

LLULL, Ramon: *Arte de derecho*. Estudio preliminar: Rafael Ramis Barceló. Traducción y notas: Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló. Universidad Carlos III / Editorial Dykinson, Madrid, 2011, 178 pp.

Arte de derecho es una obra de Ramon Llull poco conocida. Fue escrita en latín, y nunca fue traducida a otro idioma. Así pues, la presente traducción española tiene, entre otros méritos, el de ser la primera traducción a otro idioma. Desde el punto de vista histórico, esta obra tiene interés para conocer la faceta jurídica de Llull, de la que apenas se habla.

Ramón Llull nació en la isla de Mallorca —perteneciente por conquista de Jaime I a la Corona de Aragón— el año 1232-35. Su familia pertenecía a la nobleza catalana que se instaló en la isla a raíz de la conquista. Ramón contrajo matrimonio y tuvo dos hijos. A la edad de treinta años renunció a la vida palaciega y se entregó a la conversión de los infieles. Para ello ideó la construcción de una Arte o sistema de persuasión dialéctica que permitía entablar un diálogo entre los fieles de la religión del Libro, dado que los argumentos de autoridad no servían para convertir infieles a la religión cristiana. Este Arte consiste en una técnica combinatoria capaz de generar argumentos para confirmar o desmentir, desde el punto de vista racional, cualquier suposición original que pudiera ser motivo de controversia.

El Doctor Iluminado —nombre con el que es conocido en la historia de la filosofía— dedicó cuatro obras a la aplicación jurídica del Arte: *Liber principiorum iuris*, *Ars iuris*, *Ars de iure* y *Ars brevis de conversione iuris*. De estas cuatro obras la más apreciada es *Ars de iure* (Arte de derecho) o *Ars iuris naturalis*. Se trata de una obra concebida para demostrar la racionalidad del derecho natural y su aplicación para resolver casos jurídicos. El profesor Rafael Ramis señala en su Estudio preliminar que *Arte de derecho* fue escrita en la ciudad de Montpellier, perteneciente a la corona de Aragón. Esta ciudad se regía por el derecho consuetudinario.

Respecto al contenido de la obra, *Arte de derecho* rebasa ampliamente lo que hoy entendemos por derecho e incluso lo que los juristas del momento entendían por tal. Se trata del libro de un teólogo y filósofo que, bajo esta perspectiva, escribe sobre materias jurídicas y extrajurídicas. No resulta extraño que Ramón Llull actuase así, porque en aquella época andaban mezclados los temas teológicos, jurídicos y canónicos. No existían aún como disciplinas autónomas. El intento luliano consistió en evitar que los legalistas, canonistas, teólogos y filósofos fraccionaran una realidad que solo podía comprenderse desde una visión unitaria. El filósofo mallorquín funda su opinión en que la verdad es una (contra Averroes y su doble verdad), y, por tanto, todos los saberes deben estar unidos.

El punto que tienen en común legalistas, canonistas, filósofos y teólogos es el derecho o la ley natural, es decir, lo que el derecho o la ley son por naturaleza cuando cumplen todo lo que les propio, a saber: llegar a la realización de la justicia. La mentalidad iusnaturalista de Llull queda fuera de toda duda. Ahora bien, el iusnaturalismo luliano es diferente del de otros teólogos y filósofos de su tiempo, puesto que Llull desplaza el debate acerca de la captación racional (santo Tomás) o volitiva (Escoto-Ockham) del derecho natural al Arte. El derecho natural no podía estudiarse de forma independiente del Arte. De ahí, por tanto, que Llull afirme que el conocimiento del derecho natural no es inmediato, sino mediato. Para entender la esencia del derecho hace falta que el Arte transforme los casos jurídicos en una ponderación de principios metafísicos.

Al filósofo mallorquín no le interesaba el derecho que se hacía en las universidades: un conjunto de normas deslindadas de la teología y de la filosofía, fruto de la voluntad o imposición del emperador. La mayoría de tales normas ni siquiera tenía origen cristiano. Ramon Llull se decanta por un derecho fundado en principios teológico-filosóficos, frente a un derecho basado en la casuística, cuya aplicación permitía a los juristas al servicio de los reyes obrar siempre a favor de éstos. La insistencia de los grandes teólogos de aquel momento en la ley natural, comenta Rafael Ramis, responde precisamente a la necesidad de poner un límite a la discrecionalidad del casuismo jurídico.

El Doctor Iluminado ideó una máquina capaz de resolver los problemas a partir de principios y de preguntas filosófico-teológicas. Cualquier problema jurídico podía solucionarse a la luz de esos principios. Para el lector actual, este Arte resulta incomprensible debido a la complejidad del mismo. Por este motivo el profesor Rafael Ramis sugiere al lector actual de *Arte de derecho* que ponga entre paréntesis la técnica concreta del Arte, e intente valorar ante todo el esfuerzo luliano por vincular el derecho a los principios de la filosofía y de la teología. Lo que interesaba a Llull con su Arte no era obtener una respuesta procesalmente acertada y que diese seguridad jurídica, sino resolver sistemáticamente la cuestión. El filósofo mallorquín buscaba ante todo la verdad, porque ésta está íntimamente ligada a la justicia. ¿De qué servía que un juez supiera derecho escrito si era una persona que no juzgaba rectamente

y con sabiduría? En definitiva, en el *Arte de derecho* se encuentra delineada otra manera de entender el saber jurídico, totalmente diferente a la de los coetáneos de Llull, escribe Rafael Ramis.

En su extenso Estudio preliminar el profesor Ramis aborda otras muchas cuestiones relacionadas con el conocimiento y la práctica del derecho en la universidad del siglo XIII. Al final de dicho Estudio incluye una extensa Bibliografía, dividida en Fuentes y Obras citadas. A continuación sigue la traducción española del texto luliano, dividido en «dos distinciones: a) la del árbol, las definiciones y las reglas del Arte general, y b) las cuestiones de derecho y sus soluciones».

Destacamos la buena presentación del libro, así como la correcta redacción del Estudio preliminar: claro, conciso y sugestivo. Lo mismo decimos respecto de las numerosas anotaciones que ilustran la traducción española del texto luliano. Con esta obra el profesor Rafael Ramis ha cumplido satisfactoriamente su objetivo: dar a conocer la faceta jurídica de Ramon Llull.

JORGE MANUEL AYALA
Universidad de Zaragoza

KOUTZAROVA, Tiana: *Das Transzendente bei Ibn Síná. Zur Metaphysik als Wissenschaft Erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*. Brill, Leiden, 2009, 483 pp.

Tiana Koutzarova ha analizado en *Los transcendentales en Avicena*, el profundo impacto que la tematización de la noción de *ente* en este autor ejerció en la filosofía primera de Tomás de Aquino y Duns Escoto. Permitted localizar una noción común más básica que la noción de simple «cosa» o «lo necesario», como habría sucedido con la noción de *ente*. Habría prolongado el método resolutivo de la filosofía primera aristotélica en la forma como anteriormente ya Al-Farabí (872-950) había iniciado, pero acertando a darle un alcance filosófico mucho más sistemático. De hecho esta prolongación le habría permitido resituarse el horizonte especulativo en el que ahora se sitúa la metafísica en un momento previo verdaderamente transcendental, o anterior a la consideración de la substancia y del resto de las categorías aristotélicas, adoptando a su vez un enfoque más conforme con el espontáneo desarrollo de la razón natural sensible. De ahí el subtítulo que acompaña a la monografía: *La metafísica como ciencia de los primeros conceptos y principios del juicio*.

Con este subtítulo se quiere hacer notar como la metafísica de Avicena (980-1037) habría asumido como propio el punto de vista *transcendental* que hasta entonces había sido característico de la filosofía primera cuando analiza las propiedades y principios comunes indistintamente a todos los entes. Por su parte también habría prolongado el análisis de estos primeros conceptos, principios y juicios desde un punto de vista estrictamente metafísico, para de este modo mostrar la estrecha conexión existente entre la filosofía primera y la consideración de la Causa Primera. En este sentido Avicena habría prolongado las propuestas de la metafísica aristotélica de Alfarabí, resituándola en un ámbito previo a la consideración diferenciada de las substancias físicas, espirituales, de la Primera Causa, o incluso de otro tipo de cuestiones éticas y políticas, concibiéndolas desde el punto de vista de la unidad del ente que todas ellas configuran. Sólo así se habría podido dotar a la metafísica de una total independencia y autonomía respecto del posterior desarrollo de una teología propiamente especulativa o revelada, ya sea de corte islamista o de otro tipo. En este contexto Avicena habría abordado tres problemas principales:

a) La necesidad por parte de la metafísica aristotélica de aceptar una subordinación a un tipo peculiar de *filosofía primera* de alcance *transcendental*, que a su vez se declara incapaz de demostrar la validez de sus primeros conceptos y juicios, salvo que se acepte una posible demostración mediante un simple procedimiento de reducción al absurdo. Avicena habría propuesto a su vez esta peculiar estrategia argumentativa por ser el único procedimiento válido del que disponía la filosofía primera aristotélica para retrotraer el análisis de sus primeros conceptos y juicios a un plano previo verdaderamente *transcendental* que ahora se considera como una condición de posibilidad y de sentido para el desarrollo de los demás análisis más particulares de la metafísica, o incluso de la propia teología, si efectivamente se pretende evitar la aparición de absurdos y sinsentidos aún mayores.

b) La especificación de las características heurísticas del nuevo *punto de vista transcendental* alcanzado mediante la articulación interna ahora propuesta entre la filosofía primera y la metafísica. De hecho el punto de vista del «ente en cuanto ente» ya no se puede concebir como el punto de vista más alto propio de la divinidad, al modo como ocurría en la metafísica aristotélica, ni tampoco como un

punto de vista meramente categorial propio de una ciencia particular, como ocurriría si no se advirtiese su carácter específicamente *transcendental*;

c) La necesidad de unos *conceptos modales* adecuados que permitan articular el doble plano transcendental y categorial desde el que ahora se concibe la realidad, por ser una exigencia que ahora viene impuesta por la unidad interna existente entre la filosofía primera y las distintas partes de la metafísica.

Para justificar estas conclusiones la monografía se divide en cuatro partes:

I) *La determinación del objeto de la metafísica*, donde se analizan dos puntos: 1) el *paradójico comienzo* de la vocación filosófica de Avicena después de haber leído algunos comentarios de Alfarabí, desconcertado por sus dificultades que en su caso tenía para entender la metafísica de Aristóteles; 2) la determinación del *objeto de la metafísica* en «*Sobre el fin de la metafísica*» de Al-Farabí. Fue entonces cuando se estableció que el primer objeto de la ciencia es el ente en cuanto ente, y algunas propiedades poseídas en común, como la unidad. De este modo Al-Farabí atribuyó a la metafísica una anterioridad de tipo racional o discursivo respecto de cualquier otra forma de saber, incluso respecto del que proporciona la propia teología islamista u otras posibles creencias religiosas de tipo revelado.

II) *El ente en cuanto ente como primer objeto de la metafísica*, que a su vez se desglosa en cuatro apartados:

1) *La unidad sistemática* del libro *La curación* de Avicena. Fue una especie de enciclopedia dedicada a comentar todos los escritos conocidos de Aristóteles, incluyendo la metafísica o filosofía primera;

2) *El problema del lugar ocupado* por el libro de la metafísica en *La curación*. Se le atribuye a este saber la posición más preeminente ya que sus conclusiones están sobreentendidas en cualquier tipo de prueba de las demás formas de conocimiento, sin poder ya establecer una separación respecto del papel igualmente superior que simultáneamente le corresponde a la filosofía primera. Sin embargo esta contaminación por parte de la metafísica respecto de la filosofía primera perjudica a ambas, ya que ninguna de ellas podría demostrar la validez de sus respectivas definiciones y juicios, dada la incapacidad de la filosofía primera de aportar una demostración de este tipo de principios. De este modo se hace notar, a modo de objeción, como ahora resulta muy difícil de justificar la correlación que habitualmente se establece entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad, o entre el plano antepredicativo de los conceptos y el plano estrictamente predicativo de los juicios, o entre conocimiento de una definición y su correspondiente procedimiento de prueba, o entre los principios, el objeto y aquellas conclusiones o tesis de sus respectivas teorías de la ciencia;

3) *La solución al problema* del lugar ocupado por la metafísica en *La curación*, defendiendo una tesis principal: la consideración del «ente en cuanto ente» también incluye a Dios o causa última de todo ser, por un doble motivo: por un lado, el conocimiento del ente presupone la plenitud de su posible conocimiento, no sólo en el pensamiento o en el lenguaje, sino en la realidad, ya que incluye la consideración del primer ente por el que especialmente indaga la metafísica; por otro lado, el conocimiento del ente no sólo se afirma en el plano antepredicativo de los conceptos, sino en el plano predicativo de los juicios, incluyendo también una referencia al *ente real*, y no sólo al ente en el pensamiento o a su expresión a través del lenguaje. En este sentido ahora se otorga a la noción de «ente» una doble prioridad: por un lado, la consideración del ente no sólo es anterior respecto de los objetos singulares de cualquier ciencia particular, sino que además es anterior por ser el primer principio de naturaleza transcategorial respecto al resto de los objetos meramente categoriales que son específicos de las distintas ciencias particulares;

4) *La unidad de la filosofía primera*, comprueba como la entidad objeto de la filosofía primera también incluye a la consideración del ser propia de la metafísica, sin que la prioridad de la metafísica experimente ningún perjuicio o debilitamiento por el hecho de subordinarse a la filosofía primera, dado que la entidad también incluye la consideración de la Causa Primera y del resto de las partes de la metafísica.

III) *El concepto de entidad*, analiza otros cuatro puntos: 1) *El ente en Al-Farabí*, compara la terminología griega y persa utilizada en su caso para referirse a la entidad, diferenciando el uso del término «ente» respecto del de «cosa» o «algo»; 2) *El concepto de ente*, analiza su posible uso unívoco, equívoco o semántico-transcendental. Es decir, la posibilidad de utilizarlo para remitirse indistintamente a las diez categorías, sin poder reducirlo tampoco a ningún género. Se trata, por tanto, de un atributo transcendental que se tiene por el mero hecho de ser «tal» o tener una determinada naturaleza; 3) *La talidad de las cosas como posibilidad de ser*, hace notar como la contingencia y la necesidad son dos modos posibles de la esencia en relación a la existencia, determinando así el peculiar estatuto ontológico de las esencias en el marco de una teología pseudoaristotélica; 4) *La comunión transcendental de los entes*, justifica las relaciones de unidad y de participación en el ser que se establecen entre los entes, así como las diversas relaciones modales de necesidad, posibilidad o imposibilidad que de este modo se originan.

