

Francisco LEÓN FLORIDO, *1277: La condena de la filosofía. Edición del Syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París*, Madrid, Guillermo Escolar editor, 2018, 125 pp.

*Leopoldo José Prieto López**

No es la primera vez que Francisco León, profesor titular de Historia de la filosofía medieval de la UCM, escribe sobre las condenas teológicas de la filosofía en el siglo XIII. León es, sin duda, uno de los especialistas en lengua española más reconocidos hoy en filosofía medieval, sobre todo en el periodo bajomedieval y más en particular en aquellas tensiones doctrinales surgidas entre los teólogos de orientación agustiniana y franciscana y aquellos inquietantes *philosophi* aristotelizantes que reivindicaban para la naciente disciplina filosófica (nacida en realidad tras la recepción del aristotelismo físico y metafísico) una creciente autonomía. Como dice el propio León, a una inicial recepción de los textos aristotélicos en las universidades bajomedievales, que permitió a los teólogos elaborar explicaciones racionales tanto del mundo natural como de la realidad divina, «siguieron una serie de enfrentamientos, inicialmente larvados, a lo largo del siglo XIII entre teólogos y maestros en artes, filósofos agustinianos y naturalistas aristotélico-averroístas o las órdenes mendicantes dominica y franciscana» (2018: 7). Tales enfrentamientos condujeron a una serie de pronunciamientos magisteriales y a las condenas de determinadas tesis más o menos aristotélicas (o, más exactamente, *aristotelizantes*). Entre dichas condenas fue paradigmática la del obispo de París, Étienne Tempier, el 7 de marzo de 1277, que León estudia con detenimiento en este libro. En esta coyuntura de crecientes tensiones doctrinales, «después de la condenación de 1277, los teólogos del final de siglo experimentaron las dificultades a las que había conducido la aceptación de Aristóteles» (2018: 12). En otras palabras, podemos decir con Gilson que «tras una corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error» (2018: 12).

* Departamento de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria (UFV). Ctra. M-515 Pozuelo-Majadahonda Km 1.800, 28223, Pozuelo de Alarcón (Madrid) leopoldojose.prieto@ufv.es. <https://orcid.org/0000-0002-0990-6445>

La competencia de Francisco León en este campo de investigación está acreditada, entre otras, por las siguientes obras: «La controversia entre filósofos y teólogos, en el pensamiento de Duns Escoto» (2008a: 53-77); «La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto» (2008b: 143-176); «La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277» (2014: 121-146).

La estructura de la obra que reseñamos consta de dos partes. La primera es un detallado *Estudio introductorio* en el que, además de algunas cuestiones historiográficas, se informa de las cuestiones en litigio entre los teólogos agustinianos y los *philosophi* o maestros en artes. En concreto, el *Estudio introductorio* aborda las siguientes cuestiones: 1. La historiografía de la condena de 1277 (2018: 9-16); 2. Los límites de la censura (2018: 17-24); 3. Algunas conclusiones sobre el debate (2018: 24-30), donde, a su vez, se trata de: a) La persistencia del aristotelismo, b) El papel de los teólogos, c) Los maestros en artes y la represión eclesial, d) La influencia estructural y filosófica de las doctrinas de los artistas; 4. De los dialécticos a los aristotélicos (2018: 30-34); 5. Primeras condenas de Aristóteles (2018: 34-40); 6. Los decretos del obispo Tempier de 1270 y 1277 (2018: 40-46); 7. El uso metódico de la doctrina de la doble verdad (2018: 46-50); 8. La unidad del intelecto y la inmortalidad del alma (2018: 50-52); 9. La cuestión del poder de Dios (2018: 52-53); 10. La nueva filosofía natural (2018: 53-59); 11. La ética de la vida filosófica (2018: 60-63); 12. Después de la condena (2018: 63-67); 13. Actitud de la escuela franciscana (2018: 68-71); 13. Reacciones contrarias a la condena (2018: 71-76). El *Estudio introductorio* se cierra con una bibliografía detallada y al día (2018: 76-81), aunque incluyendo obras clásicas de referencia inexcusable, como las de Heinrich Denifle, Pierre Duhem, Pierre Mandonnet, Ferdinand van Steenberghen, etc.

La segunda parte del libro, más breve, contiene el *texto bilingüe latino-español de las condenas* (2018: 83-123), integrado, a su vez, por la carta del obispo Étienne Tempier de justificación de las mismas (*Epistola scripta a Stephano Episcopo Parisiensi anno 1277* / Epístola escrita por el obispo Esteban de París en 1277, 2018: 83-87) y la relación en segundo lugar de las 219 tesis condenadas (*Explicit Epistola. Sequuntur errores annotati in rotulo* / Artículos condenados por el obispo Esteban de París en 1277, 2018: 88-123).

