

LEÓN FLORIDO, Francisco: *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*. Madrid. Escolar y Mayo, 2014, 248 pp.

«La obra y los acontecimientos de la vida de Guillermo de Ockham, conocido como *Venerabilis inceptor, Doctor singularis, Doctor invincibilis o Princeps nominalium*, se han considerado como el paradigma medieval de la crítica y la rebelión frente al dogma y la institución eclesiástica. Sin duda, las vicisitudes de la existencia de este monje franciscano, teólogo universitario y consejero del emperador llenan todo un capítulo de la historia del pensamiento medieval tardío» (p.7).

Con estas sugerentes y atrayentes palabras comienza el libro que el profesor de la Universidad Complutense, Francisco León Florido, acaba de publicar en la Editorial Escolar y Mayo sobre el filósofo Guillermo de Ockham. Seguramente no sea fácil escribir un libro sobre Guillermo de Ockham. Como el mismo autor señala en la Introducción de la obra, la historiografía moderna ha revelado diversas pautas para interpretar el pensamiento filosófico de Guillermo de Ockham. Algunos críticos han destacado su nominalismo o «pansemiotismo». Otros han señalado que Ockham debe ser entendido como un autor agnóstico, destructor del orden escolástico. Finalmente, hay quienes han dicho de él que no es más que un escéptico gnoseológico. Pues bien, si la obra de un autor puede inspirar tan contrarios calificativos es debido a la multitud de temas que el filósofo franciscano abordó en sus obras. Temas que León Florido no duda en exponer y aclarar en las más de doscientas páginas que tiene su libro.

La monografía *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis* está estructurada en cinco capítulos que se ven completados por una magnífica introducción y una selección bibliográfica. Los títulos de los cinco capítulos abordan «El clima intelectual en el tránsito del siglo XIII al XIV», «La formación del teólogo (1285?-1324)», «La condena de Avignon (1324-1328)», «Propagandista del emperador (1328-1334)» y «Hacia el final de una era (1334-1350?)». En realidad, la trama de la obra se distribuye sobre tres grandes cuestiones que bien podrían ser: el contexto filosófico en el que surge el pensamiento de Guillermo de Ockham, la originalidad de sus propuestas y la influencia de las mismas. Con el permiso de los maestros parisinos, podríamos decir que el libro, al igual que la vida de Guillermo de Ockham, se encuadra en tres fases que pueden reducirse al nombre de tres grandes ciudades: Oxford, Avignon y Múnich.

En efecto, el lector de esta obra encontrará un primer capítulo que da cuenta del ambiente intelectual del siglo XIV: los problemas a los que tienen que hacer frente las órdenes mendicantes, las luchas internas de las Universidades y la rivalidad con otros centros educativos, la influencia de autores como Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura o Duns Escoto. El lector también descubrirá un segundo capítulo que sintetiza perfectamente el pensamiento de Guillermo de Ockham y los temas centrales de su filosofía: la metafísica del singular (p. 86), el nominalismo y el principio de economía (p. 91), el problema del conocimiento (p. 93), el escepticismo teológico (p.98), la omnipotencia divina (p 105), el voluntarismo moral (p. 108), etc. Lo cierto es que en esta parte del libro, León Florido hace un esfuerzo por compendiar las cuestiones más importantes del pensamiento de Guillermo de Ockham por lo que cualquier estudio de la obra del franciscano tendrá en estos apartados una ayuda inestimable para su investigación.

Después, los últimos capítulos, están dedicados a exponer, de una u otra forma, las reacciones que provocaron las obras de Guillermo de Ockham. Es entonces cuando León Florido se detiene en las repercusiones de la condena de Avignon y en el trabajo que Guillermo de Ockham lleva a cabo en la corte de Luis de Baviera. Como se sabe, la última parte de la vida de Ockham estuvo dedicada a dos grandes debates que el lector verá desarrollados en los últimos apartados del libro: el problema de la pobreza y las relaciones entre el Imperio y el Papado.

Finalmente, el libro, así como la vida del filósofo, se cierra con una reflexión profunda, propia de cualquier final de época. Las palabras conclusivas de León Florido son una buena muestra del trabajo que aquí se presenta: «Sea que se haya retractado o que haya permanecido en rebeldía hasta el final de sus días, sea que sus restos reposen o no en la capilla múniquesa al lado de quienes fueron sus compañeros durante tantos años, lo que es indudable es que con la desaparición de Guillermo de Ockham se pierde al protagonista principal de un capítulo de la historia intelectual europea, de un tiempo de crisis durante el cual las condenas universitarias, la prisión y la hoguera fueron el símbolo de la lucha entre todos los poderes académicos, políticos, teológicos y religiosos de la Europa medieval» (p. 239).

MARÍA MARTÍN GÓMEZ  
Universidad de Salamanca

SCATTOLIN, Giuseppe: *Ta'ammulāt ft l-taṣawwuf wa-l-ḥiwār al-dīnī* (Reflexiones sobre el sufismo y el diálogo religioso), El Cairo: al-Hay'a al-Miṣriya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 2013.

Giuseppe Scattolin es un religioso comboniano, professor de teología mística islámica en la Universidad Gregoriana, en el PISAI, Pontificio Istituto di Studi Arabi ed' Islamistica, de Roma, y en Dar Comboni de El Cairo. Scattolin se licenció en árabe en la Universidad de El Cairo y luego en el PISAI defendió su tesis doctoral bajo el título «L'esperienza di Ibn al-Fārīd attraverso il suo poema *al-Ta'īyyāt al-Kubrā*: un'analisi semantica del poema», publicado en Roma, Pontificium Institutum Studiorum Arabicorum et Islamologiae, 1987. Citamos aquí por el resumen: «L'esperienza mistica di Ibn al-Fārīd, attraverso il suo poema *al-Ta'īyyāt al-Kubrā*», Roma, 1988.

ʿUmar Ibn al-Fārīd (567/1181 - 632/1235) apodado «Sultán de los amantes» es uno de los grandes místicos del Islam, contemporáneo de Ibn ʿArabī, (m. 638/1240) y ha expresado sus sentimientos religiosos en lenguaje poético. Su poema *Khamriya* es famoso pues trata en apariencia del vino y de la embriaguez que produce, pero su sentido es solo místico, y así lo explican sus comentaristas, por ejemplo, Daʿwūd al-Qaysarī (c.1260- c. 1350) o Saʿīd al-Dīn al-Farghānī (m.c. 1300). Scattolin es un gran conocedor de Ibn al-Fārīd y de entre sus publicaciones destacaría la reciente edición crítica del *dīwān* del poeta, publicada en El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2004.

En su tesis doctoral prestó mucha atención a los aspectos semánticos, pero también a la sustancia misma de la *Ta'īyyāt* y en aquel estudio sostiene que este poema tiene una estructura material coherente. El poema es «como un viaje que parte de la descripción de la experiencia de la división y separación y alcanza, finalmente, la expresión de la experiencia de la unión universal» (*Esperienza*, p. 11). *Farq* es la primera separación, *ittiḥād*, la unidad e identidad absolutas, *ḡamʿ*, la unión universal. Para Scattolin, el lenguaje es fundamental para comprender a Ibn al-Fārīd, y encuentra que el término 'yo' es focal de toda la obra, e interviene en todas las etapas del poema.

Scattolin ve una gran profundidad en el místico y escribe: «Se puede decir que Ibn al-Fārīd ha procurado vivir, realizar y expresar cierta transcendencia en lo divino» (*Esperienza*, p. 21), es decir, experimentar el Absoluto. Scattolin está convencido de que todo místico se mueve en lo más íntimo por el deseo de lo absoluto.

La obra que reseñamos, «Reflexiones sobre el sufismo y el diálogo religioso», se comprende, a mi entender, en el contexto de su larga experiencia con el misticismo islámico y, sobre todo, con la obra de Ibn al-Fārīd. A la vez Scattolin tiene una formación teológica cristiana, no solamente escolástica sino también moderna, y se advierte su aprecio por Karl Rahner.

La obra está organizada en dos secciones. En la primera, Scattolin analiza las raíces del diálogo religioso a tres niveles: ontológico, antropológico y teológico. A nivel teológico examina las manifestaciones de «diálogo ontológico» en la Biblia y en pensadores de diversas épocas y sostiene que el diálogo ontológico del hombre con los demás seres es esencial y totalmente necesario para su pervivencia como hombre. Scattolin sostiene que el diálogo ontológico entre el hombre y la naturaleza actualmente está amenazado gravemente por el desarrollo tecnológico (p. 51).

A nivel antropológico, Scattolin define el hombre como «un ser dialogante en su sustancia» (p. 52). Dos autores son de su predilección durante este análisis: Martin Buber y Emmanuel Lévinas. Leemos que el ser humano realiza la humanización solamente a través del diálogo inter-personal e inter-social, y que la historia humana debe leerse a la luz de la categoría del diálogo.

El diálogo teológico es para Scattolin el más importante. Ahora Karl Rahner es el autor de referencia y para este teólogo lo Absoluto está siempre presente en el espíritu humano. El hombre no puede comprender lo limitado más que a la luz de lo ilimitado y el diálogo humano tiene lugar, de modo consciente o no, en el horizonte del infinito. Scattolin evoca la Declaración del Concilio Vaticano II *Nostra Aetate* que reconoce que todas las religiones son respuestas a enigmas ocultos en la condición humana. En este contexto interpreta la narrativa mesiánica-cristiana diciendo que «la fe cristiana cree y anuncia que el Absoluto mismo quiso entregarse al ser humano en un acontecimiento histórico absoluto» (p. 71). Insiste en que el ser humano sabe en el fondo del alma que es un ser encaminado al Absoluto, y cita a S. Agustín, pero también a místicos árabes, como Ibn ʿArabī. Karl Rahner le guía de nuevo, y habla del «vacío trascendental de la criatura» (p. 76). El hombre siente la inquietud por el Absoluto, y este Absoluto es el Dios que quiso entrar en una relación personal con el hombre (p. 80).

Scattolin nos presenta su concepción de la fe cristiana de acuerdo con este planteamiento: «La comunicación absoluta de Dios no tendrá lugar solamente al final de los tiempos, sino también esta participación ya tuvo lugar» y cita el evangelio de Juan 1.14 «Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros».

La narrativa de la salvación no es exclusiva del cristianismo y Scattolin menciona la tradición sufí en el Islam, con referencias a Algacel y Ğunayd, al taoísmo, al hinduismo, y al budismo.

Esta dimensión histórica supone que la historia es un diálogo de Dios con la humanidad y que las religiones universales deben interpretarse como la historia de Dios para con el hombre. Scattolin recuerda que el Concilio Vaticano II nos dio una visión positiva de la historia, y ahora vemos que la pluralidad de religiones es fruto de la providencia divina (p. 101).

El diálogo interreligioso tiene sus peligros. Scattolin habla del estándar (*mi'yār*) religioso final y absoluto que una religión puede pretender tener en exclusiva. Un diálogo interreligioso auténtico debe siempre ir acompañado de «una búsqueda común para comprender a fondo la historia de la humanidad, es decir, el diálogo de Dios con la humanidad» (p. 105). Así podemos buscar el auténtico estándar absoluto, Scattolin nos dice y añade que, en esta búsqueda, la libertad de conciencia es un elemento esencial y por ello, la libertad religiosa es un derecho irrenunciable e imprescindible.

El diálogo interreligioso es analizado por Scattolin a lo largo de la historia hasta nuestro tiempo, la época de la globalización (*'ulāma*), y distingue varios niveles, el de la convivencia, el de la experiencia religiosa (p. 114, p. 132). Aquí aparecen las primeras referencias a la experiencia espiritual sufí o mística, en Islam y cristianismo y su comunión. Scattolin nos hace una confesión que voy a reproducir literalmente:

Pienso después de un largo viaje personal a través de las vías espirituales de distintas religiones que el santo del futuro no volverá a ser un santo reconocido solamente por los fieles que pertenecen a su grupo religioso, sino por el contrario, el santo del futuro [...] será aquel que viva en una verdadera apertura hacia el otro y diferente (pp. 124-125).

Scattolin comparte la opinión de Hans Küng, de que no puede haber paz entre los pueblos si no hay paz entre las religiones (p. 127). El diálogo es imprescindible y supone algunos cambios: El Concilio Vaticano II, en su documento «Diálogo y proclamación» se apartó de la tesis de que fuera de la Iglesia (católica) no había salvación y afirmó que todo el que busca la verdad alcanza la salvación.

Scattolin advierte de que el diálogo interreligioso puede deteriorarse tratando de cuestiones superficiales o sin interés (p. 133). Las religiones olvidan, en este caso, que su misión es dar respuesta a las cuestiones que realmente preocupan a los hombres, teniendo en cuenta que el hombre es un ser inquisitivo (*mutasā'il*), que busca el sentido de todo. La respuesta solamente la da lo Absoluto, de Él todo viene y al Él todo vuelve porque Dios creó el hombre a su semejanza recogiendo la frase del libro de Génesis (p. 137). No se pueden separar, nos dice, la búsqueda de significado a la propia existencia de la búsqueda de una respuesta religiosa.

El hilo conductor del discurso de Scattolin se vuelve un tanto confuso, pienso, cuando quiere demostrar que la globalización, la masificación cultural, la fragmentación moral y religiosa, el materialismo, etc. son los grandes enemigos de la búsqueda de lo Absoluto. Scattolin también tiene que incluir aquí tesis totalmente contrarias a la supuesta globalización, como la conocida obra de Samuel Huntington *Choque de civilizaciones*, y reconoce que las grandes religiones puede convertirse en esclavas de estos movimientos (p. 151). No estoy muy convencido de que el desarrollo económico y científico, con todas sus consecuencias, sea el culpable de que el hombre no siga esta llamada a lo Absoluto. Por otra parte, Scattolin escribe esto viviendo en Egipto donde este «global marketing» es de efectos muy limitados.

El pluralismo religioso es un hecho con el que autor tiene que enfrentarse y aun más desde su condición de religioso. Scattolin reconoce que toda religión tiene derecho a su propia identidad, y a no ser sometida a ningún proceso reduccionista.

«Yo como cristiano debo decir que la identidad verdadera de mi fe en el Cristo no está representada por una narrativa negativa del otro, que vea en todo lo que no es cristiano solamente «error y maldad». En esta visión negativa la realidad del Cristo es empujada y se puede comparar a una candela aislada encendida en medio de toda la oscuridad del mundo, como si estuviera en una habitación vacía, oscura, sin luz» (p. 168).

Frente a esta interpretación aislacionista, Scattolin defiende otra, universalista, con estas palabras: «Creo que la luz del Cristo está presente en todo hombre, en toda criatura» (p. 168). Luz que se identifica con el Logos que ha engrandecido a toda la naturaleza humana. En base a estos principios, Scattolin compone un apartado llamado «el futuro de la religión o la religión del futuro», donde afirma que las religiones tienen que cumplir con cuatro requisitos o condiciones

1.º Las religiones deben preguntarse de nuevo por su mensaje (*risāla*) fundamental. Históricamente, han sido muchas sus interpretaciones, y a menudo han desfigurado su sentido original (p. 172).

2.º Las religiones deben confrontar la modernidad. El hombre ha sido definido en páginas anteriores como un ser histórico y el hombre contemporáneo está marcado por la ciencia y la razón, que desde la

Ilustración se han impuesto, y no admite leyendas ni cuentos. «La fe sana en una mente sana», escribe parafraseando el dicho «Una mente sana en un cuerpo sano» (p. 177).

3.º El mundo moderno ha abierto los horizontes a otras culturas, y religiones. El diálogo interreligioso es necesario para responder a este reto.

4.º El compromiso con la justicia en el mundo. Ninguna religión puede cerrar los ojos a lo que ocurre en su entorno y en todo el mundo.

Después de una extensa consideración del sufismo y de «espacios de encuentro» entre este y otras espiritualidades religiosas (pp. 194-222), Scattolin concluye invitando a un nuevo diálogo interreligioso basado en que «cada una de las partes participe en un diálogo vivo y tangible con la otra a través de las corrientes espirituales» (p. 223).

La segunda parte de la obra se titula «Acerca del sufismo o dimensiones de la vida espiritual en el cristianismo y el Islam» y se subdivide en varias secciones, la primera sobre hermenéutica del texto sufí, la segunda sobre Orígenes de Alejandría, la tercera sobre el sufismo islámico, y la cuarta y quinta sobre Ibn al-Fāriḍ de El Cairo.

La primera, sin duda, es la más exigente intelectualmente (pp. 237-290). Examina los significados de hermenéutica y sufismo, para reivindicar la necesidad de desarrollar un método hermenéutico adecuado para comprender el verdadero sentido de los textos sufíes. Scattolin hace referencia a los escritos de Friedrich Schleiermacher, considerado el fundador de la hermenéutica, de Hans Gadamer y otros autores que le ayudan en su empresa, pero en particular, le ayudan estudiosos del sufismo, como L. Massignon o Paul Nwya, un religioso iraquí que dedicó amplios estudios al papel del lenguaje en el sufismo. *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut: Dar al-Machreq, 1970.

Nwya encontró que la obra atribuida al imam Ġa'far al-Šādiq (m. 765) distinguía cuatro posibles niveles en la lectura del Corán: expresión, indicación, deleites y realidades. El nivel de la expresión es para la mayoría, la indicación, para la minoría, los deleites para los «amigos de Dios», los sufíes, y las realidades, para los profetas y la constatación de Nwya atrae el interés de Scattolin (p. 255) que ve paralelismo en el cristianismo, y menciona a S. Agustín en relación con la Biblia.

Estos «amigos de Dios» desarrollan una «ciencia de los corazones» en base a la lectura alegórica del Corán, y recurriendo a la introspección, término que el autor expresa en árabe con el moderno *al-istiḡṭān* y añade *al-bāṭinī*. Una ciencia puede desarrollarse creando su propio vocabulario «una lengua particular llena de indicaciones esotéricas que no las puede comprender más que el que se ha iniciado en sus vías» (p. 259). Ibn 'Arabī, *al-Shaykh al-Akbar* («el jeque máximo») desarrolló esta ciencia creando un lenguaje simbólico y Scattolin recuerda la obra poética de este llamada *Intérprete de las pasiones*. R.A. Nicholson editó el poemario y lo tradujo al inglés (1911). En español: *El intérprete de los deseos*, traducción de Carlos Varona. Murcia: Tres Fronteras Ediciones, 2002. Ibn 'Arabī nos da allí la interpretación esotérica de cada término que aparece en su casida.

Ibn al-Fāriḍ no dio él mismo la interpretación pero lo hicieron sus admiradores, siguiendo lo que se llamaría el «método de Ibn 'Arabī» (*al-minḥaḡ al-akbarī*), y se mencionan seis de ellos. Scattolin duda de que el método *akbarī* sirva para entender exactamente el sentido de la poesía de Ibn al-Fāriḍ (p. 261). Para ello propone una nueva lectura y distingue tres niveles, una lectura a nivel contextual, otra a nivel histórico, y otra, a nivel trascendental, «meta-histórico». Toshihiko Isutzu llevó a cabo un estudio semántico publicado en inglés, *God and Man in the Koran* (1.ª edición Tokio: Keio University, 1964; Nueva York: Amo Press, 1980), que ha sido pionero en el terreno del análisis semántico y que ha inspirado a Scattolin, como así lo reconoce (p. 268).