IV) *Los primeros principios del juicio y su justificación transcendental*, analiza dos puntos; 1) *El texto de la Metafísica I 5 recogido en el libro de la Curación*, donde se recoge un texto de extrema dificultad relativo a la correlación existente entre las propiedades transcendentales de los entes y el origen del error en el juicio acerca de lo posible, lo necesario o lo imposible; 2) *Análisis del texto anterior*, donde se resalta como el prestar atención es ya un modo de explicar las condiciones de posibilidad del ejercicio de un juicio, dado que sin la aceptación previa de la existencia de posibles proposiciones «per se nota» tampoco hay posibilidad de reconocer este tipo de juicios. Se justifica así como los primeros conceptos y juicios en su caso se concibieron al modo de un «a priori» del propio conocimiento, dado que sin ellos tampoco sería posible la formulación de las proposiciones «per se nota». Es decir, sin la aceptación de este tipo de proposiciones tampoco sería posible llevar a cabo una defensa semántico-transcendental de la distinción entre la «cosa» y «algo», en la medida que ambos son dos derivados de la noción de «ente», ya se refieran a entes reales o simplemente ideales o de razón, o a entes posibles, necesarios o simplemente imposibles, al modo como indican los conceptos modales.

Para concluir una reflexión crítica. El impacto de la filosofía de Avicena en Tomás de Aquino y Duns Escoto fue decisivo, así como en el desarrollo posterior de la metafísica occidental. Su mérito principal habría consistido en recurrir al método retroductivo de análisis de presupuestos que ya Aristóteles había descrito en sus obras lógicas, especialmente en los *I y II Analíticos*, para aplicarlo a los primeros conceptos y principios de los juicios de la propia filosofía primera, tal y como a su vez ahora los reformula la metafísica. Sus logros se acaban de describir, aunque posiblemente también hubo carencias y lagunas. La principal sin duda es la ausencia de una correcta conceptualización de las relaciones existentes entre el acto de ser y esencia, que a la larga le impediría a Avicena el establecimiento de una correcta articulación entre el transcendental ente, «algo» o simple «cosa». De igual modo Avicena también fue deudor de una teología pseudoaristotélica que, como ahora también se hace notar, tampoco le permitió establecer una adecuada articulación entre la Primera Causa y este nuevo punto de vista transcendental que descubre la filosofía primera. De todos modos sus méritos fueron muy superiores a sus posibles carencias, como ahora se refleja a lo largo de toda la monografía.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

DWECK, Yaacob: *The Scandal of Kabbalah. Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton University Press, Princeton, 2011, 279 pp.

Yaacob Dweck ha reconstruido en *El escándalo de la cabala*, la enigmática desaparición de este género interpretativo de los textos bíblicos en el inicio de la Edad Moderna en Venecia por culpa de sus reiteradas críticas al uso místico que esta misma tradición les daba. De ahí el subtítulo de la obra: *León Modena, el misticismo judío, la temprana Venecia moderna*. Se pretende así poner de manifiesto el dicho de Scholen, referido en este caso a la cabala: «Todo sinsentido es un sinsentido, pero la historia de un sinsentido es ciencia». En este caso además habría que añadir que el inicio de este género literario a todas luces desmedido se retrotrae a la alta Edad Media, aunque paradójicamente habría acabado desapareciendo en el momento de mayor florecimiento. Se trata en cualquier caso de una peculiar *paradoja* o *escándalo* que, según Scholem, obliga a una de estas dos alternativas: o bien se interpreta la cabala como un movimiento místico con una fuerte orientación religiosa y muy arraigado en la tradición del pueblo elegido, como habría ocurrido especialmente en el caso de Judah Halevi's Kuzari (1075), el judío castellano Moses de León o Moses Sem Tob (1250-1305), o Isaac Luria (1534-1572) de Safed (Palestina). O bien se concibe la cabala como una filosofía de tipo humanista o simplemente literaria, que trata de reactualizar las narraciones bíblicas dándoles un sentido nuevo, pero con una actitud muy crítica frente al misticismo cabalístico, como habría sido el caso de Modena de Venecia (1571-1648), o de los humanistas cristianos Pico de la Mirándola (1463-1494) o Reuchlin (1455-1522), al modo como antes también sucedió con la *Guía de Perplejos* de Maimónides (1135-1204).

En cualquier caso ahora Dweck recurre a la figura de León Modena (1571-1648) para elaborar una *historia cultural* del momento final de la cabala o mística judía. Sería el momento en definitivamente se separaron la tradición cabalística judía respecto de la tradición meramente talmúdica y la filosófica o humanista, que serían las que finalmente acabarían predominando. A este respecto se separan tres épocas:

a) El movimiento *cabalístico místico* moderado, limitado a pequeñas áreas de influencia, que estaría basado en una interpretación neoplatónica de algunas propuestas religiosas, así como en una reactualización

lización literaria de la Biblia y otros textos sagrados. En ocasiones su misticismo les llevaría a reelaborar sus propios textos religiosos, especialmente tres: *Zohar* (Libro del esplendor), *Sefer Yetzirah* (Libro de la formación o de la creación) y *Ma'arekhet ha-Elobut* (el Dios sin límites) formados por un conjunto de sermones, manual de costumbres y ritos, textos exegéticos y legales. Se les otorga una autoridad comparable a la Biblia o al Talmud, con total independencia del canon oficial judío de libros inspirados.

b) El movimiento *reformista humanista* que denuncia la falta de fundamento histórico de los libros religiosos utilizados por el movimiento cabalístico místico, en tres momentos muy precisos: el siglo XII: Maimónides (1135-1204) en *Guía de Perplejos*; el siglo XVII, León Modena (1571-1648) en *Ari Nohem* (León rugiente) en Venecia; el siglo XX, Scholem (1897- 1982), el gran especialista contemporáneo sobre la mística judía;

c) El movimiento *cabalístico místico* radicalizado de Isaac Luria (1534-1572), como una especie de reacción a la posterior expulsión de los judíos en España y en Portugal, o en numerosos países de Europa, dando lugar a dos situaciones culturales muy distintas: los sefardíes huidos de la península Ibérica y los asquenazí de procedencia centro-europea. Es precisamente en este contexto cuando Isaac Luria se instala en Safed (Palestina), para posteriormente trasladar su influencia hasta Venecia, uno de los pocos reductos donde los judíos siguieron siendo respetados. Fue entonces cuando surgió la fuerte polémica que ahora se reconstruye entre Isaac Luria y León Modena (1571-1648), coincidiendo ya con la aparición de la imprenta, a pesar de que su más conocido libro *Ari Nohem* sólo se transmitió en forma de manuscrito y por tradición oral, sin ser efectivamente publicado. De todos modos anteriormente a lo largo de la Edad Media e inicios de la moderna también habría habido otros movimientos cabalísticos radicales bastante similares, como fue el caso de Judah Haleví's Kuzari (1075), Ibn Ezra (1092-1167), Judah Moscato (1530-1593), Moses Cordovero (+ 1570), Samuel Uceda y Isaiah Horowitz (1570-1626). Para reconstruir esta polémica la obra se divide en tres partes y siete capítulos:

A) *Modena como escritor*, analiza especialmente tres puntos; 1) *Los manuscritos hebreos en la época de la imprenta*, analiza su obra más característica, *Ari Nohem*, las relaciones con su nieto y amanuense Isaac Levi, y su crítica a las excesivas pretensiones místicas de la cabala judía radicalizada de Luria, o de algunos cristianos; 2) *El criticismo temprano-moderno respecto del Zohar*. De hecho Modena atribuye esta obra al judío castellano Moses de León o Moses Sem Tob (1250-1305), más que al autor palestino Simeon bar Yohai del siglo I-II, bajo la dominación romana, como solía ser habitual. En cualquier caso no se rechaza el contenido doctrinal, sino la autoridad suplementaria que se le intenta dar; 3) *Guiando a los perplejos*, justifica el paralelismo de la postura de Modena con la postura de Maimónides en su *Guía de perplejos* igualmente contraria al radicalismo místico de la cabala judía tradicional.

B) *Modena como lector*, analiza su postura ante dos sucesos: 4) *Safed en Venecia*, el influjo directo que el radicalismo que la cabala de Luria ejerció en Venecia desde Palestina, analizando el papel que le correspondió indirectamente a Modena en este trasplante cultural un tanto inédito. Se destaca su crítica al culto a la personalidad tanto de Luria como de Cordovero, sin entrar al fondo de las cuestiones debatidas; 5) *La respuesta judía a la cabala cristiana*, cuyos inicios se sitúan en algunos polemistas antijudíos, como Raymond Martin (1220-1287) o en algunos judíos conversos, como Abner de Burgos (1270-1347). Sin embargo su mayor florecimiento se alcanzaría con Pico de la Mirandola (1463-1494), Reuchlin (1455-1522) y Galatino (1460-1540), Agrippa von Nettesheim (1486-1535) y Jacques Gaffarel (1601-1681), que tomaron prestados del judaísmo diversos géneros literarios, ritos o comportamientos místicos. En cualquier caso Modena se esforzó por redefinir la cabala en el ámbito estricto de la teología judía, sin admitir una contaminación con problemas provenientes del cristianismo;

C) *Modena leído por la posteridad*, analiza los dos problemas fundamentales que el movimiento de la mística cabalística judía habría planteado ya en la época moderna y contemporánea; 6) *La vida futura de Ari Nohem*, analiza el impacto que ejercieron a lo largo del siglo XVII y XVIII los diversos manuscritos que se hicieron de esta obra. Especialmente se reconstruye la larga polémica que el mesianismo sabatiano mantuvo a su vez con la «fe de los sabios» de los hasidines, volviendo en este caso a posturas similares a las de Maimónides; 7) *Cabala y académicos en el siglo XIX*, analiza los esfuerzos realizados para publicar *Ari Nohem* en 1840, especialmente por Isaac Regio (1784-1855), Solomon Rosenthal (1763-1845) y Julius Fürst (1805-1873), así como la reacción que produjo en dos defensores de la cabala, como fueron Elijah Benamozegh (1823-1900) e Isaac Haver Wildmann (1789-1853).

Para concluir una reflexión crítica. Dweck se posiciona claramente a favor de la cabala humanista o filosófica frente a la corriente más mística o fundamentalista. Su argumento básico es la falta de autenticidad de los libros sagrados a los que habitualmente recurren los defensores de la cabala mística, cuando se trata de una cuestión ya sabida, que en su época no parece que impidiera la difusión del fenómeno. Por otro lado también hubo abundantes descalificaciones de los manuscritos de la cabala moderada, como al menos ocurrió en el caso de Maimónides, donde las alteraciones de sus textos acabaron siendo

mucho menores de las que se pensaban. (cf. 'Stroumsa, Sarah: Maimónides in his World. Portrait of a Mediterranean Thinker', Princeton University Press, 2009; *Revista Española de Filosofía Medieval*, Sofime - Sociedad de Filosofía Medieval, n.º 17, 2010, 236-237). De todos modos resulta muy sorprendente que se pretenda poner a Modena como fecha de término de la existencia de una cabala mística, ya sea judía o cristiana, cuando más bien se habría demostrado que no puede existir una religión, o incluso una filosofía, sin una previa dimensión mística. Al menos así sucedió en numerosos filósofos modernos muy enraizados en la tradición de pensamiento judío, como Espinoza, o incluso contemporáneos, como Bergson, Wittgenstein o Hanna Arendt, o pertenecientes incluso a la cabala cristiana temprano moderna, como el converso Paulus Ricius (+1541) o Jakob Böhme (1575-1624).

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

EL-ROUAYHEB, Khaled: *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*. Brill, Leiden, 2010, 295 pp.

Khaled El-Rouayheb analiza en *Silogismo relacional y la historia de la lógica árabe, 900-1900*, el desarrollo de la lógica de términos de Aristóteles a lo largo de este período. Se resalta la importancia que en este contexto habría alcanzado la *lógica de relaciones* de Alfarabí (950), Avicena (1037) y Averroes (1198), comparándolas con los posteriores planteamientos de De Morgan (1806-1871). En efecto, en su caso habrían advertido la posibilidad de subsanar mediante este tipo de lógica los posibles defectos o deficiencias de los llamados «silogismos imperfectos» aristotélicos, como especialmente sucedía en dos casos muy singulares, a saber: los silogismos que hacían referencia a la noción de substancia o que establecían una correlación de igualdad, equivalencia o simple equipolencia entre los diversos términos, sin alcanzar en ninguno de ambos casos el grado de precisión que sería de desear, como ya fue hecho notar por Alejandro de Afrodisia en el siglo II A. C. De todos modos ahora la lógica árabe trataría de superar estas imperfecciones o anomalías, ya sea introduciendo diversas cláusulas de salvaguarda o mediante simples proposiciones complementarias, a fin de poder garantizar el efectivo mantenimiento del carácter silogístico o formalmente correcto de este tipo de razonamiento, una vez subsanados estos posibles defectos. Con este fin recurrieron a las estrategias de formalización más precisa de este tipo de relaciones utilizadas por la lógica estoica proposicional a este respecto. Sin embargo todo ello les obligó a pasar desde una concepción *substancialista* o necesarista de la lógica a otra de valor *condicionado* o meramente *relacional*.

