

BURNETT, Charles: *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*. Farnham, Surrey: Ashgate (Variorum), 2009. VIII + 412 pp.

Con fecha de 2009 ha salido publicado el libro *Arabic into Latin in the Middle Ages, The Translators and their Intellectual and Social Context*, obra en la que Charles Burnett recoge una selección de sus artículos sobre traductores medievales, materia en la que es de imprescindible referencia. De este modo, el libro reúne artículos que dan luz a aspectos poco conocidos sobre la gestación de las traducciones del árabe al latín, sobre sus autores y métodos, lugares, fechas, atribuciones y motivos que rodean este fenómeno tan importante para la historia de la cultura. A su vez, algunos de estos artículos van acompañados de ediciones pertinentes a la cuestión en cada caso abordada, así como también de *addenda* y de las correcciones que el autor ha considerado oportunas en su revisión de los artículos. Como signo de coherencia, los trabajos están dispuestos por orden cronológico de traductores: del siglo X al siglo XIII, abarcando zonas como el sur de Italia, Antioquía y la Península Ibérica.

El primero de ellos, con el título «King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher: The Earliest Texts on the Astrolabe and Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres», trata acerca de la tradición de traducciones astrológicas en sus primeros momentos, finales del siglo X, de la existencia de un corpus astrológico, la *Early Collection*, que habría sido gestado en la Abadía benedictina de Fleury y que habría circulado por el monasterio benedictino San Mesmin de Micy y la catedral de Chartres, ésta última importante por haber propiciado su temprana difusión. A partir de este rastreo, el artículo propone revisar el papel que se le ha concedido a Gerberto de Aurillac en la gestación del corpus y muestra como dicho corpus fue el material fundamental que proveyó a Occidente de textos de astronomía y astrología, como los atribuidos a las autoridades del rey Ptolomeo y Alcandreo. Por último se ofrece una edición revisada, la más completa hasta ahora, de las instrucciones de la elaboración del astrolabio de Ascelin de Augsburg, obra también incluida en este corpus de carácter astrológico.

El segundo capítulo, «Physics before the Physics: Early Translations from Arabic of Texts concerning Nature in mss British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV» basa su investigación en el análisis de dos manuscritos del siglo XII relacionados con traducciones efectuadas en Italia. Ambos manuscritos ofrecen textos de ciencia natural de origen árabe, y con ellos se sugiere la existencia de un interés en este tema en el sur de Italia ya en el siglo XI, a través de la Sicilia árabe y las provincias bizantinas del sur de Italia. Además, Burnett cuestiona también la atribución general a Constantino el Africano de todas las traducciones del árabe al latín hechas durante su etapa activa (1077-1098) en Salerno: el manuscrito Cotton Galba no contiene ni un solo texto que pueda ser atribuido firmemente a Constantino. Como se muestra en el artículo, hubo un movimiento de traducciones del árabe al latín en el siglo XI, previo e independiente a la labor de éste y más orientado a la filosofía natural, no tanto a la medicina, y que prepararía el terreno para la recepción de las obras aristotélicas en el siglo XII. El artículo ofrece la edición y traducción de alguno de estos textos.

El tercer capítulo, «Adelard of Bath and the Arabs», está dedicado a Adelardo de Bath, considerado como uno de los primeros en propiciar el despertar cultural del siglo XII a través de sus traducciones de material árabe al latín. El artículo pretende arrojar algo de luz sobre el personaje en cuestión y en cuanto a su método de traducción, repasa las cronologías cruzadas en sus obras y se detiene en analizar cuál era la realidad de los estudios árabes con los que Adelardo había dicho tener contacto. Este estudio lleva a concluir a su autor, a través del análisis de rasgos y errores en sus traducciones, que Adelardo de Bath se relacionaba con los estudios árabes a través del medio oral, y que de hecho no se puede deducir a por sus obras que supiese leer árabe. Se puede suponer por el contexto en el que estaba que mantenía colaboración en esta labor lingüística con el propio Pedro Alfonso.

La importancia de Antioquía —árabe y cristiana— como lugar de encuentro entre culturas y religiones en el siglo XII y XIII es el asunto que Charles Burnett trata en su siguiente artículo, «Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries», reivindicando la cercana relación que mantenía Antioquía con Pisa, importante centro de traducciones del griego y del árabe al latín, con personajes como Burgundio, Jacob de Venecia, y sobre todo Esteban de Pisa, quien estuvo en Antioquía en busca de la sabiduría árabe y que, según parece, utilizaría la primera traducción del árabe al latín del *Almagesto* hecha en Antioquía en una de sus traducciones, el *Liber Mamonis*. Así pues, Antioquía-Pisa constituía un conducto de entrada de textos árabes en el mundo latino muy importante, como señala el hecho de que seguramente fue a Pisa donde llegaron en un primer momento las *figure indice* (sistema de numeros hindu-arábigos), circunstancia que permitió que se gestaran en el campo de las mate-

máticas figuras tales como la de Leonardo de Pisa, «Fibonacci», el mayor matemático de la época. Este artículo incluye tres apéndices: uno con prefacios de traductores que reflexionan sobre el estado de las ciencias y sobre aspectos de traducción, un segundo apéndice con cuestiones sobre numerología y un tercero sobre la datación de las obras de Esteban de Pisa.

El capítulo quinto «Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis' and Qusṭā ibn Lūqā's *De differentia spiritus et animae*: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?», trata sobre el traductor de la única obra incluida en los *Libri naturales* que se reconocía como de autoría no aristotélica: *De differentia spiritus et animae*, obra del árabe Qusṭā ibn Lūqā traducida al latín, según los manuscritos, por Iohannes Hispalensis et Limiensis, proveniente así, según hipotetiza Burnett, de la región de Lima, en Portugal. Este texto fue importante en el contexto cultural del siglo XII y fue utilizado para sus obras por varios personajes importantes como Gundisalvo y Hermán de Carintia. Al final del artículo se añaden prólogos del traductor y fragmentos de Gundisalvo y de Hermán de Carintia que ejemplifican el uso que estos traductores hicieron de esta obra.