A nivel contextual, Scattolin habla de una primera etapa en «el viaje del poeta esotérico», la de la separación de su amada en la que se encuentra el amante; la segunda es la de la unión con la amada, la tercera, conjunción universal (*jam'*) entre lo uno y lo múltiple. En el plano histórico, reivindica la evolución del lenguaje sufí a través del tiempo. A nivel trascendental, las palabras no llegan a expresar la experiencia íntima del sufí, son una dimensión exotérica, la dimensión esotérica está invadida por el silencio. Scattolin concluye este apartado diciendo «la verdadera experiencia del Absoluto no se puede expresar en su verdad y su totalidad mediante palabras humanas cercadas y limitadas por los confines del espacio y del tiempo» (p. 280).

Los sufíes aparecen a menudo como individuos aislados y que se acomodan al statu quo de las religiones. Scattolin corrige esta visión y afirma que los sufíes han impulsado reformas en las religiones organizadas. Stephen T. Katz (n. 1944) es citado ahora (p. 286-287). Katz defiende la interpretación contextual del misticismo, es decir, la experiencia mística se define por las expectativas y por el fondo cultural que son propios del místico.

En la segunda sección de la parte segunda (pp. 291-364), Scattolin expone el pensamiento de Orígenes de Alejandría (184/185 - 253/254), y selecciona partes de la traducción árabe de su libro de la *Oración* (El Cairo, 1976. Original griego en *Origenes Werke*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1899. Vol. 2: Buch V-VIII *Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet* / hrsg. von Paul Koetschau).

Para Orígenes, la comprensión de las Escrituras exige, no sólo estudio, sino oración, y la oración es diálogo de amor, intimidad con Cristo. De este modo, Orígenes inicia el misticismo cristiano.

Las tres últimas secciones de la segunda parte se ocupan del sufismo y de Ibn al-Fārīd. La quinta, la final del libro, lleva el título «Viaje de Ibn al-Fārīd a través de la casida *al-Ta'iyya al-Kubrā*». Como se ha dicho más arriba, Scattolin estudió este poema en su tesis doctoral. Ahora acompaña al lector árabe a través del mismo mediante unas explicaciones que preceden a cada etapa del viaje poético. Volvemos así al comienzo de esta reseña, y al principio de la trayectoria académica de Scattolin. Una trayectoria no solamente académica, a mi entender, sino también personal en cuanto la comprensión del sufismo ha fortalecido la fe cristiana de Giuseppe Scattolin.

JOSEP PUIG MONTADA  
Universidad Complutense

AVERROES LATINUS: *Commentum Medium Super Libro Predicamentorum Aristotelis. Translatio Wilhelmo de Luna Adscripta. Averroes Opera. Series B, XI*, Hissette, R.; Bertolacci, A.; Bataillon, L. J. (eds.); Peeters, Lovanii, 2010, 270 pp.

R. Hissette presenta la edición latina del *Comentario medio* de Averroes a *Los predicamentos* de Aristóteles. Se añade esta edición a los anteriores *Comentarios* del mismo autor al *Peri Hermeneias* y a las *Categorías*, ya traducidos. Por su parte Averroes (1126-1198) habría elaborado el texto árabe en Córdoba, y su posterior traducción, junto al Álgebra (Al-Jabr) de Abú Kámil y de Al-Khwárizmí, ahora se atribuye a Guillermo de Luna, en la época de los Staufen en Nápoles, entre 1220 y 1230. El interés de los presentadores se centra en comprobar el impacto ejercido por el llamado Averroes latino en pleno siglo XIII, en una época medieval relativamente temprana, coincidiendo con el inicio de las Universidades, en París, Colonia o el propio Nápoles, pero que posteriormente en el siglo XIV y XV iría en aumento.

En este contexto el *Comentario medio* de Averroes acerca de *Los predicamentos* de Aristóteles se sitúa en el contexto del hallazgo de la *lógica menor* o *nova*, que abriría los anteriores planteamientos epistemológicos de la *lógica maior* o *vetus* al horizonte más amplio del llamado *Aristóteles latino*. De todos modos este *Comentario medio* no tendrían inicialmente la importancia doctrinal que en aquella misma época alcanzaron los *Comentarios mayores* de Averroes acerca *Del cielo y mundo*, la *Física* o la *Metafísica* de Aristóteles. Sin embargo también éste *Comentario* acabaría siendo igualmente decisivo respecto del cambio cultural que se produjo entonces en el modo de abordar la filosofía primera. En efecto, a partir del análisis aristotélico de los llamados *predicamentos*, aparecerían los consabidos análisis de los llamados *antepredicamentos*, y *postpredicamentos*, marcando el camino que posteriormente acabarían tomando Alberto Magno y Tomás de Aquino a la hora de prolongar los planteamientos aristotélicos con vista a la solución de otros problemas nuevos que mientras tanto habían aparecido, sin poder recurrir ya a una simple repetición de las propuestas aristotélicas. Lo característico de esta renovación cultural no sería tanto criticar o modificar el complejo sistema aristotélico, sino analizar sus presupuestos, para localizar así la presencia de otros principios aún más básicos a los inicialmente indicados, para a partir de ellos obtener una visión más profunda y articulada de la totalidad del conjunto, como de algún modo ya habría llevado a cabo Averroes.

En cualquier caso la doctrina de los *predicamentos* sería a partir de la difusión de este *Comentario* el germen a partir del cual se lograría sistematizar la *filosofía primera* aristotélica. En este sentido el aristotelismo posterior siempre tomaría como eje central para sistematizar cualquier saber la noción de *predicamento*; es decir, la noción sustancia y de sus correspondientes nueve accidentes, como ahora sucede con la cantidad, la relación, la cualidad, la acción y la pasión, la posición o lugar, los opuestos, lo anterior, lo semejante, el movimiento y el hábito. En definitiva, se trata de aquellas formas de predicación que determinan el posterior desarrollo de la filosofía y de los propios saberes argumentativos, constituyendo el germen de una teoría de la ciencia propiamente dicha. En este sentido la doctrina sobre los *predicamentos* se acabó constituyendo en el punto de partida para la posterior solución de otros problemas colaterales con que se acabó enfrentando la filosofía de la ciencia, ya fuera el problema de la demarcación entre

metafísica y física, o el de la especificidad metodológica de cada uno de los saberes particulares, según el tipo de método de cuantificación utilizado en cada caso.

Por su parte la presente edición incluye otros muchos documentos complementarios a modo de introducción o de anexos, a saber: 1) El problema de la atribución, del lugar y de la fecha de traducción; 2) Los testimonios encontrados en cada uno de los manuscritos acerca de la autoría de la traducción, con un apéndice dedicado a justificar algunas variantes encontradas al respecto; 3) Clasificación genealógica de los testimonios, poniéndolos en relación con la edición príncipe, teniendo en cuenta a su vez la tradición indirecta de otras obras, especialmente el *Peri Hermeneias* de Aristóteles; se incluye también otro apéndice dedicado a hacer notar las variantes al respecto; 4) La traducción latina de la edición príncipe, haciendo notar las características de las diferentes grafías en cada caso usadas y de sus variantes, resaltando las particularidades propias de una traducción latino-árabe, e incluyendo un apéndice en el que se reproducen las ocho planchas de la edición príncipe; 5) La traducción latina del texto, con tres partes, donde las dos primeras se subdividen en cinco capítulos y la tercera en dos. 6) El léxico arábico-latino y latino-árabe; 7) Las tablas de bibliografía, de transcripción de siglas, etc.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el Averroes latino tiene la suficiente complejidad como para poder analizarlo separadamente, ¿pero no convendría haber tenido en cuenta el Averroes árabe y la tradición en la que se gestó? Por otro lado, el editor pretende ocuparse analíticamente de las diversas versiones que se hicieron del texto ahora analizado, o que se atribuyen al mismo traductor, Guillermo de Luna, ¿pero no se debería tener en cuenta el fenómeno global donde se desarrollaron todas estas traducciones, así como la amplitud y naturaleza del cambio cultural que a partir de entonces se produjo? En cualquier caso se trata de dos observaciones marginales, que en ningún caso desdice del cuidado escrupuloso con que ha sido llevada la edición de la obra.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

PSEUDO-DIONYSIO AREOPAGITA Y SCOTO ERIUGENA (Anónimo, atribuido a): *On the Ecclesiastical Hierarchy. The Thirteenth-Century Paris Textbook Edition*, Harrington.L. M. (ed.), Peeters, Leuven, 2011, 289 pp.

L. Michael Harrington presenta *Acerca de la jerarquía eclesiástica* como un libro de compleja traducción. Originariamente el texto griego se habría atribuido al pseudo-Dionisio Areopagita, Obispo de Atenas, contemporáneo de Timoteo y San Pablo, alcanzando una gran reputación debido a la atribución de un origen apostólico. De todos modos se trataba de una falsa atribución, ya que al parecer su autor fue un filósofo griego-bizantino del siglo VI, que le habría usurpado su personalidad a Dionysio. Por su parte el texto griego sería traducido al latín por Juan Escoto Eriugena en el periodo carolingio francés en el siglo IX, aunque el propio traductor habría introducido párrafos enteros de su obra *Periphyseon*, para ganarse así un prestigio prestado. Además, con la intención de aclarar los términos originales usados en el texto original griego, el texto latino habría sustituido los vocablos técnicos estrictamente estéticos por otros de tipo epistemológico, sin que se pudiese identificar con total precisión los términos griegos usados inicialmente.

En cualquier caso las distintas versiones de la traducción latina habrían introducido distintos comentarios aclaratorios en los márgenes del texto, que a su vez habrían sido traducidos por Atanasio, bibliotecario papal, e introducidos en la versión definitiva en los espacios libres del bloque central del texto, añadiendo nuevas confusiones absolutamente innecesarias. Finalmente, la versión latina del texto de París del siglo XIII, mantuvo los mismos errores de traducción que ya habían sido detectados en la versión original y, cuando el traductor trató de corregirlos, los estropeó aún más, tanto respecto de la traducción de Eriúgena como respecto de la traducción de los comentarios marginales de Atanasio. A todo ello se añade que los posteriores lectores del texto, como Alberto Magno o Denis El Cartujo (siglo XIV), no apreciaron estos defectos, alabando la claridad de la traducción. En cualquier caso ahora se considera que el texto fue progresivamente empeorado a base de introducir falsas mejoras, con la pretensión de hacerlo más inteligible, cuando en su lugar se debería haber reconocido que el texto original era oscuro y de difícil intelección, dada la temática abordada, como ahora también se pretende mostrar a lo largo de la traducción.

En cualquier caso *Acerca de la jerarquía eclesiástica*, aborda como tema central las relaciones entre la fe, la belleza y la semejanza, analizando específicamente al valor simbólico, cósmico y estrictamente

espiritual otorgado por la Iglesia a la *liturgia*. Fue de este modo como se apreció la dimensión trascendente de la liturgia como acción supletoria que pone en evidencia la triple correlación de tipo estético que ahora se establece entre el mundo terráqueo, sublunar y celeste, así como entre el triple «status peccatoris», «status viatoris» y el «status comprehensoris», determinando a su vez el triple orden de sacerdocio, de laico y de jerarquía existente de un modo efectivo en la Iglesia. En cualquier caso ahora se incluye esta obra, junto a la *Mystical Theology*, también traducida anteriormente por Harrington, dentro del cuerpo doctrinal dionisiaco, que tanta importancia acabaría teniendo en el posterior desarrollo de la eclesiología de la alta Edad Media. Se resalta a este respecto la atribución al hipotético autor de la obra, Dionysio, una postura muy precisa respecto de las más importantes controversias trinitarias del siglo VI, a saber: el monofisismo, el maniqueísmo, los eutiquianos, los apolinaristas, confirmando así de un modo indirecto la época de ejecución de la obra.

De todos modos ahora también se señalan algunas presencias y ausencias muy llamativas a lo largo de la obra. Por ejemplo, el lugar paradigmático que en su caso otorga la *liturgia* a aquel triple «status peccatoris, viatoris y comprehensoris», donde se desarrolla la vida auténtica de la Iglesia. Pero a la vez también se comprueba como el texto definitivamente traducido adolece de una ausencia sistemática de cualquier tipo de referencia al credo o a la fe de la Iglesia, especialmente llamativo en el caso del bautismo de los niños recién nacidos, a pesar de que los comentaristas recurren a ella con cierta frecuencia a modo de glosa. Pero algo similar también sucede con las referencias a la belleza, habitualmente asociada a determinados arquetipos de tipo intelectual, o a las relaciones de igualdad o semejanza que se originan entre este tipo de nociones. Por ejemplo, cuando se contraponen el ámbito visible respecto de lo invisible, de lo racional respecto de lo inabarcable e ininteligible, de lo que tiene forma respecto de lo informe, de la belleza respecto de lo que carece de ella, de lo que mantiene unas relaciones de semejanza o similitud respecto del que no las mantiene. En todos estos casos la liturgia se concibe como un microcosmos simbólico, que a su vez representa a pequeña escala las complejas relaciones que cada hombre establece a nivel cósmico o incluso intratrinitario con el Universo y el Creador.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente *Acerca de la jerarquía eclesiástica* se sitúa en un contexto neoplatónico que en ocasiones no hace justicia a la temática estrictamente teológica, litúrgica o meramente simbólica donde de hecho se sitúan la mayor parte de sus propuestas. Y en este contexto cabría plantear. ¿Realmente la traducción al latín de esta obra del Pseudo-Dionisio alteró el carácter fundamentalmente simbólico y estético que la teología griega inicialmente al menos atribuyó a la liturgia, para otorgarle un valor epistemológico que les era totalmente ajeno? ¿Realmente el punto de vista neoplatónico a la hora de abordar la naturaleza de la liturgia y del correspondiente simbolismo desde un punto de vistas preferentemente estético, logró desplazar el interés que mientras tanto habrían despertado las propuestas del neoaristotelismo tomista basadas más bien en un recurso metódico a la experiencia sensible? ¿Se puede tachar de ideológica esta opción preferencial que la teología medieval hizo a favor del neoplatonismo del Pseudo-Dionisio en virtud de motivaciones fundamentalmente estéticas, o se trató más bien de una simple opción cultural sin motivaciones ajenas a la propia filosofía?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

PERLER, DOMINIK: *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien, 1270-1670*, Susan Fischer Verlag, Frankfurt, 2011, 532 pp.

Dominik Perler ha reconstruido en «*Transformación del sentimiento. Teorías filosóficas acerca de las emociones, 1270-1670*», la peculiar interacción de tipo intencional que, desde Averroes hasta Spinoza, la razón práctica y la voluntad habrían establecido respecto de las tendencias y pasiones, aunque este mismo proceso se espera prolongar hasta Leibniz. A este respecto el pensador suizo opina que a lo largo de la baja Edad Media e inicios de la Moderna, se habría reconocido el posible papel que la razón práctica y la voluntad desempeñan en una posible reconfiguración de la dotación somática de los sentimientos y emociones, como al menos así habría sucedido en el caso del temor y de la cólera, sin ver en ello una desviación de su respectiva naturaleza estrictamente instintiva, como ocurría en la filosofía antigua. De todos modos Perler no atribuye este cambio a la irrupción abrupta de una *revolución científica*, al modo postulado T. S. Kuhn. Se habría tratado más bien de un tránsito gradual en dos momentos, que habría

dado lugar a interpretaciones contrapuestas, pero convergentes, ya se aborden desde una actitud dirigista o simplemente escéptica, como al menos sucedió en Montaigne y Spinoza, a saber:

a) En un primer momento se habría otorgado a la razón práctica y a la voluntad una capacidad de *explicar* la peculiar *interacción intencional* y el consiguiente grado de *responsabilidad* que ambas a su vez pueden establecer con determinados tipos de sentimientos y emociones, según adopte una actitud activa y dirigista o simplemente pasiva y escéptica, ya sea para prevenir un posible peligro natural, o las consecuencias inesperadas o no queridas de una posible interacción de tipo intencional en este tipo de procesos, sin regirse simplemente por las leyes naturales propias de los comportamientos salvajes de los animales, como ya empezó a ocurrir en Tomás de Aquino, Duns Scoto, Ockham y Montaigne.

b) De todos modos el paso decisivo sólo se acabaría dando cuando Descartes y Espinosa superpusieron una *segunda interacción intencional* que la razón y la voluntad también pueden ejercer sobre los sentimientos o emociones, cuando alcanzan una mejor *comprensión* del término final hacia el que se orientan la formación de nuevas destrezas y habilidades, sin por ello dejar de respetar las leyes naturales que a su vez rigen el simple comportamiento espontáneo de estos mismos procesos. En ambos casos defendieron un optimismo un tanto ingenuo respecto del inevitable progreso de la ciencia y la cultura en general a la hora de moldear este tipo de destrezas y habilidades, como al menos ahora se comprueba con las reacciones de temor y cólera, cuando la terca realidad parece contradecir este tipo de felices augurios. A este respecto la monografía reconstruye el hilo conductor que permiten justificar *cinco posturas* posibles, a saber:

1) Tomás de Aquino trató de *explicar* el posible grado de culpa o mérito asignado de un modo autorreflexivo a los sentimientos y emociones en razón del tipo de *responsabilidad* intencional sobreañadida que a su vez puede contraer la razón práctica por su necesaria cooperación en determinados procesos de aprendizaje, especialmente en dos situaciones límite, a saber: las reacciones de *temor* o *cólera* ante un determinado acontecimiento.

2) Duns Scoto y Guillermo de Ockham, analizaron el influjo de la *voluntad* en la posterior *explicación* de este tipo de pasiones, sin poder ya confundir el dolor y la pena, el apetito y el amor, con grados de responsabilidad muy distinta, según se deba al influjo de causas naturales, o de simples rutinas y hábitos intencionales fomentados por el libre arbitrio.

3) Montaigne, contrapuso desde un punto de vista *escéptico* o *pirrónico* el enfoque estático y dinámico a la hora de *explicar* las valoraciones tan distintas que se formulan del dolor, el temor o la cólera, según se analicen desde un punto de vista meramente causal y natural o desde un punto de vista interactivo y convencional.

4) Descartes, introdujo un análisis *dualista* de los sentimientos y emociones, contraponiendo la *explicación* de los procesos mecánicos o corporales que acompañan a posibles cambios somáticos o instintivos de la dotación interna de los sentimientos y emociones, respecto de los procesos de *comprensión* del orden racional interactivo final hacia el que se orientan la razón práctica y la voluntad de un modo cada vez más mancomunado. De este modo concibió las pasiones como si fueran resultado de una representación interactiva con un sentido intelectual fuertemente mancomunado no sólo en la teoría, sino también en la práctica. Al menos así sucede cuando la «res cogitans» interactúa intencionalmente a través de la «res extensa» y del cerebro, a fin de fomentar aquellas rutinas y hábitos que generan cambios en su respectiva base somática e instintiva, así como en la respectiva autoestima.