En efecto, la lógica árabe advirtió que la posible subsanación de una no deseada imperfección silogística originaba a su vez un problema previo de mayor calado, a saber: o bien se seguía manteniendo una *silogística categórica* aristotélica con todos los condicionamientos que ello suponía, como propugnaron Bagdadí (1165) y Averroes (1198); o bien se justifica el paso a una nueva *silogística hipotética* de tipo *relacional*, con rasgos formales completamente distintos, como al parecer habían defendido desde un principio Alfarabí (950) y Avicena (1037). En efecto en el caso de la *lógica categórica* aristotélica se lograba justificar la correlación de buena consecuencia lógica que se establece entre las premisas y su correspondiente conclusión, en la medida que también se admite una cierta necesidad interna de la peculiar correlación que el *silogismo categórico* en su conjunto establece entre sus respectivos tres términos o materia del razonamiento, sin poder prescindir ni añadir ningún término, tal y como estableció Aristóteles. Por este motivo Aristóteles determinó que el *silogismo categórico* necesariamente debería estar formado por sólo tres términos, que a su vez determinan la función específica desempeñada por cada una de las premisas y la conclusión. Se justificó así la fuerza demostrativa de la argumentación respectiva en virtud del tipo de *necesidad categórica* mediante la que se justifica la correspondiente deducción natural;

Pero, junto a esta primera justificación *categórica* de tipo aristotélico, la lógica árabe *relacional* introdujo una segunda forma de justificación meramente *hipotética* del silogismo aristotélico, similar a la postulada por la lógica proposicional de tipo estoico. En este sentido la lógica árabe habría tratado de justificar la correlación de buena consecuencia lógica que se establece en el silogismo aristotélico en virtud simplemente de las correlaciones meramente formales que se establecen «por ellas mismas» entre las premisas y la conclusión, aunque ello pudiera obligar a tener que introducir diversas cláusulas de salvaguarda, o a introducir diversas proposiciones complementarias que hasta entonces sólo estaban sobreentendidas. Es decir, se abandonarían la exigencia de tener que establecer entre ellas una relación de

necesidad sobrevenida en razón de la materia, o de tener que remitirse exclusivamente a tres términos. Hasta el punto que la justificación de la buena consecuencia lógica ya no se haría en virtud de aquella necesidad sobrevenida que correlacionaba a los tres términos del silogismo, determinando a su vez el sentido final del conjunto de la argumentación. En su lugar más bien la correlación de buena consecuencia se justifica exclusivamente en virtud del valor por separado de cada una de las premisas y de la conclusión, así como en virtud de las ulteriores correlaciones estrictamente formales que se establecen entre ellas. Pero en cualquier caso ya no hay ningún inconveniente en introducir un cuarto término si de este modo se incrementa aún más la productividad deductiva formal del silogismo en cuanto tal. De ahí que esta segunda forma de argumentación se conceptualizara como de un *silogismo hipotético*, dado que su formulación estaría en todo caso condicionada a la completa aceptación de los presupuestos y cláusulas de salvaguarda desde los que se formula la argumentación. De ahí que este tipo de silogismos hipotéticos sólo puedan alcanzar una validez meramente condicionada, como también sucedía con las conclusiones alcanzadas por la lógica estoica proposicional de tipo condicional. En cualquier caso se trata del punto de vista *relacional* que acabó prevaleciendo en la lógica árabe, constituyendo lo que ahora se considera su signo de identidad más significativo.

Evidentemente El-Rouayheb comparte las propuestas de Nicholas Rescher en *The Development of Arabic Logic* (1964) acerca la originalidad de este nuevo enfoque *relacional* acerca de la lógica. Sin embargo discrepa totalmente sobre la pretendida falta de continuidad que posteriormente tuvo este tipo de propuestas a lo largo de la historia de la lógica. Según Rescher, la lógica árabe temprana de los califatos de Bagdad y Córdoba habría hecho aportaciones que acabarían siendo decisivas para el desarrollo posterior de la lógica occidental de los insolubles, las obligaciones y la «suppositio». Sin embargo Rescher opina que este tipo de lógica se habría estancado muy pronto, sin prolongar el tipo de análisis reproductivos acerca de los presupuestos de la lógica que de un modo tan brillante había iniciado. De hecho Rescher considera que la lógica de Razí (1210) y del periodo subsiguiente persa (1200-1350) perdió gran parte del empuje inicial que había tenido, conformándose con una mera recopilación meramente sistemática y muy poco creativa. En cualquier caso este comienzo fructífero habría tenido una continuidad histórica un tanto mortecina a través de diversos comentarios y glosas en el Norte de África entre 1350-1660) para acabar de una forma decepcionante en el Imperio Otomano (1600-1800).

Sin embargo ahora El-Rouayheb rechaza esta visión tan sesgada de Rescher respecto de papel de la lógica relacional árabe. En su opinión, sólo valoró aquellas aportaciones que acabaron ejerciendo un impacto directo en el posterior desarrollo de la lógica nominalista occidental, sin tener en cuenta la dinámica interna de su peculiar tradición de lógica silogística. Y analizado desde este nuevo punto de vista, ahora se comprueba como Razí (1210) introdujo una mayor precisión a las propuestas respectivas de Avicena y Averroes, a la vez que mostró sus respectivos aciertos y limitaciones. Además, sus propuestas acerca de los predicables, la definición, las proposiciones o los tipos de implicación en ningún caso pueden considerarse una mera sistematización de conocimientos previos. En cualquier caso algo similar también se puede decir respecto de los desarrollos posteriores de esta peculiar *lógica relacional* árabe, ya sea en la forma de epitomes, comentarios y glosas a través del Norte de África (1350-1600); en las tradiciones cristiano-árabes y musulmanas del Mediterráneo Oriental, India e Irán (1600-1900); y, sobre todo, en la época del Imperio Otomano (1600-1800), donde se resalta la figura de Gelembevi (1791). Habría sido entonces cuando se sistematizó la anterior lógica de los silogismos anómalos o no-familiares. En cualquier caso ahora se considera que la lógica relacional del Imperio Otomano en pleno siglo XX seguiría teniendo un nuevo renacer bajo el eslogan de la búsqueda de unos «Nuevos Principios», como propuso Maksudi (1941). Para justificar estas conclusiones la monografía se divide en siete capítulos:

1) *El periodo clásico, 900-1200*, donde se analizan las aportaciones de Alfarabi, Zura, Avicena, Baracat, Averroes y Suhrawardi, con sus respectivos posicionamientos a favor y en contra de la silogística aristotélica;

2) *El reto de Razi y del periodo subsiguiente, 1200-1350*, donde se habrían logrado cerrar las polémicas arrastradas de la época anterior. Se habría establecido una separación más precisa entre la deductibilidad en razón de la materia y de la forma, así como la justificación de la argumentación en virtud de una necesidad sobrevenida o en virtud de la correlación que se establece entre las propias premisas. En este contexto también se introdujeron diversas cláusulas de salvaguarda a la hora de justificar los predicables, la definición, las proposiciones o los tipos de implicación, con vistas a incrementar su correspondiente productividad deductiva. Además, sus sucesores también hicieron notar como todas estas operaciones lógicas están condicionadas por las relaciones de dependencia semántica que ahora se establecen entre ellas;

3) *Los epitomes, comentarios y glosas de la tradición lógica norteafricana entre 1350 y 1660*, incluye también el debate que se originó entre los seguidores persas de Dawani y Dashtaki. En este caso se

cuestionó el papel predicativo o más bien recursivo que el término medio ejerce en la teoría de la prueba en general, así como en este tipo de silogismos anómalos o no-familiares;

4) *Otras tradiciones lógicas*, como las cristiano-árabes, las norte-africanas, la Hindú-musulmana, la iraní, comprendidas entre 1600-1900, donde se habría introducido una interpretación de tipo subsuntivo de este tipo de silogismos, siguiendo a su vez el modelo estoico de la implicación. Además, se propuso una interpretación relacional de la definición, resaltando a su vez el papel recursivo del término medio;

5) *La lógica otomana, 1600-1800*, donde se destacan las aportaciones de Khalkhali, Sirnani, Pahlevani, Tavuskari, con diversas propuestas acerca de las distintas formas de incrementar la productividad de este tipo de silogismos anómalos o no familiares;

6) *Gelenbevi (+1791) y la lógica de los silogismos anómalos o no familiares*, donde se introdujo la posibilidad de cuatro términos, mediante un desdoblamiento del término menor, a fin de incrementar la productividad deductiva formal de este tipo de silogismos imperfectos o anómalos;

7) *La tradición otomana: el siglo XIX*, analiza las últimas tendencias del movimiento «nuevos principios» de Maksudi (+1941), donde se proyectan las anteriores consideraciones sobre los silogismos anómalos o no-familiares a la resolución de diversos tipos de sofismas, falacias, paradojas o simples rompecabezas lógicos. Se trató de justificar el diverso grado de productividad deductiva de este tipo de silogismos en virtud de las relaciones de recursividad, redundancia, reduplicación que ahora se establecen entre los diversos tipos de términos, o entre las premisas y la conclusión.

Para concluir una reflexión crítica. ¿Realmente la lógica relacional árabe quedó estancada, como pretende Rescher, comparándola sin duda con el desarrollo extraordinario que posteriormente tuvo la lógica relacional de De Morgan? ¿O realmente la lógica árabe sigue teniendo un potencial heurístico insondable del que sólo se ha descubierto una parte muy pequeña, como ahora pretende decir El-Rouayheb? Evidentemente es muy difícil hacer este tipo de valoraciones de largo recorrido, donde no se comparan autores o teorías concretas, sino tradiciones enteras de pensamiento, con geografías y trasfondos culturales muy complejos. Lo que a día de hoy se puede afirmar, después de la investigación de El-Rouayheb, son los fuertes signos de identidad de la lógica relacional árabe, sus raíces en las propuestas de Alfarabi, Avicena y Averroes, y la fuerte personalidad de su desarrollo posterior. En este sentido la orientación tomada por la lógica relacional árabe no fue la seguida por la tradición occidental nominalista y concretamente por De Morgan. A este respecto la lógica occidental se preocupó exclusivamente en definir con mayor precisión formal las relaciones recíprocas de interconexión que a su vez generan los respectivos conectivos lógicos, como también sucedió en De Morgan. En cambio la lógica relacional árabe sólo se interesó por determinar el impacto que la reduplicación, la redundancia o la recursividad existente entre los términos - o entre las premisas y la conclusión -, pueden acabar teniendo en la productividad deductiva final de un silogismo. De todos modos ambas tradiciones tienen mucho en común, especialmente la consideración de los razonamientos en razón de la estructura formal que generan «por sí mismos», de modo que no será difícil establecer una recíproca complementariedad entre ellas.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

GALÁN, Iliá: *Sabiduría oculta en el Camino de Santiago*. Atanor, Madrid, 2011, 159 pp.

Iliá Galán une a su condición de especialista en teoría del arte su pasión por la Edad Media como ya lo ha demostrado en ocasiones anteriores (cf. Galán, Iliá; *Actualidad del pensamiento de Sem Tob. Filosofía hispano-hebrea del siglo XIV en Palencia*, Endymion, Madrid, 2003). De todos modos ahora aborda un problema más amplio, como es la caracterización del legado cultural del *Camino de Santiago*. A su modo de ver en este caso se aúnan bajo una misma metáfora dos de los signos de identidad inseparables de la Edad Media, a saber: por un lado, la pasión por el libro por antonomasia, la Biblia, a través de una interpretación exegética que lleva a cabo el «homo cabalístico» o hermeneuta, como el mismo ya habría analizado en el caso del judío español Sem Tob (1250-1305); y, por otro lado, una segunda pasión complementaria por los mapas, los viajes y la geografía que sería característica del «homo viator» o agrimensor cristiano, en la forma como habría quedado reflejada en el *Codex Calistinus* del siglo XII, hoy día en paradero desconocido, o aún antes en *Las Partidas* de Alfonso X El Sabio (1252-1284), sin establecer una ruptura entre ellas.

Además, ahora se comprueba como a través de esta peculiar metáfora del «camino» se habría llevado a cabo una fusión entre *dos legados culturales* muy diferentes: por un lado, el ideal homérico de

una odisea capaz de abarcar los límites del orbe conocido, en este caso desde Jerusalén o Roma hasta el «*Finis-terrae*», como de hecho habría ocurrido con las cruzadas o con estas nuevas formas de peregrinaje, a las que también se sumaron los órdenes militares y mendicantes; y, por otro lado, el ideal bíblico y evangélico de impregnar y hacer legible este peculiar mundo itinerante desde el singular mensaje de la nueva noticia por excelencia. Todo ello habría dado lugar a las consiguientes narrativas de autoformación espiritual y religiosa, siguiendo el ejemplo del Apóstol Santiago, como ahora es el caso. Evidentemente este legado cultural cristiano-medieval del *Camino de Santiago* habría experimentado numerosos altibajos a lo largo de la historia que ahora se analizan retrospectivamente en tres fases:

a) La *configuración inicial* entre los siglos IX al XIV, con unos orígenes espirituales, filosóficos y culturales muy nítidos, especialmente ligados a las narrativas filosóficas y religiosas de formación, o más bien autoformación, así como al establecimiento de los órdenes militares y mendicantes, aunque en la mayoría de los casos sus inicios sean difíciles de documentar. Sin embargo habrían dejado una estela de manifestaciones culturales, literarias y artísticas realmente impresionantes, que a su vez jalonan el llamado *Camino de Santiago* con un inconfundible estilo románico e impregnado de una *sabiduría oculta* que ahora se trata de desentrañar. Su característica principal habría sido la fusión de culturas, razas y credos, como lo atestigua la presencia a lo largo del camino de un personaje tan significados como el judío Sem Tob o San Francisco de Asís, entre otros. Desde esta perspectiva se concibe el *Camino de Santiago* como el crisol de la Cristiandad medieval y en definitiva de Europa.

b) La fase de *decadencia, desaparición* y posterior *asentamiento* o *normalización* entre los siglos XV, XVI y XVIII, siguiendo los avatares de la historia de España en cada momento. Al estilo románico inicial se le acabaría superponiendo el estilo renacentista y barroco, especialmente durante las guerras de religión con los protestantes y la llamada contrarreforma, consolidando una sabiduría popular característica de los llamados cristianos viejos. En este contexto la figura de Santiago acabaría siendo mitificada, quedando en gran parte desdibujada la esencia de la tradición anterior: de un símbolo de multiculturalidad se habría pasado a convertirlo en un icono de la identidad nacional, donde la *sabiduría oculta* propia de los ritos de iniciación filosófica habría quedado suplantada por la exaltación de valores de tipo patriótico. A todo ello contribuyeron en gran medida los grandes literatos del siglo de Oro español, desde Calderón y Cervantes a Lope o Quevedo.