Creemos que esta obra que reseñamos constituye un valioso trabajo científico que, como tal, resultará fundamental para las futuras investigaciones de aquel momento crucial de 1277 en el que, a la vez que se ponía de manifiesto

una profunda crisis teológica, se impulsaba el pensamiento bajomedieval por los caminos del *nominalismo* (una nueva noética), del *voluntarismo* (una nueva antropología y ética), de una *nueva ciencia natural*, del *fideísmo* y *misticismo* (una nueva orientación de la relación razón-fe); en definitiva, por aquellos caminos que en un lento pero imparable movimiento conducirán a la modernidad filosófica.

Como resulta de una atenta lectura, la edición del libro ha sido muy cuidada. Quien escribe estas líneas solo ha podido detectar una errata en una palabra por lo demás extranjera (en concreto, un vocablo italiano que incluye una doble consonante, en 2018: 40, nota 57, diciendo Quarachi, donde debería decir Quaracchi) y la omisión del deseable espacio en la expresión latina *preterneccessarie* (en lugar de *preter neccessarie*, en 2018: 90, nota 1, aunque es posible que en este caso se trate de una expresión tomada literalmente de la edición de D. Piché a la que se refiere León) (cf. Piché, 1999).

Un breve comentario merece el léxico latino del texto de las condenas. Sobre la fuente latina de las condenas advierte León que «por nuestra parte, hemos preferido remitirnos a la versión clásica del *Chartularium*» (2018: 8). Se trata, en efecto, del *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Denifle-Châtelain, 1889: 543-558), que León sigue fielmente, aunque «señalando en las notas las variaciones significativas introducidas en la edición de Piché» (2018: 8). En cualquier caso, creemos importante indicar que el léxico latino del *Chartularium Universitatis Parisiensis* se caracteriza por un aspecto vulgar, en clara evolución a la lengua vernácula correspondiente, como se constata en otros textos latinos de la Baja Edad Media. Este estilo vulgar del *Chartularium* fue corregido por Pierre Mandonnet con un latín más clásico, sintácticamente impecable, en su edición de las condenas de 1277 (Mandonnet, 1908: 175-191). León, en cambio, ha preferido el rigor crítico-textual, que le ha llevado a reproducir el tenor literal del *Chartularium*, en lugar de reproducir el texto latino de la edición de Mandonnet. Algunos ejemplos de estas expresiones latinas populares del *Chartularium* que León reproduce con rigor crítico en la segunda parte del libro son los siguientes: *condempnati* (en lugar de *condemnati*), *dampnatos* (en lugar de *damnatos*); *sompnus* (en lugar de *somnus*); *nichil* (en vez de *nihil*); *fantasmatibus* (en lugar de *phantasmatibus*); *eternitatis* (en lugar de *aeternitatis*) y en general todas las palabras que incluyen el grupo vocálico *ae*, que ahora se contrae en *e* (así, *materie* en lugar de *materiae*, *hereticum* en lugar de *haereticum*, *intelligentie* en lugar de *intelligentiae*, *adhesionis* en lugar de *adhaesionis*; *equalitatem* en lugar de *aequalitatem*; *preter* en lugar de *praeter*; *evum* en lugar de *aevum*; *questionis* en lugar de *quaestionis*, etc.); *celum* (en lugar de *coelum*) e igualmente todos los grupos *oe* se simplifican en *e* (así,

celesti en lugar de *coelesti*, *celestia* y *celestibus* en lugar de *coelestia* y *coelestibus*); *diffinitione* (en lugar de *definitione*); *defformitatem* (en lugar de *deformitatem*), etc., etc.

Desde el punto de vista del contenido resulta mejorable quizás la referencia al motivo de discordancia entre griegos y latinos a propósito de la procesión de la tercera Persona de Trinidad, el Espíritu Santo. El texto afirma, en efecto: «que el Espíritu Santo no procede del Hijo, sino del Padre (frente la tesis ortodoxa del *Filioque*)» (2018: 34). En realidad el motivo de controversia está en que mientras los griegos afirmaban que el Espíritu Santo procede «del Padre y del Hijo» (*a Patre Filioque*), los latinos, siempre más lógicos, afirmaban que la procesión del Espíritu Santo es del Padre *por medio del Hijo* (*a Patre per Filium*). Pero pasemos ahora a hacer una sucinta exposición de algunos aspectos del contenido del libro.