5) Espinoza, finalmente, introdujo una fuerte *unidad psicofísica* entre los sentimientos y emociones, por un lado, y la razón y la voluntad, por otra; sólo así se pudo *comprender* y a la vez *explicar* el mutuo reforzamiento que ahora también se establece «more geometrico» o «sub especie aeternitatis» entre los procesos legales de causalidad natural y las subsiguientes decisiones cada vez más mancomunadas que hacen posible la configuración compartida de los correspondientes sentimientos y emociones, sin poder ya establecer un hiato o separación recíproca entre ellos. Se pudo justificar así un *monismo metafísico* muy radicalizado y un *orden causal* muy estricto, donde al final se acaban identificando el egoísmo y el altruismo, así como el orden activo y el pasivo o contemplativo, por más que aparentemente haya una permanente discordia entre ellos.

Para concluir una reflexión crítica. Perler considera que la reinterpretación tomista del *razonamiento práctico* de tipo aristotélico fue el detonante principal de estas otras transformaciones que hubo en el modo moderno de configurar los sentimientos, incluyendo ahora también la neurociencia. Y a este respecto cabría plantear: ¿si la reinterpretación tomista del *razonamiento práctico* aristotélico realmente estuvo en el origen de los numerosos abusos cometidos por todas estas transformaciones, no debería

también poder aportar la terapia adecuada para contrarrestarlas? En cualquier caso ahora solo se analiza este proceso hasta Spinoza, sin llegar a Leibniz, dejando para otra investigación posterior el análisis de esta segunda posibilidad que ahora se plantea.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

ONOFRIO, Giulio d': *Storia del pensiero medievale*. Città Nuova, Roma, 2011, 877 pp.

Giulio d'Onofrio ha reconstruido en *Historia del pensamiento medieval* la fuerte síntesis que en su caso se produjo entre pensamiento filosófico y teológico, entre sabiduría antigua y novedad cristiana, a pesar de los frecuentes intercambios valorativos que en numerosas ocasiones se produjeron entre estos extremos dialécticos. En efecto, con frecuencia la recuperación de algunos elementos olvidados de la sabiduría ancestral del pensamiento antiguo merecía el apelativo de «moderno» cuando se consideraba que permitiría retrotraer la justificación del propio saber filosófico o teológico a un punto de partida o de llegada aún más abierto o simplemente más alto, dando a los conocimientos filosóficos y teológicos ya consolidados un alcance aún mayor o simplemente mejor fundado, como de hecho ocurrió con la llamada «Logica nova» frente a la «Logica vetus», a pesar de que ambas tenían una similar procedencia aristotélica. De todos modos en otros casos sería el conocimiento teológico cristiano el que ofrecería unas perspectivas de desarrollo aun más innovadoras que hasta entonces parecían insospechadas, obligándolas a reconsiderarlas de «nuevo» de un modo más «moderno» frente a los rígidos esquematismos anteriores de la filosofía griega o de la religión veterotestamentaria. De ahí que se tuviera que postular en ocasiones un marco cultural absolutamente distinto del griego o al bíblico, como ocurrió con numerosas tesis acerca de la libertad del hombre, su organización social o sus derechos básicos más elementales, a pesar de tener una génesis de tipo estrictamente religioso aún más antigua que la de la filosofía griega. En cualquier caso ahora se considera que esta recíproca interacción que a lo largo de la Edad Media se produjo en el modo de concebir lo «viejo» y lo «nuevo», lo «antiguo» y lo «moderno», fue el catalizador de aquellos rasgos específicamente diferentes que caracterizaron al pensamiento medieval, ya fuera cristiano, islámico o judío, frente a las propuestas tradicionales del pensamiento latino, griego o meramente antiguo. El manual defiende estas tesis a través de una introducción y siete capítulos:

*La introducción*, analiza lo que se consideran o rasgos esenciales del pensamiento medieval. Se resalta a este respecto el lugar desempeñado por la novedad, con independencia de que estos criterios procedan de la filosofía antigua o del propio cristianismo. A este respecto se enfatizan ocho rasgos comunes a todas las manifestaciones culturales del pensamiento medieval en contraposición al pensamiento antiguo, a saber: la elaboración de una nueva filosofía verdadera, sana, sagrada y a la vez profana, revelada y demostrada, bien construida retóricamente y a la vez bella, ley de propia vida y reguladora de costumbres, así como del ámbito secular. De este modo los nuevos criterios aportados por la fe y la razón pudieron alcanzar una fuerte síntesis, dentro de un horizonte interpretativo y a la vez explicativo cada vez más amplio. En ningún caso se postergaron estas diversas formas de saber, ni se pretendió reducirlas a los estrechos márgenes donde hasta entonces se habían movido, ya sea en Roma, Grecia o en el antiguo testamento;

1) *De la romanidad a la cristiandad*, analiza el «renacimiento» del nuevo imperio cristiano de Occidente, tras la caída del antiguo. Se aportó a este respecto una visión renovada tanto de la sabiduría clásica como de las propias creencias bíblicas veterotestamentarias. Se destaca en este contexto la *sabiduría de los fundadores*, como fueron Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Gregorio Magno, el monaquismo de Benedicto de Norcia, Beda el Venerable, Virgilio Grammatico, Etico Ister, el Beato de Liébana, Ambrosio Autperto, así como los griegos orientales anteriores al segundo Concilio de Nicea, especialmente Juan Filopón, Máximo el Confesor y Juan Damasceno. Por otro lado, se describe la *unidad carolingia* en lo que tuvo de reforma institucional y renacimiento cultural y religioso, destacando las figuras de Carlo Magno, Alcuino, Fridugiso de Tours, Ludovico Pio, Agobardo de Lión, Rábano Mauro, Juan Scoto Eriugena, el conflicto Oriente-Occidente, el cisma de Fozio;

2) *Las contradicciones entre antiguos y modernos en el llamado periodo medio*. Se analiza el conflicto entre platónicos y reformadores, con motivo del cambio del plan de estudios monacales en el año

ochocientos. Al menos así ocurrió en el caso de Antón de Verceli, Raterio de Verona; o en la contraposición entre el clasicismo de Gunzone y los aires renovadores de Rosvita; o en el conflicto entre el sabio abad Abón de Fleury y el pontífice científico Geberto de Aurillac. O en el posterior optimismo y la ulterior crisis de la razón en el año mil, donde se destaca a Gerardo de Canad. De todos modos se produciría la ulterior fusión entre clasicismo humanista y espiritualismo religioso con motivo del Cisma de Bizancio, destacando la figura de Miguel Cerulario, Miguel Psello y Juan Ítalo. O la posterior irrupción de los teólogos modernos, como Berengario de Tours, Lanfranco de Pavia, Pedro Damiano, o Roscellino de Compiègne. Y, finalmente, Anselmo de Aosta o de Camterbury, considerado la cima de esta época.

3) *El siglo de la Escuelas*, analiza las nuevas tendencias teológicas y humanistas en Francia, destacando a Pedro Abelardo, la Escuela de París, Gilberto de Poitiers, la Escuela de Chartres, las escuelas monásticas, con Pedro el Venerable y Guillermo de Saint-Thierry, así como la Escuela inglesa, con Juan de Salisbury.

4) *Entre dos mundos*, analiza la maduración del pensamiento latino en la época de Felipe Augusto, con figuras como Alano de Lilla, Joaquín di Fiore o David di Dinant. La irrupción del pensamiento greco-árabe y greco-hebraico, representado por la teología islámica del kalám y la filosofía árabe de al Kindí y al Farabí, la metafísica de Avicena y Averroes, o la filosofía hebrea de Maimónides. Igualmente se describe la creación de las Universidades, con la contraposición entre teólogos y filósofos, y la aparición de la nueva psicología y el cambio de los parámetros gnoseológicos;

5) *La edad de oro de la Universidad*, analiza la aparición de las órdenes mendicantes frente a los tradicionales maestros seculares, como fueron los casos de Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller, Guillermo de Alvernia. Por su parte entre los franciscanos mendicantes se destaca Alejandro de Hales y Juan de La Rochelle, en París, y Roberto de Grosseteste en Oxford. Entre los dominicos se destaca a Odo Rigaldi y Alberto Magno, iniciadores a su vez de una teoría de la ciencia propiamente universitaria, ya sea a nivel teológico o filosófico, orientada hacia el progreso y la sistematización de toda forma de saber. En este contexto ahora también se sitúa Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino.

6) *El oficio del saber en el tardo medievo*, analiza la renovación del saber llevada a cabo por lo maestros seculares tras dos siglos de enseñanza, como ocurrió en los casos de Enrique de Gand, Godofredo de Fontaines, Pedro de Auvernia y Edigio Romano. Se analiza en este contexto la condena de 1277 de Esteban Tempier relativa al aristotelismo de los «artistas» (alquimistas) y su teoría de la «doble verdad», con el consiguiente debate entre franciscanos y dominicos. Pero igualmente se describe la controversia sobre el pauperismo de los espirituales, con la participación de Pedro Juan Olivi y de Dante Alighieri. O la controversia similar entre reformadores e innovadores, con la participación de Rogelio Bacon, Raimundo Lullio, la Escuela de Colonia, Teodorico di Freiberg y Juan Duns Scoto, la figura sin duda más destacada de este periodo;

7) *El ocaso de la especulación medieval*, analiza el debate filosófico y teológico en la época de Juan XXII, con la intervención de Durando de Saint-Pourcain, el maestro Eckhart, Pedro Aureolo, Guillermo de Ockham. Se describen las propuestas filosóficas de tipo crítico respecto de la teología, a la vez que se señala la renovación de los saberes humanísticos llevada a cabo por parte de la teología. Al menos así ocurrió en los casos de la sabiduría poética de Francisco Petrarca, o del probabilismo teológico de Barlaam el Calabrés. Igualmente se describe la influencia de Ockham en diversas corrientes universitarias del siglo XIV, como fueron Wodeham, Rodington, Holkot, Bradwardine, Rimini, Mirecourt, Autrecourt, Juan de Buridan, Burley y Wyclif.

Para concluir una reflexión crítica. El rasgo más destacado del pensamiento medieval es el permanente afán de renovación tanto por parte de la teología como de la filosofía, sin que en ningún caso se le pueda acusar de inmovilismo o de estar anclado en una visión dogmática, acrítica y estereotipada de las distintas formas de saber, como con frecuencia se hace. En su lugar se describe al pensamiento medieval como un laboratorio en permanente efervescencia, en un proceso continuo de revisión de sus propuestas, aunque no siempre logran los resultados especulativos que se podrían esperar de tales esfuerzos. Y en este sentido cabría plantear: ¿Se puede reducir la gestación del pensamiento medieval a un mero diseño de laboratorio donde se establecen los rasgos esenciales de una forma de pensar que perdurará durante al menos diez siglos, sin analizar previamente las razones culturales, históricas y económicas que a su vez hicieron posible los orígenes del ahora denominado nuevo imperio cristiano de Occidente? ¿Se pueden subsumir todos los anteriores procesos de renovación, renacimiento o simple modernización bajo un mismo patrón cultural, como si en todos los casos se persiguiera alcanzar un mismo objetivo de conciliación entre lo «nuevo» y lo «viejo», cuando de hecho después se comprueba que respondían a patrones

de tipo cultural muy distintos? ¿Cuál fue el rasgo fundamental que distinguió a estas formas antiguas de «renacimiento» respecto de las formas modernas que caracterizarán a los cambios culturales a partir del siglo XV y XVI, si es que existen?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

NICOLÁS DE CUSA: *Examen del Corán* (Edición bilingüe). Estudio preliminar, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz. Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona 2013, 343 pp.

Víctor Sanz, autor de la edición que reseñamos, explica bien la ocasión y el contexto de la obra de Nicolás de Cusa, la cual se inscribe dentro de sus escritos ecuménicos: «El 29 de mayo de 1453, tras casi dos meses de asedio Constantinopla es conquistada por las tropas de Mehmed (o Mehmet) II, un acontecimiento que sobrecoge y llena de temor a la cristiandad, e impulsa a Nicolás de Cusa a escribir *La paz de la fe*, que concluye en septiembre de ese mismo año» (p. 24). Desde ese año hasta el 1461 el de Cusa reitera en varias ocasiones su intención de hallar una suerte de concordia ante el conflicto militar entre el imperio turco y la cristiandad. En este sentido, la obra muestra esta vez el carácter ecuménico de Nicolás de Cusa.

Documentándose sobre la religión islámica, se prepara para «la redacción de la *Cribatio Alkorani* o *Examen del Corán*, que lleva a cabo en 1460/61, tres años antes de su muerte. En esta obra es donde los estudiosos han creído advertir un giro en su actitud pacifista y dialogante hacia el islam» (p. 25). La cuestión del monoteísmo y los problemas que fluyen alrededor del tema de la inmortalidad personal estarán presentes en este contexto.

V. Sanz, realiza esta edición bilingüe al castellano, tras haber editado, en 1999 *La paz de la fe*. En esta última, señala, «Nicolás de Cusa propugnaba una concordia entre las diversas religiones, que en su diálogo alcanza su desenlace ‘en el cielo de la razón’» (p. 27, *De pace fidei*, n. 69, trad. V. Sanz); mientras que la *Cribatio Alkorani*, aún manteniendo las ideas allí expuestas, parece deberse de un encargo del papa Pío II —por su dedicatoria—, aparece «como una obra —El Corán— que Nicolás de Cusa considera herética. El Cusano no pretende elaborar una obra general sobre la concordia de las religiones, sino que se ocupa de una religión en concreto, el islam, que representa una seria amenaza para la cristiandad, merced a las conquistas militares del imperio otomano» (p. 27); aunque —sostiene el autor— existe «una actitud de fondo que muestra innegables puntos en común entre ambas obras» (p. 29).

En su *Estudio Preliminar* V. Sanz resume el contenido de la obra, que consta de dos Prólogos, tres libros, distribuidos en 60 capítulos. La criba o examen del Corán, desde el primer libro, establece que se trata de una redacción de preceptos, provenientes de la voz de Mahoma, y que fue concluido tras la muerte del profeta. Ciertamente, Nicolás de Cusa halla puntos en común entre el Corán y los dos Testamentos, lo que se explica por la influencia que ciertas doctrinas cristianas ejercieron sobre Mahoma (n. 38).

En el segundo libro, siguiendo una *pia interpretatio* (n. 86), el de Cusa sostiene que, a pesar de la estricta unicidad del Absoluto que proclama el Corán, la doctrina contenida en el libro no contradiría el dogma de la Trinidad. En este respecto, Nicolás de Cusa, vuelve a uno de sus temas preferidos, y subraya la infabilidad divina; aunque no se detiene, ciertamente, en la teología negativa, puesto que apuesta por la capacidad de la razón humana, que procede Dios mismo, para «asomarse al misterio trinitario, que se refleja en la creación» (p. 34). La mayor divergencia entre el Corán y el Evangelio se halla, afirma, cuando uno se adentra en los aspectos cristológicos y escatológicos. Diferencias que son acentuadas en el libro tercero.

Para la correcta interpretación del texto de Cusano constituye una herramienta clave el hecho de que el propio autor enumere las fuentes que ha utilizado, cuyo estudio ha llevado a cabo V. Sanz a través de la bibliografía más relevante al respecto en lo que se refiere al tema de Nicolás de Cusa y el Islam (p. 37, n. 47). Resulta aquí digno de señalar que «Nicolás de Cusa poseía en el códice 108 de su biblioteca un ejemplar del Corán según la versión latina de Roberto Ketton» (p. 38), lo que muestra la dificultad de no poder acceder al texto original árabe; de hecho, en ocasiones transcribe otras fuentes, como la de Ricoldo de Montecrucis y Dionisio el Cartujano. Señala el autor -siguiendo a d’Alverny- la versión de Ketton viene a ser una interpretación comentada, comparada con la que en el siglo XIII realizó Marcos de Toledo, a instancias del obispo Rodrigo Ximénez de Rada, que tuvo menor difusión.

Sin embargo, Nicolás de Cusa tuvo como base una serie de escritos para su estudio de la religión musulmana: el *Corpus Toletanum* o *Collectio Toletana* (códice 108 de la biblioteca del Cusano). Además, utilizó un segundo grupo de estudios correspondientes a obras de autores cristianos que estudiaron la religión musulmana con el fin de refutar sus errores (*Examen del Corán*, n. 49). Entre ellos destaca S. Juan damasceno y su tratado *Sobre las herejías*, segunda parte de *la fuente del conocimiento*. Además del *Contra perfidiam Mahometi* de Dionisio el Cartujano, es *Contra legem Sarracenorum* de Ricoldo de Monte Crucis la obra que más huella ha dejado en el *Examen del Corán*.

V. Sanz examina minuciosamente el método del Cusano y sus principios interpretativos: la *pia interpretatio*, la *manuductio*, con objeto de llevar a las verdades del Evangelio; además del principio de la *rationabilitas*, y un cierto *reduccionismo doctrinal* en la exposición «de los elementos esenciales de la fe cristiana» (p. 49).

En esta guía o *manuductio*, Nicolás de Cusa explica que algunas verdades del Evangelio se hallan en el Corán, por lo que la *razonabilidad* que caracteriza a la fe cristiana haría posible hallar los principios comunes, «especialmente perceptibles a los sabios, que dejan ver la universalidad del Evangelio y su afinidad con la razón» (p. 55). El principio ecuménico que primaba en *La paz de la fe*, podría hallarse asimismo en la *Cribatio Alkorani*.

Esta primera edición bilingüe con traducción al castellano, además de su fidelidad al texto y su cuidada transcripción, concluye con una extensa bibliografía acerca de la obra crítica de Nicolás de Cusa; las traducciones a diversos idiomas de sus obras, y una extensa literatura sobre la *Cribatio Alkoranis* y la relación de Nicolás de Cusa con el islam. Por todo ello, el libro de Víctor Sanz es ya un punto de referencia, a nivel internacional, para estudio y la comprensión, tanto de la obra de Nicolás de Cusa, como de las dificultades acerca del diálogo religioso en el renacimiento. De fondo, se halla además, el tema que ocupó siempre al Cusano: la relación Dios-mundo.

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA  
Universidad de Navarra

NICOLAS DE CUES: *Compendium suivi de la cime de la contemplation*. Texte latin, traduction, présentation et notes par Hervé PASQUA. Éditions Mancius, Paris, 2014, 171 pp.

«El *Compendium* es considerado, junto con el *De apice theoriae*, como el testamento filosófico de Nicolás de Cusa»; en efecto, afirma Hervé Pasqua —especialista en la obra del Cusano— nos encontramos ante los últimos escritos del Cardenal, en los que se replantea la cuestión de la accesibilidad del Absoluto por parte de la razón humana.