c) La fase actual de *recuperación* de la *simbología oculta* del camino ya en pleno siglo XXI, tratando de volver a sus orígenes, pero siguiendo una inspiración estética de tipo romántico, como ahora se defiende. En estos casos el *Camino de Santiago* se interpretó como una imagen estética privilegiada de la inserción del hombre y de cada uno de los elementos que componen la orografía del Camino en la totalidad del Cosmos. En efecto, en la medida que no hay un camino ya predeterminado, sino que cada uno tiene que dotarlo de un sentido concreto en la medida que lo recorre, se hace necesario también un «*mapa*» que sitúe cada lugar por referencia a puntos privilegiados previamente establecidos, como ahora sucede con Santiago. La metáfora del «camino» se interpretó así como una fusión del ideal homérico del *mapa* que marca el rumbo del viaje de vuelta a casa hacia Ítaca y de la metáfora del *libro* por excelencia, la Biblia; de la pasión por viajar propia del «estatus viatoris» y de la vida contemplativa propia del «estatus comprehensoris»; del espíritu hospitalario y escatológico que fue común a los órdenes militares y mendicantes; del espíritu de servicio y del valor testimonial que fue común a la vida activa ecuestre por excelencia y al hombre de letras. Evidentemente esta sabiduría oculta del *Camino* tiene un sentido preferentemente cristiano, dado el contexto cultural donde se generó, pero está abierta a otros posibles sentidos que también se le puede dar. Lo fundamental en cualquier caso es hacer de la metáfora del «camino» vida propia, en la medida que ella misma transmite un conjunto de valores espirituales que en ningún caso son triviales. A su modo de ver esta es la gran enseñanza que el *romanticismo* sacó de las grandes manifestaciones culturales cristianas de la Edad Media, especialmente en el caso de Chateaubriand, pero también del idealismo alemán, especialmente Schiller y Schelling. Para alcanzar estas conclusiones la obra se divide en diez capítulos:

1) *El camino de Santiago desde la historia, la filosofía y el arte*. Resalta el doble valor de la metáfora del «camino» como ruta de viaje o simple novela de formación y de conocimiento, que a su vez hace posible la legibilidad del mundo, especialmente a partir de Goethe. Se muestra así como la metáfora del camino acabaría fusionando aquellas otras dos metáforas del libro y del mapa, como ahora se comprueba a través de Hölderlin, Novalis, Nietzsche, Thomas Mann, Musil, Hesse, Dickens y especialmente Chateaubriand;

2) *Dimensión iniciática del Camino de Santiago*, analiza la recuperación que se produce a través de este tipo de metáforas literarias de una posible fusión entre cristianismo y judaísmo, entre religiosidad y clasicismo, entre los órdenes militares y las mendicantes, entre el aristotelismo y el platonismo, tan recomendada por Tomás de Aquino, entre Oriente y Occidente, entre lo sagrado y lo profano, entre espiritualidad y naturalismo;

3) *El camino en su dimensión espiritual*, comprueba como se trata de un tipo de praxis vital que a su vez genera una fusión entre moral y religión (Bergson), entre ocio y contemplación, al modo como se perseguía en el *Llibre Vermell* o Libro rojo de Montserrat, o en los *Autos sacramentales* de Calderón;

4) *El camino a través de su iconografía, gliptografía y su simbolismo*, comprueba la gran riqueza monumental románica, renacentista y barroca de la que se hace gala a lo largo del camino;

5) *El camino como eje europeo y forjador de cultura. Espacio de encuentro de pueblos y forjador de tolerancia*. Se retrotrae a los orígenes de esta metáfora en la *Canción de Roland* y en el posterior *Códice Calistino*, siglo XII, en el *Llibre Vermell* de Montserrat, o en el papel de Alfonso X El Sabio; de Sem Tob o San Francisco de Asís, entre otros;

6) *Santiago y su representación*, justifica la dedicación del Camino a la figura de Santiago el Mayor, y la extensión de su devoción por toda Europa con la creación de una iconografía muy singular;

7) *Tres grandes hitos del camino*, da entrada a los tres principales enclaves del Camino que a continuación se analizan;

8) *Roncesvalles*, rememora los acontecimientos de 778 en la legendaria *Chanson de Roland*, así como la fundación de una hospedería en 1127 en Ibañeta, junto a la posterior Colegiata donde se conserva el mausoleo dedicado a Sancho VII El Fuerte (1192-1234), conmemorando la batalla de Las Navas de Tolosa (1212), sin duda uno de los principales artífices del Camino de Santiago, junto a Alfonso X El Sabio;

9) *Carrión de los Condes*, lugar emblemático de la iconografía del Camino en sus diversas distintas fases románica, renacentista y barroca;

10) *Santiago de Compostela*, se remonta a la *Crónica de Iría* de finales del siglo XI, que confirma el asentamiento compostelano desde 1095 sobre la silla episcopal de Santiago, como también lo hace el *Codex Calistinus* o *Liber Sancti Jacobi* del siglo XII, atribuido al papa Calixto II y traído a Santiago por Aymeric Picaud. Se hace especial referencia a la iconografía del Pórtico de la Gloria de maestro Mateo, así como a todos los posteriores añadidos que se hicieron a la catedral en el renacimiento y el barroco;

Epílogo o pequeña y redundante filosofía del camino ya rodado, se propone una lectura del legado cultural del Camino de Santiago desde la teoría estética del romanticismo y del idealismo alemán, mostrando a su vez la vigencia de las diversas tradiciones que confluyen a darle vida.

Para concluir una revisión crítica. Sin duda el *Camino de Santiago* es uno de los ejemplos paradigmáticos de la «vigencia» de la Edad Media en el modo actual de pensar, a niveles mucho más profundos de los meramente intelectuales o filosóficos. En este sentido Galán ha puesto de manifiesto el papel que sin duda le corresponde a la metáfora del «camino» en este complejo proceso de formación cultural, tanto a un nivel personal, como espiritual o religioso, sin poder reducir este proceso a una mera odisea o aventura de tipo turístico o deportivo. Evidentemente en este tipo de procesos de inculturación no es fácil separar lo histórico respecto de la leyenda, lo inteligible respecto de lo meramente empático o vivencial. De todos modos siempre cabría cuestionar: ¿Al analizar la metáfora del «camino» no se podrían haber señalado con mayor precisión los orígenes medievales del uso filosófico de este tipo de procesos formativos o autoformativos, al modo como Huizinga propuso en «*Homo ludens*», o Gabriel Marcel precisamente en «*Homo viator*»?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

POMPONAZZI, Pietro : *De Incantationibus*. Perrone Compagni, Vittoria (ed.), Leo S. Olschki, Firenze, 2011, 229 pp.

Pietro Pomponazzi (1462-1525) sintetizó en *Sobre los encantamientos* (1520), su postura acerca de los distintos tipos de magia, curanderos, hechizos, curaciones extraordinarias, milagros y cuestiones similares que tan presentes habían estado en el imaginario colectivo de la Edad Media y del Renacimiento. Por su parte Vittoria Perrone Compagni acompaña la actual edición del texto latino con una larga introducción donde explica el uso naturalista radical que su autor hizo de las tesis principales del aristotelismo. Se comprueba así como habría rechazado todo este tipo de recursos terapéuticos extraordinarios, salvo que se justifiquen en virtud de causas estrictamente ordinarias, sin tener que ir en ningún caso más allá de las agentes estrictamente astrales. A este respecto se presenta a Pomponazzi como el término final de una polémica acerca del posible poder de las artes mágicas con una actitud muy precisa de claro rechazo respecto de aquellas posturas de tipo platónico que aceptaban este tipo de

remedios consoladores para las situaciones límite. El platonismo habría justificado incluso una posible intervención de todo tipo de figuras míticas intermedias en la resolución de los asuntos humanos, como si realmente se les pudiera atribuir un poder efectivo de intervención a la hora de reorientar el gobierno del orbe celeste y específicamente el mundo sublunar donde subsisten. Sin embargo ahora se hace notar como para Pomponazzi la totalidad del orbe se gobierna desde sus orígenes por sí mismo con la única asistencia del poder divino, que a su vez impone el destino fatal que en cada caso ha diseñado.

De todos modos ello no impide que Pomponazzi pretendiera seguir fusionando dos tradiciones a la hora de concebir a Dios, como si se tratara de un primer Motor aristotélico y a la vez un Demiurgo o gran arquitecto platónico, al modo como fue habitual en numerosos autores cristianos y musulmanes desde la época medieval. Además, en su caso concibe a Dios como un gran estratega, que no sólo mueve el universo, sino que lo planifica hasta sus más pequeños detalles, sin necesidad de recurrir a otras entidades intermedias correctoras que no estuvieran previstas por el propio destino desde un principio. Se habría concebido así el dinamismo de la naturaleza desde una perspectiva preferentemente de tipo estoico más que cristiano, concibiendo la providencia divina al modo de un destino ciego de tipo fatalista, sin necesidad de recurrir a un concepto de creación, ni de una posterior supervisión correctora providente por parte de esa misma divinidad, como acabaría sucediendo en el cristianismo. En cualquier caso su postura ahora se contrapone a tres posibles actitudes naturalistas predominantes a lo largo de la Edad Media dentro del aristotelismo, ya fuera musulmán o cristiano, a saber:

a) Los defensores de la *magia natural* capaz de ejercer un dominio indiscriminado sobre determinados fenómenos naturales, con tal de conocer los artificios adecuados para lograrlo. Al menos así sucedió en los casos de Cicerón (106 A.C.-43 A.C.) en la antigüedad, de Averroes (1126-1198) en su obra *Sobre los bebedizos o La adivinación a través de los sueños*, de Marsilio Ficino (1433-1499) con su defensa de la astrología o de Gianfrancesco Pico de la Mirandola (1470-1533) con su justificación de las artes cabalísticas en el *De rerum praenotione*. En todos estos casos se llegó a considerar a los adivinos como auténticos sabios, otorgándoles un arte o poder hermenéutico o interpretativo respecto de la adivinación del futuro que excedía claramente la pura observación del orbe celeste y los movimientos astrales. De este modo la magia natural se llegó a considerar una ciencia muy precisa acerca de los principios activos y las virtudes ocultas que operan bajo el influjo de los cuerpos astrales, en orden a manipularlos y obtener así algún beneficio propio.

b) El *naturalismo mitigado* de Avicena (980-1037), Alberto Magno (1206-1280), Tomas de Aquino (1224-1274), Pedro d'Abano (1250-1316), en el *Conciliador*; o Tomás de Vio Cayetano (1469-1534). En todos estos casos se admitió el posible influjo de los astros debido a las virtudes ocultas insertas en la naturaleza de un determinado objeto, llegando incluso a justificar la posibilidad de ejercer una efectiva manipulación sobre determinados fenómenos naturales por parte de los agentes intelectuales, ya fueran sublunares o celestes, especialmente en el caso de poseer una especial «vis imaginativa», o de tener un poder especial de hacer los milagros, como hicieron notar especialmente Avicena y Tomás de Aquino, respectivamente. Sin embargo en estos casos se distingue claramente entre los *efectos naturales* generados de un modo determinista por un posible influjo causal, como sucede en el comportamiento animal o en los llamados actos del hombre, respecto de los *actos estrictamente intencionales* que de un modo deliberado son buscados por el propio agente intelectual mediante el ejercicio de su propia libertad, sin podérselos ya atribuir a una hipotética influencia de un destino inexorable.

c) El *naturalismo radicalizado* de Pietro Pomponazzi que exigió un sometimiento de todas las formas de causalidad a la regulación que ahora impone el Primer Motor a través de la mediación universal que en su caso ejerce el orbe celeste y las inteligencias separadas o agentes astrales. Se rechazó así la posible influencia de otros agentes intelectuales intermedios diferentes, como pudieran ser los magos, los adivinos, los demonios, especialmente en el caso de los milagros u otros sucesos extraordinarios. Se justificó así una nueva forma de fatalismo o determinismo universal, donde el libre arbitrio se volvía muy paradójico, sin tampoco verse el procedimiento como podía quedar al margen de este tipo de determinismo. De hecho estas tesis las iría justificando en obras sucesivas, como la *Quaestio de universalibus* de 1503-1504, *Quaestio de accione reali* de 1515, en la *Apología* de 1518 y en el *De incantationibus y De fato* de 1520.

En cualquier caso la *paradoja* especialmente surgió cuando se planteó el papel que deberían desempeñar las diferentes religiones ante las posibles vicisitudes astrológicas que el destino pudiera deparar. En este contexto la religión se justificó en virtud de la necesidad de fomentar una actitud esperanzada respecto de un posible proyecto divino con la humanidad en general, justificando así el recurso a leyes y sistemas políticos que a su vez le permitirían al hombre afrontar la aparición de posibles desastres naturales con mayores posibilidades de acierto. Sin embargo al hacer este tipo de propuestas se dejó de tener en cuenta que anteriormente se había considerado este tipo de expectativas como un ideal

quimérico que surgía de una fábula perniciosa, filosóficamente insostenible y socialmente destructiva. Finalmente, Laura Regnicoli añade una reconstrucción de la historia de los dieciséis códices de 1520 que hicieron posible la publicación en la imprenta de *De incantationibus* en 1556. Por su parte Vittoria Perone, en otro nuevo artículo, analiza las diversas fases de la elaboración del texto.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el problema de la magia, de los encantamientos y de los milagros fue un tema recurrente en la filosofía aristotélica desde los inicios de la Edad Media, aunque su pretensión final fuera la de tratar de alcanzar una visión naturalizada, intelectualista, no-antropomórfica, no-mítica o no-cristiana del Primer Motor, como ahora también se atribuye a Pomponazzi. Sin embargo ello habría exigido que Pomponazzi hubiera defendido un análisis naturalista del Primer Motor y de su cosmología sin necesidad de remitirse a ningún tipo de religiosidad previa, cuando esta misma posibilidad es en sí misma paradójica, como anteriormente también habría sucedido en el caso de los estoicos. Evidentemente este modo paradójico de seguir recurriendo a la religión puede adolecer de unas grandes dosis de incoherencia teórica, de asimilación con el cristianismo o incluso de superstición, según las creencias de quien los analice. Sin embargo, ¿no fue esta la práctica común de los autores medievales cuando toman a Platón o Aristóteles como modelo de religiosidad natural, a pesar de que simultáneamente denuncian los restos paganos o simplemente míticos que subsisten en su pensamiento? Y efectivamente Perone critica a Pomponazzi de formular propuestas de este tipo en sí mismas paradójicas, pero con frecuencia no tiene en cuenta que a su vez las originan otros problemas previos que ahora tampoco se analizan.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

PAASCH, J. T.: *Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology. Henry of Ghent, Duns Scotus, William Ockham*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 203 pp.

