

**Dragos Calma and Zenon Kaluza (eds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XII<sup>e</sup> – XVI<sup>e</sup> siècles)*, Ancient and Medieval Philosophy 1, Leuven, Leuven University Press, 2017, vi + 341 pp., ISBN: 9789462701243. Cloth €85**

Reseñado por JUAN JOSÉ HERRERA  
 Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino  
 San Miguel de Tucumán, AR  
 jjherreraop@hotmail.com

La mayor parte de los trabajos que componen este volumen proceden del coloquio «Les médiévaux face aux traditions philosophiques: du néoplatonisme au matérialisme», realizado en París, el 23 y 24 de octubre de 2014. Este valioso proyecto busca cumplir dos objetivos: primero, estudiar los modos en que los medievales han recibido, interpretado e incluso constituido una tradición filosófica. Las contribuciones de Poirel, Krause y Anzulewicz, Imbach, Kaluza, Calma y Marenbon, van en esta línea. El segundo propósito consiste en examinar críticamente algunas hipótesis historiográficas sobre la recepción o preponderancia de tradiciones filosóficas en autores medievales. Los estudios de Gilon, Bianchi, Grellard, Caroti, Celeyrette y Robiglio, proveen interesantes definiciones al respecto. Veamos brevemente el contenido de estas investigaciones.

El primer ensayo pertenece a Dominique Poirel y se titula «Les visages de la philosophie chez Hugues de Saint-Victor» (pp. 23-68). El autor señala que, sin hablar de un platonismo victorino, el legado de pensadores platónicos es asumido por Hugo de San Victor en una trayectoria intelectual y religiosa de valoración y discernimiento de la filosofía con relación a la fe cristiana, que varía según sus obras. En una etapa inicial, la de los tres primeros libros del *Didascalicon*, sella una fuerte continuidad entre la filosofía antigua y la educación victorina al proponer a los filósofos antiguos, no como autoridades, sino como modelos de una vida empeñada en la búsqueda de la verdad. Posteriormente, en sus escritos exegéticos y de síntesis teológica, muestra que la filosofía, aunque no alcance a descifrar el misterio, ni hable de la redención, ni se estructure sobre la caridad, conserva una disposición hacia la teología tanto en el plano bíblico, como en el dogmático y moral, en virtud de lo cual puede ser integrada en la reflexión de la fe. Existen, no obstante, desacuerdos sustanciales entre ambas que tienen que ver con el politeísmo, la idolatría, la eternidad del mundo, etc. Finalmente, en el primer libro de su comentario a *De coelesti hierarchia* de Dionisio, Hugo considera a la filosofía como una preparación providencial respecto de la revelación cristiana pero que, por una confianza desmedida en sí misma, rechazó verdades fundamentales de la fe. La grieta, sin embargo, no es irremediable. A los cristianos les incumbe recoger la herencia de los antiguos, purificarla y completarla en base a la novedad de la revelación, buscando así reconciliar la sabiduría filosófica de los griegos con la sabiduría divina manifestada en Cristo.

Seguidamente, Odile Gilon, en «Savoirs médicaux et traditions philosophiques, Le cas de la mélancolie au XIII<sup>e</sup> siècle» (pp. 69-97), enseña que la filosofía y la medicina tejieron desde antiguo una tradición de intercambio de conocimientos que, en los siglos XIII y XIV, cobra un matiz peculiar a causa de importantes planteos que la filosofía asume del campo médico y de un distanciamiento de la medicina del orden jerárquico de las ciencias en el que estaba situada. Dentro de este marco, Gilon evidencia la vitalidad del intercambio entre ambas disciplinas estudiando el problema de la melancolía y mostrando cómo esta noción de origen médico es redimensionada al ser atribuida a estados de tristeza, cuya raíz no es estrictamente fisiológica, sino que tiene que ver con cierto tipo de vida caracterizada por la soledad y la labor intelectual. Considerada, en general, como un temperamento natural poco deseable, que puede comportar visiones o terminar en la locura, la melancolía es particularmente estudiada en el siglo XIII como un trastorno ligado a la vida del intelecto que connota incapacidad especulativa o, por el contrario, fuerza intelectual. Algunos pensadores sostienen que la tristeza que invade el alma del contemplativo le impide el acceso a la felicidad que proviene de la sabiduría. Otros, en cambio, piensan que la melancolía es un estado propicio para la contemplación porque sustrae al melancólico de los placeres corporales y del tumulto del mundo. Esta última posición queda en sintonía, en el siglo XIV, con la tradición médico-filosófica consolidada por la propagación latina de los *Problemata* del seudo-Aristóteles. De allí se desprende la tesis del genio melancólico, según la cual la melancolía, lejos de ser una disposición contraria al desarrollo intelectual, es el temperamento propio de personajes excepcionales.