El *Compendium* es un tratado sobre los signos y la teoría del conocimiento que había esbozado el pensador del Renacimiento en su obra *De venatione sapientiae*; y ello desde su concepción del *Posse* como nombre divino (p. 11). En el fondo, se trata de una teoría del conocimiento que se venía anunciando desde la *Docta ignorantia*. Cuando se trata del Absoluto, solamente se puede dar un conocimiento en la desaparición del ser y del conocer mismo. Las paradojas del conocimiento aumentan al final de la obra del de Cusa.

En su Introducción, y refiriéndose al *Compendio*, Hervé Pasqua aboga por una «teoría del signo» como método del conocer en el Cusano. Para explicarlo, recurre a la propia metáfora cusana del mapa y el geógrafo, que vislumbra con ello la realidad exterior que se manifiesta «en signos» que es preciso descifrar a la mente humana.

En el *De apice theoriae* Hervé Pasqua propone, en su Introducción (pp. 15-18), la metáfora llulliana del árbol, o de la planta que se eleva hacia el sol. El espíritu humano es comparado a una semilla que, desde la tierra, va creciendo en su búsqueda infinita; por este motivo, menciona que el autor conocía también la *Theologia platonis*.

La interpretación que realiza Hervé Pasqua de ambas obras se apoya en los estudios, clásicos y recientes, de los textos estudiados, proponiendo una original y clarificadora explicación de la teoría del conocimiento del Cusano, jugando con el binomio característico de Cusa: oscuridad-luz (pp. 30-31). Para este fin, analiza la relación de los tratados del Cusano con otros anteriores.

La traducción bilingüe latín-francés es extremadamente cuidada en sus términos; con una numeración correspondiente exacta. Va acompañada de numerosas citas explicativas, o bien de referencias paralelas a otras obra del Cusano, citas de las Sagradas Escrituras, y autores que han podido influir en la compleja doctrina cusana (pp. 106-110; y pp. 148-152, respectivamente).

La edición concluye con una serie de anexos: (1) un Índice de nombres, que ayuda al estudioso a ulteriores indagaciones. (2) Las fuentes bibliográficas de ambas obras: un estudio histórico imprescindible para la investigación de los temas tratados. (3) Un anexo con las traducciones modernas de las obras estudiadas, especialmente, de las traducciones francesas. (4) Una lista cronológica de las obras de Nicolás de Cusa. (5) Las ediciones más representativas de sus obras. (5) La Bibliografía más relevante en lo que a las obras editadas se refiere. (6) Por último, los lugares internacionales de edición de las obras de Nicolás de Cusa.

La edición enseña, una vez más, la importancia de Nicolás de Cusa como pensador del Renacimiento, que adelanta una serie de temas que la modernidad no dejará de plantearse. El estudio que hemos reseñado demuestra además que se trata de un autor obligado, tanto para la investigación del influjo de la filosofía medieval, como para la incursión en la modernidad.

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA  
Universidad de Navarra

MARENBNON, J.: *Abelard in Four Dimensions. A Twelfth-Century Philosopher in His Context and Ours*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN), 2013, 281 pp.

*Abelardo en cuatro dimensiones* (1079-1142), analiza el pasado, el presente y el futuro de un pensador medieval del siglo XII, cuyas propuestas analíticas aún seguirían estando vigentes en gran parte en el momento actual (cuarta dimensión). Según John Marebon, la aportación más original de Abelardo habría consistido en el *argumento decisivo* en contra de la *libertad de Dios*. Sobre todo cuando se cuestiona si en su caso habría sido posible hacer las cosas de forma distinta a como de hecho efectivamente las acabó haciendo, dando por sentado que se trata de un supuesto de imposible verificación efectiva, dado que lo hecho hecho está. De todos modos se trata de comprobar racionalmente si hubiera sido posible que Dios actuara de distinta manera a como efectivamente lo hizo, en el caso de haber querido tener una voluntad operativa explícita a este respecto, cosa que ahora Abelardo considera metafísicamente imposible. Sin embargo ahora también se reconoce como el propio Abelardo matizó mucho sus primeros argumentos en atención a las primeras críticas que recibió de sus propios contemporáneos, como ocurrió en el caso de Hugo de San Víctor o de Gilberto de Poitiers, seguidor a su vez de Boecio, cuando hicieron notar el carácter meramente analógico que en estos casos suele tener la atribución a Dios de un modo de actuar humano. Algo parecido se puede decir del uso que Abelardo también hace del término *teología*, cuando lo utiliza para referirse a un posible conocimiento racional de Dios desde un punto de vista estrictamente filosófico, sin referirse específicamente a una *doctrina sagrada* que de suyo haya sido revelada.

En cualquier caso, situados más en el ámbito de la posibilidad que en el de la realidad, se compara el argumento decisivo de Abelardo con otros posibles argumentos similares que le precedieron o con las numerosas objeciones que sus contemporáneos le formularon, obligándole a reformular en algunos aspectos su argumento. O con las que posteriormente se habría tenido que enfrentar a lo largo de la historia del pensamiento, o incluso actualmente, dado el creciente interés que siguen despertando sus propuestas en el momento presente por parte de numerosos analíticos. A este respecto Marenbon ensaya en esta monografía el seguimiento de una metodología heurística muy ambiciosa que ya anteriormente habría sido ensayada por Peter King, Chris Martin, Alain de Libera o el mismo, con muy buenos resultados efectivos. Se trata de abordar el interés en sí que actualmente siguen despertando determinados argumentos aportados por un determinado filósofo en razón de su vigencia efectiva en el momento presente, sin centrarse exclusivamente en las cuestiones historiográficas acerca de la cronología y la autenticidad de sus obras. Se piensa que sólo de este modo se podrá reconocer el auténtico protagonismo desempeñado por los distintos filósofos, concretamente por Abelardo, sin que por ello tener tampoco que minusvalorar las cuestiones historiográficas. Se trata así de evitar que este tipo de cuestiones se acaben convirtiendo en un muro infranqueable que impide el efectivo progreso de la investigación, cuando perfectamente se podría dar una preferencia a otras líneas colaterales tan importantes y decisivas como la principal.

De todos modos el interés historiográfico ahora se centra en tratar de salvar la vigencia actual de la llamada historia efectivamente vigente, sin por ello dejar de investigar la génesis histórica de los argumentos analizados. De hecho ahora se siguen haciendo depender las propuestas de Abelardo en el ámbito lógico y semiótico de las propuestas de Aristóteles en el *Libro sobre las categorías*, así como en el *Isagogé* de Porfirio o *De consolacione philosophiae* de Boecio. Según Marenbon, estos tres autores

constituyen la fuente principal de las obras más decisivas de Abelardo, como fueron el *Sic et non*, la *Lógica ingredientibus*, o la *Dialéctica*, unidas a un nutrido grupo de comentarios donde revisó o simplemente prolongó numerosas propuestas de la lógica de Aristóteles, anticipando muchos de los temas sobre los que actualmente ha vuelto a interesarse la filosofía analítica contemporánea: Hasta el punto que este tipo de cuestiones acabaron provocando el llamado «giro semiótico» que a partir de los años 70 y 80 se ha experimentado en el modo de abordar muchos de estos problemas ontológicos en el marco de la filosofía analítica. En cualquier caso ahora al elaborar el libro no se sigue una secuencia argumental estrictamente temporal, sino que se van dando saltos hacia delante o hacia atrás, según en cada caso convenga. A este respecto la monografía se divide en tres partes y seis capítulos.

La parte I, *El presente de Abelardo*, analiza el estado de la cuestión acerca de la vida y las obras de Abelardo, tratando de resaltar el presente más inmediato en el que vivió y acabó de moldear su pensamiento. Para ello se dan dos pasos:

a) El capítulo primero reproduce la visión retrospectiva con que el propio Abelardo acabó describiendo cronológicamente su correspondiente autobiografía en la *Historia calamitatum*. Se hacen notar las dificultades más decisivas con que tropezó desde los inicios a la hora de armonizar sus respectivas investigaciones lógicas y no-lógicas, especialmente su *Dialéctica*, su *Theología Summi Boni* y su *Theologia Christiana*. Todo ello acabaría provocando una lenta evolución posterior en su modo de pensar tan singular, dando lugar a numerosas paradojas o simples falsas atribuciones. De hecho el problema de la cronología y de la autenticidad de sus innumerables obras lógicas acabaría siendo el desencadenante del largo olvido en el que injustamente ha caído su pensamiento con frecuencia, sin que haya habido un motivo proporcionado para ello. Se comprueba así el profundo interés con que Abelardo abordó el análisis de las diversas formas de silogismo o de la tópica aristotélica, aunque en este caso Marenbon haya seguido una estrategia heurística un tanto peculiar, a saber: no se trata tanto de otorgar una prioridad a la datación cronológica de cada una de sus obras, para después reconstruir una posible evolución intelectual, sino más bien lo contrario. Es decir, primero se pretende justificar la fuerte convicción con que en su caso habría defendido a lo largo de toda su trayectoria intelectual el *argumento decisivo en contra de la libertad de Dios*, para posteriormente reconstruir las diferentes revisiones y correcciones que el mismo acabaría introduciendo en este argumento. Sólo después, una vez reconstruido este posible hilo conductor, se podría pasar a justificar la cronología aproximada de todos estos cambios de puntos de vista de un modo hipotético, sin pretender en cualquier caso que la datación sea definitiva. En este sentido Marenbon no pretende resolver el enigma de la cronología y de la posible autenticidad de sus obras de Abelardo, conformándose con un objetivo más modesto, pero a la larga más importante, a saber: lograr desatascar un problema que mientras tanto ha estado muy enquistado, sugiriendo propuestas e ideas que sin duda siguen abiertas, pero suponen dar un paso adelante muy importante en un período histórico de muy difícil acceso.

b) El segundo capítulo analiza la reacción de sus contemporáneos ante este mismo argumento decisivo, que con el paso del tiempo se acabó haciendo muy impopular. Al menos así sucedió con las propuestas de Abelardo, en su peculiar modo de defenderse frente a sus críticos; recurrió indistintamente a argumentos teológicos revelados que a su vez tomó de las escrituras, como hizo en *Theologia cristiana*. Pero a la vez tomó como punto de partida diversos argumentos estrictamente filosóficos de razón natural formulados a su vez en la lógica de Aristóteles. Se reconstruye así la progresiva elaboración del *argumento decisivo* paso a paso, así como las sucesivas correcciones que el mismo tendría que introducir ante las críticas que le formuló Hugo de San Víctor, y que a su vez introdujo en *Theologia scolarium*, o en el *Libro de Sententiae*. En este contexto se resalta el papel desempeñado por la *lógica modal* para resolver estas dificultades, así como la visión un tanto sorprendente que acabó ofreciendo de la naturaleza de la providencia divina, de sus atributos y de la libertad humana, con un tipo de propuestas que paradójicamente acabaran siendo muy cercanas a nuestro modo actual de abordar estos temas.

La parte II, *Abelardo, pasado y futuro*, se analiza la fuerte dependencia que su pensamiento mantiene respecto de Aristóteles, Porfirio, Boecio o Anselmo de Canterbury, así como la posterior relectura que también ofrecieron Ockham, Leibniz o Kant de sus propuestas. Para ello se dan dos pasos:

c) El tercer capítulo, *Abelardo y Anselmo*, analiza los precedentes inmediatos de este argumento decisivo contra la libertad de Dios, como ahora al menos sucede con el llamado argumento ontológico «a priori» o a simultáneo a favor de la existencia de Dios. Se analiza así paso a paso un largo contencioso donde se debatieron problemas relativos al misterio de la trinidad en Dios, a su omnipotencia y necesidad, así como a la ética y a la propia libertad.

d) El cuarto capítulo analiza la recepción futura que en un tiempo más o menos lejano acabó teniendo dicho argumento decisivo. Se comprueba así su recepción inmediata por parte de Pedro Lombardo, o en un futuro más o menos lejano, como acabó ocurriendo en Leibniz. Pero previamente entre ambos también se pasa por el maestro Rolando de Bolonia, Tomás de Aquino, Wyclif, Diodoro, Thomas Netter, el Cardenal Belarmino o Bayle. Se pone así de manifiesto el enorme interés teológico y filosófico despertado por el llamado argumento decisivo, en la medida que permitió poner a prueba la capacidad de la lógica de resolver un peculiar tipo de proposiciones insolubles y en sí misma paradójicas, al modo como con el transcurrir de la historia también acabará pasando en el siglo XX y XXI con las llamadas paradojas lógicas.

La parte III, *Abelardo y nuestro presente*, analiza el sorprendente proceso de recuperación experimentado por la filosofía medieval de Abelardo debido al creciente interés despertado en la tradición analítica por su particular modo discursivo de hacer filosofía. Se trata de un modo de pensar que paradójicamente estaba gobernado en su caso por patrones estrictamente analíticos, sin que tampoco hayan contado demasiado aquellas otras motivaciones de tipo historiográfico habituales en casos semejantes. En su lugar más bien se comprueba la estrecha semejanza existente entre el modo como la lógica medieval y la analítica contemporánea acabaron abordando determinados problemas semióticos o simplemente de fundamentación. Especialmente respecto del modo tan similar como ambos tipos de lógica acabarían planteando la llamada «Nueva» teoría del significado propuesta a partir de los años 70 y 80 por Peter King, Christopher Martin, Alain de Libera o el propio Marenbon, siguiendo a su vez las propuestas de Tweedale en 1976, o aún antes por Jolivet en 1969, entre otros. Para lograr este objetivo se dan dos pasos:

e) El quinto capítulo compara las numerosas innovaciones semióticas de Abelardo con objeto de poner de manifiesto su vigencia actual, respecto de otras teorías semejantes formuladas en el siglo XX. Hasta el punto que Peter King habría atribuido a Abelardo una «Nueva» teoría del significado similar a la propuesta en los años 80 por numerosos analíticos. En su caso se refiere especialmente a Putnam y Kripke, en las prolongaciones que propusieron de las propuestas de Frege, con un resultado un tanto sorprendente, a saber: a pesar de la separación de más de ocho siglos, en ambos casos se repetirían casi los mismos pasos argumentativos al abordar un determinado argumento, como ahora sucede al menos con el argumento decisivo. Hasta el punto que ahora se pretende constatar la presencia de un similar un «giro» semiótico en el modo de fundamentar la filosofía, similar en cierto modo al que habría experimentado entonces con Abelardo en plena edad media. Por su parte Christopher Martin considera poco fundamentada la propuesta de King como para tomársela en serio. De todos modos reconoce la importancia del descubrimiento por parte de la filosofía medieval de Abelardo de otras nociones muy cercanas a las que recurren los «nuevos» analíticos contemporáneos. Al menos así habría ocurrido con la contraposición que Abelardo establece entre el *significatio* (sentido) y la *nominatio* (referencia), o entre la *sententia* y la *definitio*, o incluso respecto de la propia noción de *attentio* o de *intentio* para referirse al hallazgo de determinados *aspectos* que pueden modificar radicalmente el significado de un objeto a la hora de ser considerado racionalmente. Al menos así sucede ahora con la consideración de los conceptos, según se tomen en *primera* o en *segunda intención*, según se consideren en sí mismos en las relaciones que a su vez mantienen con otros entes de razón desde un punto de vista estrictamente lógico. O como también ocurre con los presupuestos de una *teoría causal de la referencia*, como sucede con las *sentencias* o proposiciones a las que ahora se asigna una posible verdad o falsedad, en contraposición a lo que sucede con las *definiciones* mediante el género y la diferencia específica.

f) El sexto capítulo analiza la *metafísica de los entes concretos* de Abelardo, comparándola a su vez con los métodos semióticos de designación y de localización usados por el análisis contemporáneo. Según Marenbon, en ambos casos se trata de indagar acerca de las condiciones de existencia que debe reunir cualquier objeto del conocimiento humano. De todos modos la originalidad de Abelardo consistiría en concebir la *diferencia específica* desde un punto de vista preferentemente ontológico claramente aristotélico, mientras que en la «Nueva» teoría del significado predominaría el punto de vista semiótico relativo a la posibilidad que se produzca un determinado cambio o transformación de significado debido a una alteración en el modo de juzgar alguno de esos mismos aspectos o intenciones, al modo ya antes indicado. Hasta el punto que ahora se localizan en la filosofía medieval un determinado tipo de proposiciones llamadas *insolubles*, que desempeñan un papel parecido al desempeñado en la lógica moderna por las *paradojas lógicas*, en la medida que se establece entre ellas una nueva forma de diferencia radical última, que deslegitima todo el conjunto de proposiciones lógicas previamente establecido, mientras no se resuelvan este tipo de insolubles o paradojas. En cualquier caso Abelardo habría seguido una estrategia estrictamente semiótica para acceder a una *metafísica de los entes concretos*, que sería muy similar a la propugnada por estas «Nuevas» teorías de la significación.

g) Finalmente, la *conclusión*, analiza la vigencia del pensamiento de Abelardo en el momento presente. Se le considera como un autor que sólo se ha podido comprender verdaderamente cuando se han tenido en cuenta esta cuarta dimensión de su pensamiento en el contexto del conjunto de la filosofía analítica contemporánea. En este sentido el caso Abelardo ahora se presenta como un modelo a imitar a largo plazo, en la medida que también podría usarse esta misma metodología en el análisis de aquellos otros autores que todavía hoy resultan paradójicos o sinsentido, cuando simplemente se han adelantado a su tiempo.

Para terminar, una reflexión crítica. No es extraño que la *filosofía analítica y pragmatista* muestre en general una gran admiración por determinados hallazgos de la filosofía medieval, con independencia de que después los tergiverse o simplemente los malinterprete, dándoles un sentido totalmente diferente al que inicialmente tenían. En este sentido Marenbon parte del «prejuicio» de considerar que el «giro semiótico» operado en la filosofía analítica y pragmatista constituye el auténtico ideal regulativo que debe orientar la actuación de todo saber filósofo que sea verdaderamente conciente de esta nueva *cuádruple dimensión intencional* que ahora presenta todo saber verdaderamente filosófico. Sin embargo resulta difícil pensar que la noción de *attentio* o *intentio* en Abelardo pudiera contener tantas modulaciones como ahora se le asignan a esta otra *cuádruple dimensión intencional* del saber histórico desde un punto de vista preferentemente pragmático, sin querer provocar simultáneamente un profundo anacronismo.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

GALÁN, Iliá: *Orígenes de la filosofía en español. Actualidad del pensamiento hebreo de Santob*, Dykinson, Madrid, 2013, 338 pp.

¿Se puede retrotraer los orígenes de la filosofía en español al siglo XIV, casi dos siglos antes de que lo hicieran otras lenguas vernáculas europeas, como el francés, habiendo sido el artífice un pensador hispano-hebreo, que hasta ahora pasaba para el gran público por prácticamente un desconocido? ¿Se puede asignar la función arquitectónica de articular el conjunto de los saberes a un conjunto de *proverbios morales* escritos en tono irónico, aunque ello requiera relativizar la validez de otros principios aún más básicos? ¿Se pueden ampliar los ámbitos de autonomía en la regulación del *mundo de la vida social* retrotrayendo la aparición de las *éticas de la autenticidad* al siglo XIV, otorgándoles incluso un sentido manifiestamente postmoderno? Se trata de tres tesis muy provocativas que ahora Iliá Galán atribuye a Santob de Carrión de los Condes (¿1290? - ¿1369?), a pesar de que todo ello conlleva renunciar al logro de un punto medio aristotélico virtuoso a partir de una *tópica* meramente convencional, como solía ser habitual en los intérpretes medievales de la ética prudencial del estagirita.