Las procesiones divinas en la tradición trinitaria medieval tardía, reconstruye el debate entre Enrique de Gante, Duns Escoto y Ockham acerca de la aplicación del modelo hilemórfico aristotélico a la producción diferenciada de la trinidad de personas divinas. Según J. T. Paasch, la escolástica tardía abordó este debate desde un doble enfoque filosófico y la vez teológico con un objetivo muy preciso: llevar a cabo una extrapolación de las nociones aristotélicas hilemórficas de cambio, generación y producción a la hora de justificar el peculiar tipo de procesión diferenciada que, siguiendo a San Agustín, le corresponde a la trinidad de personas divinas, según se siga la vía del análisis introspectivo de las facultades espirituales humanas, como la inteligencia y la voluntad o el amor; o la vía naturalista de tipo hilemorfista de la generación de las criaturas naturales. De todos modos en ambos casos se debe evitar a su vez reincidir en un segundo problema, a saber: volver a proyectar sobre la concepción trinitaria de Dios una concepción aristotélica uniformista como la que entonces se tuvo de las criaturas naturales, incluido ahora también el animal racional, sin advertir la versatilidad relacional de la noción de persona en la teología cristiana. A este respecto se reconstruye el largo debate entablado a lo largo de tres generaciones de filósofos escolásticos acerca de la posible aplicación de la concepción hilemórfica aristotélica a la justificación las procesiones o procesos de producción de la trinidad de personas, dando lugar a su vez a dos debates netamente diferenciados. En primer lugar los procesos absolutos de procesión o producción que a su vez justifican la diferenciación existente entre la trinidad de personas, dando lugar a tres posturas, a saber:

a) Enrique de Gante (1217-1293) concibió la esencia divina como un presupuesto en sí misma inalterable, sobre las que superpondrían las procesiones trinitarias al modo de un simple *cambio relacional*, como al menos ahora sucede con la generación del Hijo respecto del Padre o la procesión del Espíritu respecto de ambos. Hasta el punto que la esencia divina desempeñaría el papel de una materia común respecto de aquellos otros dos procesos relacionales sobreañadidos de forma mancomunada, haciendo que la trinidad de personas se superponga de un modo complementario respecto de aquella esencia divina común inalterable, ya se justifiquen estos añadidos mediante una creación «ex nihilo», mediante una generación o producción suplementaria de tipo intelectual o simplemente voluntaria o mediante un simple cambio de tipo relacional.

b) Duns Scoto (1265/66-1308) rechazó tajantemente este ulterior proceso de diferenciaciones o producciones sobreañadidas meramente relacionales, como anteriormente propuso Enrique de Gante, alegando un motivo muy sencillo: en ningún caso la esencia divina debería desempeñar el papel de materia común indiferenciada. En su lugar otorgó a la esencia divina el papel específico de una *formalidad*

plenamente constituida que se concibe a sí misma como la forma substancial *perfecta* en donde siembre acaban culminando las correspondientes procesiones divinas, aunque con una salvedad: tampoco esta formalidad plenamente constituida y perfecta puede reconducirse a una mera mancomunidad relacional entre las tres personas divinas, dado que en ese caso la esencia divina se vaciaría de contenido sin tener nada donde fundarse, volviendo a estar en una postura similar a la de Enrique de Gante. Y finalmente,

c) Ockham (1287-1324) compartió totalmente las críticas de Duns Escoto a Enrique de Gante, sin poder ya concebir la esencia divina como una materia común indiferenciada que se justificaría en virtud de la producción sobrevenida de una trinidad de personas divinas meramente relacionales, dado que en ese caso tampoco se le podría atribuir nada substancial donde fundamentarse. Pero a pesar de este acuerdo inicial, Ockham también rechazó, sin embargo, la pretensión de Duns Escoto de concebir la esencia divina separadamente como si se tratara de una mera formalidad plenamente constituida y perfecta, como sujeto propio de atribución de los poderes atribuidos individual o mancomunadamente a la trinidad de personas. En efecto, en este supuesto se acaban atribuyendo los poderes divinos a una esencia divina separada o meramente abstracta, como si se tratara de un mero nombre, sin podérselos atribuir a quien efectivamente le corresponde, como es la trinidad de personas divinas, al menos según el principio escolástico de «acciones sunt suppositum». De ahí que ahora Ockham, a pesar de sus anteriores discrepancias, acabara mostrando su acuerdo parcial con Enrique de Gante respecto de la atribución de los poderes divinos a la trinidad de personas divinas, ya sea de un modo individual o mancomunado, a pesar de resultar paradójico el carácter relacional que en ese caso se debería seguir atribuyendo a una esencia divina plenamente constituida y perfecta.

Por otro lado, se describe el un segundo debate acerca del específico papel relativo que le corresponde a cada persona divina en la ejecución de este tipo de procesos de producción respecto del conjunto de la trinidad divina, con las consiguientes tres posturas:

a) Enrique de Gante atribuyó a la trinidad de personas poderes diferenciados en razón de las peculiares relaciones asimétricas de tipo personal existentes entre ellas, otorgando a la esencia divina un papel de materia común indiferenciada en sí misma incompleta.

b) Duns Scoto rechazó este tipo de poderes añadidos a la esencia divina por considerar que la esencia divina no necesita ulteriores determinaciones superpuestas, dado que la esencia divina es una *formalidad plenamente constituida o perfecta*, sin poder ya desempeñar el papel de una materia común indiferenciada a la espera de este otro tipo de atributos sobreañadidos. Finalmente,

c) Ockham rechazó también la justificación de los poderes singulares correspondientes a la trinidad de personas divinas en virtud de las meras relaciones extrínsecas que se superponen a una esencia divina indiferenciada, pues en ese caso este tipo de supuestos descansarían en un vacío de tipo relacional careciendo de un fundamento proporcionado, como de hecho ocurre en la propuesta de Enrique de Gante. Sin embargo tampoco admite la atribución de este tipo de poderes diferenciados a una formalidad plenamente constituida o perfecta, cuando en realidad se trata de una formalidad separada meramente abstracta, o un simple nombre vacío de contenido, al menos desde un punto de vista estrictamente nominalista, cuando en su lugar habría que atribuírselos más bien a una trinidad de personas, ya sea individual o mancomunadamente, especialmente si se sigue el principio escolástico de que «acciones sunt suppositorum».

La monografía alcanza estas conclusiones a través de dos partes y 15 capítulos: 1) *Introducción* respecto de las propuestas de Aristóteles y Avicena acerca de las relaciones de producción, creación y subordinación; Parte I: *La procesión o producción de las personas divinas*: 2) *Cambio y producción*, analiza estas nociones tanto respecto a los procesos de generación hilemórfica aristotélica como respecto a la procesiones divinas; 3) *Enrique de Gante*, y sus propuestas respecto del problema de la creación, la generación divina y la terrena o natural; 4) *Escoto frente a Enrique de Gante*, resalta la imposibilidad de considerar la generación divina como un simple cambio de tipo relacional superpuesto a la esencia divina; 5) *Escoto y la procesión del Hijo*, rechaza el papel de materia asignado por Gante a la esencia divina, cuando simultáneamente se pretende afirmar que el Hijo procede directamente de la substancia del Padre; 6) *Ockham contra Escoto*, hace notar como el término de las procesiones divinas no es simplemente una *formalidad plenamente constituida o perfecta*, como si se pudiera concebir separada por sí sola, cuando según la fe es inseparable de la trinidad de personas; 7) *Ockham frente a Enrique de Gante*, comparte las críticas de Escoto acerca de la imposibilidad de que la esencia divina desempeñe el papel de una posible materia común en la ulterior génesis de las procesiones divinas;

Parte II: *La ejecución por parte de cada persona divina de este tipo de procesiones o modos de producción*; 8) *Acción y ejecutor*, se plantea el problema de la fuente de este peculiar proceso de producción o producción de la trinidad de personas; 9) *Enrique de Gante acerca del poder*, analiza la posibilidad de atribuir directamente a la esencia divina estos procesos de producción, sin referencia a

la trinidad de personas; 10) *Enrique de Gante acerca de los poderes de la divinidad*, analiza el sentido de esta peculiar atribución de poderes que en su caso se hace a la esencia divina de forma mancomunada respecto de los poderes individuales asignados a cada una de las procesiones de la trinidad; 11) *Escoto contra Enrique de Gante*, rechaza la necesidad de una ulterior sobredeterminación de tipo relacional de la esencia divina, cuando tampoco este tipo de relaciones podría tomarse como un fundamento suficiente de los poderes divinos asignados en cada caso; 12) *Escoto acerca del poder y la perfección*, muestra la incompatibilidad de las relaciones de subordinación que aparentemente se establecen entre las personas divinas con la perfección asignada a la esencia divina en cuanto se configura como una *formalidad plenamente constituida*, al menos en cuanto se considera separadamente de la trinidad de personas; 13) *Ockham contra Enrique de Gante*, comprueba como la relación constituye un fundamento insuficiente para la efectiva ejecución de unos poderes que pretenden seguir siendo divinos; 14) *Ockham acerca de la fuente originaria de las procesiones o la producción divina*, rechaza la separación que Escoto establece entre las esencia o formalidad divina y la trinidad de personas, cuando la fuente de la actividad productiva siempre hay que atribuírsela a la trinidad de personas, ya sea individual o mancomunadamente; 15) *Conclusiones*, se analiza la ortodoxia y las limitaciones de este tipo de propuestas escolásticas.

Para concluir una reflexión crítica. Paasch se alinea en todo momento con el tipo de investigaciones históricas iniciadas por Richard Cross y Marilyn McCord Adams a fin de recuperar determinados temas filosóficos específicos muy sutiles mediante los que se pretendió lograr una mejor comprensión racional de determinados misterios teológicos muy complejos, ya sean relativos a la esencia divina en Duns Escoto, a la eucaristía en Tomás de Aquino o, como ahora vemos, a la trinidad en estos tres autores escolásticos. Evidentemente se trata de una mera investigación histórica que no pretende hacer suyas las propuestas escolásticas, sino simplemente mostrar la sutilidad y finura de sus propuestas. Especialmente se les atribuye el mérito de haber logrado la formulación escolástica de las llamadas *paradojas o insolubles de la trinidad*, especialmente en el caso de Guillermo de Ockham, a pesar de reconocer el gran número de limitaciones de este tipo de propuestas. Y es aquí donde surgen diversas cuestiones: En general la investigación pretende reconstruir el fuerte sentido lógico dado por estos tres autores escolásticos al tratamiento sistemático de estos problemas, tratando de reproducir la forma silogística original que pretendieron dar a la mayor parte de sus propuestas. ¿pero no se consigue esto a costa de obscurecer el indudable papel heurístico desempeñado por la resolución de las numerosas *paradojas* y más concretamente de los *insolubles* surgidos a la hora de formular racionalmente estos mismos misterios teológicos? ¿No habría sido la propia reflexión filosófica acerca de la peculiar naturaleza de la *persona relacional*, la primera en provocar una crisis en la concepción hilemórfica aristotélica del cambio o en el modo de concebir la procesión diferenciada de la trinidad de personas divinas, a pesar de que ahora en gran parte este problema se deja de lado? ¿No habría sido conveniente tener en cuenta el modo como Tomás de Aquino abordó este mismo problema, sin remitirse solamente a los Concilios de Letrán, a la hora de comprobar la supuesta la ortodoxia de este tipo de propuestas, especialmente en el caso de Ockham?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

BRIESKORN Y G. STIENING, N.: *Francisco de Vitoria 'De indis' in interdisziplinärer Perspektive*. Stuttgart, Frommann-Holzboogen, 2011, 256 pp.

Francisco de Vitoria está recibiendo en los últimos años una gran atención, sobre todo en el mundo alemán e italiano. La colección de textos de «Filosofía política y teoría del derecho en la Baja Edad Media y Moderna» de Frommann-Holzboogen ha publicado ya tres volúmenes sobre el ilustre filósofo dominico en su vertiente jurídico-política. Se comenta aquí el tercer volumen, procedente de un congreso organizado en octubre de 2009 en Munich a partir de un proyecto para estudiar la dimensión jurídico-política de la Segunda Escolástica española, que tan poco aprecio tiene —curiosamente— entre la mayoría de los actuales pensadores hispanos.

Como es sabido, Vitoria es uno de los filósofos más destacados de su tiempo por el intento de estudiar con los instrumentos jurídicos y políticos de su tiempo (el derecho natural y el derecho internacional) el tema de la Conquista de América. Su obra *De Indis* es una de las cumbres del derecho internacional de todos los tiempos y una de las obras clave para entender la modernidad jurídico-política. En

la época de Vitoria, los más enjundiosos problemas político-jurídicos estaban en manos de los teólogos, quienes intentaban dar soluciones en base a la *lex divina* y a la *lex naturae*.

En nuestros días, el derecho, la filosofía y la teología constituyen tres disciplinas más o menos separadas y autónomas. Sin embargo, para estudiar a Vitoria es necesaria la conjunción de teólogos, filósofos, juristas e historiadores, pues la estructura de los saberes del momento aunaba varias de estas disciplinas bajo el amparo de la teología. De aquí el acierto metodológico de los organizadores de este seminario de Munich, al estudiar *De Indis* (1539) no bajo las actuales «áreas de conocimiento», sino de acuerdo con una versión global e interdisciplinar.