Bajo el título «Appropriating Traditions of Totality, Reality as a Whole in Albert the Great» (pp. 99-125), Katja Krause y Henryk Anzulewicz examinan el concepto de totalidad como clave hermenéutica del acercamiento albertino a la realidad. Si bien el maestro dominico recoge en el *Liber divisionum* y en *Super Porphyrium de V universalibus*, la enseñanza de sus predecesores sobre la totalidad, sin embargo, la comprensión y aplicación de esta categoría a lo largo de su obra sobrepasan preocupaciones meramente lógicas. Más aún, trascienden el terreno de la mereología metafísica y, gracias al aporte aristotélico, alcanzan el misterio trinitario. En efecto, la identificación entre todo y perfección, afirmada por el Filósofo en la *Physica*, permite superar las oposiciones lógicas y metafísicas entre un todo y sus partes, y poder hablar de la Trinidad como un todo. Cabe señalar que, en la clasificación analógica que Alberto propone, se destaca el todo virtual o todo potestativo predicable de todas sus partes, las cuales se distinguen cualitativamente formando un orden jerárquico según su mayor o menor participación en la capacidad del todo. Esta es la figura de totalidad que ayuda al maestro de Colonia a explicar correctamente doctrinas agustinianas y dionisianas, tanto en el plano filosófico como teológico.

El trabajo de Luca Bianchi, «Boèce de Dacie et Averroès, Essai d'un bilan» (pp. 127-151), confirma una nueva mirada sobre Boecio de Dacia. A través de una detenida investigación de las referencias explícitas de Averroes en la obra editada y universalmente reconocida de Boecio, Bianchi prueba, contrariamente a la opinión de algunos medievalistas, que no hay ninguna razón para hablar de averroísmo en el escritor danés. En realidad, Boecio, profundamente influenciado por la tradición platónica, se sirve de manera

limitada, selectiva y crítica del *corpus Averroicum*. En *De somnis*, *De summo bono* y *De aeternitate mundi*, el peso de Averroes es casi nulo. En *Modi significandi* y en los comentarios aristotélicos boecianos, donde se encuentran la mayoría de las referencias, el pensador musulmán es evocado en contextos esencialmente dialécticos, pero sin que juegue un papel decisivo en la solución de la mayor parte de las problemáticas teóricas allí discutidas. En resumen, para Boecio, Averroes es una fuente entre otras.

A continuación, el destacado historiador de la filosofía medieval Ruedi Imbach ofrece «Quelques remarques sur Dante et la tradition philosophique» (pp. 153-176). Aunque él mismo se haya considerado el menor entre los filósofos, Dante es un verdadero maestro en filosofía. Esta es la tesis que Imbach intenta desarrollar, explorando particularmente la original y libre relación del escritor italiano con la tradición filosófica. Apasionado por la filosofía a partir de la lectura de Boecio (*Philosophiae consolatio*) y de Cicerón (*De amicitia*), Dante innova en varias direcciones. Por ejemplo cuando interpreta el pitagórico amor a la sabiduría en clave de amistad. Esta consideración, junto al aporte de la ética aristotélica, le permite distinguir en el *Convivio* los filósofos auténticos de los usurpadores de ese nombre. Entre los primeros están los antiguos filósofos que cultivaron una amistad honesta y virtuosa con la sabiduría, llegando en algunos casos a desprestigiar la propia vida por defender la verdad. Entre los falsos filósofos están, en cambio, los académicos y universitarios de su época que hacen de la filosofía una profesión para obtener utilidad y placer. Además, refiriendo la opinión de eminentes profesores de la universidad de París, Dante explica el fin de la filosofía como felicidad que se adquiere por la contemplación de la verdad y la propone a un público laico, a todos aquellos que, impedidos por compromisos o preocupaciones familiares o civiles, no pueden realizar el deseo natural de saber. Por otra lado, el escritor italiano afirma que la única felicidad que el hombre puede alcanzar plenamente, aquí y ahora, por su propia operación y según el fundamento de la razón, es la que corresponde a la vida activa. Epicúreos, estoicos y peripatéticos son quienes han logrado esta felicidad.