En cualquier caso, para dar una respuesta positiva a estos tres interrogantes, Iliá Galán, profesor de la Universidad Carlos III, reedita la obra que ya publicó en 2003 en la editorial Endymion, con algunos cambios. 1) El título de entonces pasa ahora a ser el subtítulo, anteponiéndole una nueva titulación, que ofrece sin duda una nueva perspectiva más perturbadora de la compleja personalidad del biografiado. 2) Se sustituye la denominación hebrea desarticulada de Sem Tob, por el unificado castellanizado Santob, por opinar que así se expresa mejor el sentido originario del uso de este prefijo denominativo doble o triplemente honorífico, «rabí don santo», «don santo» o simplemente el «santo», ejerciendo ya la función de nombre singular, sin que haya en ello ninguna pretensión despectiva o irónica. 3) Además de la obligada actualización de la bibliografía, ahora se recupera el lugar tan singular de este autor hispano-hebreo poco conocido en la génesis de la filosofía española. Se trata en todo caso de un posible judío converso, protegido de Pedro I el Cruel y una generación mayor que su paisano el poeta Jorge Manrique. 4) se muestra a Santob como un primer precedente de las posteriores *éticas formales de la autenticidad*, ya sean de tipo racionalista, empirista, kantianas o simplemente postmodernas, sin necesidad de esperar a la llegada de Montaigne, Gracián, o el propio Descartes, como ahora se muestra recurriendo a las traducciones de González Llubera, García Calvo, Díaz-Mas y Mota, los estudios de Américo Castro y Sánchez de Albornoz, así como las interpretaciones de Perry, Shepard o Sturn. Finalmente, 5) se incluyen sendos prólogos muy elogiosos de dos hispanistas muy renombrados, ambos catedráticos eméritos, como son Francisco Márquez de Villanueva y José Luis Abellán, de la Universidad de Harvard y Complutense de Madrid, respectivamente.

La monografía se divide en dos partes. La primera se titula: *Introducción histórica y cultural*, y se defienden cuatro tesis:

1) Se reconstruyen las raíces multiculturales de su pensamiento, a través de la *Historia universal* de su contemporáneo islamista Ibn Jaldun (1332-1406), así como a través de la huella específicamente hebrea dejada por *La Guía de perplejos* de Maimónides y la *Fons vitae* de Gabirol, también llamado Avicibrón;

2) Se dibuja la génesis intelectual de un espíritu mendicante, volcado en la ayuda a los más pobres, con propensiones más al escepticismo místico de la cabala que al racionalismo averroista entonces incipiente, aunque sin desdeñar tampoco el recurso a una filosofía fuertemente hermética que no está reñida con la versificación poética, para dar así más fuerza a la transmisión de su mensaje.

3) Se resaltan también los fuertes conflictos generados entonces entre los cristianos y judíos, preanuncio de las numerosas matanzas que después habría en los diversos reinos cristianos, dando lugar a diversas actitudes ante el claro declive experimentado por la aljama judía: desde los más fundamentalistas que propugnaban una estricta separación con los cristianos, hasta los más colaboracionistas que no tenían inconveniente con medrar mediante su peculiar sistema de prestamos en la corte real. Entre estos últimos se encuentra Santob que no tiene inconveniente en dedicar su libro a Pedro I El Cruel, para ganarse así el favor de su pueblo, al modo como José hizo con el faraón egipcio.

4) Se describe la larga guerra civil que sostuvieron Pedro I el Cruel y Enrique II de Trastámara por cuestiones dinásticas, en un contexto de profunda degradación moral y de infidelidad endémica, donde las comunidades judías y musulmanas también se verían obligadas a tomar partido, con la intervención final decisiva de Beltrán de Duguesclín, sin que precisamente Santob estuviera en el bando ganador.

En cualquier caso se trata de mostrar el contexto social tan conflictivo pero a la vez tan multicultural donde se elaboró el libro de los *Proverbios* de Santob, la primera obra filosófica o de pensamiento escrita íntegramente en español.

La segunda parte, *Diálogos con Santob: reflexiones sobre política, sociología, antropología, psicología, ética, estética, metafísica y teodicea*. En efecto, a través de sus *proverbios morales* Santob consiguió hacer presentes diversas máximas de talante escéptico, estoico, epicúreo, neoplatónico o simplemente post-aristotélico, así como diversas propuestas de mediación entre la interpretación racionalista y cabalística o simplemente fideísta de la Biblia. Por su parte Galán muestra a través de sus comentarios como Santob se adelanta en numerosas ocasiones a las propuestas epistemológicas o estéticas de Kant, Rousseau, Novalis, Ionesco o Becket, tratando de defender cuatro tesis fundamentales:

1) La *relatividad* del mundo de la vida profano ante la muerte, la vanagloria, la religión, la fortuna, las resoluciones de la conciencia, el dolor, el triunfo, genera numerosas contradicciones y paradojas que sólo se pueden superar mediante una adecuada *autorregulación*, sin que tampoco Dios haya establecido unas reglas precisas capaces de localizar el punto medio virtuoso en cada circunstancia concreta (Prólogo).

2) La *autorregulación* del mundo social requiere el trabajo y la colaboración de todos, es decir, un *alma grande*, un *carácter* y un *corazón magnánimo*, propio del sabio que confía en Dios, el único verdaderamente capaz de otorgar un sentido unitario al conjunto de circunstancias tan cambiantes y relativas vigentes en el *mundo de la vida*. En efecto, los logros del mundo profano siempre serán parciales y efímeros, y el sabio nunca debe pretender dominarlos, a diferencia de lo que ocurre en el villano cuando persigue el logro del máximo lucro (I-V).

3) Los *libros* y la *lectura* son el medio idóneo para que el sabio logre una *autorregulación* del mundo profano, así como un posible entendimiento mutuo entre los hombres para hacer el bien de forma mancomunada, a diferencia de lo que ocurre al villano y al necio. Los libros nos dan la oportunidad de expresar la *verdad* paradójica del mundo entorno y de encontrar una solución compartida, basada a su vez en la práctica de las virtudes cívicas; es decir, en la honradez, la buena fama, la pobreza, la lealtad hacia el rey, el respeto a las leyes y a los demás ciudadanos. Sólo así será posible no dejarse llevar por la codicia, la envidia, o por cualquier otra forma de rebajamiento moral, en donde se anteponen las apariencias al uso responsable de la capacidad de nombrar, de escribir o de leer lo que otros han escrito, con un rechazo explícito de los auténticos placeres del espíritu (VI-X).

4) La *amistad* es la mejor expresión del logro de una concordia mutua en la autorregulación de las tareas profanas, pero requiere la posesión de un carácter, un corazón magnánimo y leal, capaz de hacer efectivo aquel entendimiento mutuo. Sólo así será posible compartir en compañía del amigo las posibles adversidades de la vida, ya sea entablado conversación o en silencio. Desde la amistad se logra comprender el dolor ajeno, cosa imposible para un villano, que por naturaleza es codicioso, envidioso y necio, con un hablar que más separa que une, sin poder hacer el bien (XI-XXII).

Para concluir una reflexión crítica. Iliá Galán ya había mostrado con anterioridad el influjo tan decisivo que los proverbios morales de Santob habían tenido en la literatura, en la espiritualidad, o en el refranero del Siglo de Oro, sin por ello negar la pertinencia de otro tipo de comparaciones con el pensa-

miento moderno que con anterioridad también se hicieron. Sin embargo ahora se da un paso más defendiendo el peso específico de la escritura de Santob por ser el primer intelectual que escribe en español. Y en este sentido cabría plantear, ¿realmente fue una casualidad que la primera manifestación de filosofía propiamente española tenga un carácter específicamente moral, o si se quiere político-moral, más que metafísico o estrictamente epistemológico? ¿Fue una casualidad que el primer intelectual propiamente hispano fuera un castellano de origen hebreo, o eso indica más bien el carácter multicultural de todo lo español? ¿Se puede atribuir a Santob una anticipación de numerosas propuestas modernas o incluso post-modernas, sin reconocer la existencia en la Castilla del siglo XIV de un auténtico renacimiento cultural o Ilustración temprana, a pesar de las situaciones de extrema violencia fomentadas por el régimen feudal? Se trata de reflexiones que la lectura del libro de Galán me ha sugerido, y que reflejan la seriedad de la propuesta que ahora se formula.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

ALBERTO MAGNO (San): *Introducción a la Metafísica. Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la Metafísica de Aristóteles*. Edición bilingüe. Traducción y estudio preliminar de David Torrijos Castrillejo. Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid, 2013, 471 pp.

Advierte el Dr. David Castillejo en las páginas introductorias que la presente obra es la primera traducción al español íntegra del primer libro de la metafísica de Aristóteles. «La persistente marginación» de la filosofía de este doctor de la Iglesia, anima a añadir una a las aún muy pocas traducciones de su obra. Esta traducción de una ínfima parte de su colosal obra quiere luchar contra el olvido de un gigante de la filosofía medieval. Es bien sabido, que a este doctísimo religioso dominico le cupo la gloria de ser maestro de santo Tomás de Aquino, el cual pronto eclipsó al maestro. Pero, según advierte el autor, Alberto no es un mero preludio de Tomás; es un genio con vida propia.

La hazaña intelectual de Alberto consistió en entender a Aristóteles. Hacer a Aristóteles inteligible para los latinos consistía en explicarlo, pero sobre todo en manifestar la legitimidad de la indagación racional, en un ambiente universitario en que cierto racionalismo amenazaba a la teología revelada. El «culpable» de tal racionalismo era Aristóteles, el Filósofo pagano, comentado por Averroes. Sin embargo, Alberto era incapaz de admitir que la filosofía pudiera contradecir la Revelación, y por este motivo buscó la manera de entender correctamente a Aristóteles, a quien también incluía entre los buscadores de la verdad. Entre el averroísmo sospechoso de herejía y el agustinismo que la sospechaba, Alberto fue capaz de trazar una tercera vía que ha recibido el nombre de «aristotelismo latino». Esto significa que su indagación estaba animada por la certeza de que la razón no podía contradecir la fe, de tal manera que todo cuanto pudiera ser descubierto intelectualmente, antes que ser un riesgo para la Teología, habría de ser provechoso para ella.

La paráfrasis de Alberto Magno a la Metafísica comienza con algunos capítulos introductorios, que le sirven para tomar posición sobre el carácter de esta ciencia. A los filósofos musulmanes y cristianos les llamaba poderosamente la atención el hecho de que Aristóteles diera a la Metafísica el calificativo de «teológica». Según algunos estudiosos del pensamiento filosófico de Alberto Magno, éste interpreta la filosofía primera de Aristóteles desde un planteamiento teológico. Otros, en cambio, mantienen la opinión de que tanto Alberto como Tomás consideran el ente en cuanto ente como objeto de la filosofía primera, y sólo secundariamente entrarían en su investigación las consideraciones teológicas. El Dr. David Torrijos opina que Alberto concibe la metafísica como la ciencia que estudia el ser, y sólo en esa medida le atañe lo divino. Puesto que dirigiendo su mirada al ente acaba dando con su universalísima causa, la filosofía primera ha de hablar de Dios. En este sentido la metafísica es ciencia divina.

Otras cuestiones que trata Alberto Magno en su paráfrasis de la *Metafísica* de Aristóteles: a) Relación de la metafísica con las demás ciencias; b) El método de la ciencia divina es doble: uno parte de la experiencia, y el otro busca la causa y los principios; c) El ser en cuanto ser es un concepto que se obtiene por abstracción intelectual. El ser no procede ni dimana de otro ente superior, ni es encuadrable entre los géneros. El ser es un concepto analógico. Alberto y Tomás comparten la intelección del ser como existencia, es decir, el acto de la esencia; d) Metafísica y teología natural: la filosofía primera permite la posibilidad de indagar las causas últimas de la realidad en función del examen del ser. Como quiera que Dios es la causa universalísima, la indagación sobre Dios nos aclara el conocimiento del ser. Dios no es parte de la metafísica, pero sí es la causa de su objeto, y en cuanto tal es merecedor de atención por parte de ésta.

La segunda parte del libro primero de la Metafísica de Aristóteles representa uno de los primeros ensayos de historia de la filosofía en Occidente, aunque más que de historia se trata de filosofía, puesto que somete a juicio la opinión que expone. Alberto considera a los epicúreos y a los estoicos, junto a los peripatéticos, las tres grandes escuelas que defienden los distintos movimientos de la historia de la filosofía. En el grupo de los peripatéticos incluye a los árabes Averroes y Avicena, de los cuales se declara seguidor, pero por distintos motivos. De quien se declara abiertamente seguidor es de Aristóteles. Lo mismo cabe decir respecto de Platón, aunque es consciente de que el conocimiento que tiene de él es indirecto, excepto en el caso del *Timeo*.

Al inicio del comentario a la Física de Aristóteles, Alberto declara que la intención que le ha llevado a escribir la paráfrasis de la Metafísica de Aristóteles ha sido la de satisfacer el deseo de algunos hermanos religiosos, que deseaban ilustrarse acerca de esta materia. Alberto combina la paráfrasis o comentario con la inclusión de cuestiones que consideraban interesantes para los alumnos de sus clases.

El Dr. Torrijos concluye su extenso estudio preliminar aclarando algunos pormenores acerca de la presente traducción. Incluye una amplia Bibliografía, aunque limitada a los temas que toca Alberto Magno en el primer libro de la Metafísica. Por nuestra parte, consideramos que la presente obra, aunque esté dirigida principalmente a los estudiosos del pensamiento filosófico de Alberto Magno, puede resultar de gran utilidad a cuantos deseen adentrarse en la confrontación de la filosofía cristiana con el aristotelismo-verroísmo.

Por último, deseo resaltar la óptima presentación de esta obra. Ha sido impresa con caracteres muy legibles. Las notas a pie de página son numerosas y están ordenadas consecutivamente. El texto latino ocupa la página par y la traducción española la impar. Así desde la página 2 hasta la 471.

JORGE MANUEL AYALA MARTÍNEZ  
Universidad de Zaragoza

TERRENA, Guiu: *Confutatio errorum quorundam magistrorum*. Edición a cargo de Almudena Blasco, Alexander Fidora y Celia López Alcalde. Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae, 3. Texto latino y traducción catalana e inglesa. Santa Coloma de Queralt, 2014, 179 pp.

El religioso carmelita Guiu Terrena, en catalán, o Guido Terreni, en latín, es autor de un manuscrito titulado *Confutatio errorum quorundam magistrorum* (*Refutación de los errores de ciertos maestros*). Estos maestros son Masilio de Padua y Juan de Jandun, contrarios a la *plenitudo potestatis* del Sumo Pontífice de Roma.

La publicación de la presente obra responde a criterios científicos e históricos. En la Universidad Autónoma de Barcelona se ha creado un grupo de investigación que tiene por objeto el estudio de «Marsilio de Padua en la Península Ibérica: de la polémica a la política imperial». Consideran que se debe seguir investigando en el carácter innovador del autor de «*Defensor pacis*», pero incluyendo al mismo tiempo el estudio de las reacciones contemporáneas a dicha obra, entre las cuales destaca la *Confutatio errorum quorundam magistrorum* del religioso carmelita Guiu Terrena.

En una extensa Introducción bilingüe (catalán-inglés), los autores de la misma contextualizan la figura y la obra de Guiu de Terrena: religioso carmelita, profesor, obispo y escritor. Terrena nació en la capital del Rosellón en torno al año 1270. A principio del siglo XIV se trasladó a la Universidad de París, en la cual obtuvo el grado de Maestro de Teología. Aquí ejerció el magisterio durante varios años. Fruto de sus enseñanzas es la obra «*Questions*», dedicada a la infalibilidad del Papa, más algunos comentarios a la obra de Aristóteles. Tras unos años de intensa actividad como Prior General del Carmen (1318-1321), el Papa Juan XXII lo nombró obispo de Mallorca, y posteriormente de Elna. De la época de obispo datan algunos escritos de Terrena acerca de las preocupaciones del papa Juan XXII. A petición de este papa, Terrena escribió la *Confutatio errorum*. Posteriormente, Guiu Terrena se dedicó a combatir las herejías que asolaban a la Iglesia, entre las que incluye algunas ideas de Marsilio de Padua. Con este fin, compuso *Concordia Evangeliorum* y *Commentarium super Decretum*. De la vasta obra filosófico-teológica, polémica, bíblica y jurídica, sólo la *Concordia Evangeliorum* y la *Summa de haeresibus* lograron superar los límites de la Edad Media.

El manuscrito vaticano 10497, objeto el presente estudio, sólo conserva una parte de la Refutación, a saber, la que trata del primer error de Marsilio, fundamento de los demás errores. Tras una breve introducción (parágrafos 1-5), Guido se dirige al emperador para advertirle del peligro que está corriendo por rodearse de malos consejeros. A continuación pasa a la refutación de los errores de Marsilio de Padua y de Jandun. Lastimosamente, el manuscrito sólo ha conservado la refutación del primer error, consistente

en afirmar que Jesucristo pagó impuestos al César, según se lee en Mateo 17, 24-27. Por tanto, Marsilio niega en la *Defensor pacis* la *plenitudo potestatis* del papa, y pone como prueba el reconocimiento del César como señor legítimo de todos los ciudadanos. Todos los bienes de la tierra, dice Marsilio, están sometidos al emperador. Guido argumenta en contra con razones teológicas, bíblicas, políticas, históricas, filosóficas y jurídicas.

En los párrafos 7-9 Guido trata de probar con argumentos histórico-teológicos la legitimidad de las posesiones de la tierra por parte del papa. En los párrafos 10-13 refuta que los bienes temporales de la Iglesia estén sometidos al emperador. A continuación, Guido pasa al ataque jurídico (párrafos 14-16). Si toda persona natural tiene derecho sobre sus propiedades, no se puede negar este mismo derecho a la Iglesia. El emperador, en cambio, no posee derecho alguno que le permita sustraer bienes a las personas naturales y jurídicas. Finalmente, en la cuarta parte de la Refutación Guido cuestiona el modo de argumentar de Marsilio y sus seguidores. En efecto, el problema no es tanto si Jesucristo pagó o no pagó impuestos al César, sino si Jesucristo estaba obligado a hacerlo, o bien lo hizo por propia iniciativa. Guido responde así: Están obligados a pagar impuestos los súbditos del emperador. Jesucristo no era súbdito, por ser «rey de reyes y señor de señores». Luego Jesucristo no pagó impuestos por obligación. De esta misma opinión son algunos contemporáneos de Guido: el agustino Guillermo Amidani de Cremona, autor de *Reprobatio errorum*, y Sibert de Beek (+1332), Provincial de la Orden del Carmen de la Baja Alemania, autor de *Reprobatio sex errorum*.

