

to put a few thoughts together and ending up with his *Essay Concerning Human Understanding*. It is conceivable that the present work will share with Locke's 'few thoughts' not just the circumstances under which it was begun, but the popularity and influence within its discipline – no less is deserved.

Rabí JOSEPH B. SOLOVEICHIK, *Maimónides, entre la filosofía y la Halajá*, traducción de Javier Guerrero, Barcelona, Alpha Decay, 2018, 347 pp., ISBN: 9788494821028

Reseñado por CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI,
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

La obra tiene un doble interés: conocer una etapa hasta ahora desconocida del rabino Soloveichik (1903-1933) y aproximarse desde un punto de vista fenomenológico a la vivencia personal de lo divino (la halajá) en Maimónides (1135-1204). Por su parte Gerard Homnick recopiló en un cuaderno de 375 páginas las anotaciones tomadas durante el curso sobre la *Guía de perplejos* impartido por Soloveichik en la Revel School, mientras que Lawrence J. Kaplan habría ordenado y presentado la primera parte de dichas anotaciones en el marco evolutivo del pensamiento de Soloveichik. Especialmente se resalta su tránsito desde considerarse un experto en la Torah y el Talmud, hasta su interés por la filosofía de la religión en clave fenomenológica a partir de Kant y el idealismo cognitivo, como fue el caso de Solomon Mainon o Hermann Cohen. Todo ello justifica el interés mostrado en el curso 1950-1951 por el considerado mejor representante del pensamiento judío, que habría sabido distanciarse de los planteamientos convencionales de otras religiones relativos a las relaciones entre la fe y la razón, anteponiendo la propia autenticidad personal. Después, en los años 60, pasaría a interesarse casi exclusivamente por el pensamiento existencial de Kierkegaard y de Heidegger.

Según Soloveichik, la vivencia espiritual de la halajá se sitúa por encima de los criterios meramente culturales del saber estrictamente científico, filosófico o incluso religioso. De este modo al final es posible postular una superación por elevación de las aparentes contradicciones que puedan surgir entre las verdades religiosas y las científicas, sin necesidad tampoco de tener que defender una teoría de la doble verdad o de la eternidad del mundo. Especialmente cuando se comprueba que la vivencia espiritual de la halajá pertenecería a un ámbito de creencias personales con un valor fenomenológico muy superior, mientras que la religión, la filosofía o la ciencia serían productos culturales con un valor muy relativo. De ahí que Maimónides o el propio Soloveichik, pudieran ser enormemente críticos respecto de todo este tipo de saberes, sin por ello tener que cuestionar los principios básicos desde los que la halajá interpreta la Torah y el Talmud.

Soloveichik nos presenta así a un doble Maimónides: Por un lado, el practicante de la Torah y del Talmud desde la vivencia espiritual personal de la halajá; y, por otra, el científico y filósofo aristotélico enormemente crítico con sus propias propuestas, pero

que acabaría postulando un sincretismo entre el aristotelismo y el judaísmo. Especialmente cuando Maimónides acepte de Aristóteles el principio fundamental de que Dios es el intelecto, el inteligible y lo inteligible (Guía, I, 68), así como el principio agente, la forma y el fin del mundo (Guía I, 69). Maimónides habría aceptado así una justificación de la religión judía desde una metafísica y ética aristotélica, sin advertir que pertenecen a dos ámbitos culturales completamente distintos. Sin embargo eso no es inconveniente para que Solovieichik siga justificando el uso que Maimónides habría propuesto de la vivencia espiritual de la halajá; le habría permitido seguir mostrando la superioridad de la Torah y el Talmud respecto del relativismo cultural que se acabaría haciendo presente en las propuestas metafísicas y éticas de Aristóteles.

Este recurso a la halajá habría permitido que Maimónides introdujera una noción de bondad como sobreabundancia cuyo origen se retrotrae a la noción de creación como emanación a partir del propio ser divino. En este contexto la creación aparece como un acto también ético que, según la Guía, debería ser imitado por el hombre. La halajá hace que el hombre se muestre perplejo ante esta oferta divina, dado que nunca hubiera esperado que se le hiciera una oferta tan ambiciosa. Esto explica el ritmo musical con que se formulan sus propuestas sin tampoco seguir un orden sistemático preestablecido.