El volumen pretende abrirse a las nuevas ideas que han aportado en las últimas décadas los teólogos, los filósofos, los juristas y los historiadores, buscando una aproximación hermenéutica a Vitoria. En el libro, además de los anteriores, también participan antropólogos. Se dan interpretaciones opuestas de si en realidad Vitoria hace «filosofía política» o «teología política» al estudiar los derechos de los cristianos sobre las indias, y se intentan vincular las ideas de Vitoria con algunos desarrollos jurídicos y filosóficos posteriores. En este sentido, resulta muy clarificador el estudio introductorio de Norbert Brieskorn y Gideon Stiening, los editores de la obra.

Los dos primeros capítulos tienen un regusto más antropológico-jurídico. En el primero, Martin Schmeisser intenta ubicar *De Indis* en su contexto y en el marco de las interpretaciones del tema. Ofelia Huamanchumo de la Cuba expone los problemas antropológicos del texto de Vitoria y su lectura por parte de los indígenas. Los trabajos de Anselm Spindler y de Mario Scattola estudian el texto de Vitoria desde la historia de la filosofía, subrayando la recepción de los conceptos escolásticos y su disposición en la obra del dominico.

Tal vez el punto central del libro sea el debate entre filosofía política y teología política en la obra de Vitoria. Tres son los autores que debaten: Gideon Stiening, Andreas Wagner y Frank Grunert, todos ellos consumados especialistas en el tema: sus trabajos muestran la inseparabilidad de la filosofía y de la teología en el XVI, un momento de transición entre la escolástica y el mundo moderno. Hay que concluir que posiblemente Vitoria jamás pensó en términos de la filosofía separada de la teología, pero tampoco de una filosofía *ancilla*. Ese cambio cualitativo de Vitoria puede entenderse como un cambio en el seno mismo de la escolástica, que permitió el florecimiento de la teoría política moderna.

Por último, Oliver Bach y Norbert Brieskorn dedican sendos capítulos a la recepción de la obra de Vitoria en las generaciones sucesivas. Bach estudia la influencia en la obra del jesuita Luis de Molina y Brieskorn aprovecha su ponencia para examinar con detalle la crítica de Bartolomé de las Casas a Vitoria. Es muy notable este último capítulo, que permite ver cómo desde una misma tradición se podían llegar a soluciones teológico-jurídicas muy distintas.

En definitiva, un volumen muy interesante, editado con el cuidado exquisito de todos los detalles y rematado por un índice final que resulta una herramienta útil para el lector que quiera realizar búsquedas concretas. Un libro, en fin, que merece un lugar en casi todas las bibliotecas universitarias.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

BUNGE, K., SPINDLER, A., WAGNER, A. (eds.): *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*. Stuttgart, Frommann-Holzboogen, 2011, 416 pp.

Un congreso celebrado en Munich en diciembre de 2008 fue el origen de este volumen, el segundo de la colección de textos de «Filosofía política y teoría del derecho en la Baja Edad Media y Moderna» de la casa Frommann-Holzboogen, que está elaborando interesantes aportaciones a la historia de la filosofía española, especialmente de la segunda escolástica. Gracias a diversos grupos de estudio, como los del Max-Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte, encabezado por el Prof. Thomas Duve, y el que dirige el Prof. Mathias Lutz-Bachmann, de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemania se ha consolidado como uno de los centros de referencia en la llamada Escuela de Salamanca.

El libro que aquí nos ocupa es un estudio sobre la normatividad del derecho en la obra de Francisco de Vitoria. Los editores buscan un desplazamiento desde la historia del derecho hacia la historia del pensamiento jurídico e intentan estudiar las condiciones normativas de validez del derecho en general en la obra del dominico. Para ello es necesario conocer con precisión el pensamiento filosófico y teológico de la época, precisamente para evitar una lectura desde un neokantismo, que desdibujaría mucho al ilustre catedrático salmantino. De esta forma, el volumen intenta estudiar esta «teoría del derecho» en relación

con su contexto y con los problemas menos conocidos de la obra de Vitoria, que trazan una importante tensión entre derecho, filosofía y teología, en un momento de cambios y crisis.

La primera parte del volumen, construida con voluntad claramente hermenéutica, está dedicada a cuestiones de carácter eminentemente filológico, teniendo en cuenta las *relectiones* de Vitoria y los comentarios a la *Summa* de Santo Tomás, sobre todo en los apartados en los que hacía referencia a la ley natural. Joachim Stüben, autor de una espléndida traducción de estos comentarios de Vitoria a la obra de Santo Tomás, dedica unas páginas al estudio filológico de la obra del dominico español. Stüben apunta las dificultades que tiene el latín de Vitoria, pasado por el tamiz escolástico y enriquecido con giros y esquemas de la época renacentista. Concluye el autor recalcando la importancia del estudio de la obra completa de Vitoria, atendiendo a las referencias, y debidamente analizada textual, cronológica y conceptualmente.

La segunda parte es más estrictamente filosófica y se centra en el estudio de las relaciones entre validez jurídica y razón práctica en la obra de Vitoria. En las diferentes ponencias, los autores ponen de relieve el alcance de la «teoría del derecho» de Vitoria, mostrando sus lazos con la Edad Media, pero sobre todo los puntos de unión con la Modernidad. He aquí el interés del dominico, que se constituye en una suerte de jamba en la que el Medievo queda atrás y se empiezan las ideas propiamente modernas. En las fracturas, desgarras y equilibrios del profesor salmantino los actuales comentaristas pueden hallar pocas intuiciones.

En esta segunda parte destacan el escrito de Anselm Spindler, que considera que Vitoria sostiene una teoría de la validez jurídica de tipo normativo-racional, a través del concepto tomista de «ciencia práctica»; el de Juan Cruz Cruz examina la *epiqueia* como la reducción práctica de la ley positiva al bien común del derecho natural y cree que ésta garantiza la racionalidad práctica de las normas generales. Argusto Sarmiento y Gideon Stiening estudian la fuerza constrictiva del derecho positivo y la importancia del deber en la obra de Vitoria.

La tercera parte trata las condiciones políticas de la validez del derecho. Jörg A. Tellkamp dedica su escrito al concepto de los títulos legítimos en Vitoria a través de su confrontación con Domingo de Soto en torno al descubrimiento de América, en un análisis del concepto de derecho de guerra. Andreas Niederberger estudia la relación del derecho y el orden público en Vitoria a través de la relación de los conceptos *potestas civilis* y *res publica*. Kristin Bunge investiga la idea de igualdad de todas las personas en relación con el *ius gentium* y su influencia en el cosmopolitismo posterior. Esa proyección hacia las ideas actuales se encuentra también en los trabajos de Johannes Thumfart, quien defiende una lectura de los textos de Vitoria desde la política global, y de Andreas Wagner, que aclara la relación entre el derecho internacional de Vitoria y las tesis liberales.

La cuarta parte estudia de forma más definida la concepción del derecho internacional en la obra de Vitoria. Stephan Kodelbach elabora una suerte de «ciencia moderna» del derecho internacional a través de la metodología jurídico-política y moral del dominico español. Asimismo concede una gran importancia al concepto de *ius gentium* como base para establecer su clasificación. En un sentido muy diferente, Norbert Brieskorn establece las bases teológicas del pensamiento jurídico de Vitoria. La ponencia de Mario Scatto-la es muy interesante ya que señala la relevancia del *ius gentium* de Vitoria, pues lo vincula al derecho positivo sin subordinarlo al arbitrio político del estado soberano. Por último, Matthias Kauffmann intenta delimitar el lugar de Vitoria entre el tomismo y el *ius commune* justinianeo: con ello intenta mostrar, frente a Carl Schmitt, que en la obra de Vitoria se encuentra una teorización que va más allá de su contexto histórico y que intenta rebasar los límites intelectuales de su época, fundando una nueva disciplina.

Se trata, en definitiva, de un volumen de gran interés, imprescindible para todo estudioso de la segunda escolástica y de relevancia tanto para los teóricos como para los historiadores del derecho. Trabajos como éste muestran, sin duda, lo mucho que aún nos queda por aprender de los grandes escolásticos españoles. Espero y deseo que esta colección siga dando frutos tan interesantes como éste.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

FUERTES HERREROS, José Luis: *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, 308 pp.

Utilizando dos categorías históricas como son el Renacimiento y el Barroco, el título de esta obra es en realidad una declaración de intenciones. Como discurso (*discursus*, *discurrere*) supone un diálogo con la historia, aceptando que los saberes pueden concebirse como un todo ordenado capaz de expresar y aglutinar las concepciones del mundo. Como monografía, es el resultado de varios años de investigación del autor.

El autor, el profesor José Luis Fuertes, nos ofrece un paseo (él prefiere llamarlo viaje o «nueva Odisea») por un tiempo privilegiado como es el Renacimiento y el Barroco. Compañeros de este viaje serán Pico de la Mirándola, Tomás Moro, Montaigne, Descartes o Leibniz. Pero el lector no debe dejarse engañar por el título. En realidad, el itinerario es mucho más amplio ya que José Luis Fuertes parte de una concepción del Renacimiento que es tránsito entre la Edad Media y la Moderna. De este modo, el lector del libro asimilará también las concepciones de San Agustín, Alfonso de la Torre, Rodrigo Sánchez de Arévalo o Sebastián Izquierdo, sin que aprecie ninguna ruptura o contradicción con las anteriormente citadas. (Véase, por ejemplo, el capítulo titulado *Descartes frente a San Agustín: de la transfiguración de la fe a la ordenación de la razón*). Todo ello para confirmar que las diferentes concepciones de los saberes en general, y de las disciplinas en particular, son muestras de un nuevo modo de ordenar y comprender la realidad. Frente a un sistema de ordenación teológico que ya no resultaba viable para explicar la realidad cambiante, los hombres del Renacimiento concretan en los cuadros del saber ese deseo de concordia y nueva república que se aprecia en los siglos XV y XVI. Porque, como dice el autor de esta monografía, en el Renacimiento «se inicia un viaje, cual nueva Odisea con nuevos, esforzados y esperanzados nautas, tratando de arribar a tierra firme, en el cambio de perspectiva y de posición, que va aconteciendo en esa variación de la mar oceánica, expresada en unos textos admirables con órdenes de saberes concretos» (p. 21).

¿Cómo emprendemos este viaje? José Luis Fuertes nos propone dividirlo al menos en tres etapas. La primera, que ha sido titulada *Saberes, existencia y concordia en la fe*, nos muestra el marco historiográfico en el que vamos a iniciarnos. Se trata de fijar el orden de coordenadas sobre el que se proyectará el paradigma medieval, indicándonos cómo en este tiempo, predomina una mirada de fe y contemplación desde lo divino, supeditado siempre al relato del Génesis. ¿Por qué el Génesis? Porque desde el origen primigenio, cualquier hombre «podía conocer su posición y orientarse en el tiempo de la historia». (p. 47). Pero, como sabemos, la experiencia de la existencia se nos muestra de pronto con toda su desnudez. Afloran entonces nuevos modelos de racionalidad que imponen novedosas alternativas a los discursos sobre los saberes. Es el tiempo del Renacimiento, segunda etapa de este libro.

La segunda parte del libro, titulada precisamente *Saberes, existencia y concordia*, muestra las distintas ordenaciones y filosofías que surgen en este tiempo y señala sus consecuencias en torno a los saberes y sabores del nuevo mundo. Es el momento de la escolástica, el estoicismo y la utopía. Filosofías innovadoras que pugnan por un nuevo ordenamiento social. Como sostiene el autor del libro, «había que sacar fuerzas de la propia finitud. Transformar la debilidad en fortaleza», y esta será la tarea con la que se inicie la filosofía del Barroco (p. 137). Estamos entonces en condiciones para la tercera y última parte de esta obra: *Concordia racional, arte general del saber y la mejor república*.

En efecto, como comprobará el lector del libro, a la filosofía del Barroco le corresponde fundar un nuevo orden de los saberes desde la propia razón del hombre. Se trata de buscar esa concordia y mejor república basándose para ello en la única facultad que todos los hombres poseen por igual: la razón. Las palabras de Descartes sobre el buen sentido adquieren entonces un significado especial. Tan especial como las palabras con las que el profesor José Luis Fuertes finaliza este hermoso discurso: «ha sido sobre los saberes que un horizonte nuevo de comprensión iniciaron una nueva andadura que se ha ido haciendo a través de la Europa del Renacimiento y del Barroco, tendiendo a la concordia racional, soñando con la mejor república, y oteando un mundo de hombres sabios, libres y justos» (p. 268).

Así las cosas, no nos cabe sino recomendar la lectura de este libro. Porque expresa la ensoñación de Europa en un momento clave para la génesis de la modernidad. Porque es una apología de la concordia y un canto a la humanidad. Porque no entenderemos nuestro presente si no aprehendemos la significación que desde el inicio han guardado los saberes.

MARÍA MARTÍN
Universidad de Salamanca

HERVAEUS, Natalis: *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323) the Doctor Perspicacissimus. On Second Intentions*. Vol. I: An English Translation; II: A Latin Edition; Doyle, John P. (ed.); Marquette University Press, Milwaukee (WIS), 2008, 622 pp.

John P. Doyle ha traducido al inglés la versión latina del *Tratado sobre las segundas intenciones* del Maestro Hervaeus Natalis (d. 1323), siguiendo la versión parisina mejor conservada de 1489, aunque se habría compuesto entre 1307 y mayormente 1316. Se trata en cualquier caso de una obra de madurez de un dominico muy cercano a Tomás de Aquino, con un rasgo muy original, a saber: Analizar la noción

de *intencionalidad* desde el concepto gnoseológico de ser como verdadero, sin considerarla exclusivamente desde la noción metafísica de ser en cuanto ser, como había sido habitual en Aristóteles. Todo ello hace que ahora sus propuestas se sitúen más en la línea agustiniana de la vía interior hacía la verdad, que en la línea aristotélico-tomista de acceso a la transcendencia por la vía exterior del ente, o del ser en cuanto ser. Además, ahora se añade que la anterior noción de intencionalidad permitiría delimitar la noción de objeto o de objetividad en cuanto tal, otorgándole un sentido *supratranscendental* muy similar al que posteriormente Kant también le otorgó a este tipo de análisis reflexivos acerca de un posible acuerdo relativo a los propios estados de conciencia. Es decir, el análisis de la noción de intencionalidad permitiría localizar un tipo peculiar de entes de razón que, como sucede con las segundas intenciones, se afirman como una condición de sentido y de posibilidad de la efectiva captación de las llamadas *primeras intenciones*, pudiéndose afirmar como un presupuesto de la atribución al ente en general de un determinado ser veritativo particular, con independencia de que también se le pueda predicar una pertenencia compartida aún más fundamental a una *verdad eterna* verdaderamente omni-comprensiva.