El estudio de Zénon Kaluza, «Roger Bacon inspireur inconnu de Nicolas d'Autrécourt? Le cas des 'Communia mathematica'» (pp. 177-186), pretende detectar entre Bacon y Nicolás una tradición polémica basada en un modelo de crítica universitaria, pero sin que haya indicios expresos de una relación doctrinal entre ellos. Con este propósito compara los *Communia mathematica* y el *Exigit ordo* en un punto: ambos textos denuncian una prolongación innecesaria de los estudios universitarios. Según Bacon, el hecho se debe a que los matemáticos multiplican las conclusiones y las demostraciones; según el filósofo lorenense, la causa está en que los filósofos no examinan las cosas tal como aparecen, sino como han sido descritas por Aristóteles y Averroes. La solución, según ambos autores, consiste en la disminución del tiempo de los estudios, que debe ir acompañada por la disminución de la cantidad de conclusiones inútiles y por una especial atención en la demostración. Evidentemente, estas aserciones no lamentan el estado de la lógica en la Universidad de París en dos épocas diferentes (la lógica conservó un buen nivel entre 1250 y 1340), sino que tienen como objetivo criticar, ensombrecer el medio universitario. Así, Nicolás aparece como heredero de una serie de argumentos y conductas provenientes de Bacon, que emplea para atacar a sus colegas filósofos.

Christophe Grellard presenta «Y a-t-il une tradition sceptique au Moyen Âge?» (pp. 187-209). Según el autor, a lo largo de la historia de la razón, el escepticismo se ha convertido en un término equívoco, cuyo significado solo puede ser fijado teniendo en cuenta el ámbito en que es utilizado. En la Edad Media, el proceso de asimilación del antiguo escepticismo introduce sus argumentos en un contexto cristiano en el que sufren profundas modificaciones. En una primera etapa, bajo el influjo de Aristóteles y Agustín, los medievales mantienen una relación crítica, negativa e instrumental con la tradición escéptica. Consideran que la adhesión a sus tesis es inconcebible, pero que es posible emplearlas puntualmente como una prueba para la certeza de nuestro conocimiento. Sobre todo en la línea agustiniana de los franciscanos del siglo XIII se trata de utilizar el escepticismo para rebajar la razón y reconocer un lugar a la fe. Poco después se produce una especie de renacimiento medieval del escepticismo, cuando filósofos y teólogos ponen en duda, hasta cierto punto, la capacidad humana de conocer la verdad y promueven una forma de modestia epistémica. En este escenario se puede distinguir una tradición propiamente epistemológica, cultivada principalmente por los teólogos pos-escotistas del siglo XIV, quienes desarrollan una teoría sobre la posibilidad del engaño divino; y una tradición humanista o cicero-agustiniana, que promueve la moderación y la modestia en la búsqueda teórica de la verdad, tomando conciencia de la falibilidad humana e insistiendo sobre la necesidad de la gracia para actualizar la virtud en el campo de la vida práctica. Esta tradición va acompañada de una forma de fideísmo ya que, en la medida en que la razón se ve incapaz de conocer lo que Dios es, se hace necesario volver a la fe para saber lo que es verdadero y a la ley para saber lo que hay que hacer. A esta tradición pertenece Juan de Salisbury, que es sin duda el principal representante del escepticismo medieval, pero también otros grandes como Petrarca y Gerson.