Limitándonos ya al *Estudio introductorio*, querríamos comentar algunos elementos de las controversias teológicas que provocaron las condenas del arzobispo de París, sobre los que León ha llamado oportunamente la atención. En particular, querríamos referirnos a las cuestiones de: 1) el conflicto de las Facultades de teología y artes (filosofía); 2) la unidad del intelecto e inmortalidad del alma; 3) la omnipotencia divina (absoluta y ordenada); 4) y, finalmente, la nueva filosofía natural y *el impetus*.

1) Sobre el conflicto entre las Facultades de Teología y de Artes (filosofía), León recoge dos interesantes opiniones que contrastan entre sí. Por un lado, J. E. Murdoch (Murdoch, 1975: 271-348) llama la atención sobre el carácter unitario de la actividad intelectual medieval en dos sentidos: a) entre teología y filosofía se da una cierta unidad, porque en la Edad Media ambas ciencias «partían de un tronco común, que es la enseñanza en artes, que impregna filosóficamente todas las disciplinas», a la vez que «los métodos de enseñanza [...] son comunes a todas ellas», de manera que «hay muchos factores que corroboran la naturaleza filosófica que tenía la teología en la Edad Media tardía» (2018: 20). Así, «mucho de la mejor –de hecho la mejor– filosofía fue hecha por teólogos y en sus obras teológicas (Escoto, Ockham y Roberto Holkot), por ejemplo» (Murdoch, 1975: 274). De otro, J. Domanski afirma que

durante la Edad Media filosofía y teología se van separando, pero hay que distinguir entre una teología de lo sobrenatural, que se enseñaba en las facultades de teología bajo el nombre de *sacra pagina*, y una teología natural que remite a la teología aristotélica, una de las ciencias teóricas, junto a la

física y la matemática, y que, por tanto, puede identificarse con la metafísica (2018: 21).

La separación aludida por Domanski es más la pretensión de una creciente autonomización de la filosofía frente a la teología sobrenatural que una ruptura. En realidad, una ruptura propiamente dicha solo aparece a mediados del siglo XIV de la mano de Ockham, en quien el *credo* y el *scio* están llegando a una disociación, intensificada en el interior de la escuela ockamista con el *credo quia absurdum* de Lutero, que se inspira en una expresión del autor eclesiástico Tertuliano, y que de algún modo resulta ratificada por el desarrollo del fideísmo y misticismo que se insinúan en no pocos autores de la llamada devotio moderna.

2) En cuanto a la unidad del intelecto y la inmortalidad del alma el syllabus de Tempier creía ver en algunas tesis condenadas un *monopsiquismo* que afirmaría «la unidad del intelecto para toda la humanidad» (2018: 50), lo que pondría en peligro las verdades de la individualidad del alma, de su inmortalidad y de la responsabilidad moral de la persona humana por sus acciones (2018: 51). Una confusa interpretación desde Alejandro de Afrodisia, que hizo fortuna entre los árabes, llevó a la confusión de la doctrina aristotélica del intelecto agente (*nous poietikós*) y del paciente (*nous pathetikós*) y a su indebida interpretación en clave no ya antropológica, sino teológica. Así, Avicena afirmó la existencia de un único intelecto agente, identificado con el divino, del que participarían los hombres por medio de una suerte de iluminación. Posteriormente, Averroes, parece haber sostenido la existencia de un único intelecto paciente para todos los hombres, lo que comprometería la existencia del alma individual. Contra estas ideas se había pronunciado ya Tomás de Aquino en su *De unitate intellectus* contra *averroistas*. Las tesis 130 (*Quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentiaquam in actu*) y 131 (*Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatis in eo*), según la numeración de Mandonnet, dan buena idea tanto de las extrapolaciones árabes (eternidad del intelecto humano así como mortalidad de aquel intelecto relacionado con las imágenes, es decir, del intelecto paciente) como del grado de confusión reinante en el siglo XIII sobre las interpretaciones de la doctrina aristotélica del intelecto agente y paciente.

3) Uno de los elementos doctrinales que surgen con más fuerza a partir del decreto de Tempier es el del poder de Dios o del alcance de la omnipotencia divina. Sin embargo, dice León,

la defensa de la omnipotencia divina que se trasluce a través de un buen número de artículos no tiene más que forma negativa, lo que le da cierto aire superficial. Se trata, en efecto, no de definir positivamente la esencia del poder de Dios, sino de rechazar que se cuestione que Dios pueda hacer eso o aquello», de manera que «la simple expresión ‘Dios no puede’ (*Deus non potest*) parece resultar herética por sí misma para los teólogos, que tenían probablemente buenas razones para temer que la metafísica necesarista pretendiera presentarse como un sistema autosuficiente sin precisar de la intervención de la voluntad divina (2018: 52).