En cualquier caso ahora se sitúan las propuestas de Hervaeus acerca de la intencionalidad y la objetividad del conocimiento humano en una línea de pensamiento estrictamente tomista que sería a su vez paralela a la posteriormente seguida por el ultrarrealismo acerca de los universales de Duns Scoto o a las propuestas nominalistas de Ockham, o incluso, como ahora se ve, a un trascendentalismo de tipo kantiano. Se habrían defendido así planteamientos más cercanos a los que finalmente serían admitidos por Suárez y la llamada escolástica tardía del siglo de Oro español, con una ventaja añadida: según Hervaeus, las propuestas ahora formuladas a favor de una lógica trascendental, se situarían en una línea similar a la después iniciada con el análisis de la intencionalidad y la objetividad del conocimiento propuesta por Brentano, o por el propio Husserl. En efecto en todos estos casos se habría pretendido iniciar «una vuelta a las cosas mismas», tomando a su vez como punto de partida el modo como se patentizan ante los fenómenos de conciencia a partir de la experiencia. Es decir, una justificación del *ser veritativo* correspondiente a cada ente, mediante un análisis aún más exhaustivo de los procedimientos usados por el conocimiento humano a fin de poder garantizar la objetividad de este tipo de conocimientos, según se tomen en consideración sucesivamente en primera o en segunda intención, con los correspondientes presupuestos que en ambos casos hay que admitir, a fin de que este tipo de procesos sea posible. En concreto el *Tratado acerca de las segundas intenciones* de Natalis aborda cinco cuestiones principales:

1) *¿Qué son las primeras intenciones?*, comprueba que ni se pueden reducir al objeto al que se remiten, ni a un simple acto reflejo de comprensión del intelecto de sí mismo, ni a la mera res o cosa particular o universal en su caso significada, sino a un tipo peculiar de privación, negación que se atribuye a un simple ente de razón, siempre que se tomen en el modo como efectivamente se presentan, sin otorgarles más realidad de la que tienen;

2) *¿Qué son las segundas intenciones?*, se comprueba como su entidad tampoco se puede reducir a acto por el que el intelecto se comprende a sí mismo, ni tampoco a algo real que existe en el intelecto, ni a un cosa o res que exista fuera del intelecto, sino que más bien se debe concebir como una relación de razón, siempre que se le otorgue un carácter privativo al acto formal de significar, para referirse sólo a la relación de tipo formal por la que el intelecto se remite a otro acto igualmente formal de significar, prescindiendo totalmente del contenido material al que se aplican;

3) *¿Qué relación existe entre las segundas y las primeras intenciones respecto al correspondiente proceso de fundamentación?*, comprobando cómo efectivamente ambas se necesitan mutuamente, aunque las segundas intenciones no se fundan en las primeras intenciones, ni siquiera de un modo abstracto o genérico, sino que más bien se fundan en las relaciones recíprocas que las segundas intenciones mantienen entre sí;

4) *¿Qué relación existe entre las segundas intenciones y primeras intenciones respecto al modo de predicar o significar?*, comprueba igualmente como las segundas intenciones tampoco se predicán de las primeras intenciones de un modo «per se», sino en todo caso de un modo «per accidens», en cuanto el intelecto las puede tomar a una primera intención como un ejemplo o caso particular de una relación formal de mera razón, sin que se pueda establecer una relación «per se» o esencial entre ellas, como cuando se afirma que «el hombre es un género», aunque la casuística en estos casos es muy diversa;

5) *¿Cómo se alcanzan a conocer las segundas intenciones?*, se comprueba como la lógica es la ciencia específica de los denominados entes de razón y de las relaciones internas que establecen entre ellos, aunque también pueden ser objeto de la retórica, la gramática o incluso la metafísica.

Evidentemente las propuestas de Hervaeus fueron muy provocativas, dando lugar a una polémica muy precisa sobre la autenticidad aristotélico-tomista de este tipo de propuestas. Se le criticó especialmente respecto de la sobrevaloración que en su caso había hecho de los entes de razón, así como las segundas intenciones o incluso la propia noción de objeto y de objetividad, como si verdaderamente se

podrían poner a nivel de igualdad del ente real, de las primeras intenciones y de las esencias o naturalezas efectivamente existentes. En su lugar sus críticos hacen notar que en realidad se trata de dos ámbitos de naturaleza muy distinta, uno real y otro puramente ideal o intencional, sin que tenga sentido tratarlos a nivel de igualdad. Sin embargo ahora Doyle resalta la original vía agustiniana-tomista seguida por Hervaeus para describir los rasgos más sobresalientes de la intencionalidad de los conceptos, así como del resto de los entes de razón, sin plegarse a los estrechos condicionantes de tipo metafísico que imponían los planteamientos de tipo ultrarrealista o simplemente nominalista.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente los entes de razón y la intencionalidad de los conceptos adolecen de unos rasgos prototípicos que son de difícil catalogación dentro de los estrechos esquemas categoriales aristotélicos, dado que este tipo de taxonomías no se pensaron para justificar aquel tipo de descripciones específicas del «ser veritativo», sino que se pensaron exclusivamente para el «ente en cuanto ente», aunque al final también pudieran cumplir dignamente este segundo cometido. A este respecto una de las grandes virtualidades de la gnoseología tomista respecto de los entes de razón fue el hábil recurso que en su caso se hizo de la categoría relación y de la separación entre las propiedades «per se» y «per accidens» para llevar a cabo este propósito, como al menos ocurrió en el caso de Hervaeus. Evidentemente no fue el único que lo intentó, y a partir de él fueron otros muchos los que prolongaron sus propuestas. Sin embargo se puede decir que a partir de Hervaeus la llamada ontología o fenomenología del ente de razón se hizo indisociable del análisis de las categorías metafísicas del «ente en cuanto ente», sin poder ya establecer una disociación entre ellas.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

SARANYANA, Joseph-Ignasi: *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca. Tercera edición revisada y ampliada*, Euns, Pamplona, 2011 (3.^a), 545 pp.

La *Historia de la Filosofía medieval* de Joseph-Ignasi Sarayana presenta una novedad importante. La justificación del tránsito pacífico que se produjo desde la Patrística hasta la escolástica medieval, incluyendo ahora también el paso posterior, a lo largo del siglo XV, XVI y XVII, hasta la así llamada *escolástica barroca*. Evidentemente no siempre la filosofía medieval supo estar a la altura de los momentos de mayor esplendor, como fue el caso de Tomás de Aquino, aunque tampoco se considera que se produjera una ruptura entre estos distintos subperiodos intermedios. En este sentido el manual prolonga el periodo histórico «medieval» hasta la paz de Westfalia (1648) y Revolución gloriosa inglesa (1689), bien entrado ya el siglo XVII. En efecto, se considera que fue entonces cuando la *vía antigua* se habría definitivamente agotado, sin tampoco pretender con ello cometer una transgresión histórica. Se trataría más bien de una consecuencia lógica del modo como ahora se admite una posible prolongación de la *vía antigua* seguida por la filosofía clásica y medieval, en la medida que habría estado abierta a las posibles innovaciones de los diversos periodos y culturas, incluidas la cristiana, árabe y judía. Pero a pesar de este indudable cambio de contexto histórico, la filosofía medieval habría seguido teniendo como término de referencia prioritario las propuestas de la filosofía primera de Aristóteles, sin que ello sea obstáculo para la posible irrupción de otros tipos de reflexión metafísica superiores, como al menos ocurrió en el caso de Tomás de Aquino.

A este respecto se concibe la Edad Media, o la «*media aetas*» de Bussi (1469), como un periodo histórico que a su vez estaría caracterizado por los distintos *renacimientos* o propuestas de iniciar una «vuelta» o recuperación de una *vía antigua* que nunca se daría por definitivamente concluida. Se abrirían así sucesivos procesos de innovación o simple renovación, tratando de emular las propuestas de Platón y Aristóteles, aunque sin llegar a superarles. Sólo en un momento a lo largo de la Edad Media se conseguiría alcanzar su correspondiente cenit, o cota de máximo esplendor, similar al que en su opinión Aristóteles supuso para el mundo antiguo. Fue cuando Tomás de Aquino elaboró la noción trascendental del *acto de ser*, a pesar de que tampoco sus sucesores supieron apreciar el mérito de sus propuestas. De ahí que en su época quedara habitualmente postergado respecto de Platón o el propio Aristóteles, incluso entre la mayor parte de sus seguidores más cercanos, incluidos Cayetano o Suárez. En su lugar la escolástica barroca se habría conformado con un objetivo más modesto, como fue seguir la *vía antigua* de Platón y Aristóteles, sin terminar tampoco de ser conscientes del nuevo listón donde para entonces ya se había situado la reflexión filosófica. De hecho sólo en el siglo XX se habría sabido apreciar la novedad absoluta que las propuestas tomistas acerca de la trascendentalidad del acto de ser supusieron en el contexto de la filosofía medieval, como hicieron notar Gilson, Fabro o Zubiri.

A este respecto se opina que la Edad Moderna propiamente sólo comenzó cuando se agotó la vía antigua de corte aristotélico, entroncando más bien con el tipo de problemas de naturaleza trascendental dejados abiertos por Tomás de Aquino. Sin embargo tampoco de momento se puede decir con seguridad si ya se ha alcanzado un nuevo momento de máximo esplendor o una cota aún más alta de reflexión filosófica, o si todavía ese momento está por llegar. En cualquier caso Saranyana concibe la historia de la filosofía como un proceso de sucesivos procesos de expansión y condensación, al modo como Vico habría concebido los procesos de ida y vuelta, de recuperación y distanciamiento (corso y ricorso) respecto de épocas pasadas, sin que tampoco el término de llegada de cada uno de estos ciclos helicoidales suponga una vuelta al punto de partida donde se había empezado.

En este contexto Saranyana polemiza con dos propuestas habituales entre los especialistas de la filosofía medieval. En primer lugar muestra sus discrepancias respecto de las tesis de Zimmermann y Honnenfelder, o también de un modo alternativo de Étienne Gilson. Según estas propuestas sería posible establecer un segundo momento de culminación de la filosofía medieval, con el consiguiente ulterior agotamiento de la así llamada «vía antigua» platónica y aristotélica, a saber: el momento en que Duns Scoto, o antes Avicena, admitieron la «posibilidad de un infinito actual» como punto de partida de la metafísica, cuestión que ahora se considera profundamente problemática. Pero en segundo lugar, ahora también se discrepa con las tesis habituales defendidas por Burckhardt, Dilthey o Burdach acerca de la continuidad o discontinuidad existente entre la Baja Edad Media y el Renacimiento. En efecto, estos autores consideraron que la reforma protestante de Lutero y la propia revolución científica iniciada por Copérnico introdujo un corte radical en el modo de pensar medieval. Sin embargo ahora se considera que este corte se debe posponer a la irrupción del problema crítico por parte de Descartes o más tarde Kant, o a la posterior aparición de la revolución social inglesa y francesa, en la forma antes indicada. En cualquier caso Saranyana opina que la *escolástica barroca* siguió concibiendo el ideal de una Cristiandad —entonces seriamente amenazada por la Reforma protestante y por el Imperio turco—, como una simple reedición de la fuerte unidad cultural y filosófica en la que se asentaba la romanidad, o aún antes del clasicismo griego. Se habría producido así en ambos casos un trasvase cultural de algún modo similar al que también anteriormente habría sucedido con el ideal evangelizador de la Patrística respecto al logro de una filosofía cristiana efectivamente compartida, que fuera un factor decisivo de unidad cultural y social.

A este respecto se pone el rasgo esencial de la *Edad media* en la necesidad de introducir una *radical novedad* a la hora de justificar los correspondientes proyectos programáticos de la filosofía antigua o de la religión veterotestamentaria, sin por ello rechazarlos. En este sentido la filosofía medieval trató de renovar los planteamientos estereotipados de la «vía antigua» seguida hasta entonces, sin por ello desdeñarse de los respectivos presupuestos culturales en los que se fundamentaba. En este contexto se considera que la así llamada *filosofía cristiana*, junto a la filosofía árabe y judía, logró introducir una ampliación de horizontes cada vez más necesaria, sin que por ello se deba otorgar en exclusiva el protagonismo de todo este proceso al cristianismo, como suele ser muy habitual en los planteamientos de tipo hegeliano. En su lugar se sitúa el rasgo identificador de este periodo en la permanente búsqueda de la renovación y de la innovación especulativa en el seguimiento de la «vía antigua», cuyo máximo exponente habría sido Platón y Aristóteles, sin por ello dejar de cultivarla. De todos modos se siguieron diversas estrategias a la hora de reforzar y profundizar los hallazgos alcanzados separadamente por la filosofía antigua y la teología veterotestamentaria, tratando a su vez de reforzar la profunda unidad del saber existente entre todas ellas, como ahora exige un estricto seguimiento de esta misma vía heurística. El culmen de todo este largo proceso ahora se pone en el descubrimiento de la trascendencia del «acto de ser» por parte de Tomás de Aquino, a pesar de ser una aportación muy poco valorada por sus contemporáneos, a diferencia de lo que paradójicamente ocurre hoy día. Para justificar estas conclusiones el la obra se estructura en cuatro partes, a saber:

I) *La filosofía patrística*, con tres subperiodos: a) La filosofía cristiana hasta el año 325, con las aportaciones renovadoras de los Padres apostólicos, los apologistas griegos y latinos, el gnosticismo, Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Orígenes; b) El esplendor de la patrística. Se sitúa entre el Concilio de Nicea (325) y el derrumbamiento del Imperio Romano de Occidente en el 476. Destacan a su vez, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, Dionisio Pseudo-Areopagita; c) La transición del mundo antiguo al medieval, con Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Juan Damasceno;