La contribución de Stefano Caroti, «Existe-t-il une tradition matérialiste au Moyen Âge?» (pp. 211-228), expone los resultados de sus investigaciones sobre las implicancias materialistas de la doctrina de los «*modi rerum*» en autores que pertenecen a la segunda mitad del siglo XIV. En términos generales, son dos los lugares donde principalmente se pueden apreciar las ideas materialistas de los maestros medievales: las discusiones sobre la noción de creación «*ex nihilo*» a partir del libro I de la *Physica* de Aristóteles y las cuestiones sobre el significado objetivo o interpretación realista de términos empleados en esas discusiones tales como «*privatio*», «*potentia*», «*appetitus materie*». Consciente de este doble registro, metafísico y semántico, Caroti analiza los comentarios al I libro de la *Physica* de Juan de Buridán, Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia, y pone de manifiesto sus visiones materialistas sobre la naturaleza y el hombre, sin soslayar los contextos en los que estas ideas están expresadas: complejas combinaciones de problemas semánticos («*complexe significabile*» y «*modus rei*»), y alusiones a filósofos antiguos tales como Anaxágoras, Meliso y Parménides.

En «*Mathématiques euclidiennes et non euclidiennes au XIV<sup>e</sup> siècle*» (pp. 229-248), Jean Celeyrette advierte, en primer lugar, que la tradición matemática en el mundo latino medieval suele ser vista como poco novedosa con respecto a la gran tradición árabe de los siglos VIII-XIV, desarrollada principalmente a partir de los *Elementorum libri* de Euclides.

Pero Celeyrette muestra que, a mediados del siglo XIV, surgen varias obras importantes que, sin ser de matemática pura, sino más bien vinculadas a la filosofía de la naturaleza, expresan un pensamiento matemático original por fuera de la tradición euclidiana. Esta tendencia se empieza a notar en el *De proportionibus proportionum*, las *Questiones super geometriam Euclidis* y el *De configurationibus* de Nicolás de Oresme, pero se consolida en los últimos tratados de las *Calculaciones* de Richard Swineshead y sobre todo con el sofisma anónimo *De variatione alterationis*, texto particularmente difícil que encierra un problema medieval de matemática del movimiento. El análisis minucioso de este escrito permite apreciar una falta de rigor demostrativo. De hecho las demostraciones son, en general, formalmente insuficientes (aunque las proposiciones sean exactas). Sus razonamientos no tienen nada de hipotético-deductivos, el instrumento matemático es casi exclusivamente el de la proporcionalidad, y, si el argumento se topa con una dificultad insuperable, la solución se apoya en la intuición del matemático.

Dragos Calma, uno de los editores de este volumen, muestra en «Réalisme et tradition philosophique chez Heymeric de Campo († 1460)» (pp. 249-297), que el género literario de recopilación de principios filosóficos característico de las obras de Heimerico, especialmente del *Colliget principiorum iuris naturalis, divini et humani philosophice doctrinalium*, responde a una elección doctrinal, manifiesta su pertenencia a una tradición específica, a saber, el realismo albertista, y posee una finalidad sapiencial. Pero Heimerico comprende el mundo desde el enfoque de los universales y estos son la única clave de lectura de la historia de la filosofía. Por eso las escuelas antiguas son descritas y juzgadas en función de sus posiciones sobre el universal, problemática que termina cobrando en el autor flamenco un acento marcadamente existencial y es la base de un modelo espiritual de metafísica. En este marco, el peripatetismo aparece como la única corriente que explica no solo cómo ha sido creado el mundo real por la procesión de los universales, sino que también determina las condiciones de acceso a la inteligibilidad de lo sensible y a todo aquello que es de orden divino en el mundo. El peripatetismo es la más noble y la más justa escuela filosófica (en comparación con el estoicismo-platonismo y el epicureísmo), que en base a una combinación entre ética, noética y metafísica, asegura la realización del propio hombre. Aun cuando haya marcadas diferencias entre el *Colliget* y el *Tractatus problematicus* con respecto a la inteligencia humana, la teoría de la abstracción de los universales «post rem» es claramente aristotélica, sobre todo en razón del papel acordado a las sensaciones, a las imágenes y a la memoria. La abstracción implica un progreso espiritual, una asimilación cotidiana de la metafísica, pues se trata de un conocimiento reflexivo sobre uno mismo y sobre lo divino que repercute en el propio modo de vida conforme a la naturaleza humana. Este proceso vital testimonia, en última instancia, la armonía entre el peripatetismo de los albertistas y el hombre interior de san Pablo.

El breve pero sugestivo estudio de Andrea Robiglio, «Tradition thomiste et réforme dominicaine, Une remarque sur la circulation de l'œuvre de Jean Capreolus» (pp. 299-307), parte de un dato editorial: entre 1483 y 1484, fueron publicadas en Venecia las *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis* de Juan Capreolo. Desde entonces este dominico fue considerado como el gran defensor de la escuela tomista contra las posiciones de Duns Scoto, Pedro

Auriol y los nominalistas. Pero, en realidad, el título original de la obra de Capreolo, escrita entre 1409 y 1432, decía simplemente *Super libros Sententiarum*. En ella no se habla de «defensiones», pues su objetivo no era polemizar. Cuando Capreolo utiliza las expresiones «via Aureoli», «via Thomae», «via Scoti», etc., se refiere a la manera de proceder propio de cada teólogo y al método que corresponde observar en el tratamiento de un problema particular. El término «schola» es más raro que «via», y generalmente significa un lugar de enseñanza. Sólo dos veces refiere una posición intelectual colectiva, compartida por varios maestros. En ninguna parte se trata de una escuela tomista o establecida a partir de la enseñanza de Tomás. Es evidente, según Robiglio, que en Capreolo no había conciencia de pertenecer a una tradición o a una escuela tomista definida por relación a otras escuelas. Estos contrastes respecto de un mismo autor y de una misma obra obedecen al proyecto de definición y promoción de la escuela tomista concebido principalmente en Bolonia hacia mediados del siglo XV. La fidelidad de Capreolo respecto de la enseñanza de Tomás de Aquino fue aprovechada retrospectivamente como un medio estratégico para reforzar el proceso de reforma en el seno de la Orden de Predicadores. Todo esto pone entre paréntesis la percepción que se ha tenido durante largo tiempo de la tradición tomista en Francia.

Finalmente, el célebre medievalista británico John Marenbon, ofrece un trabajo sobre «Pomponazzi's Ethics and the Philosophical Tradition» (pp. 309-322). El autor estudia la reflexión ética del filósofo italiano especialmente la que se desprende de su obra *De immortalitate animae*, destacando sus fuentes filosóficas y su contenido de tono pagano. Pomponazzi, que se nutre bastante de Aristóteles, pero también de las interpretaciones de Tomás de Aquino y de Duns Scoto, elabora su ética sin integrar la revelación cristiana y como una respuesta a las críticas de la tesis de la mortalidad del alma humana. Aunque no adhiere a esta posición, la considera como hipotética. Su teoría ética presenta tres elementos principales. El primero sostiene que la acción humana es virtuosa solo cuando se la realiza gratuita y libremente, es decir, sin esperar una recompensa y sin temer sus consecuencias. Este principio conduce al segundo elemento que afirma que el actuar virtuoso es la meta de los seres humanos. Esta máxima se desarrolla como respuesta a la objeción según la cual, si el alma fuese mortal, los humanos no podrían alcanzar su fin último, que es la contemplación de Dios, y por consiguiente no podrían alcanzar la felicidad. Con el acento puesto en el intelecto práctico, Pomponazzi sostiene que, más que a través de la contemplación intelectual, los seres humanos alcanzan el objetivo conforme a su naturaleza actuando virtuosamente. En otras palabras, las personas se salvan solamente cuando actúan por el bien de la virtud. Pero, dado que son muy pocos los casos en los que esto ocurre, con el fin de garantizar que la mayoría de la gente se comporte bien, es necesario temer el castigo, que es más conocido por el hombre.

Los editores han logrado cumplir exitosamente el doble objetivo que se habían propuesto. El fruto de este esfuerzo es un libro que, debido al elevado nivel de sus contribuciones, no defraudará al especialista, y que, por la manera de describir las diferentes recepciones e interpretaciones medievales de las tradiciones filosóficas, entusiasmará a cualquier lector interesado. Señalamos, por último, que el volumen incluye tres índices, uno de manuscritos, otro de autores antiguos y medievales, y otro de autores modernos.