De este modo, «los teólogos se opusieron a cualquier restricción al poder de Dios para intervenir en el orden de las causas naturales» (2018: 52). Más aún, exaltando la eficacia de la omnipotencia divina, terminaron reivindicado para Dios, Causa primera, la virtualidad propia de las causas segundas, como parece desprenderse de la tesis 63 (según Mandonnet): «Dios no puede producir el efecto de una causa segunda sin la causa segunda misma». En ella se apoya Ockham cuando afirma: «en este artículo (a saber, creo en Dios Padre omnipotente) se funda aquella famosa proposición de los teólogos: lo que Dios puede mediante las causas segundas, puede también producirlo y conservarlo inmediatamente sin ellas» (*In illo articulo, scilicet, credo in Deum Patrem omnipotentem, fundatur illa propositio famosa theologorum: Quicquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare*) (2018: 53).

De aquí, como los estudiosos han mostrado, solo hay un paso a la idea del genio maligno cartesiano. En efecto, según Ockham Dios puede causar inmediatamente un conocimiento en ausencia del objeto (e incluso no existiendo este) que de ordinario produce en el cognoscente la percepción de dicho objeto. Ockham afirmará, por ello, que «el conocimiento intuitivo, tanto sensitivo como intelectual, puede ser de la cosa no existente». De este modo, esta peculiar teología de la omnipotencia divina hace posible que

se pase del *objeto existente y presente* al *objeto simplemente existente, pero ausente* y de ahí, finalmente, al *objeto no existente* en un movimiento de transición de la eficiencia del objeto (causa segunda) sobre el sujeto cognoscente a la eficiencia inmediata de la omnipotente voluntad divina (Causa primera) sin la existencia del objeto (Prieto, 2016: 54-55).

La idea de la *deceptio* de la cual de algún modo el mismo Dios puede ser causa, deviniendo así un Deus *deceptor*, está a las puertas.

4) Finalmente, uno de los campos donde el argumento de *potentia Dei absoluta* tuvo un efecto mayor fue en la filosofía natural, donde ciertas nociones (particularmente las de *vacío* y de *infinito*), consideradas insostenibles o contradictorias en el marco conceptual aristotélico precedente, fueron reconsideradas y admitidas a la luz de la nueva teología de la omnipotencia divina. León afirma que «pese a la ausencia de intención de intervenir en el debate científico, no cabe duda de que la condena parisina supuso un fuerte respaldo para los críticos de ciertos aspectos de la física aristotélica» (2018: 54). En cualquier caso, podemos afirmar que la victoria sobre Aristóteles al readmitir las ideas de *vacío* e *infinito* fue en buena medida posibilitada apelando al argumento de *potentia Dei absoluta*, de manera que las condenas de Tempier tuvieron un efecto cierto en este sentido. En particular, las tesis 34 (referida indirectamente al infinito) y la 49 (sobre el vacío) transformaban profundamente la física aristotélica y obligaban a los *philosophi* parisienses a fundar sobre nuevas bases la filosofía del lugar y del movimiento local, a la vez que posibilitaban un concepto de movimiento, más en consonancia con las ideas antiaristotélicas entonces en boga, lo que conducirá posteriormente al concepto de *impetus* como *cualidad impresa* en el móvil que perdura (incluso perpetuamente en el caso de los cuerpos celestes) en su movimiento de translación.

En resumen, el libro de Francisco León constituye un trabajo de indudable calidad científica tanto por el acercamiento crítico-literario al argumento de las condenas parisinas de 1277, como por la competencia demostrada por el autor en el tratamiento de las grandes cuestiones suscitadas en aquellas condenas eclesíásticas, paradigma de las crecientes dificultades surgidas en la relación entre filosofía y teología en el contexto de la nueva orientación nominalista de la filosofía y de la ciencia en la baja Edad Media.

Referencias bibliográficas

- DENIFLE, H.-CHÂTELAIN, E. (1889). *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Parisiis: ex typis Fratrum Delalain.
- LEÓN, F. (2008a). «La controversia entre filósofos y teólogos, en el pensamiento de Duns Escoto», *Augustinus*, 200-201, 53-77.
- LEÓN, F. (2008b). «La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto», *Verdad y vida*, 251-252, 143-176.
- LEÓN, F. (2014). «La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277», *Ciencia Tomista*, 53, 121-146.
- MANDONNET, P. (1908). *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, vol. II, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 175-191.
- MURDOCH, J. E. (1975). «From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning», en J. E. Murdoch-E. D. Sylla (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages*, Dordrecht: Reidel, 271-348.
- PICHÉ, D. (1999). *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, avec la collaboration de Claude Laffleur, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- PRIETO, L. (2016). «Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33/1, 33-57.
- Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