El papa Juan XXII promulgó la bula *Licet iuxta doctrinam* (23 octubre, 1327), en la cual recoge algunos argumentos de sus cardenales y obispos colaboradores sobre la falsedad interpretativa de Marsilio. Concluye el Pontífice afirmando que las premisas del autor de *Defensor pacis* son falsas: Jesucristo no pagó tributos por obligación, sino por propia voluntad. Al autor de la Introducción no le convencen estos argumentos: «Las razones que aporta la bula no acaban de conformar un cuerpo doctrinal conclusivo, puesto que, debido a los objetivos del documento, en última instancia se trata de argumentos *ad hominem* y *ad opus*. Pero, sean o no convincentes los argumentos, lo cierto es que a la presente obra no puede negársele valor histórico y documental. En ella se aborda, aunque indirectamente, el origen y la naturaleza del poder democrático, y la infalibilidad del papa.

JORGE MANUEL AYALA MARTÍNEZ  
Universidad de Zaragoza

VENDEMIATI, Aldo: *San Tommaso e la legge naturale*. Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2011, 368 pp.

Aldo Vendemiati ha analizado el lugar arquimédico central desempeñado por la *ley natural* en el conjunto del edificio intelectual de Santo Tomás de Aquino. Además, lo hace en un momento donde el concepto de ley natural se ha vuelto muy problemático, debido a la aparición de diversos modelos explicativos del comportamiento humano que rechazan la necesidad de recurrir a este tipo de principios regulativos de tipo clásico. Al menos así ha sucedido en la ética del sentimiento del modelo empirista, o en el relativismo ético del modelo hermenéutico historicista, o en el determinismo antropológico del modelo estructuralista, o en el utilitarismo social del modelo pragmatista. Hasta el punto que una crisis conceptual a un nivel especulativo tan básico habría terminado afectando a las distintas formas de saber, desde la teología moral a la filosofía del derecho, la ética o la epistemología. En todos estos casos el concepto de lo «*natural*» se habría vuelto muy problemático, sin tampoco ser capaces de encontrar otro concepto similar que pudiera hacer sus veces. De todos modos esta noción se habría hecho mucho más problemática con motivo del llamado movimiento de «rehabilitación del razonamiento práctico», a pesar de sus pretensiones de recuperarla, como al menos habría sucedido en el caso de la «*nueva teoría del derecho natural*» de John Finnis. En efecto, según Finnis, el «razonamiento práctico» podría aportar un tipo de fundamentación similar o incluso superior a la que puede aportar el razonamiento teórico de tipo metafísico, con la ventaja añadida de aportar un conocimiento más inmediato de la mencionada ley natural. Se lograría así un acceso más directo, al modo también propuesto por la ética del sentimiento de David Hume, sin advertir que de este modo se produce un peligroso deslizamiento hacia un planteamiento de tipo emotivista y a la larga escéptico.

En cualquier caso Vendemiati opina que la recuperación de la auténtica noción tomista de *ley natural* no debe pasar por hacer concesiones a tradiciones claramente ajenas al propio aristotelismo, sino por

una lectura directa de los textos de Tomás de Aquino. Sólo así se podrá comprender la originalidad de los planteamientos tomistas, al modo reivindicado en su época por Etienne Gilson, sin pretender justificarlos como si en su caso propusiera un medio ecléctico entre las diversas corrientes entonces o ahora en boga. A este respecto ahora se considera que la noción de ley natural habría desempeñado en el edificio intelectual tomista un triple papel, a saber: un peculiar protagonismo de tipo *racional*, por cuanto exige una peculiar participación autorregulativa en la ley eterna que es distinta de la que tienen los animales y el resto de los seres naturales; un papel de tipo *biológico* por cuando la ley natural en el hombre también sigue desempeñando un papel heterorregulativo similar al que desempeña en el resto de los animales; y, finalmente, un papel de tipo *teológico*, por cuanto esta misma capacidad de autorregular la aplicación de la propia ley natural también le confiere al hombre una capacidad de elevarse a fines sobrenaturales más altos, especialmente si se tiene en cuenta la ayuda que en este caso puede recibir de la gracia divina, como ahora hace notar en el prólogo Bonino.

A este respecto Vendemiati reconstruye la noción tomista de ley natural a partir de una lectura atenta de los diversos lugares del «corpus tomisticum» relativos al tema, a través de siete capítulos: 1) *El estado de la cuestión* en el momento presente, dedicado especialmente a criticar las insuficiencias de las tesis de Finnis relativas a una «nueva teoría del derecho natural»; 2) *Los orígenes* de la noción en el pensamiento clásico, cristiano y en la propia escolástica; 3) *El libro sobre las sentencias* de Pedro Lombardo, donde analiza las relaciones entre ley eterna, ley natural y ley positiva; 4) Las propuestas de *diversas obras juveniles*, como *Sobre la verdad*, las *Cuestiones Quodlibetales*, el *Libro de Job*, *Sobre los nombres divinos*, y *La suma contra los gentiles*, donde se analiza el papel de la sindéresis y de la providencia a la hora de justificar la peculiar participación por parte del hombre en el seguimiento de la ley eterna a través de una correcta aplicación de la ley natural; 5) Las *grandes síntesis* alcanzadas en diversas obras, como *De Malo*, *Las cuestiones quodlibetales*, los *Comentarios a la Ética* y a *la Política*, o el *Comentario a las epístolas de San Pablo*, donde se analizan las relaciones entre la noción de ley, el pecado y la gracia; 6) *La Suma teológica*, donde no sólo se justifica la peculiar naturaleza y propiedades de la ley, sino las relaciones entre la ley eterna, la ley natural y la ley positiva; 7) *La Suma teológica*, donde se analizan otros aspectos de ley natural, como su carácter de precepto, su relación con la práctica de la virtud, su universalidad, su perennidad, la distinción entre preceptos primarios y secundarios, o las relaciones con otras leyes positivas, ya sean divinas o humanas; *Conclusiones finales*.

Para terminar una reflexión crítica. Sin duda el debate sobre la noción ley natural se ha desorbitado en la filosofía contemporánea, habiendo estado motivado posiblemente por el olvido sistemático y escaso uso que anteriormente se habría hecho de este concepto. El caso de John Finnis es sólo un ejemplo entre otros muchos que posiblemente serían más relevantes. En cualquier caso se trata de una investigación muy oportuna dada la reciente crítica que se ha formulado a los planteamientos tomistas de adoptar un doble criterio cuando aborda los problemas de justicia. Por un lado, el punto de vista preferentemente práctico de sus comentarios exegéticos de la Biblia, especialmente cuando analiza los casos de Job, Sansón, Abraham y María de Betania. Por otro lado, su posterior fundamentación teórica desde planteamientos de tipo sistemático. En este segundo caso Stump ha criticado a Tomás de Aquino de olvidarse y no tener en cuenta los anteriores criterios de misericordia y benevolencia por parte de Dios que antes tanto se habían alabado, sin llevar a cabo una previa revisión crítica de este tipo de presupuestos de la filosofía griega (Cf. Stump, Eleonore; *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press, Oxford, 2010). De todos modos siempre cabría plantear: ¿Realmente el enfoque aristotélico-tomista acerca de la ley natural coinciden con el modo cristiano de abordar el problema del mal, del sufrimiento o la propia noción de sacrificio, o se sitúan en dos niveles de consideración filosófica y teológica diferentes, con sus exigencias éticas y jurídicas correspondientes, sin poderlas juzgar por el mismo patrón?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

AL-KHALILI, JIM.: *Im Haus der Weisheit. Die arabischen Wissenschaften als Fundament unserer Kultur*, S. Fischer, Frankfurt, 2011, 443 pp.

*En la casa de la sabiduría. La ciencia árabe como fundamento de nuestra cultura*, es el título de la traducción al alemán del libro de Jim Al-Khalili, *Ojeadores. La edad de oro de la ciencia árabe* (Path-

*finders. The Golden Age of Arabic Science*, Allen Lane, London, 2010). Se quiere indicar así como la *ciencia árabe* supuso un paso intermedio necesario entre la ciencia casuística artesanal de tipo griego y el posterior desarrollo sistemático de la ciencia experimental en la cultura occidental. La ciencia árabe completaría así aquella primera versión griega con otros hallazgos verdaderamente sorprendentes, pero sin llegar en ningún caso al tipo de paradigmas autoinmunes de tipo falsacionista o refutador, característicos de la ciencia moderna occidental. En este sentido los científicos árabes habrían hecho un papel de *explorador*, o más bien de un *ojeador*, que se adentra en un terreno hostil configurando una *casa de la sabiduría* llena de sorpresas, con el fin de marcar con señales unas determinadas huellas, que posteriormente deberían ser reinterpretadas y sistematizadas por el auténtico científico experimental que viene detrás, sin que el resultado final tuviera que ser el mismo respecto del inicialmente previsto.

En cualquier caso ahora no se analiza la ciencia islámica o musulmana en general, sino específicamente la *ciencia árabe* correspondiente al califato abasí de Bagdad, entre el siglo VIII y X, así como algunas de sus secuelas. El rasgo más característico de la ciencia a este respecto habría sido el impulso dado por el califa al-Ma'mun a las numerosas traducciones procedentes de tradiciones de pensamiento muy distinto, incluyendo también la persa, la india, la china, la cristiana, la copta y sobre todo la griega. Todo ello habría permitido configurar un cuerpo doctrinal muy completo, enriqueciendo las aportaciones de cada tradición cultural con hallazgos científicos de procedencia muy distinta. En cualquier caso la puesta en marcha de este movimiento traductor se retrotrae a su vez a épocas en gran parte desconocidas, que estarían unidas a su vez al nacimiento de las grandes Bibliotecas, ya sea en Alejandría, Babilonia o ahora Bagdad, aunque cada una de ellas experimentaría avatares históricos muy distintos.

Evidentemente en este tipo de procesos participaron todo tipo de científicos y traductores que en gran parte siguen siendo anónimos. De todos modos el protagonismo principal acabaría siendo detentado por los diferentes califas, especialmente al-Ma'mun. De este modo se habría incentivado un tipo de trasvase cultural que acabó siendo decisivo para el posible florecimiento cultural o edad de Oro de la ahora denominada *ciencia árabe*, pero que sin duda también acabaría siendo un factor determinante del surgimiento de la futura cultura científica occidental. En cualquier caso el rasgo más característico de este primer resurgimiento o *renacimiento cultural árabe* habría consistido en el creciente interés por aquellos descubrimientos de tipo científico-natural, que a su vez también tuvieron un tipo de consecuencias de tipo práctico, sin por ello dejar interesarse por los interrogantes más complejos de tipo filosófico o teológico.

Por su parte Jim Al-Khalili es un profesor de física atómica de la Universidad de Surrey (Inglaterra), que a su vez ha tomado como suya esta empresa de divulgación científica y de profundización histórica respecto de los orígenes del propio saber experimental. Se presenta como un hombre no creyente y ateo, que sólo se interesa por las aportaciones no confesionales de la ciencia experimental. De todos modos, a su modo de ver, no tuvo parangón el interés que el Islam mostró por este tipo de saberes, al que sin duda también demostraron otros pueblos y culturas en esta misma época o anteriores, incluida la cristiana. En este sentido ahora se investigan las aportaciones más definitivas de la ciencia árabe en el ámbito de las traducciones, la alquimia, la consolidación de las bibliotecas o casas de la sabiduría, la investigación científica, los números, el álgebra, la filosofía, la medicina, la física o la. De todos modos este proceso acabaría de un modo abrupto en el siglo X, cuando por diversos motivos se interrumpió y se acabó debilitando el movimiento de traductores que lo había iniciado, sin acabar de tener la continuidad que hubiera cabido esperar. Posteriormente la ciencia occidental se acabaría beneficiando de las aportaciones que en su momento hizo la ciencia árabe, aunque hubiera que esperar hasta el siglo XVII o XVIII, sin que de momento haya habido el subsiguiente movimiento de retorno que hubiera cabido esperar. En cualquier caso la obra se divide en 16 apartados:

1) *El sueño de Aristóteles*, sitúa el origen del esplendor de la ciencia árabe en los califatos abasidas de Bagdad de al-Rashid (763-809) y al-Ma'mun (786-833), con el lento posterior declive a partir de al-Mu'tasin (833-842) y, ya más tarde, al-Mansur de Bagdad (938-1002). Todo ello habría coincidido con la primera expansión del Islam por los correspondientes países árabes, medos y persas, así como con el primer renacimiento cultural, tratando de emular los conocimientos y cultura más alta de los nuevos pueblos vecinos recién conquistados. En este contexto es donde hay que situar el sueño de al-Ma'mun respecto de Aristóteles, cuando se plantea paradójicamente la pregunta acerca del bien, con anterioridad a qué es la verdad o el ser, como para resaltar el fuerte carácter utilitarista o pragmatista que tendrán la mayor parte de las aportaciones de la ciencia árabe.

2) *El ascenso del Islam*, justifica las meteóricas conquistas logradas por los árabes en los primeros años posteriores a la muerte de Mahoma, imponiendo por recurso a la fuerza el nuevo sistema social diseñado en *El Corán* respecto de pueblos y culturas mucho más antiguas y culturalmente mucho más

superiores, pero con un progreso científico-técnico muy inferior. Se describe en concreto la situación de la ciudad de Bagdad durante el primer califato abasí de al-Ma'mun (786-833), situándola histórica y culturalmente respecto de todas las civilizaciones que anteriormente le precedieron.

3) *Traducciones*, justifica el rasgo cultural más sobresaliente del ahora denominado siglo de Oro de la ciencia árabe. Se trató sin duda del movimiento de traductores que permitió hacer realidad el sueño del profeta Mahoma relativo a la pretensión de lograr el máximo de sabiduría en la vida presente, como anticipo de la sabiduría que se alcanzará en la vida futura. Al principio se trató de traducciones singulares por parte de individuos particulares relativas a los más diversos temas en tiempos del califa sassanida al-Mansur (754). Sin embargo el fenómeno cambiaría totalmente de naturaleza cuando el califa al-Ma'mun (786-833) fomenta la creación de auténticos equipos de traductores y los incorpora a su corte. Se destaca así la traducción que Pachlevi llevó a cabo de la obra de Zoroastro, o que el astrólogo Al-Fazari, consejero de al-Mansur (754), llevó a cabo del sánscrito de la *Siddhanta* (la teoría o la tradición) del indio Brahmagupta (598-668), o del *Almagesto* de Ptolomeo, o de los *Elementos* de Euclides. Posteriormente, ya en tiempos de al-Rashid y al-Ma'mun, sobresalen las traducciones de al-Tabari (786-845) y de su hijo Ali (838-870), así como Ibn Qurra (836-901) y Ibn Luqqa (912), traductores también de Euclides, Arquímedes, Apolonio y Ptolomeo. También se destaca la publicación de la enciclopedia de al-Razi (854-925), uno de los mejores médicos de todos los tiempos. De todos modos a mitad del siglo X el movimiento traductor se interrumpió por causas en gran parte desconocidas.

4) *El alquimista aislado*, analiza las aportaciones de Jabir Ibn-Hayyan (721-815) y de Ja'far al-Saliq (+765). Al primero se le considera el padre de la química, o más bien protoquímica, por sus investigaciones sobre la protosustancia o «protyle» originario, que sería previo a la separación de los cuatro elementos primitivos de los antiguos. Pero también se le atribuye el descubrimiento de diversos brebajes, ya sean alcohólicos, como la ginebra, o entre diversos metales o sustancias. Por su parte Jabir también habría sido mago, siendo el autor del *Gran libro sobre la misericordia*, donde se justifican las grandes transformaciones existentes entre los metales, siguiendo a su vez el viejo sueño de la piedra filosofal de Aristóteles. También se atribuye a Jabir el *Corpus Gabirianum*, el *Libro de los setenta* y el *Cofre de la sabiduría*, donde se justifican diversas taxonomías o clasificaciones de los seres naturales y de sus primeros elementos, así como la producción de diversos tipos de mezclas de licores y brebajes. De todos modos el último alquimista sería el gran médico al-Razi o Rhazes (854-925), que escribió el *Libro de los secretos*, donde se prolongaron el tipo de taxonomías propuestas anteriormente por Jabir, con propuestas que ejercieron una influencia inmediata en el desarrollo de la medicina a lo largo de toda la Edad Media.

5) *La casa de la sabiduría*, se describen las aportaciones del califa al-Ma'mun (786-833) en el desarrollo de la cultura, con creación de Bibliotecas o de diversas academias de tipo médico, alquimista o científico, que transformaron a Bagdad en una ciudad de la sabiduría. De todos modos el origen de esta tradición cultural ahora se retrotrae al gobierno del califa omeya Mu'awiya entre 661-680, o incluso a las bibliotecas anteriores de Alejandría o Babilonia, o la academia de ciencias naturales de El Cairo, en el siglo II. Sin embargo ahora estos centros educativos estarían mucho más potenciados por la presencia de familias de traductores, como los Barmaki, los al-Mansur, los al-Hikma, cada una con su correspondiente especialidad, con anterioridad a la implantación del califato de al-Ma'mun. Sin embargo al-Ma'mun les daría a este tipo de iniciativas un definitivo impulso al incorporarlas a la actividad diplomática habitual de todo gobernante, haciendo que la transmisión cultural de legajos y papiros antiguos se convirtiera en una prioridad en su modo peculiar de entender la gestión de gobierno. Se formaron alrededor de las bibliotecas numerosos especialistas, ya sean médicos, como Ibn Ishaq (809-877), o filósofos, como al-Kindi (800-873). Entre ellos destacó especialmente al-Khwarizmi (780-850), dedicado especialmente a la astronomía, a la matemática y al álgebra. Por su parte Hunayn (+910) tradujo las obras de Galeno sobre la arterias, los nervios o sobre el oído. Posteriormente el astrólogo Ibn Shatir (1304-1375) investigó los movimientos de los planetas, mejoró el modelo de Ptolomeo y construyó nuevos instrumentos de medida, como el astrolabio.

6) *Grandes investigaciones*, analiza las grandes aportaciones en astronomía de al-Khwarizmi (780-850), prolongando las propuestas de Ptolomeo (121-151). O las observaciones astronómicas de al-Yahudi y Mansur (828), o la construcción de los astrolabios para la medida del sol y la luna. Por su parte al-Marwarrudhi (832/833) y al-Janhari revisaron las anteriores mediciones de Eratóstenes (275-195 a. C.) y la cartografía de al-Khwarizmi (780-850) recuperó las obras de geografía de Ptolomeo o de Marinus de Tiro (70-130). Sólo así se logró fijar con exactitud la distancia exacta entre la Meca y Bagdad, o llevar a cabo el primer mapa del mundo por entonces conocido.

7) *Números*, se remonta a Pitágoras para analizar la evolución de los sistemas numéricos y de medidas, pasando por Babilonia y Egipto. Se destaca también el influjo ejercido por la traducción del

Siddhanta hindú por el filósofo al-Kindí y el matemático al-Khwarizmi. De todos modos sería al-Uqlidisi el primero que introdujo un sistema decimal, que unido a la introducción del cero, tendría múltiples aplicaciones a la hora de realizar las operaciones aritméticas.