II) *Desde la pre-escolástica hasta la fundación de la Universidad de París* (1200), con cinco apartados: a) El renacimiento carolingio, con Carlo Magno, Alcuino de York, Rabano Mauro, Juan Escoto Eriúgena; b) La dialéctica en el siglo XI, con el antidialéctico Pedro Damián y el dialéctico Anselmo de Canterbury; c) Las escuelas urbanas, con el hiperrealismo de Roscelino de Compiègne, la Escuela de París, Pedro Abelardo, Guillermo de Champeaux, la Escuela de Chartres, Gilberto de

Poitiers, Juan de Salisbury, la Escuela de San Victor, la Escuela de traductores de Toledo, Hildegarda de Binge y Elisabeth de Schönau; d) La filosofía medieval árabe y judía, con las figuras de al-Kindí, al-Farábī, Avicena, la filosofía árabe occidental, Averroes; e) la filosofía judía, Avicibrón y Maimónides;

III) *La filosofía pleno-escolástica* (1200-1308), con tres apartados: a) La filosofía de la primera mitad del siglo XIII, con la triple recepción de Aristóteles, la prohibición de Aristóteles en París, Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller, Guillermo de Alvernia, las órdenes mendicantes, el conflicto con los seculares, Joaquín de Fiore; b) El apogeo de la filosofía escolástica (1240-1280), con Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, las censuras de Esteban Tempier, Ramón Martín, Pedro Hispano, las tres místicas de Helfa; c) La formación de las escuelas filosóficas (1280-1308), con Enrique de Gante, Egidio Romano, Godofredo de Fontaines, Roger Bacon, Ramon Llull, Juan Duns Escoto, Jacobo de Viterbo;

IV) *La baja Edad Media, el Renacimiento y el Barroco* (1308-1700), con tres apartados: a) Los orígenes de la «Nueva Vía», con el místico Teodorico de Freiberg, Maister Eckhart, el nominalismo de Marston, Auriol, Four, Porciano, Atarrabia; la utopía dantesca, Marsilio de Padua, Guillermo de Ochham, los «calculadores» de Oxford, Jean Charlier Gerson; b) El renacimiento, con Nicolás de Cusa, los platónicos Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola, el aristotélico Pomponazzi, Tomás de Vío (Cardenal Cayetano); los gramáticos renacentistas Lorenzo Valla, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y Tomás Moro; la Escuela de Salamanca, con Francisco Vitoria, Alonso de la Vera Cruz y Domingo de Soto; c) La filosofía renacentista en vísperas de la revolución moderna. Se describe la situación europea en el momento en que se funda la Compañía de Jesús, y tiene lugar la revolución copernicana de Galileo Galilei y Francis Bacon; la intervención de los filósofos jesuitas, Luis de Molina y Francisco Suárez; los filósofos dominicos, Domingo Báñez y Juan de Santo Tomás; los «curso» colegiales en España y Portugal; las controversias ético-mercantilistas entre Mercado, Albornoz, García y Avendaño; la escolástica barroca en América.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda la filosofía medieval tuvo momentos de máximo esplendor que fueron sistemáticamente postergados en aquella época, hasta que se acabó interponiendo la distancia del tiempo y del espacio. Sólo así se pudo generar el tránsito hacia un nuevo periodo donde se trataron de recuperar desde la distancia, para así poder devolverles el papel central que entonces o incluso hoy día pueden seguir desempeñando. Al menos así parece que ocurrió entonces con Tomás de Aquino, o aún antes con el propio Aristóteles. En cualquier caso es evidente que a lo largo de la historia de la filosofía ha habido numerosas mutaciones de este tipo, como al menos fueron los casos de Spinoza, Hegel, Peirce o incluso Frege, sin que Tomás de Aquino sea el único a este respecto. Por otro lado también es cierto que la unidad de un periodo filosófico no puede proceder del mero contexto cultural o religioso donde se cultiva, por muy decisivo que sea, sino que se tiene que justificar en virtud de aquellos rasgos o estilos de pensar que lo hicieron posible. Al menos así sucede ahora con la pretensión de innovar la «vía antigua» de tipo platónico y aristotélico, o simplemente veterotestamentario, con la pretensión de justificar el pensar filosófico o simplemente teológico, a pesar de que en muchos casos ya para entonces esta vía estaba totalmente agotada. A este respecto el autor establece un claro límite a la hora de justificar este proceso de creciente expansión del horizonte interpretativo de la filosofía medieval, sin poder ir ya más allá de la escolástica barroca, a saber: en todos estos casos los autores considerados medievales mantuvieron siempre el seguimiento de la *vía antigua*, ya sea en su versión platónica o aristotélica, a diferencia de lo que después ocurrirá con el seguimiento de la vía propiamente moderna de la filosofía crítica.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

MARTÍNEZ LORCA, Andrés: *Introducción a la filosofía medieval*, Alianza, Madrid, 2011, 243 pp.

La introducción a la filosofía medieval de Andrés Martínez Lorca no es un manual académico convencional. Se trata más bien de una *propedéutica metodológica* dirigida al gran público que trata de orientarse en los procedimientos heurísticos más recientes usados por los investigadores medievalistas para adentrarse en una materia histórica bastante peculiar, que a su vez debe tratar de eludir dos posibles malentendidos: ni concebirse de un modo atemporal y desvinculado del respectivo medio social, como el menos le ocurrió a Hegel; o simplemente elaborarla desde unos presupuestos conservadores de tipo *antimoderno*, como si se tratara de un posible antídoto o remedio compensador frente a los excesos democráticos y sociales tan frecuentes posteriormente en la modernidad. En su lugar se ofrece más bien una visión *multicultural* y *no-etnocentrista* de la filosofía de esta época, como siempre habría ocurrido

en los auténticos especialistas de esta materia, con dos rasgos fundamentales: por un lado, extenderse por un vasto territorio y un extenso periodo de tiempo, el más amplio y largo de la historia, en el que convivieron las *tres grandes religiones*, con sus correspondientes idiomas, como ocurrió con la cultura griega, hebrea y árabe. Por otro lado, se trataría de un período de gran vivacidad, que constituiría un auténtico crisol de *auténticas concepciones filosóficas* con una larga permanencia en el tiempo, sin quedar atrapadas en los esquematismos tan artificiales que elaboraría la escolástica, como especialmente ocurriría con la filosofía árabe, al modo como también hizo notar Zubiri en los años 30. El desarrollo de este ambicioso proyecto se lleva a cabo a través de *tres partes*, a saber

1) *El nacimiento de la historia de la filosofía en Hegel*, con un importante déficit, a saber: el haber postergado sistemáticamente a la *filosofía árabe medieval*, atribuyéndole un papel instrumental de simple enlace entre la filosofía griega y la filosofía cristiana posterior, sin tampoco querer ver la profunda originalidad y la profundidad de muchas de sus propuestas. Se muestra así la insuficiencia de la concepción aristotélica de la historia de la filosofía, con unas pretensiones exclusivamente sistemáticas más que propiamente historiográficas. En cualquier caso el auténtico iniciador de una ciencia histórica verdaderamente genealógica habría sido Hegel (1770-1831), a pasar de que tampoco en su caso lograra evitar la aparición de un claro *etnocentrismo* judeo-cristiano, con una clara exclusión del importante papel desempeñado a este respecto por la filosofía árabe. De todos modos ahora se considera que sería posible subsanar este lamentable error de Hegel, utilizando sus mismos métodos de tipo histórico para tratar de devolver a la filosofía árabe medieval la vivacidad y el sentido del *kairós* o tiempo histórico que sin duda también tuvo.

2) *La filosofía medieval* propiamente dicha, pretende rehabilitar a la filosofía medieval en general, como requisito propedéutico previo para llevar a cabo una auténtica recuperación metodológica de lo más valioso de la filosofía árabe medieval. Se toma como punto de partida el descrédito generalizado con que la ilustración concibió el método escolástico, incluyendo ahora también a Dilthey o a Ortega y Gasset, cuando en realidad se trata del método filosófico por excelencia, al menos desde Aristóteles. Todo ello se afirma con independencia de la estrecha unión que a lo largo de la Edad Media pudiera haber entre filosofía y teología, entre el criticismo y el dogmatismo, como especialmente ocurrió en los casos de Boecio, Scoto Eriugena o San Anselmo o especialmente en Santo Tomás de Aquino. En efecto, en todos estos casos el método escolástico se desarrolló a través de la *lectio*, la *quaestio*, la *disputatio* o la *summae*, especialmente en el periodo entre 1250 y 1320, constituyendo cuatro modos de argumentación que acabarían siendo paradigmáticos, tanto de la posterior cultura libresco, como del arte de razonar filosófico, como recientemente ha sido hecho notar por Chenu, Weijers, Wippel y otros. De ahí que ahora se inicie una revisión de la definición de método escolástico por considerar que no se debe circunscribir al uso que en su caso se hizo en este particular periodo histórico, como también se comprobó a lo largo de la polémica acerca de la posibilidad de una *filosofía cristiana*, que enfrentó preferentemente a Bréhier, Gilson y otros. En su lugar más bien el método escolástico entroncaría con el papel desempeñado por las *traducciones* como forma de transmisión de un legado cultural perdido, como ocurrió con el influjo que el legado filosófico árabe ejerció en la escolástica cristiana a través especialmente del Averroes latino. O las que anteriormente también habían ejercido las traducciones del griego al árabe, impulsadas por el califa al-Ma'mún (813-833) de Bagdad y la llamada *Casa de la Sabiduría*, auténtico templo del saber, que tanto influjo ejercerían en el califato de Córdoba, justo en la época de Averroes. Todo ello explica el lugar que la ciudad de Toledo acabó desempeñando en el imaginario colectivo medieval, cuando a través de la Escuela de Traductores se acabara convirtiendo en el canal de transmisión de la cultura árabe a la latina, como recientemente ha sido resaltado por Martínez Gázquez, J. S. Gil o Márquez Villanueva. De ahí el impacto creciente que ejercieron filósofos árabes, como al-Kindi, al-Fárábí, Avicena o Averroes, que a su vez fueron traducidos por Gerardo de Cremona, Avendauth, Domingio Gundisalvo, Juan Hispano, Hermann el Alemán, Miguel Scoto, Arnaldo de Villanova y Alfredo Sereshel, entre otros muchos que permanecen anónimos. Sin embargo no todos corrieron la misma suerte, como le ocurrió a Ibn Hazm, cuyo pensamiento no pasaría a Europa y quedaría definitivamente postergado, hasta que se le recuperó ya en pleno siglo xx. En cambio Averroes sería muy conocido, gracias a las traducciones de Miguel Scoto y Hermann el Alemán. En cualquier caso el método escolástico de la *lectio*, unido a la *traducción*, ha sido el procedimiento de inculturación filosófica de todas las épocas, sin que la Edad Media y la filosofía árabe sean una excepción. De ahí que a modo de apéndices ahora se analicen dos temas complementarios: los grandes *fondos existentes de historiografía medieval*, ya sea en su versión griega, árabe, hebrea o latina, ya se refieran a la filosofía cristiana o islámica, con especial referencia a todos los autores antes mencionados. Y por otro lado el papel que la *informática* y el *Internet* pueden desempeñar a su vez como *instrumentos de estudio de la filosofía medieval*, sin que su opinión sea muy favorable al respecto. Se reconoce el éxito obtenido a este

respecto por el *Índice Thomisticus*, pero en ningún caso lo considera comparable con el ambivalente impacto alcanzado por Dialnet, las diversas Bibliotecas o los grandes sitios de la red.

3) *Filósofos medievales*, analiza tres casos paradigmáticos del *impacto ejercido por la filosofía árabe andalusí* en la cultura europea latina del momento: a) El impacto de *averroísmo latino* en el aristotelismo político de Tomás de Aquino y ya de un modo más radical en Marsilio de Padua. Se recupera así un aspecto de la doctrina de Tomás de Aquino que había quedado muy postergado, resaltando el papel desempeñado a este respecto por las traducciones del Averroes árabe al latín, como ya hizo notar Ernest Renan en 1852, y que después confirmarían Asín y Casciaro. Pero igualmente se destaca el descubrimiento en el siglo XIII de la *nueva lógica* aristotélica y de la *Política*, traducida directamente del griego de Guillermo de Moerbeke, destacando el innovador concepto del arte de gobernar que introduce Tomás de Aquino. En cualquier caso el llamado averroísmo latino también ejerció un influjo aún más persistente y radicalizado en Marsilio de Padua, autor del *Defensor Pacis*, que concibió la política de un modo plenamente autónomo, desvinculándola por primera vez de cualquier referencia a lo sagrado; b) *Ibn Hazm, filósofo*. Se recupera a un intelectual en gran parte desconocido, resaltando sus aportaciones en lógica, gnoseología, psicología filosófica, ética heterónoma, estética y erótica, así como respecto del sentido y límites de la filosofía; c) *Averroes, el filósofo andalusí que revolucionó el mundo*. Se reconstruye su permanente vigencia en el ininterrumpido renacer del *naturalismo griego*, especialmente en psicología y medicina. En cualquier caso aportó una forma de pensamiento *ilustrado y crítico* que sirvió de contrapeso a las tendencias excesivamente sobrenaturalistas de la filosofía latina medieval.

Para concluir una reflexión crítica. Andrés Martínez Lorca ha escrito esta *Introducción* desde la pasión, indignado con la sistemática postergación que se hace de la filosofía medieval, especialmente árabe, sin que ello sea ningún obstáculo para que haya escrito un libro riguroso y muy bien documentado, que más una introducción es una propedéutica para el estudio de cualquier tema, como ya se ha indicado. Se quiere resaltar además el papel desempeñado por personajes aparentemente secundarios, muchos de ellos anónimos, pero sin los cuales la cultura Occidental no sería tal y como la conocemos. Y en este sentido cabe cuestionar: ¿Qué ocurrió en la cultura árabe islámica para que finalmente se acabaran perdiendo aquellos grandes inicios ilustrados en Bagdad o después en Córdoba, hasta el punto de conseguir revolucionar al mundo occidental fuera de sus fronteras, pero permaneciendo de puertas adentro anclados en sus consabidos dogmatismos, sin estar a la altura de la ilustración que ellos mismos habían promovido? Sin duda se trata de una pregunta de filosofía de la cultura más que estrictamente filosófica, pero que hablando de trasvases culturales parece prioritaria.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra