrarreforma: la trascendencia y la división del mundo en un reino prometido y otro del pecado, la iglesia como comunidad de fieles y el reino o la naturaleza, que se caracterizan. Las formas de teología política medieval son presentadas en sus primeros autores: Eusebio de Cesarea, teórico del cesaropapismo y de la primera teología política del imperio; Agustín, del que se resumen sus ideas de *La ciudad de Dios*, sobre la distinción de las dos ciudades, su interrelación y su principio teológico, y Gelasio I, sobre la preeminencia jerárquica del sacerdocio sobre el reino en términos de responsabilidad. Las ideas de Gelasio sentaron las

bases de toda la discusión medieval. Fueron profundizadas por Isidoro y los escritores carolingios. La superioridad del papado se reafirma con Gregorio VII. Y las funciones y relaciones entre ambos poderes se delimitan a partir de la interpretación de las “dos espadas” del pasaje de *Lucas*. En esa línea se analizan las ideas de los papas canonistas. También se traen las razones de los autores imperialistas sobre la independencia del poder laico. Y termina el capítulo con las consideraciones de Tomás sobre el origen diferente de ambos órdenes, la naturaleza y la revelación, lo que conlleva dos autoridades, dos cuerpos legales, aunque unidos por proceder de un único principio: la ley eterna o razón divina. La separación radical se encuentra en Dante y Marsilio de Padua cuyas consideraciones sobre las relaciones entre el poder papal y el imperial se resumen.

Los capítulos III, IV y V entran de lleno en la modernidad. Se reflejan la posición agustiniana de Lutero, la eusebiana de Jacobo VI de Escocia y la gelasiana de Pelayo y Tedeschi. Se analiza, a su vez, la revisión de las doctrinas canónica de parte de la escuela de Salamanca, hechas sobre la provisión del derecho natural tomista y que constituyó la base de la Contrarreforma, con especial atención a los dos órdenes independientes ensayados por Bellarmino. La posición calvinista y la doctrina de Althusius quien desarrolló más a fondo una teología política global al considerar que Dios se manifestaba y “regulaba en el mundo por vía indirecta la comunicación política entre los hombres” (p. 96). Así la naturaleza y la gracia, el derecho natural y la elección divina, eran dos partes inseparables de un mismo orden. Se analizan sus semejanzas y discrepancias con el luteranismo, con Melancton y otros. Los niveles trascendente y humano de la teología política se analizan en Hobbes. Esos planos separados, se cierran y secularizan con Espinoza. Con todo, se conservaba el problema de la trascendencia que la doctrina del derecho natural posterior perdió con Pufendorf, Thomasius y Kant. Se analizan las tesis de Burke en respuestas al iluminismo y sus influencias en Inglaterra y Alemania. Hegel intentó recomponer la escisión entre religión y filosofía secularizando a Dios como espíritu presente en la representación de los hombres. Lo divino se realiza en lo humano como conocimiento y acción. Del pensamiento político católico se tratan las ideas de Juan Donoso Cortés respecto de la solución política del mundo moderno en un Estado fuerte y dictatorial. Finalmente, en el siglo XX se formuló una teología política de manera reflexiva y consciente de sí misma. Se analizan los anticipos en la obra de Weber y de Kelsen y especialmente en la de Schmitt quien “inauguró el debate del siglo XX sobre la teología política en un doble sentido: como secularización positiva y secularización negativa” (p. 163). Se confrontan sus opiniones con las de Donoso Cortés y se resumen sus consideraciones sobre Hobbes. La reactivación del problema teológico-político es brevemente sintetizado y caracterizado en la obra de Strauss, Guardini, Löwith, Benjamín y Taubes. Se refieren las alternativas políticas propuestas por Topitsch, Blumenberg y Assmann frente a la teología. Y las alternativas teológicas frente a las políticas, en particular las de Gogarten y Peterson (con la crítica de Blumenberg). Cierra el libro con el debate actual sobre la nueva teología política, y las nociones de emancipación y escatología.

Antonio Tursi

Wilfried Hartmann, *Kirche und Kirchenrecht um 900: Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht* (Monumenta Germaniae Historica - Schriften, Bd. 58), Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2008, xxxvi-376 páginas.

El autor de la obra aquí reseñada es uno de los mejores conocedores del derecho canónico carolingio y postcarolingio. Entre otros trabajos, Wilfried Hartmann ha

editado en dos volúmenes las actas de los concilios carolingios de 842-874 para los *Monumenta Germaniae Historica*; además ha publicado un libro sobre los sínodos de la época carolingia en el reino franco e Italia (1989) y una edición bilingüe de la obra *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* de Reginón de Prüm (2004). Además de ser autor de numerosos estudios sobre la historia del derecho canónico de la Edad Media Temprana, Hartmann es, junto con Kenneth Pennington, editor de la *International History of Medieval Canon Law*. El presente libro surgió, en buena parte, durante la estada de Hartmann en el *Historisches Kolleg* de Munich durante los años 2004/2005, al igual que otro volumen compilatorio temáticamente afín, editado por él en 2007: *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*.

Además de una introducción (pp. 1-6) y una síntesis (pp. 317-320), la monografía aquí reseñada consta de seis partes: I. La situación política, eclesiástica y cultural en la segunda mitad del siglo IX (pp. 7-59), II. Difusión y uso de las antiguas normas (p. 60-108), III. Las nuevas normas y su tradición textual (pp. 109-190), IV. Nuevos contenidos en la legislación eclesiástica (pp. 191-242), V. La práctica del tribunal eclesiástico (pp. 243-286) y VI. Consecuencias en la segunda mitad del siglo X y a comienzos del siglo XI (pp. 287-316). A continuación vienen dos extensos anejos: I. Manuscritos jurídicos de la época a partir de aprox. 850 hasta fines del siglo X (pp. 321-338) y II. Cánones sinodales apócrifos en manuscritos del siglo X y comienzos del siglo XI (pp. 339-352). Dos índices de manuscritos (pp. 355-362), así como de nombres y materias (pp. 363-376) concluyen la obra.

El estudio se centra en la época carolingia tardía, esto es, en la segunda mitad del siglo IX, especialmente en los años posteriores a 880 y el primer tercio del siglo X. Generalmente este período no es considerado una época de innovaciones, sino de conservación de lo ya existente o incluso de decadencia. Esto vale también para el derecho canónico, puesto que, en la historia de las fuentes, nuevos inicios de central importancia son puestos en relación con las grandes colecciones del siglo XI (por ejemplo, el Decreto de Burcardo de Worms) y, en la teología, con la escolástica temprana, siendo fechados, por ende, en la transición del siglo XI al XII. Hartmann (pp. 2-4) se propuso revisar esta frecuente opinión en relación con el derecho canónico.

Para ello, analiza sobre todo la tradición textual, pero, en parte, también la imposición de normas jurídicas, sobre todo eclesiásticas. En el capítulo II de su libro, examina, por consiguiente, qué colecciones canónicas (p. ej. *Collectio Dionysio-Hadriana*, *Collectio Hispana*, *Collectio Hibernensis*), libros penitenciales, capitulares episcopales y textos jurídicos seculares ya existían en la segunda mitad del siglo IX, cuál fue su difusión a juzgar por la tradición manuscrita y qué indicios hay de su uso, por ejemplo, en sínodos o por autores contemporáneos. En el siguiente capítulo (III), Hartmann contrapone al elemento de la tradición así perceptible el aspecto complementario de la innovación, preguntando por la transmisión textual de nuevos cánones conciliares y colecciones (p. ej. *Collectio Anselmo* dedicada y el *De synodalibus causis* de Reginón de Prüm) y examinando las actividades jurídico-eclesiásticas en torno al año 900 en algunas regiones tanto al norte como al sur de los Alpes.