8) Álgebra, atribuye a al-Khwarizmi (780-850) la introducción de las letras a modo de incógnitas en sustitución de los números, considerándole por este motivo el padre del álgebra.

9) *El filósofo*, atribuye a al-Kindí (800-873), la búsqueda de una síntesis entre las tendencias racionalistas o mu'tazilistas frecuentes en la dinastía abasí, con aquellas otras interpretaciones más literales o fideístas del Corán. Se le atribuye haber creado un círculo de intelectuales y traductores alrededor suyo, que sobrepasó sus iniciales preocupaciones de tipo médico para ocuparse de otras muchas cuestiones de tipo filosófico, siguiendo a Aristóteles y Platón. Muy influido por el filósofo de Alejandría Juan Filopono (490-570), fue el primer filósofo que trataría de hacer compatible a Aristóteles con el Corán, interesándose también por la alquimia. Sin embargo a la muerte de al-Ma'mun, lideró en tiempos de su sucesor al-Mu'tasin (833-842), un movimiento fideísta contrario a las tendencias racionalistas y proteccionista de las ciencias y las artes, especialmente de las traducciones, de su antecesor. En cualquier caso sería Al-Farabí (872-950) el que recogería la antorcha del cultivo de la filosofía, interesándose más por la metafísica que por las ciencias, sin ya alcanzar el esplendor que habían alcanzado la ciencia árabe en la época de al-Ma'mun.

10) *El médico*, se atribuye a al-Razi o Rhazes (854-925) la incorporación de los hallazgos de Hipócrates y Galeno a la medicina árabe, así como su interés por las enfermedades mentales, o las epidemias, o el inicio de una medicina experimental que a somete sus hallazgos a diversos grupos de control.

11) *El físico*, se considera a Ibn al-Haytham (965-1039) como el físico que prolongó la hidrostática de Arquímedes, siendo el iniciador del método experimental moderno. Construyó los canales que regulan durante siglos el flujo del Nilo, interesándose por la óptica y el mecanismo de visión del ojo humano, o por el fenómeno de la refracción de la luz cuando los rayos se transmiten a través de medios diferentes.

12) *Príncipe y limosnero*, se atribuye este segundo calificativo a al-Biruni (973-1048), el mejor científico de toda esta época, a pesar de ser poco conocido en Occidente. En cambio se atribuye el primero a Avicena o Ibn Sina (980-1037) por haber vivido siempre en la corte, donde ambos se habrían conocido. Avicena llegó a ser un sabio filósofo que siempre se sintió muy cercano al desarrollo científico, tratando de compatibilizarlos, debido a sus conocimientos de medicina. Su *Canon de medicina* fue una prolongación de las propuestas de al-Razi, donde también dio muestras de su interés por la lógica, las ciencias naturales y el método en general de la filosofía. De todos modos se tuvo que enfrentar con el teólogo Al-Ghazali (1058-1111), que le dedicó su obra, *La incoherencia de los filósofos*, desaprobando su excesivo interés por Aristóteles, al que contestaría Averroes (1126-1198), ya desde Córdoba, en su obra, *Las incoherencias de la incoherencia o Refutación de la refutación*. Por su parte al-Buruni aplicaría las matemáticas a resolver diversos problemas de tipo topográfico, o para determinar las coordenadas de un punto, y el astrónomo al-Sijzi de Bagdad (950-1020) elaboró un nuevo sistema solar, a partir del experimento mental del hombre en suspensión, mejorando el sistema de Ptolomeo.

13) *Andalucía*, reconstruye el paralelismo que en este momento se produce entre el califato abasí de Bagdad, y el califato omeya de Córdoba. Se concibe así el gobierno de Abd al-Rahman (961-976) en continuidad con los de al-Rashid y al-Ma'mun, coincidiendo a su vez con el califato de al-Mansur en Bagdad (938-1002). De todos modos el contexto histórico y el progresivo declive de los dos califatos fue progresivo, aunque fuera por motivos muy distintos, como lo acabaría demostrando el propio transcurso de la historia.

14) *La revolución* de la escuela astronómica omeya de Maragha frente a las teorías de Ptolomeo, concibiéndola a su vez como una anticipación de las propuestas de Copérnico y una reedición de las propuestas heliocéntricas de Aristarco (310-230 A. C.). Su inicio se atribuye a al-Balkhi (787-886), aunque su momento de mayor desarrollo con al-Tusi (1201-1274), en la época mongol de Hulagu Khan (1217-1265), obligado por este motivo a trasladarse a Bagdad; y, posteriormente, con al-Shatir (1304-1375), anticipándose a muchas de las intuiciones que después también tendría Copérnico.

15) *Ocaso y renacimiento*, se hace notar como el ocaso de la escuela de traductores de Bagdad coincidiría con el renacimiento de la escuela de traductores similar de Toledo, en el siglo XII. Esto hizo posible que se tradujeran numerosas obras de al-Khwarizmi, al Kindi, ibn Ishaq o ibn Qurra, como las llevadas a cabo por Roberto de Chester en 1145, Gerardo de Cremona, el matemático Roberto de Lothringen, el astrónomo inglés Walcher von Malvern. Todo ello terminaría haciendo posible el nuevo renacimiento cultural que representaron las obras de Tomás de Aquino (1225-1274) o de Guillermo de Ockham (1288-1374), Roger Bacon, conocedor de la óptica de Haytham, Fibonacci, conocedor del álgebra de al-Khwarizmi, Kepler, influido por el astrónomo andaluz al-Bitruji. Fue a partir de entonces

cuando se comenzaron a descubrir otros grandes científicos árabes, como el médico sirio Ibn al-Nafis (1213-1288), el sabio tunecino en economía Ibn Khaldun (1332-1406) o el matemático de Samarkanda al-Kashi (1384-1429) introductor del sistema decimal, que formarían junto a Ibn al-Haytham, Ibn Sina y al-Buruni, las figuras más relevantes de la edad de Oro de la ciencia árabe.

16) *La ciencia y el Islam hoy*, reconstruye los momentos más dramáticos de la ciencia árabe, resaltando la tensión existente en sus propuestas entre teología y ocultismo, como si el Islam hubiera sido reacio a desarrollar una tradición de saber científico, cuando si se mira directamente a la historia ocurre todo lo contrario. En este sentido también el momento presente presenta un futuro muy floreciente, con innumerables instituciones, países y recursos dedicados a esta tarea, aunque también se reconoce que el dinero no basta.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda la ciencia árabe representa en eslabón imprescindible para reconstruir la génesis del moderno método experimental, como ahora se explica con profusión de ejemplos. Por su parte, la tensión existente entre ortodoxia y ocultismo, o entre la publicidad y la clandestinidad, no se dio exclusivamente en la ciencia árabe, sino también durante largos periodos de la ciencia occidental, sin que el triunfo ilustrado de un ideal de apertura y transparencia tuviera a corto plazo y en todos los casos el éxito esperado. Y en este sentido habría que plantear, ¿la tendencia a la clandestinidad y al hermetismo que sin duda hubo en la ciencia árabe, como antes también ocurrió en la ciencia griega o incluso en la posterior ciencia medieval y moderna, se puede achacar sólo a motivos religiosos, o pudo haber otro tipo de motivaciones de tipo económico o simplemente gremial, por mucho que se escondieran tras un aura aristocrática de inaccesibilidad? ¿Realmente la dependencia excesiva que la ciencia árabe mantuvo respecto al impulso por parte del califa de turno benefició su desarrollo ulterior, o sigue lastrando su futuro desarrollo mientras no se logre evitar el círculo vicioso que generan este tipo de dependencias? ¿Realmente la tendencia racionalista de los mu'tazilistas tuvo fuerza suficiente para frenar la tendencia a la literalidad en la lectura del Corán por parte de las corrientes más fideístas, o se debe seguir culpando de los posible retrasos del Islam a los filósofos, ya sea Al-Ghazali, Al-Farabi, Avicena o Averroes, sin querer ver donde está el auténtico origen de los problemas?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

Universidad de Navarra

PÉREZ JARA, Javier: *La filosofía de Bertrand Russell*. Oviedo, Pentalfa, 2014. 533 pp.

Estamos ante un notabilísimo trabajo en torno a la que acaso constituya la figura más importante y significativa de la filosofía inglesa del siglo XX. El investigador sevillano Javier Pérez Jara, actualmente adscrito a la Universidad de Cambridge, aborda en este libro, resultado a su vez de su documentadísima tesis doctoral defendida en la Universidad de Sevilla, el desarrollo cronológico del pensamiento de Bertrand Russell a todo lo largo de la dilatada trayectoria académica del autor de los *Principia Mathematica* y de *La filosofía del atomismo lógico*. En este sentido, si es verdad que la obra de Russell, poliédrica como pocas en su tiempo tal y como se ocupa de demostrarlo el autor de este libro (pues el desenvolvimiento de su filosofía nos conducirá desde el hegelianismo juvenil hasta el atomismo lógico que tanto contribuyó a inspirar a los fundadores del círculo de Viena, sin contar con el esencialismo platónico o el llamado «monismo neutro»), ha podido arrostrar de frente la práctica totalidad de los problemas clásicos (ontológicos y epistemológicos sin duda, pero también éticos, políticos, etc) de la filosofía — acaso eso sí, con la llamativa excepción de la estética— de un modo tan riguroso como sistemático, también es verdad que el libro de Pérez Jara, además de hacer justicia a los tratamientos russellianos de estas temáticas, no pierde la ocasión de confrontar dichos tratamientos con los que habría que sacar adelante desde el conjunto de premisas sistemáticas que entre nosotros la escuela de Gustavo Bueno lleva elaborando desde la década de 1970. De esta manera, no se trata sólo de que nos encontremos ante un trabajo, verdaderamente muy completo y solvente desde el punto de vista erudito tal como corresponde a su condición doctoral, sobre un *titán* de la filosofía contemporánea, sino que, como Gustavo Bueno acierta a ratificar en su prólogo al libro que nos ocupa, Javier Pérez Jara ha llevado acabo una reconstrucción ella misma *titánica* de los contenidos doctrinales de la filosofía de Russell y sus temas fundamentales.

En un tal sentido, resultan sin duda particularmente sólidos los capítulos dedicados a la relación entre la «mente» y la «materia», pero también los dirigidos a reanalizar, con pulso firme, los puntos de vista russellianos sobre la estructura de la mente, la estructura de la materia, el problema de los uni-

versales, el monismo o pluralismo ontológicos o la teoría de la causalidad. En todos ellos, removiendo una cantidad de materiales ciertamente masiva, nuestro autor ensaya análisis verdaderamente brillantes desempeñados desde la perspectiva del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, en los que se perciben de una manera especialmente diáfana, las conexiones más precisas entre las respuestas posibles que dichos problemas habrían recibido a lo largo de la historia (en las diferentes escuelas presocráticas, en Platón, en Aristóteles, en Santo Tomás, en Occam, en Leibniz o Spinoza, en Hegel, en Husserl, en Wittgenstein, etc.). Ello desde luego, no sólo permite al autor aquilatar su diagnóstico tendente a situar a Bertrand Russell en su verdadero lugar en la nómina de filósofos sistemáticos de la historia, sino además muestra las profundas líneas de continuidad que pautan sin duda ninguna los propios regímenes de la historia del pensamiento. Algo que ciertamente resultará de utilidad según nos parece, no ya meramente a los lectores expertos en la figura de Russell o en el desarrollo del empirismo anglosajón (de F.Bacon a la filosofía analítica), sino, en general, a todos aquellos que muestren un mínimo interés en la historia de la filosofía

Así, y para centrarnos ahora en uno de los trámites de este trabajo que acaso pueda resultar más provechosa para los lectores de la *Revista Española de Filosofía Medieval*, creemos que una de las tesis más fecundas y felices del libro que nos ocupa es aquella que hace justicia a la herencia «occamista» en el contingentismo absoluto que Bertrand Russell habría recibido de la metafísica voluntarista franciscana (de San Buenaventura a Duns Scoto) a través del empirismo de David Hume. Una herencia que, sin perjuicio del «agnosticismo teórico y ateísmo práctico» que el filósofo inglés tuvo ocasión de defender en su polémica con el Padre F. Copleston, patentiza del modo más terminante la importancia de algunos tramos centrales de la ontoteología medieval —en este caso la del nominalismo del siglo XIV pero también la del curso mismo de la metafísica voluntarista agustiana de Alejandro de Halles a Duns Scoto— en la conformación misma de la llamada «filosofía moderna» tanto en sus vertientes «británicas» (de David Hume a Bertrand Russell) como en las más «continentales» (puesto que el peso del voluntarismo platonizante en filósofos tan destacados como Descartes es asimismo indudable).

No queremos terminar esta breve reseña sin encarecer el hecho, harto menos frecuente de lo que sería acaso deseable, de que la editorial Pentalfa ha decidido poner la totalidad de los contenidos del libro a la disposición de los lectores a través de google-books de modo que el admirable trabajo de Pérez Jara pueda leerse lo mismo en su versión impresa como en su edición digital. En cualquiera de ambas, creemos que por razón de su profusión y exhaustividad así como de la contundencia lógica de su exposición, estamos sin duda ante un libro que debe ser leído.

ÍNIGO ONGAY DE FELIPE  
Fundación Gustavo Bueno

GONZÁLEZ-AYESTA, Cruz y LECÓN, Mauricio: *Causalidad, Determinismo y Libertad. De Duns Escoto a la escolástica barroca*. Pamplona, EUNSA, 2015, 196 pp.

Hablar acerca de las cuestiones de causalidad, determinismo y libertad es referirnos de forma implícita a Duns Escoto y a términos esenciales de la escolástica barroca. Este volumen constata el hecho de la influencia que el escocés dejó en filósofos de la talla de Maquiavelo, Suárez, Antonio de Córdoba o Luis de Molina, dando lugar a uno de los debates más importantes en la historia de la teología y de la filosofía: la libertad o la predestinación del hombre como ser creado.

Lo que está claro, es que para poder empezar a hablar de lo que estos pensadores tomaron del Doctor Sutil es necesaria una revisión y unas nociones básicas acerca de su pensamiento, marcado claramente por la libertad y dilucidar qué significa para él la voluntad y la naturaleza. Roberto Hofmeister Pich nos muestra cómo la voluntad del individuo consiste en la indeterminación, tanto es así, que los hechos pueden ocurrir o no, según la acción del propio sujeto, lo que da lugar a un modelo de libertad que tiene en cuenta los contrarios, la acción o la falta de ella, y sobre todo nos muestra un ser humano responsable de sí mismo.

El segundo artículo está escrito por David González Ginocchio, doctor por la Universidad de Navarra y gran conocedor del pensamiento escotista. Así pues, *Proporción y mediación en las cuestiones sobre el De Anima de Duns Escoto*, es un trabajo con un objetivo claro, el avance hacia una teoría de la acción de Escoto, con dos conceptos claves, *proportio* y *medio*, muy ligados a la voluntad y al concepto de libertad que poco a poco irá desarrollando Duns Escoto en posteriores trabajos. En este sentido, Gi-

nocchio expone diferentes puntos a tratar como son la causalidad libre y la causalidad natural, vistas de forma paralela y alejadas por tanto, de la conflictividad que se pueda pensar. Cuestiones sobre la proporción sensible y sobre la proporción intelectual, acontecen el grueso del texto y son, a mi parecer, de vital importancia para la última parte del texto: la desproporción de la voluntad.

El tema central de los siguientes artículos será la influencia que lleva consigo la obra del escocés. Idoya Zorroza, recupera el concepto clásico de *causa sui* y, por tanto, la noción de *dominio* que tan importante fue para la Escuela de Salamanca y para Francisco de Vitoria, dando lugar al concepto de hombre como causa final en sí misma, dominador de sus acciones.

Por su parte, Miguel Saralegui toma el tema del determinismo en *El Príncipe* a través del artículo ¿Es Maquiavelo determinista? Respuesta de una sugerencia de Pedro de Ribadeneyra. La originalidad de Saralegui radica en mostrarnos el uso que autores como el toledano Pedro de Ribadeneyra hicieron de conceptos como la fortuna en la obra maquiavélica, tildándola de determinista en contraposición con el libre arbitrio, tan defendido en la época. Esta cuestión nos acerca poco a poco a la negativa con la que la escolástica barroca española, en especial la Escuela de Salamanca, veía el determinismo y su apoyo a la libre acción del hombre y también de Dios.

*Dalla Dipendenza all'indipendenzacreaturale* de Marco Lamanna, toma otra vez a Duns Escoto como clave para el desarrollo del artículo y junto a él, a Tomás de Aquino, para poder explicar la influencia que dejaron en Suárez los términos de finitud e infinitud. La diferencia entre los dos autores vendrá dada por el vínculo que guardan respecto a dependencia e independencia, es decir, si la finitud se contrapone o no a la dependencia y viceversa. Esta diferenciación, será la que dé lugar al concepto de *autolimitación* de Escoto, escogido por Suárez para sus *Metaphysicae Disputationes* y mostrándonos a un hombre que aunque dependiente de Dios por ser finito, es libre por la indeterminación que posee.

En torno a las *Metaphysicae Disputationes* gira el siguiente trabajo, escrito por Manuel Lázaro Pulido. En él se trata el tema de la causalidad ejemplar en la segunda parte de la obra suareciana, fuertemente influida por san Buenaventura. Esta es la tesis principal que defiende Lázaro Pulido, es decir, el concepto de causalidad ejemplar vinculado a la causalidad eficiente, derivado de la lectura por parte de Suárez de la obra de San Buenaventura. De esta conexión se valdrá el Doctor Eximio para elaborar una teoría de la Creación, donde las acciones al hombre vienen dadas por Dios, en tanto causa eficiente y ejemplar.

La especie inteligible es otro de los temas abordados por Francisco Suárez y por ello, también encontramos el trabajo de José Ángel García Cuadrado, que analiza uno de los términos de la tradición aristotélica tomado por el teólogo granadino. García Cuadrado, nos muestra cómo Suárez se desliga de la definición de especie inteligible como mediadora entre lo sensible y el intelecto agente en términos causales para alejar de algún modo la idea de que lo sensible pueda poseer algún rasgo espiritual. Con ello, sensibilidad e inteligencia sólo podrían enlazarse por formar parte del alma humana sin ningún tipo de causalidad.

El penúltimo artículo de esta serie de conferencias, tiene como tema principal las divisiones del fin en Francisco Suárez. Mauricio León Rosales, nos acerca un poco más al modo de ver la causalidad en el filósofo y nos anuncia la importancia que del fin se abstrae, exponiendo una teoría sólida, donde se encadenan diferentes elementos en función de la causalidad.

