

En definitiva, un estudio sobre el placer que interroga incisivamente al hombre contemporáneo, al hombre inmerso en la sociedad del consumo y la opulencia, a la vez que en la profunda insatisfacción y en la carencia de sentido. A este respecto señala la autora: “Se trata de interrogar a los griegos desde nuestra situación presente, desde las encrucijadas que la hora nos trae, para saber si aquel legado puede también ser significativo para nosotros. Las condiciones de la vida moderna, bajo la primacía de la técnica, la imagen, la velocidad, y la eficacia de los resultados, provocan una reducción de la inteligencia al cálculo instrumental. Asistimos, en buen parte del mundo occidental, a la extensión de la sensación de vacío y de la falta de sentido de la vida”.

El ensayo de una lectura que pone de manifiesto la vigencia del espíritu platónico, la profundidad de su sentido que apunta al corazón mismo del hombre actual, es otro de los valores de esta obra. En ella, Platón se ofrece nuevamente como Norte de una búsqueda: la de la felicidad que otorga el auténtico placer de la belleza, que se manifiesta en el orden de los afectos, en la bondad de la conducta y en la divina ebriedad de la mirada. En fin, todo un placer leer este estudio.

María JESÚS HERMOSO

LEÓN FLORIDO, Francisco: *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010. 302 págs.

Los estudios de filosofía medieval han conocido un renovado impulso en las dos últimas décadas. Durante mucho tiempo se han visto en un segundo plano de la investigación filosófica, siendo considerados como un reducto reservado a unos pocos eruditos interesados en las vicisitudes de una forma de pensamiento sin relación alguna con la actualidad. Dicho en otros términos, durante mucho tiempo se ha juzgado que los estudios de filosofía medieval eran cosa de historiadores del pensamiento, pero que no ofrecían materia alguna de interés para el filósofo. La raíz de esta actitud seguramente haya que buscarla en la vigencia del estereotipo según el cual la filosofía moderna habría nacido con Descartes, quien, tras romper todo vínculo con la tradición escolástica, habría dado a luz una forma intrínsecamente nueva de filosofar. Se puede decir que la filosofía de mediados del siglo XX ha vivido atrapada en ese espejismo, que ha conducido simultáneamente al engrandecimiento de la filosofía moderna y al ensombrecimiento del pensamiento medieval. La caricatura se alcanzará con obras como la de E. Severino, quien escribe una historia de la filosofía que pasa sin solución de continuidad del pensamiento antiguo al pensamiento moderno alegando que el pensamiento medieval no puede considerarse propiamente filosofía. Ha sido necesaria, pues, una paciente tarea de historiadores del pensamiento y filósofos hasta mostrar la inadecuación del cliché mencionado.

Lo que la investigación historiográfica ha mostrado, al contrario, es la enorme deuda del pensamiento moderno con el pensamiento medieval, llegándose entonces a una situación inversa a la precedente: en la medida en que es en la edad media donde hay que buscar las raíces del pensamiento moderno, la filosofía medieval se ha convertido en el terreno en que rastrear las claves de la evolución filosófica posterior. Por lo demás, la subestima hacia el

pensamiento medieval a que acabamos de referirnos se inscribe en una tradición histórica, mucho más amplia, que tiende a subestimar a la edad media en su conjunto. Como se sabe, la misma denominación «edad media» procede del intento humanista por reducir el valor de ese largo periodo a una mera transición entre dos momentos de esplendor cultural: la época clásica greco-romana y el renacer moderno de las letras clásicas. La tendencia a acentuar la trascendencia de la ruptura con el pasado se inició ya con los autores renacentistas, quienes tuvieron una muy elevada opinión de sí mismos en oposición al tiempo inmediatamente anterior, al que designaron utilizando expresiones como *media aetas*, *medium aevum*, *media tempora* o *media tempestas*.

Sobre sus límites temporales, una venerable tradición entiende por «edad media» el periodo que se extiende entre los siglos V y XV, soliendo fijarse las fechas de su inicio y fin el 476 y el 1453 en que tuvieron lugar las caídas de los dos imperios romanos, occidental y oriental respectivamente. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, cuando uno se refiere al medioevo está hablando, al menos, de cuatro espacios de continuidad temporal: el cristiano-latino, el greco-bizantino, el árabo-musulmán y el judío, que corren paralelos, confluyen en determinados momentos y se enfrentan en otros. Este juego de interferencias puede explicar el hecho de que no haya acuerdo entre los historiadores sobre el momento en que habría que dejar de hablar de «filosofía antigua» y se debería comenzar a afirmar la existencia de una «filosofía medieval», y, correlativamente, sobre dónde se ha de situar su final y el comienzo de una nueva era del pensamiento, llámese «renacentista» o «moderna». En lo que respecta al comienzo, es evidente, pues, que su delimitación dependerá de lo que se considere como «filosofía medieval». Por un lado, es claro que el respeto a los límites históricos haría necesario situarlo en el último cuarto del siglo V, pero, en ese caso, la mayor parte de la literatura gnóstica y apologética de los Padres griegos y latinos, incluyendo al propio San Agustín, no debería ser tomada en consideración. A esto se opondría la línea que identifica nítidamente filosofía medieval con filosofía cristiana, línea que parte de la creencia de que ya en los primeros escritos de la tradición cristiana, como las cartas de Pablo o los Evangelios, se encuentra un núcleo de racionalidad que puede ponerse de un modo u otro en conexión con la tradición filosófica griega, por lo que el comienzo de la historia del pensamiento filosófico medieval habría de retrotraerse al siglo primero de nuestra era.

No hay, pues, una sola dirección en el desarrollo del pensamiento medieval que pueda seguirse a través de una de las líneas que lo componen, lo que hace necesario investigar los avances paralelos, los desfases, los encuentros y las influencias, pero también los rechazos mutuos entre las comunidades culturales. El historiador del pensamiento debe, por tanto, hacerse cargo necesariamente de esa pluralidad de culturas, de religiones, de lenguas, de centros de estudios y de producción de saberes, realizando una doble tarea, pues debe seguir cada una de las líneas de desarrollo que son simultáneas unas a otras, pero que no están en el mismo mundo ni en la misma historia, y, al mismo tiempo, debe hacer coincidir en una única historia estas líneas separadas (san Agustín, cronológicamente antiguo en cuanto romano, filosóficamente es medieval porque cristiano). Posiblemente el único telón de fondo común para la historia de la filosofía medieval haya que localizarlo en el espacio geográfico del Mediterráneo, el de la *ecumene* romana, donde se desarrollan tanto la sabiduría pagana como las culturas de las tres grandes religiones monoteístas. Este importante replanteamiento del problema historiográfico, en lo que concierne al pensamiento medieval,

ha sido emprendido por una nueva generación de medievalistas en la que hay que incluir los nombres de Alain de Libera, Olivier Boulnois, André de Muralt o Luca Bianchi, entre otros, siendo a ellos a quien se debe el resurgir del interés por el pensamiento medieval a que nos hemos referido más arriba.

Las investigaciones sobre filosofía medieval que el profesor León Florido ha llevado a cabo en la última década se inscriben en este contexto. El interés teórico fundamental del autor del conjunto de estudios que componen *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas* ha sido precisamente el de subrayar las líneas de continuidad que vinculan el pensamiento medieval tanto con sus orígenes antiguos como con su herencia moderna. Su indagación acerca de la *translatio studiorum* tiene precisamente que ver con el primero de los aspectos. Aquí, se trata de indagar el camino seguido por las doctrinas antiguas, y singularmente por el aristotelismo original, hasta su recepción medieval en el occidente europeo. Paralelamente, su indagación acerca de las condenas de París en el siglo XIII apunta a la crisis que significaría la recepción del aristotelismo y a las consecuencias conceptuales e históricas de dicha recepción. Tanto uno como otro de los aspectos mencionados, el de la transmisión y recepción del aristotelismo antiguo y el de los conflictos asociados a su difusión en la universidad tardomedieval, muestran una imagen de la edad media muy alejada del cliché según el cual la filosofía medieval se caracterizaría por su armonía y su continuidad casi monolíticas. Al contrario, la obra del profesor León Florido ilustra —en la estela de las indagaciones de A. de Libera o de L. Bianchi— hasta qué punto la edad media es una época de flujos diversos que construye sus productos intelectuales sobre la base de una red de polémicas difícilmente reducibles a la unidad. De ahí que el plural del título *Las filosofías en la Edad Media* haga justicia al carácter multifocal, dinámico y contrastado del esfuerzo intelectual de esta época.

Lejos de presentarse como una época pacíficamente unitaria, la imagen general que ofrece la edad media es la del enfrentamiento y el conflicto, siendo la guerra una constante que afecta a imperios, a reinos, pueblos, religiones, facciones sociales de todo tipo, y también, inevitablemente, a las culturas y las corrientes de pensamiento. En este sentido, el trabajo del profesor León Florido explica cómo es esa misma realidad conflictiva la que explica los procesos de intercambio que tuvieron lugar a lo largo de las riberas del Mediterráneo y en el oriente próximo, en un ámbito que constituye el núcleo de la *ecumene* medieval. Las zonas de frontera entre las civilizaciones y los pueblos se constituyeron así en límites porosos a través de los cuales tuvo lugar la ósmosis de productos comerciales, pero también culturales y científicos. En oriente, los territorios de paso y los situados en los confines del imperio bizantino se convirtieron en lugares de traducción de los textos griegos al árabe a través del uso del siríaco como lengua vehicular. En Occidente, al paso de la ola conquistadora árabe, Palermo, Salerno, Motecasio, la propia Roma, y, sobre todo, al-Andalus, son los lugares de una segunda ola de traducciones del árabe al latín. De modo que no es contradictorio hablar en el medievo de la presencia simultánea del conflicto y la cooperación. Los grandes imperios y los nacientes reinos no cesaron de hacerse la guerra: bizantinos y árabes, germánicos romanizados y bizantinos, bizantinos y persas, árabes, caucásicos y persas, pueblos islámicos y reinos cristianos (*jiha*d, cruzadas, Reconquista) sostuvieron un estado de *bellum omnium contra omnes* que probablemente los modernos tenían en mente cuando proponían el pacto de soberanía como único medio de recuperar la paz perdida en la era anterior.

Las grandes religiones monoteístas no conocieron tampoco un verdadero intento de ecumenismo, pese a su origen común, y cristianos, islámicos y judíos se esforzaron por preservar su ortodoxia frente a los dogmas de las otras creencias, e incluso debieron vivir en su propio interior los desgarramientos de los cismas y las facciones. Pero, si no de conciliación, sí, al menos, se dieron periodos significativos de tolerancia, que permitieron a cristianos y musulmanes compartir conocimientos y comercio, y a los judíos servir de mediadores universales. También, en el campo de la cultura intelectual, las disputas teológicas y filosóficas, a menudo violentas y peligrosas, fueron una constante, desde las diatribas y apologías que caracterizaron a los primeros siglos del cristianismo, a las disputas de las escuelas jurídicas islámicas, y, ya en los últimos siglos medievales, a las controversias y condenaciones de las doctrinas grecizantes que se sucedieron por obra de los poderes organizados alrededor de las *madrasas* de oriente y de las universidades latinas.

De este modo, desde luego, no parece que pueda encontrarse fácilmente un espacio para el verdadero diálogo en el ámbito de un pensamiento medieval, tan mediatizado por unas creencias religiosas que más bien tendían a separar a las culturas, pero que, también, aparentemente de un modo paradójico, favorecieron formas diversas de cooperación intelectual. En la edad media fue posible una forma de cooperación filosófica, instituida sobre el legado común de la filosofía griega, ahora transformada en una doctrina orientalizada, multiforme y compleja, que conocemos como neoplatonismo, sobre cuya base las doctrinas religiosas de las comunidades monoteístas del Libro pudieron encontrar el modo de tratar sobre los mismos problemas y aproximar las posibles soluciones en un clima conflictivo de debate, pero también de intento de comprensión mutua de los argumentos. Es en este sentido en el que es posible hablar de «cooperación» en el terreno de la filosofía medieval, sin por ello olvidar que su historia es, en general, una sucesión de «controversias» y «condenas», en cuyo transcurso, sin embargo, se dieron aportaciones de autores de todas las culturas filosóficas y religiosas que contribuyeron a escribir lo que puede denominarse el «gran libro común» del pensamiento medieval, para ofrecer una imagen de la cultura filosófica en la edad media extremadamente compleja, esto es, unitaria en la diferencia.

Y si la historia de la razón en la edad media está marcada por una serie de conflictos, el primero de ellos remite directamente a la existencia misma de una verdadera «filosofía» medieval, particularmente en occidente, y cuál sería, en su caso, su estatuto, cuestiones que han sido, y siguen siendo, aún hoy, muy controvertidas. ¿Se puede, en efecto, denominar «filosofía» a un pensamiento elaborado en una época tan dominada por intereses religiosos y dogmáticos como lo es la edad media? Investigadores e intérpretes han adoptado a menudo posiciones extremas al responder a esta pregunta, posiciones que han oscilado desde la negación pura y simple de cualquier vestigio de racionalidad en la edad media hasta la necesidad de entender las doctrinas de cualquier período de la historia exclusivamente desde la óptica del sistema escolástico creado en la época medieval. Mientras los intelectuales ilustrados tendieron a considerar esta edad «media» como un paréntesis de oscuridad, dogmatismo y persecución de la razón encabezada por la institución eclesial, abierto entre el esplendor pagano greco-romano y el resurgimiento renacentista, en el otro extremo, la renovación escolástica novecentista encarnada en el neotomismo pretendió solidificar la pluralidad de los sistemas filosóficos que habían ido surgiendo en el desarrollo del pensamiento racional, bajo la pétreo capa de una *philosophia perennis* cuyo sentido habría de interpre-

tarse exclusivamente desde las doctrinas y los conceptos escolásticos cristianos, que unificarían las diversas doctrinas, consideradas como meras variaciones de un mismo tema planteado ya en la escolástica medieval. Pero una vez aceptado que la edad media ni fue sólo un periodo de oscuridad ni le corresponde el mérito de ser ostentadora de la verdad absoluta, permanece aún un amplio espectro de problemas por resolver: si es compatible la fe religiosa de los autores medievales con la realización de una obra racional, si los temas y las doctrinas teológicas pueden ser explicitados filosóficamente, si el dominio intelectual de la institución eclesial es compatible con la libertad de pensamiento necesaria para la expansión de un pensamiento racional, etc. Eso sin contar con la apertura, en la historiografía actual, de nuevos campos de discusión, como el papel relativo de culturas religiosas y filosóficas no latinas, lo que tiende a cuestionar el «etnocentrismo» implícito en la casi exclusiva atención prestada en las obras de referencia al pensamiento cristiano occidental del medievo o la distribución de las fuerzas que se ponían en juego en los conflictos que se libraban en las universidades y sus consecuencias para el desarrollo de la racionalidad moderna. En fin, quedaría aún por determinar si el pensamiento racional elaborado en la edad media –sobre cuya naturaleza filosófica es preciso haberse definido previamente– ha tenido un carácter determinadamente dogmático, lo que quizá esté implícito en sus orígenes religiosos, o, por el contrario, fue el resultado de una serie de movimientos contradictorios, dinámicos y polémicos, lo que haría necesario cambiar la perspectiva desde la que se ha abordado comúnmente la interpretación del pensamiento filosófico medieval.

El primero de los ensayos que componen este volumen, titulado «Las filosofías en la Edad Media: Una historia conflictiva», se ocupa precisamente de este tipo de cuestiones. En él se analizan las diversas opciones historiográficas que se ofrecen al historiador del pensamiento, tratando de ofrecer una perspectiva más amplia, en el sentido de lo que aquí se ha expuesto, desde la que abordar el campo de estudio. Se trata, en efecto, de superar las visiones estereotipadas tanto de la edad media como del pensamiento medieval para acercarse a una realidad histórica mucho más diversa de lo que hasta ahora se ha supuesto. El segundo de los ensayos presenta, bajo el título «El neoplatonismo, sistema de la concordia filosófica», lo que podríamos llamar el denominador doctrinal común de las distintas filosofías medievales, sobre cuya base se tejerá la red de controversias que alimentaron el pensamiento medieval. Obviamente, no se trata aquí del neoplatonismo plotiniano en sentido estricto, sino de una especie de sincretismo filosófico-teológico que, integrando con mayor o menor fortuna los elementos religiosos en la doctrina filosófica, llegó a constituir una referencia común para las tres grandes religiones. Mención especial merece, por su relevancia, el estudio titulado «*Translatio studiorum*: El viaje de la filosofía medieval», pues en él se aborda precisamente la cuestión capital de la transmisión y recepción de la filosofía antigua por parte de las diferentes comunidades culturales, filosóficas y religiosas de la edad media, transmisión y recepción que vendrían, por una parte, a nutrir el pensamiento medieval con un conjunto de temas y con una armazón conceptual específicos, pero también, y quizá justamente por ello, también a conmovir las bases de ese denominador doctrinal común que constituía el neoplatonismo tradicional. El cuarto estudio, titulado «1277: La razón cristiana, de la recepción a la condena», ofrece, pues, junto con la traducción original del *Syllabus* de 1277 del obispo Tempier, un análisis pormenorizado del alcance de aquellas condenas con que la autoridad eclesiástica respondió a la profusión doctrinal inspirada por la recep-

ción del pensamiento y singularmente la cosmología antigua, enmarcándolas en el contexto más amplio del conflicto entre maestros de artes y teólogos que sacudiría a la Universidad de París en aquella época. El estudio indaga, a partir de la exposición de las tesis condenadas, en el momento inicial de fractura entre filosofía y teología que las condenas supusieron, momento que no dejará de hallar su continuación en la escolástica crítica del siglo XIV. Los dos últimos ensayos, titulados «La reacción de los teólogos y la cuestión de la omnipotencia divina» y «La condena de los *moderni* y la ‘revolución científica’ medieval», se ocuparán por ello precisamente de ahondar en las consecuencias de las condenas en dos aspectos fundamentales para la relación conceptual entre filosofía y teología: la cuestión de la omnipotencia divina, que tanta importancia revestirá para la definición de la escolástica crítica, y la cuestión cosmológica antes mencionada, siendo el mundo creado, como es sabido, el escenario en el que habrá de dirimirse el conflicto conceptual entre la necesidad vinculada a la racionalidad filosófica humana y la contingencia vinculada a la libertad providencial divina.

Valentín FERNÁNDEZ POLANCO

DE MURALT, A., (2008): *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas y gregorianos*; Marcial Pons, Madrid.

El presente libro articula gran parte de la profundidad del pensamiento del filósofo suizo André de Muralt basado en un método de análisis filosófico y en la consideración de las estructuras de pensamiento, que ofrece la posibilidad de alcanzar una comprensión completa de cualquier doctrina filosófica. La inducción de este método nace de una reinterpretación de la filosofía aristotélica a través de aquello que articula lógicamente su pensamiento, la analogía, que permite dar cuenta de la especificidad de cada una de las doctrinas filosóficas dentro de la unidad orgánica o estructural que todas ellas constituyen. La elección del aristotelismo como estructura de pensamiento primera se justifica, según nuestro autor, por el hecho de ser la doctrina filosófica que opera la distinción más radical, universal y comprensiva en el análisis de lo que es: *la distinción metafísica de la quiddidad y del ejercicio*, aquella que permite responder por la causa formal y final de lo que es. Esta distinción constituye la primera y última que la inteligencia humana opera en el análisis de lo que es, y como lo que es, esto es, el ser, es el inteligible primero y último al que se puede acceder, es decir, el objeto inteligible que de una u otra manera no se puede dejar de “inteligir” o ejercer. En esta medida, André de Muralt presenta al aristotelismo como aquella filosofía que puede pretender ser el pensamiento más comprensivo de todos, fundando así un método de análisis estructural susceptible de comprender la inteligibilidad, es decir, la verdad irreducible y original de las múltiples doctrinas filosóficas.

El título de la propia obra viene a reflejar la convicción de Muralt de que en el ámbito de los múltiples temas comunes que las *Sentencias* de Pedro Lombardo proponían para la reflexión de los grandes maestros medievales, se ejercen algunas estructuras de pensamiento cuya potencia de determinación inteligible se extiende más allá de los siglos medievales y de la filosofía moderna hasta el pensamiento contemporáneo, hasta las problemáticas