A partir de esta base, Hartmann pasa en los dos capítulos siguientes (IV y V) al ámbito de las instituciones jurídicas, que analiza tanto en relación con el contenido como con miras a la difusión de nuevas prescripciones. Primero (capítulo IV) examina aspectos selectos del derecho sustancial –p. ej. prescripciones sobre el incesto y el rol de la mujer–, que permiten reconocer nuevos inicios. Luego (capítulo V) se dedica al proceso, para lo cual el autor considera el tribunal sinodal y la penitencia, pero también la excomunicación, entre otros. El estudio concluye con una consideración (VI) de los decenios posteriores a la mitad del siglo X y las actividades jurídico-eclesiásticas perceptibles para la época, centrándose en las colecciones canónicas menores de la segunda mitad del siglo X y de comienzos del siglo XI (p. ej. colecciones del código Salzburgo, St. Peter a.IX.32).

Al final de su estudio (p. 317) Hartmann llega a la conclusión de que, desde el punto de vista de la transmisión de los textos del derecho canónico, “las décadas entre circa 850 y circa 950 fueron un punto culminante o incluso el punto culminante absoluto de la difusión”. Con ello formula una posición claramente contraria a la opinión tradicional de una presunta “época de escasa cultura escrita y de una producción y fuerza de innovación decrecientes” (ibid.). Con vistas a la tradición manuscrita, el lector no sólo le creará esto a Hartmann, sino que le estará sobre todo agradecido por el excelente instrumento de trabajo que le entrega por medio del presente libro. Este valioso instrumento también lo apreciará quien, desde la perspectiva de la historia de las instituciones, tenga una posición más reservada frente a la tesis de que los decenios entre circa 880 y 930 sean sinónimos de un nuevo inicio o importantes innovaciones.

Si bien el logro decisivo del libro consiste en la reconstrucción y evaluación de la transmisión de los textos del derecho canónico, cabe referirse a una perspectiva más general notable a que se refiere brevemente Hartmann al comienzo de su obra (pp. 5 s.). Según una idea corriente a partir de los años 1980, los siglos anteriores al año 1000 fueron una época de oralidad y de una cultura escrita marginalizada. En esta suposición se basa un escepticismo bastante grande frente a la efectividad del derecho escrito, ya sea de proveniencia secular o —en medida un tanto menor— eclesiástica. La “lex scripta” parece ser la excepción, pero también parte integrante de una gran cultura jurídica oral, que va de los fines de la Antigüedad hasta el comienzo o, en parte, hasta la mitad del segundo milenio y en cuyo centro está la costumbre.

Si bien el libro de Hartmann no está explícitamente dirigido contra esta idea, hace que uno se pregunte qué es susceptible de explicar este modelo interpretativo y qué esconde, minimaliza y tergiversa. Esto vale por una parte para la idea de una cultura jurídica oral. Lo que conlleva el concepto no queda claro a causa de la falta de fuentes. Su logro más grande consiste seguramente en el hecho de que recuerde al observador moderno los límites de la “lex scripta” en la Alta Edad Media. Esto no debería hacer olvidar qué desarrollos históricos no son captables en conceptos generales estáticos de este tipo, sino sólo en las fuentes por lo general escritas. Visto así, también para la Edad Media Temprana los textos jurídicos fueron el verdadero motor de la innovación —independientemente de la amplitud de la tradición textual—. Quien quiera retrazar esto para el derecho canónico del siglo IX tardío y siglo X temprano, encuentra excelentes instrucciones en el libro de Wilfried Hartmann.

Dr. Christoph H. F. Meyer

Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte
Frankfurt a. M. Alemania

Vasileios Syros, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua. Eine Untersuchung zur ersten Diktion des Defensor Pacis*, Leiden, Brill, (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 134), 2007. ISBN: 978-90-04-16874-9, X-364 páginas.

Syros organiza su monografía sobre las ideas políticas de Marsilio en tres partes.

En la primera parte se ocupa del contexto biográfico. Ante todo reconstruye los distintos momentos relevantes de la vida de Marsilio. Después avanza sobre la relevancia del medio padovano y del medio parisino en la vida de Marsilio. Y por último describe la última época de Marsilio en la corte de Luis de Baviera, en Munich.

La segunda parte estudia lo que Syros llama los presupuestos “metodológicos” de la teoría política de Marsilio. A pesar del propósito de mantener esta parte al

nivel de la pura metodología, se trata de veinte páginas de fuerte contenido filosófico en las que Syros procura evidenciar las simultáneas cercanía y distancia de Marsilio respecto de Aristóteles. De allí que se ocupe fundamentalmente de dos temas: la actitud de Marsilio frente a la teleología aristotélica y el lugar que, en la teoría marsiliana, ocupa ahora la causa eficiente en la explicación de los fenómenos políticos. El privilegio marsiliano de esa causa eficiente y su tendencia a convertirse en un sustitutivo de la teleología aristotélica constituyen, en mi opinión, no solamente uno de los momentos más originales de la obra marsiliana, sino también uno de los temas más atractivos (independientemente de su éxito o no) del tratamiento que hace Syros.

La tercera parte es la más extensa y está dedicada a la teoría específicamente política de Marsilio. A pesar de ello debe aclararse que aquí vuelven a mezclarse elementos filosóficos de análisis con otros específicamente políticos. En efecto, todo conocedor del *Defensor de la Paz* sabe bien que todo el discurso marsiliano referido al surgimiento de la comunidad política, que Syros analiza como primer tema de esta primera parte, juntamente con el problema del fin y la justificación de la comunidad política y con el problema de la tranquilidad y la paz de esa misma comunidad, difícilmente puedan ser tipificados como exclusivamente políticos, dado que constituyen elementos fundamentales en la construcción marsiliana de su filosofía-política. De inmediato Syros pasa al tema de la organización de la comunidad política. Punto de partida de su análisis es aquí la clasificación marsiliana de las acciones humanas seguida de las partes de la comunidad política. Particular y merecida atención dedica al problema del surgimiento del sacerdocio y luego al lugar del *vulgus* en la determinación del ciudadano. Termina con un inexplicable análisis de la doctrina marsiliana de la esclavitud natural, a mi juicio algo irrelevante en el *Defensor de la Paz*. Luego analiza la doctrina marsiliana de la constitución, y la articula en dos partes, la división de las constituciones y las cinco posibles maneras de instituir la monarquía. Las doctrinas de la ley y de la soberanía popular son centrales en el *Defensor de la Paz*; esta centralidad justifica el amplio espacio que Syros les otorga en su estudio. Por fin presenta un pormenorizado análisis del gobierno de la comunidad política, en la que Syros privilegia el problema de la unidad de esa comunidad.

El estudio concluye con dos anexos, uno que reproduce las metáforas biológicas y otro algunos textos de los estatutos de la comuna de Padua, muy relevantes al momento de definir las influencias de las ciudades de la época en el pensamiento marsiliano. Desde el punto de vista instrumental el libro agrega índices de abreviaturas, bibliografía, fuentes e índice de nombres.

Con frecuencia Marsilio de Padua ha sido tipificado como un fiel seguidor de Aristóteles en la *dictio I* del *Defensor de la Paz*. Syros muestra que Marsilio fue bastante más allá de un simple seguimiento servil del pensamiento del Estagirita, pensamiento que sin duda conoció, pero que reformuló permanentemente apoyándose en otras fuentes filosóficas, por ejemplo Cicerón. Para articular su concepción de la sociedad civil el paduano utiliza no solamente los textos políticos y de ciencia natural de Aristóteles, sino una amplísima gama de otros textos y de modelos de gobierno de la época, en especial el de su propia ciudad natal con órganos de gobierno propios. El libro que reseñamos aquí constituirá un momento importante de la bibliografía dedicada al gran pensador político italiano.

Francisco Bertelloni