Por último, es de vital importancia hablar del trabajo de Agustín Echeverría: *Concurso divino, libertad y contingencia; El singular destino de la interpretación de Duns Escoto en la polémica entre Antonio de Córdoba y Luis de Molina*. Después de haber examinado y analizado los diferentes artículos acerca del Doctor Sutil y su obra, pasando por las influencias en grandes autores de la filosofía en términos de libertad y predestinación, este artículo nos da la llave para poder aproximarnos aún más en lo que el escocés dejó en la escolástica barroca. Sin embargo, la incorrecta lectura que corrió la teoría de la contingencia o la libertad de la criatura formulada por Duns Escoto por parte de algunos teólogos como Antonio de Córdoba fue determinante para que el tan famoso jesuita Luis de Molina, pusiera en jaque las teorías escotistas por dañar la libertad creatural en manos del concurso divino.

Como conclusión, vemos a partir de este volumen que acertadas, comprendidas o no, las teorías y el pensamiento del Doctor Sutil, fueron de vital importancia para la escolástica barroca española, para la llamada Escuela de Salamanca, y sobre todo, para abrir las puertas hacia una nueva etapa, la filosofía moderna.

MERCEDES GUTIÉRREZ  
Universidad de Salamanca

GIL DE ROMA (EGIDIO ROMANO): *Los errores de los filósofos*. Traducción del texto latino, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Ed. Trotta, Madrid, 2012. 105 pp.

Rafael Ramón Guerrero, Catedrático Emérito de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Complutense de Madrid, pone en manos del lector especializado la traducción, hasta ahora inédita en castellano, de uno de los textos clave del pensamiento tardomedieval: el *De erroribus philosophorum* atribuido a Gil de Roma.

La obra está encabezada por una rica introducción en la cual el prof. Ramón Guerrero se posiciona críticamente en la ya famosa polémica creada por el controvertido *Aristote au Mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne* de Sylvian Gougenheim. Desde su perspectiva como reputado investigador del pensamiento árabe, nuestro autor apunta algunas de las múltiples referencias que muestran el papel de las obras del pensamiento árabe en la formación del pensamiento europeo tardomedieval, en cuyo desarrollo no constituyeron un mero influjo sino que se consolidaron como la base y punto de partida de la formación de los intelectuales y el núcleo de muchas de las teorías desarrolladas por autores como Adelardo de Bath, Hermann de Carinthia, Roger Bacon, Alberto Magno, Tomás de Aquino o Duns Escoto que no sólo bebieron de las fuentes de los árabes sino que reconocieron explícitamente la virtud y la grandeza de su pensamiento. La traducción que hallamos en este volumen viene a formar parte de una larga lista de ejemplos del incuestionable peso de los filósofos árabes en el pensamiento occidental, pues a lo largo de sus líneas hallamos referencias, tomadas bien como punto de crítica o bien como base para sostener el punto de vista del autor, a las teorías de Averroes, Avicena, Algazel, Alkindi y Maimónides.

La introducción se complementa con un rico estudio del proceso de traducción de los principales textos árabes, iniciado en el siglo XI, que tuvo como consecuencia la gran reacción condenatoria que culminó con el *Syllabus* de 1277. A continuación, Ramón Guerrero se centra en la biografía y la obra de Gil de Roma en la que destaca su actitud crítica hacia las posiciones de algunos de los teólogos que participaron en la polémica así como su negación a retractarse de algunas de las tesis condenadas. Se presenta el núcleo de los debates acerca de la autenticidad de la autoría del *De erroribus philosophorum* desde las primeras referencias al texto por parte de Hauréau hasta los estudios más recientes como la investigación de Concetta Luna en la que se descarta a Egidio Romano como posible autor del texto. Los últimos dos apartados de la introducción se centran en exponer cuáles son los principales autores citados —Aristóteles, Averroes, Avicena, Algazel, Alkindi y Maimónides— y en detallar pormenorizadamente cuáles fueron las traducciones latinas de los textos empleadas para su elaboración. Finalmente el estudio introductorio concluye con una exposición de las opiniones condenadas en la obra que son presentadas al lector en una clasificación que sigue como criterio la autoría. Al Estagirita se le atribuyen catorce errores derivados en su mayor parte de las consecuencias implícitas de su cosmología, a saber: la eternidad del mundo, y con ello del tiempo y del movimiento, la consideración de Dios como simple agente natural o la descripción de la creación como un movimiento. Al cordobés Averroes se le asignan doce errores inspirados por las tesis erróneas de Aristóteles y exagerados por su propia visión. Estos errores inaceptables, según el autor, tanto para cristianos como para musulmanes giran en torno a la cuestión de la eternidad del mundo, al conocimiento de Dios de los particulares y la polémica crítica que hizo el Comentador a la labor de los teólogos. El pensamiento de Avicena es criticado a lo largo de dieciocho puntos, muchos de los cuales son tesis de origen igualmente aristotélico. El autor del *De erroribus philosophorum* reprocha el empleo de la teoría emanantista en la explicación de la creación del mundo y la posición sostenida por Avicena respecto a la profecía y las prácticas rituales desarrolladas en el marco religioso. A continuación se exponen dieciséis errores atribuidos a Algazel, considerado por el autor filósofo y discípulo de Avicena, que giran en torno a los mismos temas antes señalados. De Alkindi se señalan dieciocho errores, la mayoría de ellos contenidos en el *De radiis*, entre los que destaca el determinismo universal, el rechazo del libre arbitrio, y su concepción naturalista de la religión. El último de los autores sometidos a crítica es Maimónides a quien se le adscriben once errores relacionados, en este caso, con cuestiones relativas a la Trinidad, los atributos divinos, el movimiento de los cuerpos celestes, la profecía, la providencia divina y la voluntad humana.

La traducción propiamente dicha del texto viene acompañada por un abundante aparato de notas y referencias en las que se enriquece la lectura mediante la señalización de las obras citadas y la localización en las mismas de cada una de las ideas clave, así como de aclaraciones respecto a la traducción del propio Ramón Guerrero y referencias a las posturas de los principales investigadores contemporáneos en las cuestiones conflictivas. La consideración de la presente traducción del *De erroribus philosophorum* constituye una herramienta de capital importancia para la reconstrucción del proceso de recepción y asimilación del pensamiento greco-árabe a lo largo del siglo XIII dado que su autor, sea quien fuere,

resumió en sus líneas las principales tesis del conflicto respecto a las novedades que transformaron la filosofía occidental en los años finales de la Edad Media. Viene a ser, además, una nueva muestra del innegable mosaico cultural, religioso y filosófico que dio fundamento y desarrollo al marco intelectual de las primeras universidades europeas.

ANA MARIA C. MINECAN  
Universidad Complutense de Madrid

ARISTÓTELES: *Sobre el mundo*. Edición bilingüe de Tomás Rodríguez Hevia, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2014. 110 págs.

Tomás Rodríguez Hevia, licenciado en lenguas clásicas y profesor de latín, ofrece en esta obra una traducción bilingüe, basada en el original griego - pionera en castellano-, del controvertido tratado *Sobre el mundo* atribuido a Aristóteles. Si bien el traductor evita pronunciarse de modo rotundo respecto a la verdadera autoría de la obra, muestra su confianza en la posición defendida por Giovanni Reale según la cual estaríamos delante de una obra genuina del gran Aristóteles. Sin embargo, como bien se señala en la introducción, el debate acerca de la autenticidad de la firma del Estagirita sigue abierto por muchos flancos, tanto en lo que respecta a la datación cronológica del texto como a su propio contenido que, en nuestra opinión, difiere de una forma suficientemente significativa del resto de obras físicas del Filósofo como para poder mantener abierta una duda más que razonable.

Junto al breve prólogo dedicado fundamentalmente a ofrecer referencias de las principales fuentes de la controversia en torno a la originalidad, Rodríguez Hevia encabeza el texto con una introducción centrada en presentar la estructura interna del tratado y los puntos temáticos principales de los siete capítulos que lo conforman. Tanto el texto griego como su traducción en castellano están apoyados por un aparato crítico que se preocupa en localizar, dentro de los restantes tratados del *corpus* aristotélico, las referencias a cada una de las cuestiones tratadas, sin entrar en los problemas técnicos específicos de la traducción.

La lectura del texto propiamente dicho, encabezado por una exhortación al estudio de la filosofía dedicada a Alejandro Magno, nos acerca a un Aristóteles significativamente diferente al que encontramos en los otros tratados físicos en lo que se refiere al modo de exposición de las cuestiones, si bien la temática es prácticamente idéntica a la que contienen *Meteorológicos* y *Acerca del cielo*. En el segundo capítulo se presenta una definición amplia de la constitución general del universo considerando las distintas acepciones del término cosmos —en este caso se dan muchas menos acepciones que las consideradas en *Acerca del Cielo*— y presentando la estructura de las regiones supralunar y sublunar, la forma y movimiento del universo, la naturaleza del éter, el número de las estrellas fijas y los planetas y la existencia de los fenómenos atmosféricos como meteoritos, cometas y luceros. El tercer capítulo está dedicado a una descripción geográfica de la tierra firme y los mares circundantes. Se detallan los límites y la extensión del Atlántico u Océano que rodea la tierra habitada, señalando las principales costas bañadas por sus aguas. Respecto a la tierra se ofrece un cálculo de su largo y anchura —setenta mil y cuarenta mil estados respectivamente— y se describen los límites de los tres continentes Europa, Asia y Libia, haciendo referencia a sus principales accidentes geográficos. El cuarto capítulo se centra en una exposición escueta y general de dos tipos principales de fenómenos atmosféricos y terrestres. Entre las llamadas emisiones húmedas se define, repitiendo las mismas ideas generales sostenidas en los *Meteorológicos*, la niebla, el rocío, la nube, la lluvia, el granizo, los distintos tipos de viento —clasificados según su intensidad y origen—, el rayo, el arcoíris, el halo y las estelas. En lo que respecta a las emisiones telúricas el texto hace referencia a la lava y los distintos tipos de terremotos cuyos efectos y clases son detallados según se produzcan en tierra o en alta mar. El quinto capítulo deja atrás las cuestiones específicas para estudiar uno de los puntos clave de la física aristotélica, a saber, la eternidad y perfección del cosmos. Manteniendo el mismo estilo escueto y sumario, se presenta la teoría de los contrarios como principios cuya mezcla constituye el origen de la armonía universal. El sexto capítulo y, en nuestra opinión, aquel que hace cuestionarse con mayor insistencia la autenticidad de la autoría, está dedicado a la definición de las propiedades de Dios, principio inmóvil del cosmos y causa de todas las cosas, mediante una larga enumeración de metáforas que lo equiparan con distintos fenómenos y situaciones de la vida cotidiana de los seres humanos. El último capítulo versa sobre la unidad de la divinidad y los respectivos nombres que se le asignan según las cualidades que en cada caso se desee destacar, tomados fundamentalmente de las denominaciones usadas por Homero, Esquilo, Sófocles, Jenofonte, Tucídides, Heródoto y Platón.

En palabras del propio Rodríguez Hevia, si bien no queda cerrada la cuestión de la autoría, se trata de un texto rico y de gran interés para la historiografía filosófica. Es necesario destacar principalmente su calado en los estudios sobre física y ontología antigua y medieval dado que la mayor parte de las tesis afirmadas a lo largo de sus páginas constituyeron el eje central de la cosmología anterior al Renacimiento. La exposición sintética y precisa de las ideas constituye una herramienta de gran valor para la reconstrucción del pensamiento físico-ontológico de la tradición peripatética, hecho que lo convierte en un texto que debe ser adecuadamente considerado por los expertos en este campo.

ANA MARÍA C. MINECAN  
Universidad Complutense de Madrid

TORNERO, Emilio: *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval*. Biblioteca de Ensayo Siruela, 81, Madrid, 2014. 234 págs.

Emilio Tornero Poveda, uno de los principales investigadores españoles del pensamiento y la cultura árabe y autor de una vasta producción intelectual imprescindible para la comprensión de esta civilización, ahora profesor emérito del Departamento de Árabe de la Universidad Complutense de Madrid, ofrece en este volumen un estudio literario de gran profundidad y belleza sobre las obras dedicadas al amor profano en la tradición poética y teórica escrita en lengua árabe.

Tal y como advierte al comienzo de la obra el propio autor, en este texto no hallaremos referencias religiosas relativas al amor místico o sacro, sino que se trata de una exposición de la visión árabe del amor profano en el amplio sentido de la experiencia amorosa apasionada de una pareja heterosexual, tanto dentro como fuera del matrimonio, a través de la lectura de fragmentos traducidos que conducen al lector por todos los estadios que conlleva el sentimiento amoroso, desde la primera mirada, pasando por la unión pasional, hasta el dolor de la disolución final del sentimiento.

El primer capítulo está dedicado a la presentación y exposición de la estructura interna de este tipo de textos y a la cronología de los tratados teóricos del amor elaborados entre los siglos IX y XVII. Tornero destaca el gran número de obras dedicadas a esta temática y subraya la nada despreciable presencia de una cuestión tan sensible en la tradición hanbalí. Toda la obra se vertebra en torno al análisis de la postura de doce de los principales pensadores que dedicaron textos al amor, a saber: *Epístola sobre el amor apasionado y las mujeres* y *Epístola sobre las esclavas cantoras* de al-Yahiz, *El libro de la flor* de Ibn Dawud, *El libro del brocado* de al-Wassa, *La enfermedad de los corazones* de al-Jara'iti, *Epístola sobre la esencia del amor* de los Ijwan al-Safa', el simposio de Harun al-Rashid recogido por Mas'udi, *El libro de la inclinación del alif unido con el lam inclinado* de al-Daylami, *Epístola sobre el amor* de Avicena, *El collar de la paloma* de Ibn Hazm, *Los campos de la batalla de los amantes* de Ibn al-Sarray, *Vituperio a la pasión* de Ibn al-Yawzi y, finalmente, *El jardín de los amantes y el espacimient* de los nostálgicos de Ibn Qayyim al-Yawziyya. El segundo capítulo se centra en el análisis de la reflexión acerca del amor expresada poéticamente a través de los poemas preislámicos denominados *nasib* y los poemas de factura posterior llamados *ghazal*. Respecto a la composición de los primeros, nacidos en el contexto nómada tribal preislámico, Tornero destaca el protagonismo de la idealización de la belleza y la dignidad familiar de la amante, de la que se enfatizan, fundamentalmente, el pudor y la sensualidad recatada. Asimismo en estos primeros poemas se comenzaron a esbozar las figuras arquetípicas que se consolidaron posteriormente, no sólo en la literatura árabe, sino en gran parte de la tradición medieval, como el calumniador, el espía, el celoso o el marido. De una factura mucho más madura, desarrollada ya en el seno de la religión islámica, fueron los poemas *ghazal* que datan de la segunda mitad del siglo VII, caracterizados por una temática centrada exclusivamente en las relaciones amorosas íntimas entre dos individuos, dejando a un lado los intereses del clan. Esta evolución es vinculada por Tornero a la propia expansión del periodo omeya en el cual se abandonaron la vida nómada y los lazos tribales que fueron sustituidos por el asentamiento en las ciudades. Se trata, según el autor, de una poesía más intimista en la que la mujer comienza a tomar protagonismo como amante entregada. El tercer capítulo se centra en presentar las distintas interpretaciones de la naturaleza del amor, desde la época preislámica, en la cual prevalece el amor apasionado o *ishq*, hasta las distintas visiones islámicas del *hubb* que es un amor que puede predicarse tanto de Dios, como de la familia, los amigos y la patria.

Tornero repasa distintas visiones e interpretaciones de la esencia del amor como la de los árabes del desierto que lo entendieron como una humillación que rebaja al hombre o la inevitabilidad de la caída

en este estado defendida por los Ijwan al-Safa'. En el cuarto capítulo nuestro autor analiza el sujeto y el objeto de las creaciones poéticas amorosas en las que, al tratarse de una literatura escrita por hombres y al estar explícitamente prohibida la homosexualidad por la ley islámica, sólo encontramos obras dedicadas a las mujeres. Este capítulo describe las distintas posiciones y los diversos grados de crítica hacia amor homosexual entre hombres y entre mujeres así como las distintas propuestas acerca de la actitud correcta que ha de tener el hombre enamorado, que debe evitar la sumisión o la pasión excesiva según al-Wassa. El quinto capítulo presenta las causas del enamoramiento consideradas por los árabes, siendo la primera la belleza, entendida por al-Yahiz como perfección y proporción. Sin embargo, para la mayor parte de los poetas árabes, al amor no le basta con la perfección de la forma sino que necesita, para no quedarse en mera atracción sexual, una afinidad entre las almas. El enamoramiento puede alcanzarse mediante distintas vías, no sólo mediante el trato directo, sino que los poemas plantean otras modalidades como los sueños, el enamorarse de oídas o la audición del canto y los poemas amorosos. El sexto capítulo considera la unión amorosa de los amantes entendida como objetivo último de todo el proceso antes considerado. Tornero refiere los debates que los distintos poetas mantuvieron ante la cuestión de si dicha unión, tanto fuera como dentro del matrimonio, es motivo de mayor dicha o más bien de la destrucción del sentimiento. El séptimo capítulo rastrea las distintas posiciones respecto a los efectos y señales del amor que los poetas consideraron que pueden detectarse en los amantes. Entre los efectos positivos se señala que este sentimiento mejora, en los hombres, los rasgos empobrecidos del carácter y estimula el intelecto. En cambio, cuando éste no es correspondido puede ser motivo de los más horribles sufrimientos, incluida la locura y la muerte. En el octavo capítulo Tornero analiza los personajes comunes que suelen situarse en torno a la historia de los amantes en los poemas árabes, destacando la función del crítico, el amigo, el mensajero, el espía y el calumniador. El noveno capítulo considera las primeras señales del final del amor que se vinculan, en la tradición poética, a los celos, el maltrato, la traición y, finalmente, el tedio que culmina con la separación y el olvido. En el capítulo décimo se presentan los remedios que Ibn al Yawzi e Ibn Qayyim proponen para el amor excesivamente apasionado, considerado en este caso como una enfermedad a tratar. El último capítulo está dedicado a un estudio sobre los llamados «negadores de la pasión amorosa» dentro de la civilización árabe, entre los que destacan fundamentalmente las posiciones represivas y reticentes provenientes de la religión y la filosofía, que coinciden generalmente en considerarlo como un elemento distorsionador que puede llevar al desequilibrio de la estabilidad del individuo. La obra se complementa con tres interesantes anexos. Los dos primeros son las traducciones del propio Emilio Tornero de la leyenda de Maynun y Laylâ y el Simposio sobre el amor en la Bagdad de Harun al-Rashid recogida por el historiador al-Mas'udi. El tercer anexo consiste en un estudio de la influencia de estos tratados árabes sobre la concepción europea del amor en el que se rastrea su presencia en la visión medieval del amor cortés.

Estamos ante un estudio excelente, de deliciosa lectura, que ofrece una visión fresca y original de uno de los aspectos menos conocidos del pensamiento árabe. Emilio Tornero consigue una síntesis perfecta entre el rigor historiográfico y la exposición amena y dinámica de las ideas ofreciendo, sin disfrazar ni ensombrecer, todos los matices de la sensualidad, la lujuria y el amor que laten en los versos de los más apasionados poetas árabes.

ANA MARÍA C. MINECAN  
Universidad Complutense de Madrid