Igual sucede con otros puntos centrales de la visión del hombre por parte del judaísmo. Especialmente la transformación experimentada por Adam; se pasa de asignarle una condición científica a atribuirle un ser moral, después de perder la perfección originaria que inicialmente poseía. De ahí que ahora se separe una ética preteórica y aquella otra posteórica, según el papel desempeñado por la vivencia espiritual de la halajá en el conocimiento estrictamente científico de la experiencia aristotélica. Es decir, según se afirme la supremacía del mensaje de la Torah desde la halajá, sin reducirla a un simple formalismo cultural de carácter religioso. En este sentido los principios morales adquieren un carácter supracultural y «se refieren a la relación del hombre con su vecino, otorgándole una perfección en beneficio de la humanidad» (Guía, 3, 54). Sin embargo, «la perfección de las virtudes morales constituye una preparación para las virtudes racionales» y, en este sentido, «la ética preteórica es inferior al logos», o ética posteórica que ahora se afirma como un fin en sí mismo (Guía, 1, 34)

Por su parte, Maimónides también habría distinguido entre el conocimiento intuitivo y profético con rasgos claramente antitéticos. En un caso la razón, la ciencia y, en definitiva, la filosofía o la propia religión se legitiman desde una actitud meramente cultural; en cambio, el saber auténtico se funda en la halajá y, en definitiva, en el corazón. Por otro lado, algo similar también ocurre con la separación que ahora se establece entre el amor especulativo y el temor práctico de Dios; el primero adopta una actitud de aceptación teórica de los principios filosóficos sobre los que se fundamenta la acción creadora divina; el segundo, en cambio, promueve el seguimiento práctico de las propuestas concretas promovidas por la Torah. «Aquí la Torah, la norma ética, el cosmos y la voluntad de Dios se funden en un todo» (Guía, 3, 52).

Para concluir con una reflexión crítica: evidentemente, no se trata ahora de discutir el lugar tan destacado que ocupó Maimónides en el posterior desarrollo de la filosofía

medieval, moderna o contemporánea, desde Tomás de Aquino a Espinoza, Kierkegaard o Heidegger. Sin embargo, el ejercicio de un auténtico servicio en favor de la humanidad, ¿no se debería ejercer en nombre de la propia responsabilidad, sin que el recurso halájico a la Torah o filosófico a Aristóteles pueda cumplir sus veces, como ahora se pretende?

BARTOLOMÉ DE MEDINA, *El tratado «De dominio» en la Escuela de Salamanca, vol. III: Bartolomé de Medina, De dominio/Sobre el dominio*, ed. Augusto Sarmiento, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 173, Pamplona, EUNSA, 2017, 251 pp., ISBN: 9788431331795

Reseñado por VÍCTOR ZORRILLA,
Universidad de Monterrey
victorzorrigarza@gmail.com

Este libro forma parte de una serie de tres volúmenes de comentarios salmantinos a la cuestión del dominio en la II-II de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Los otros dos volúmenes de la serie se consagrarán a los comentarios de Francisco de Vitoria y Melchor Cano. El que aquí se reseña consta de una introducción de Augusto Sarmiento y el texto latino, con su versión castellana, de una parte del manuscrito MCP5 de la Catedral de Palencia. Este manuscrito es el único que nos transmite las lecciones que Mancio de Corpus Christi y su sustituto Bartolomé de Medina impartieron sobre las cuestiones de la *Summa* relativas a la justicia durante los cursos 1564-1565 y 1565-1566. La edición contiene la sección del manuscrito correspondiente a las lecciones de Medina sobre la cuestión 62 de la II-II. Se trata, como era frecuente, de los apuntes tomados por un alumno aventajado. Las exposiciones del profesor, que prácticamente tomaban la forma del dictado, permitían a los alumnos tomar notas que reflejaran fielmente el texto que él había preparado.

El dominico Bartolomé de Medina (ca. 1528-1580) es conocido principalmente como iniciador del probabilismo. Su obra más famosa es la *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia* (Salamanca, 1579), que constituye todo un tratado sobre la conciencia. Recientemente, Stefania Tutino ha puesto de relieve el aporte de Medina como fundador del probabilismo en su extenso y erudito libro *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism* (Nueva York, Oxford University Press, 2018), donde la autora sitúa a Medina en el contexto de la teología moral tridentina. Si bien el texto reseñado trata no de la confesión sacramental sino de temas relativos al dominio, en él se deja entrever la preocupación de Medina por los casos de conciencia dudosa, especialmente en relación a la prescripción.

El texto se estructura en cuatro partes: (1) la definición del dominio, (2) la división del dominio, (3) el cambio de dominio y (4) el dominio como potestad gubernativa. Así, Medina considera el dominio según su división clásica en dominio de propiedad y dominio de jurisdicción, dando mayor relieve al primero. Merece destacarse la discusión que