El sexto artículo, «John of Seville and John of Spain: a mise au point» ahonda sobre esta misma cuestión de la identidad del traductor o traductores que subyacen detrás de nombres como Iohannes Hispalensis, Iohannes Hispanus, Iohannes David o Avendauth. Burnett expone las distintas posibilidades que se han barajado y explicita la problemática que aún persiste analizando no sólo las problemáticas atribuciones que nos proporciona la tradición manuscrita, sino también el estilo y terminología que aparece en las traducciones. Todas estas reflexiones, como bien afirma el propio autor, han de servir de base para futuras líneas de investigación que nos permitan una visión más diferenciada del proceso de traducción en Toledo y de sus protagonistas.

«The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century» es el siguiente artículo que se ofrece en el libro. Toledo se presenta como el importante centro de traducciones de la segunda mitad del siglo XII con dos figuras sobresalientes, Gerardo de Cremona y Gundisalvo. Ambos, como señala Burnett, manifiestan en su producción traductora un trazado de temáticas distintas; Gundisalvo, junto con el judío Avendauth, se interesa por el enfoque filosófico dado por Avicena; Gerardo, por otro lado, traduce las obras de filosofía natural y de metafísica de los propios filósofos griegos y sus comentaristas. Sin embargo, encontramos detrás de las dos empresas traductorales el curriculum aristotélico elaborado por al-Farabi en su *Kitab ihsa al-ulum*, traducido al latín tanto por Gundisalvo como por Gerardo. Finalmente el artículo incluye una nueva edición de la *Vita, Commemoratio librorum y Eulogium*, textos elaborados por discípulos de Gerardo de Cremona y que son testimonio de su labor traductora.

Miguel Escoto es el protagonista del siguiente artículo, «Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen». Su nombre se ha relacionado con traducciones de obras como las de Aristóteles, Averroes y Avicena; poco más se conoce de este personaje. Aparece en escena en Toledo, en 1213 viaja a Roma acompañado por el arzobispo de Toledo, ciudad con la cual tuvo una estrecha relación, como la tuvieron sus antecesores Gundisalvo y Gerardo de Cremona. Se le conoce también como astrólogo en la corte de Federico II y, como personaje versado en la astrología, compone su *Liber introductorius*, probablemente la primera obra que adapta las cuestiones astrológicas de las traducciones árabes al público cristiano. El apéndice del artículo proporciona un adelanto al estudio de fuentes de esta misma obra.

El último capítulo del libro, «Master Theodore, Frederick II's Philosopher», recoge un artículo que versa sobre Teodoro el Filósofo, quien también, como Miguel Escoto, estuvo en el entorno de Federico II. Conocido sobre todo por su papel de intermediador entre el rey y los musulmanes, menos conocido es su perfil intelectual; se sabe que llevó a cabo traducciones del árabe, como la traducción del *Moamin*, un tratado sobre halcones. Lo cierto es que su nombre ha sido eclipsado por la figura de Escoto; parece, sin embargo, un personaje de notable bagaje que conocía a los filósofos griegos, sobre todo a Aristóteles, y que estuvo en contacto con grandes maestros árabes como Kamāl al-Dīn ibn Yūnus. Su consideración de «filósofo» vendría dada por el hecho de que estuvo relacionado con el mundo árabe y que tradujo o formó parte de un equipo de traductores de textos árabes de filosofía y ciencia natural, como en otros contextos Gerardo de Cremona, Filippo de Tripoli o Avendauth. Para un mayor acercamiento al personaje, Burnett introduce al final del artículo bajo el epígrafe de *Testimonia* fragmentos coetáneos que dan testimonio de vida y obra.

El resumen que aquí hemos presentado se muestra tan sólo como una pincelada de lo que son los contenidos de los artículos. Las hipótesis y conclusiones que se aportan son resultado de la combinación del

amplio conocimiento en la materia de Charles Burnett y del estudio pertinente en cada caso de los temas a través de fuentes directas, mezcla que otorga a su obra un alto valor científico, de inevitable consulta para el estudioso interesado en estas cuestiones. También merece ser mencionada la inclusión de reproducciones de manuscritos relacionadas con cuestiones tratadas y el índice general para todos los artículos de los manuscritos y nombres citados.

CELIA LÓPEZ ALCALDE  
ERC-Project «Latin into Hebrew»  
Universidad Autónoma de Barcelona

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, José Luis: *El Dios de los filósofos modernos. De Descartes a Hume*. Pamplona, EUNSA, 2008. 336 pp.

Que, pese a todas las apariencias contrarias, el centenario ciclo de la filosofía escolástica en sus variadas vertientes (tomista, agustiniana, franciscana, escotista, suarista, &c) no puede en realidad desconectarse enteramente de la puesta a punto del pensamiento filosófico más tópicamente «moderno» tras su establecimiento por medio del «descubrimiento cartesiano del sujeto», es algo que sólo podrá sorprender a aquellos que persistan en continuar alimentándose de los clichés más manidos en la historia de la filosofía. Y es que en efecto, mantener a este respecto un enfoque rupturista que pretendiera señalar una suerte de solución de toda línea posible de continuidad a la altura de Descartes o del Canciller Bacon para mejor así separar abismáticamente tales figuras respecto de sus predecesores, supondría, además de arriesgarse a no explicar nada inteligiblemente (puesto que, como ya se sabe desde los tiempos de Parménides, «de la nada, nada viene»), incurrir en un anacronismo que ignorase el grado extraordinariamente elevado en el que el propio «descubrimiento» cartesiano estaría representando un replanteamiento de temáticas medievales tales como puedan serlo la problemática del *deus deceptor*, &c. Temáticas en todo caso, ya recorridas por tradiciones voluntaristas como las de Occam con las que las aportaciones de Descartes estarían entroncando en todo momento. De hecho, una tal continuidad, que en modo alguno podría reducirse al caso de Descartes (pues la filosofía de Leibniz, sin perjuicio de su «modernidad» racionalista, no bebería en menor medida de la *philosophia perennis*, en este caso principalmente de la escolástica de cuño suarista) habría sido puesta enteramente de manifiesto por estudiosos como Étienne Gilson en sus ya clásicos *Études sur la role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris, Vrin, 1976) sin perjuicio de que ello no haya sido óbice de las continuas reverberaciones del lugar común del «anti-escolasticismo» de la modernidad.

Y es que en efecto, mal podrá interpretarse en estas condiciones la propia filosofía moderna como una suerte de reacción frente al Medievo, sin hacerse cargo de que tanto el Medievo como la propia modernidad proceden de la irrupción histórica de las religiones monoteístas frente al necessitarismo griego de inspiración aristotélica. Para presentar esta tesis de otro modo: puede que la «modernidad» —suponiendo que este rótulo signifique algo preciso— agradezca ser interpretada en términos de secularización de los marcos onto-teológicos de la Europa del Medioevo, pero en todo caso, siempre convendrá tener presente que este proceso secularizador se dibujará no tanto como una profundización en el alejamiento con respecto al Dios pantocrátor de la ontoteología cuanto como una «mundanización» sistemática de tal Dios de suerte que, tal y como lo ha diagnosticado el filósofo español Gustavo Bueno, la propia teología dejará progresivamente de comparecer en calidad de «aquello de lo que se habla» (como en la teología natural sea agustiniana, sea tomista, sea escotista) para convertirse en aquello desde lo que se habla acerca del mundo (como en el ocasionalismo de Malebranche, en la monadología de Leibniz, o en el racionalismo cartesiano de las *Meditaciones Metafísicas*).

En este sentido, y justamente a fin de hacerse cargo debidamente de tales empalmes histórico-filosóficos, el libro que José Luis Fernández Rodríguez, profesor emérito de la Universidad de Navarra, ha publicado recientemente en la editorial EUNSA bajo el título de *El Dios de los filósofos modernos* ofrece a la consideración de los lectores algunos materiales ciertamente imprescindibles. Se trata de un estudio, profundo, muy cuidado y ciertamente bien solvente desde el punto de vista documental, de las doctrinas teológico-naturales de una nómina de seis pensadores «modernos» procedentes lo mismo de la tradición racionalista (Descartes, Malebranche, Spinoza) como de la escuela empirista anglosajona (Locke,

Berkeley, Hume) a cuyas aportaciones se pasa revista de manera tan exhaustiva como sistemática. El estudio se acompaña de una bibliografía si inevitablemente incompleta dada la amplitud del tema, muy adecuada, con todo, para aquellos lectores que quieran proseguir desgranando las ramificaciones de los hilos doctrinales que Fernández Rodríguez ha tenido el acierto de reconstruir.

No quisiéramos poner fin a esta breve reseña sin extractar las siguientes palabras de Modesto Santos Camacho, autor del prólogo al libro que nos ocupa, que nos parecen suficientemente reveladoras al respecto del alcance del estudio de Fernández Rodríguez: «En primer lugar, el tema del racionalismo no es tanto el yo como Dios. Es cierto que Descartes quiere empezar a filosofar por el yo, porque le parece la verdad más segura. Pero también es cierto que esta verdad sólo resulta del todo segura si existe Dios y si ese Dios no puede ser engañoso, por lo cual Dios termina por tener prevalencia, por gozar de prioridad sobre el yo. Y aunque esa prevalencia sea aún tímida en el caso de Descartes, se hace decisiva en el caso de Malebranche y de Spinoza.»

ÍNIGO ONGAY DE FELIPE.

Fundación Gustavo Bueno-American School of Bilbao.

FIDORA, Alexander: *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*. Traducción del alemán por Lorenzo Langbehn. Pamplona. EUNSA, 2009. 276 páginas.

El autor de este importante trabajo, Alexander Fidora, es Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt, en la que fue Profesor. Actualmente es Profesor de Investigación de la Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats de Barcelona y director de un proyecto de Investigación del European Research Council sobre la recepción de la filosofía escolástica en las comunidades judías de los siglos XIII y XIV, dentro del Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media de la Universidad Autónoma de Barcelona. El Profesor Fidora es miembro correspondiente de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo y de la Sociedad Española de Filosofía Medieval a la que pertenece esta revista. Especialista en la filosofía medieval hispánica ha publicado más de veinte libros y de un centenar de artículos sobre esta temática.

La presente obra es, sin duda, una pieza clave para el conocimiento de la filosofía de la España Medieval y su incidencia en Europa. En ella se analiza con toda precisión el pensamiento de Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1190), arcediano de Toledo y traductor al latín de obras fundamentales de la filosofía musulmana y judía, en la llamada Escuela de Traductores de Toledo, junto con el judío Ibn Dâwûd, aunque no comparta el autor de este libro la idea de Manuel Alonso y de otros de que sea un converso, lo mismo que piensa que es muy improbable, como también sostienen muchos, que sea idéntico a Juan Hispano. Pero, sobre todo, la importancia de Domingo Gundisalvo queda clara en este trabajo del Prof. Fidora es que sobrepasa su labor traductora al presentarlo como un pensador original en obras como *De anima*, *De immortalitate animae*, *De unitate*, *De processione mundi* y, sobre todo para el tema del presente trabajo, *De divisione philosophiae*.

Son muchos los aspectos, matices y autores medievales que se estudian con todo detalle en el libro que se recensiona aquí. Pero cabe destacar, ante todo, la unión de la filosofía greco-latina, particularmente de Aristóteles y de Boecio, con la árabe, en especial de Avicena, entre otros. Gundisalvo supera así a Boecio, acuñando Alexander Fidora a la filosofía del arcediano de «boecianismo avicenizante» en sustitución del «agustinismo avicenizante» de Gilson. De este modo Gundisalvo presenta por primera vez en Occidente, antes que Tomás de Aquino, a la filosofía y a la ciencia como disciplinas independientes de la teología. No solo eso, sino que surge la que Fidora llama «la segunda entrada de la Metafísica» y «la segunda entrada de Aristóteles» en Occidente. Y ello es en particular importante dado que esta entrada se da en Castilla con pensadores propiamente tales como Gundisalvo, frente a la tesis mantenida por algunos de que en Toledo y en Castilla simplemente se tradujeron obras del árabe sin que hubiese filósofos hispanos propiamente tales.

De este modo, Gundisalvo, de acuerdo con el Estagirita y con al-Fârâbî, y apoyándose en su epistemología, divide las ciencias según sus métodos y sus objetos. Y, en particular, igualmente con Aristóteles, divide la ética en tres ramas distintas, a saber, la ética individual, la económica o doméstica y la política.

El autor, tras analizar multitud de textos con todo lujo de detalles y con una exquisita precisión hermenéutica sugiere que muy probablemente Gundisalvo leyó no solamente los textos latinos occidentales que trataban de Aristóteles, sino que también pudo manejar obras de éste a través de los textos árabes. Sobre todo la Física, los Meteorológicos y la Ética a Nicómaco.

Es interesante lo que Fidora saca en conclusión al afirmar que la filosofía y las ciencias, tal como las ve Gundisalvo, comunes a cristianos, musulmanes y judíos, están suponiendo un auténtico diálogo interreligioso que por primera vez se da en Occidente, en Toledo, superior al Diálogo entre un judío, un filósofo y un cristiano de Pedro Abelardo.

Alexander Fidora maneja, para su trabajo una bibliografía exhaustiva desde las obras de Manuel Alonso hasta las más recientes publicaciones. Todas ellas se recogen al final del libro en las treinta páginas dedicadas a la bibliografía que abarcan: 1. Obras de Gundisalvo. 2. Traducciones hechas por éste. 3. Traducciones con la participación de Gundisalvo. 4. Otras Fuentes. 5. Estudios.

En conclusión, estamos ante una investigación seria y rigurosa, imprescindible para un conocimiento adecuado y sin simplificaciones al uso, de la aportación greco-latina y árabe al renacimiento filosófico del siglo XII y posteriores. Por ello, se debe felicitar al Profesor Fidora y a la Editorial EUNSA por esta valiosa aportación.

JOAQUÍN LOMBA  
Universidad de Zaragoza

WIRMER, David: *Averroes. Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles* De anima. Arabisch, Lateinisch, Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von -. Freiburg: Herder, 2008. 424 p. ISBN 978-3-451-28699-5.

En su prólogo David Wirmmer señala con precisión dos cuestiones clave que se plantean en el tratado aristotélico *Acerca del alma*: ¿Cómo es posible el conocimiento con validez universal? ¿Cuáles son las consecuencias que tiene un examen adecuado del mismo en la constitución del alma humana?

Si Aristóteles hubiera resuelto claramente ambas cuestiones, la larga tradición de comentaristas, primero greco-helenísticos, y luego árabes, para nuestro caso, no hubiera tenido mucho que decir, y probablemente Averroes (m. 1198) no nos hubiera dejado varios escritos tratando del problema.

David Wirmmer ha elegido tres textos pertenecientes uno al epítome o parte de las «sumas» dedicado al *De anima*, otro de la paráfrasis o comentario mediano, y otro del gran comentario. Los textos tienen además un valor filológico, en cuanto el epítome se conserva en árabe, e indirectamente, a través de traducciones hebreas. Wirmmer informa de una traducción hebrea desconocida, la de Shim'on ben Zemaḥ Duran (m. 1444), contenida en el capítulo sobre Averroes en su obra *Magen Avot*. Existe también una traducción latina, parcial, del hebreo pro Eliahu del Medigo.

El comentario medio nos ha llegado en el original árabe y a través de una traducción hebrea, obra de Mosheh Ibn Tibbon; ambas versiones fueron editadas por Alfred L. Ivry (2002, 2003). El gran comentario solamente se ha conservado en la traducción latina de Michael Scotus, editada por F. Stuart Crawford (1953).

Donde Averroes desarrolla su pensamiento con más detalle es precisamente en el gran comentario, y sufrimos por el hecho de que solamente disponemos de una traducción latina. Por ejemplo, tal como Wirmmer destaca, el traductor latino a veces traduce un término de una manera, y a veces de otro, así el término árabe *ma'qūl* da *intellectum* o *intelligibile*.

La obra de Wirmmer se completa con un amplio estudio sobre la vida y obra de Averroes, sobre la recepción del *De Anima* en el mundo árabe, sobre los distintos escritos de Averroes acerca de la cuestión del alma y del intelecto, y un ensayo final titulado «¿Unidad del intelecto? Una nueva lectura». En este ensayo, Wirmmer debate con investigadores recientes (Black, Brennet, Taylor, etc.) su propia interpretación de Averroes.

Wirmmer edita primero y traduce el *Tratado sobre la facultad racional* del epítome. Utiliza para la edición crítica una buena base manuscrita, además de la traducción hebrea de Mosheh Ibn Tibbon. Averroes muestra aquí la influencia de Avempace (m. 1139), y así se ve como la teoría de las formas espirituales del segundo se refleja en la de las formas inteligibles y materiales del primero. Averroes escribió su

compendio del *De anima* algo después de 1159, pero más tarde, después de redactar el gran comentario, sobre 1180, lo revisó. Wirmer ha sido el primer editor en presentar las dos versiones delimitadas claramente. El pensamiento de Averroes evoluciona en torno al problema del entendimiento material, o paciente, y estudiosos como H. Davidson ya lo señalaron, pero gracias a Wirmer disponemos del texto árabe y su traducción alemana la cuales reflejan las dos etapas de manera adecuada. En la primera etapa, Averroes sigue a Alejandro de Afrodisia y ve el entendimiento material como disposición, o predisposición, *isti'dād*. En la segunda etapa lo describe así «¿Qué cosa es? Ojalá yo lo supiera. Quizá sea, tal como dice Aristóteles, una sustancia que es en potencia todos inteligibles...» (ed. Wirmer, p. 96)

La edición árabe, de la sección sobre la facultad racional, del comentario medio sigue fundamentalmente la establecida por Alfred L. Ivry. Averroes ofrece una solución intermedia entre la de la primera redacción del comentario menor, y la del gran comentario más la revisión del epitome. Contiene este comentario medio un «excursus» (p. 118-124), en el que Averroes critica la opinión de Alejandro de Afrodisia acerca del entendimiento material y expone su solución intermedia, el entendimiento paciente es a la vez disposición y sustancia. Wirmer no considera que este excursus sea una adición posterior, y encuentra otros pasajes en el comentario medio a favor de la concepción «híbrida» del entendimiento material.

Wirmer ha traducido del gran comentario las secciones 5 y 36 del libro III, reproduciendo la edición latina de Crawford y ayudado de otros testimonios, por ejemplo, los fragmentos en árabe publicados por Ben Chahida (1985). Especialmente útiles son las citas de Alejandro de Afrodisia, en hebreo, con su traducción alemana.

En III.5, Averroes insiste en que el entendimiento material no es nada determinado, *aliquid hoc*, no es ni un cuerpo ni una facultad corporal, *virtus in corpore* (ed. Wirmer, p. 160). Averroes se inclina por la interpretación de Temistio, el entendimiento material sería sustancia, pero simple. Averroes reconoce las dificultades de la posición de Temistio: el entendimiento material es eterno, como lo es el agente, pero sus creaciones, los inteligibles, no lo son (ed. Wirmer, p. 172).

La solución de Alejandro no le convence. Una facultad generada no es lo que decía Aristóteles, advierte Averroes. Además, si la disposición resultara del temperamento, como Alejandro pretendía, ésta no podría tener capacidad *comprehensiva* (ed. Wirmer, p. 190).

Averroes afirma que entendimiento material pertenece a un *quartum genus esse* (ed. Wirmer, p. 220) Así como el ser sensible se divide en materia y forma, el inteligible se divide de manera similar. Antes (ed. Wirmer, p. 186), sin embargo, hablaba de otras cuatro maneras: substrato de los inteligibles, la privación en sentido aristotélico, la materia prima, la forma abstracta. En todo caso, Wirmer pone de manifiesto la contradicción en la que cae Averroes con esta afirmación de una posibilidad separada, sin ningún substrato de la posibilidad (p. 388).

Wirmer ha editado y traducido luego el capítulo III.36. Averroes analiza el tema desde el punto de vista del proceso cognitivo con el fin de explicar «si este entendimiento que está dentro de nosotros puede entender algo que es en sí mismo entendimiento (*intellectus*) y abstracto de la materia» (ed. Wirmer, p. 233).

La explicación de Averroes es bien conocida. El entendimiento del hombre tiene dos actividades, aprehender los inteligibles y hacer los inteligibles. Los inteligibles llegan al hombre bien naturalmente, bien por la voluntad. Los inteligibles naturales son, según Averroes, aquellas proposiciones primeras que «no sabemos cuándo, de dónde y cómo nos vienen» (ed. Wirmer, p. 272). Los inteligibles voluntarios se adquieren utilizando las proposiciones primeras, pero no solamente. Hace falta la intervención de un principio agente, del entendimiento agente, pues las proposiciones primeras no tienen, para Averroes, fuerza activa.

Averroes utiliza como sinónimos inteligibles adquiridos y entendimiento teórico, aquel que los agrupa. Es una cosa generada por el entendimiento agente y por las primeras proposiciones. Ambos son eternos, pero los inteligibles y nuestro entendimiento teórico no lo son. «¿Cómo podemos, pues, resolver la dificultad?» (ed. Wirmer, p. 274).

Averroes asume que el entendimiento material es el sujeto o substrato de estas proposiciones universales primitivas. El entendimiento agente no se une a él desde un principio sino al final de un proceso. La clave está en la formación de los inteligibles, que se obtienen a partir de *intentiones* o *formas ymaginables*. El intelecto especulativo primero se une a nosotros solamente mediante estas presentaciones, y luego el entendimiento agente se une a nosotros a través del especulativo. Así se explica la penetración de lo temporal y generado en lo universal y eterno.

Para la mayoría de los estudiosos, la posición de Averroes en el gran comentario es más sólida, pero no para Wirmer, quien niega que la evolución «biográfica» suponga una evolución hacia «una calidad fi-

losófica más alta» (p. 366). Antes he señalado que Wirmer destacaba la contradicción de considerar el entendimiento paciente como posibilidad capaz de ser por sí misma. Wirmer ve otros puntos débiles en el gran comentario, como el que las *formas ymaginabiles* sean activas y pasivas. Estas presentaciones son tanto motoras, gracias al entendimiento agente, del entendimiento paciente, como son substrato. Son sujeto o substrato pero un substrato ¿no es cognoscible! Tomás de Aquino había ya hecho la objeción en *De unitate intellectu contra Averroistas*, y Wirmer se hace eco (p. 375). Resumiendo, digamos que para Wirmer las soluciones del epitome son mejores que las del gran comentario.

Quizá pueda yo añadir a la brillante interpretación de Wirmer una reflexión personal de por qué Averroes cambia de opinión acerca del entendimiento paciente en el gran comentario. Averroes quiere integrar la especie humana en una explicación del universo de tal modo que sea una y sea eterna. La sola presencia del entendimiento agente no la explica porque todos los seres, a excepción del Creador, no son simples y contienen al menos una dualidad en sí. La presencia de ambos entendimientos con un nivel ontológico superior, a pesar de las dificultades, explica la especie humana como una y eterna.

JOSEP PUIG MONTADA  
Universidad Complutense de Madrid

VITORIA, Francisco de: *De lege. Über das Gesetz* (edición de Joachim Stüben), frommann-holzboogen, Stuttgart, 2010. 260 pp.

La obra de Francisco de Vitoria responde a la necesidad de adaptación de la escolástica tomista a los problemas de su momento. La situación había cambiado mucho desde que Santo Tomás había escrito las cuestiones de la *Summa*: cabe recordar que la aceptación del aristotelismo no era ni mucho menos predominante, y que la obra de Tomás de Aquino tuvo serios problemas con la ortodoxia de su tiempo.

Sin embargo, en el siglo XVI la filosofía y la teología habían cambiado mucho. La Iglesia había dejado de tener el protagonismo absoluto, tanto intelectual como político, y tenía que hacer frente a los embistes de la Modernidad, en forma de avances científicos, cartográficos, descubrimientos geográficos... En buena parte, y hoy pocos lo dudan, tal Modernidad llegó también de la mano de algunas corrientes de la propia escolástica, que ayudaron a disolverla en nombre de la religión cristiana.

A la vez que se instaló el aristotelismo en la Iglesia, el voluntarismo franciscano puso el dedo en la llaga de la racionalidad, y con ello abrió la puerta a la subjetividad. La vía de Duns Scoto y Ockham articuló una de las sendas de la Modernidad, que fue seguida por Hugo Grotius y tantos otros pensadores modernos. Esta escuela franciscana, llamada escotista con el paso de los años, fue una síntesis que los miembros de la extensa familia franciscana crearon *a posteriori* como educación filosófica y teológica de carácter conventual.

El agustinismo y el escotismo, como *opiniones* intelectuales en el seno de la Universidad, suponían un importante acicate para los miembros de la Orden de Predicadores, que estaban obligados a revisar y reinterpretar la obra filosófica y teológica de Santo Tomás, a fin de dar soluciones adecuadas y respetuosas con la letra del Doctor Angélico, a los nuevos debates.

Los escritos de Francisco de Vitoria muestran un mayor encorsetamiento intelectual que los de Tomás de Aquino, pues mientras éste edificaba un aristotelismo cristiano, casando la versión árabe del Estagirita con los textos de San Agustín, Vitoria protegía y ejercía de guardián de la obra tomista frente a los problemas que se iban planteando. Resulta claro, pues, que este catedrático de la Universidad de Salamanca no podía salirse de un guión que su propia Orden le daba.

Sin embargo, Vitoria, lejos de buscar una exposición segura y una exégesis aferrada a la letra de Santo Tomás, se esfuerza en interpretar y, para decirlo con palabras actuales, realizar una tarea «hermenéutica» a partir de la *Summa*. Esta es una de las ideas más importantes que destaca Norbert Brieskorn, jesuita y profesor de filosofía del derecho y filosofía social en la Escuela Superior de filosofía de Munich, en el prólogo a la obra que aquí se reseña.

Brieskorn es quizás uno de los mayores especialistas en la filosofía jurídica de la Segunda Escolástica, y su presentación de la obra de Vitoria es escueta pero profunda. Este profesor empieza su exposición a partir de un breve resumen de la vida y de la formación intelectual de Vitoria, pero pasa rápidamente a explicar el comentario que el dominico español hace de su correligionario.

El comentario, que ocupa las páginas centrales del libro objeto de la recensión, abarca las *quaestiones* 90-108 de la I-II de la *Summa* de Santo Tomás en versión bilingüe latín-alemán. En español, como dice Brieskorn, existe ya una importante edición de este clásico, debida al P. Vicente Beltrán de Heredia, que fue -al parecer- el mayor conocedor de la historia de la tradición dominicana de todo el siglo XX: Francisco de Vitoria, *Comentario al Tratado de la Ley (I-II, QQ. 90-108), Fragmentos de reelecciones, Dictámenes sobre cambios*, Madrid, CSIC, 1952.

Brieskorn explica de dónde procede la selección de los temas y cuáles son las fuentes y autores que discute. Establece nueve autoridades o colectivos que aparecen en los comentarios del catedrático salmantino y explica dónde se encuentran los puntos conflictivos y concluye la introducción examinando cuáles son las características del comentario de Vitoria.

Seguidamente, el Dr. Joachim Stüben, traductor y editor del texto, destaca las cuestiones más importantes que él considera a la hora de estudiar a Vitoria. Después de aludir a las circunstancias biográficas de Vitoria, cita brevemente los problemas del derecho, de la ley y de la justicia en la obra de Santo Tomás. La parte más importante es el estudio sobre la recepción que hace Vitoria de las *quaestiones* de la *Summa*. Por último, explica el autor cuáles son las pautas que ha escogido para elaborar su edición.

A favor de Stüben hay que decir que es un gran conocedor de la obra del dominico salmantino y que hizo ya una cuidada traducción de sus *Relecciones*. La presentación que hace de estas cuestiones sobre *De lege* están caracterizadas por el rigor y la erudición. El autor muestra un conocimiento exhaustivo de la bibliografía sobre el autor en alemán, inglés y español. En particular, toma en gran consideración el estudio preliminar que hizo el salmantino Luis Frayle Delgado de «Sobre el poder civil». En este sentido, muestra la originalidad de Vitoria al enhebrar un pensamiento coherente sobre el derecho internacional emergente.

Lo más interesante del estudio de Stüben está en su brillante contextualización del tratado *De lege* en el marco de la obra de Vitoria y cuál su verdadera intención. Realmente, en la mentalidad de un dominico de la época, su obra no podía ser formalmente original, porque tenía que adecuarse a la opinión universitaria a la que pertenecía. Sin embargo, y he aquí la grandeza de Vitoria, un autor no alcanzaba la excelencia si bajo la excusa formal de comentar a otro autor no incluía cuestiones de interés del momento.

Ciertamente, en esta obra —a diferencia de las *Relecciones* y de su obra *De potestate civili*— no aporta tanto al derecho internacional como a una reformulación de la teoría del derecho natural de Santo Tomás. Vitoria concuerda con el Aquinate en su formulación deductiva de los distintos tipos de ley a partir de la ley eterna (q. 91), a partir de la cual se formula la ley divina, natural y positiva (qq. 92-95). También la ley del Antiguo Testamento cambia gracias a la Revelación de Cristo (qq. 98-99).

Vitoria tenía que hacer frente también al subjetivismo franciscano, que explicaba la acción ilimitada de Dios, cuya voluntad no podía ser cercenada por nada ni por nadie. El voluntarismo, unido al problema de la ley divina, era una cuestión que el propio Vitoria abordó apegado a la tradición tomista, pero sirvió para poner las bases para la síntesis que hizo Suárez al cabo de unas décadas.

En muchos aspectos, no obstante, Vitoria se muestra más cercano a Aristóteles que a Santo Tomás, aunque todo ello revestido con citas bíblicas y de los Santos Padres. En más de una ocasión Vitoria busca criterios de legitimación para la política de su época y para ello busca una conexión de la política con la ética a través de la conciencia. Hay que destacar asimismo que Vitoria en *De lege* tiene una gran sensibilidad para adecuar cada lugar con la forma de gobierno que le sea más propicia. Con ello entronca claramente con la obra de Aristóteles.

Sin embargo, no puede apartarse de Santo Tomás y de la política de su momento, por lo que tiene que mostrar cierta preferencia por la monarquía. Resulta muy curiosa la cantidad de restricciones que Vitoria le impone al monarca, de modo que éste tiene que gobernar de acuerdo con los intereses de la comunidad (q. 96). Asimismo, el Papa tiene para Vitoria una primacía espiritual, pero también su capacidad de acción se ve muy limitada.

Vitoria, según se desprende de sus comentarios, era un pensador muy moderado y sutil. Su posición, como expone Stüben en la introducción, estaba muy comprometida con la filosofía y la teología de Santo Tomás, pero no lo estaba menos con el poder del Papado y el del emperador español, en un momento en que Carlos I era el hombre más poderoso del orbe.

En la edición que ha hecho Stüben puede verse con gran claridad que el orden expositivo de Vitoria no obedece a razones sistemáticas, sino más bien a la casuística y a la pedagogía que los alumnos exigían. La cuidada labor de edición deja constancia del comienzo y el fin de cada una de las lecciones, un dato que aparece en el manuscrito que se conserva de la obra, y que ayudan al lector a comprender la finali-

dad didáctica de estos escritos. Asimismo, se puede ver cómo el autor no seguía con claridad un hilo argumentativo, preocupado por refutar alguna teoría o matizar alguna idea mediante digresiones.

Cabe decir, por último, que la edición de la obra es excelente, tanto en el sentido formal como en el material. Un aparato de notas muy esclarecedor y una descripción de las fuentes del Antiguo y el Nuevo Testamento enriquecen una obra rematada por una bibliografía selecta (pues cita artículos añejos pero de gran valía, y está bastante actualizada) y un índice analítico muy exhaustivo.

Este libro encabeza una colección de clásicos de la Filosofía política y de la Teoría del derecho en la Alta Edad Media y en la Modernidad. Una línea está dedicada a los estudios y la otra a los textos. Con esta obra de Vitoria se ponen las bases para una colección que, si sigue en esta línea, puede marcar un hito en la especialidad. De momento, mediante esta espléndida edición de *De lege* los especialistas podrán seguir ahondando en la obra iusfilosófica de Vitoria, cuyo estudio exhaustivo puede ayudar a comprender mejor la esencia del derecho en todas sus dimensiones.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ  
Universitat Pompeu Fabra (Barcelona)

LUTZ-BACHMANN, M., FIDORA, A., WAGNER, A. (eds.), *Lex und Ius: Beiträge zum Grundlegung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Frommann-Holzboogen, Stuttgart, 2010. 495 pp.

El desarrollo de la historia conceptual ha tenido una amplia expansión en las últimas décadas, al calor de los debates filosóficos y filológicos. La importancia de la terminología en el análisis conceptual es un corolario evidente del pensamiento del siglo XX, centrado en los problemas del lenguaje. En el ámbito del derecho, quedan todavía por analizarse en profundidad algunos términos del derecho griego (*dike, themis, nómos, pólis...*) que se transportaron a la lengua latina, acuñando nuevos conceptos que, sólo en parte, mantenían el significado que esos términos tenían en la época helenística.

En la terminología latina sobresalen dos conceptos para designar la norma jurídica: *ius* y *lex*. Ambas expresiones devinieron importantes conceptos para la solidificación de un derecho romano duradero y fueron sustancialmente modificados en la época medieval y en la segunda escolástica. Sobre el estudio de ambos conceptos se organizó en diciembre de 2007 un congreso en la Goethe-Universität en Frankfurt am Main, del que proceden las ponencias del libro que aquí se reseña.

Antes de comentar brevemente las ponencias de los distintos autores, conviene detenernos en hacer algunas precisiones sobre estos conceptos. En las distintas épocas del Imperio Romano, a diferencia de lo que ocurre en el derecho moderno y en el derecho actual, *ius* y *lex* se mantenían como órdenes distintos.

De hecho, la *lex* era propiamente el «acto del magistrado» que posteriormente era sometido a la aprobación del *populus*, reunido en los comicios. Así pues, su naturaleza era general y tenía un carácter imperativo, pues surgía del *imperium* del magistrado. Modestino recordaba que «*Legis virtus haec est imperare...*» (Dig. 1, 3, 7). En el fondo la *lex* es un acto de *potestas*, revestido con la *auctoritas* propia del magistrado. En general, las *leges* romanas, en materia de *ius privatum*, suelen tener un contenido muy lacónico.

El *ius*, en las distintas épocas del derecho romano, tiene un campo de aplicación mucho más amplio que la *lex*. Más aún, en cierto modo se puede decir que ambos conceptos muchas veces se contraponen. Sin embargo, promulgada la *lex*, la labor del *iurisprudens* era la de interpretar el derecho. Era un acto de *auctoritas*, más que de *potestas*. El *ius* —para decirlo brevemente— conecta la formulación general de la *lex* promulgada con el caso concreto.

Resumiendo mucho se puede decir, de acuerdo con la compilación justiniana, que la *lex* expresa —tal y como dice Ulpiano— «lo general» (*generaliter constituuntur*, Dig. 1, 3, 8). Sin embargo, el *ius* se ocupa de «lo específico». Así puede leerse en Papiniano: *In toto iure generi per speciem derogatur, et illud potissimum habetur, quod ad speciem directum est* (Dig. 50, 17, 80).

Últimamente esta idea clásica de *lex* y *ius*, tal y como aparece en las síntesis de Schulz y tantos otros, se ha visto ligeramente transformada por trabajos genealógicos, como los de Aldo Schiavone o Luigi Capogrossi-Colognesi, que han querido reconstruir el proceso de esa solidificación conceptual. En todo caso, lo más importante es que los descubrimientos en cambios semánticos no son útiles para una historia de la tradición sino para una *Begriffsgeschichte*.

Por eso, en el estudio de *lex* y *ius* en el contexto medieval escolástico y postescolástico no interesa tanto la diferencia conceptual en los diferentes estadios del pensamiento jurídico romano como la transmisión (y recepción) de ese concepto en la Europa bajomedieval. Los capítulos del libro se disponen de una forma cronológica, de modo que se clarifican las líneas conceptuales, empezando por la recepción de los conceptos justinianos de *ius* y de *lex* en la Baja Edad Media.

Los dos primeros escritos que se recogen en el libro son dos excelentes ponencias sintéticas que, en pocas páginas y con gran claridad, muestran cuáles son las vicisitudes de la interpretación de los textos romanos y de la construcción de un derecho eclesiástico.

La primera de ellas se debe a Kenneth Pennington (Universidad Católica de América), quien con gran habilidad traza las líneas de construcción de un derecho canónico a partir de los textos romanos. Destaca Pennington que los clérigos rápidamente dominaron los textos justinianos y que con ello pudieron apuntar a una solidificación del concepto de «derecho natural» presente ya en Cicerón y en la Compilación. Destaca asimismo las relaciones del derecho y de la filosofía en la obra de Santo Tomás, para quien el derecho era *lex naturalis* y no *ius naturale*. Con ello se limitaba el carácter subjetivo del *ius* y se afianzaba el derecho natural como un elemento objetivo, íntimamente ligado con la moral.

Seguidamente, en la que es con toda probabilidad la ponencia más larga, elaborada y sintética de todo el volumen, el profesor Orazio Condorelli (Universidad de Catania) explica la articulación de *ius* y *lex* en el *ius commune*. Se trata de un texto altamente especializado y detallado, pero que no sacrifica la claridad y el contacto directo con los textos, de modo que resulta sumamente esclarecedor para el lector.

Regresando al problema entre *lex naturalis* y no *ius naturale*, Matthias Perkans (Universidad Friederich-Schiller de Jena) enfoca la cuestión desde la problemática filosófica y teológica, resaltando la presencia de dos tradiciones distintas en los siglos XII y XIII: una, referente a la *lex naturalis*, que parte de Anselmo de Laon, y otra, de *ius naturale*, que se inicia con Pedro Abelardo, y que continúa con Alberto Magno y llega hasta Tomás de Aquino.

Yossef Schwartz (Universidad de Tel Aviv) dedica su ponencia a presentar algunos de los puntos más conflictivos del derecho divino y la problemática de la justificación humana en la polémica medieval entre judíos y cristianos. Articula su ponencia contraponiendo las figuras de Pedro Abelardo y de Halevi, así como estudiando detenidamente los argumentos de Maimónides sobre estas cuestiones.

Todas las ponencias anteriores habían mostrado la importancia de Santo Tomás en la elaboración de una filosofía articulada del derecho, que integrase los conceptos romanísticos, la base bíblica y la filosofía griega. Jason T. Eberl (Universidad de Indiana) en su trabajo hace especial hincapié en la necesidad de la *lex aeterna* en la explicación de la *lex naturalis*, sintetizando asimismo las principales líneas de debate que actualmente hay abiertas sobre esta cuestión.

En una exposición breve Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires) expone la articulación conceptual de *ius*, *lex* y *princeps* en el tratado *De potestate regia et papali* de Johannes Quidort, más conocido como Juan de París, sobre el que Bertelloni ha trabajado mucho en los últimos tiempos. Su ponencia pone de relieve el interés de las ideas de este autor en la actual configuración de una filosofía práctica, y después explica las partes del tratado y su relevancia para el pensamiento de la época.

Alexander Fidora (Universidad Autónoma de Barcelona) en una ponencia muy breve, partiendo de los aforismos referentes al derecho en la obra de Ramón Llull, intenta establecer las raíces de tales ideas, destacando las analogías con los textos de Ulpiano. El derecho en Llull sigue siendo un elemento prácticamente desconocido y trabajos como el de Fidora intentan redescubrir esa faceta casi inexplorada de su pensamiento.

Los tres trabajos siguientes hacen referencia a la cuestión del derecho en el pensamiento franciscano. Dos trabajos —de Hannes Möhle (Instituto Alberto Magno de Bonn) y de Luis Alberto de Boni (Universidad Pontificia de Rio Grande, Porto Alegre)— se centran en la figura de Duns Scoto. El primero muestra la importante dimensión de la racionalidad práctica en su pensamiento y el segundo se dedica a explicar con cierto detalle los conceptos de *lex*, *lex naturalis*, *dominium* y *legislator* en la obra del Doctor Sutil.

Por su parte, Jürgen Miethke (Universidad Ruprecht Karls de Heidelberg) dedica su larga exposición a esclarecer los términos *lex*, *dominium* e *ius* en los escritos de Guillermo de Ockham, comparando su obra con la de los filósofos y los teólogos, por un lado, mientras que, por otro, compara los juicios del *Venerabilis Inceptor* con la obra de los canonistas.

En un artículo muy sintético, Gabriele Annas (Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt) se dedica a exponer las ideas más importantes del pensamiento jurídico del siglo XV, en el que se pue-

den encontrar esencialmente referencias a la obra de Nicolás de Cusa, y en particular sus teorías sobre el derecho y la justicia.

Después de éste, todos los trabajos restantes hacen referencia a la segunda escolástica. Los tres primeros trabajos estudian con profundidad las obras jurídicas de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Luis de Molina. El primer trabajo se debe a Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra) y en él estudia con gran detalle y vocación esquemática el concepto de *ius gentium* en la obra de Vitoria. El segundo es de Merio Scattola (Universidad de Padua) y versa sobre el pensamiento jurídico de Soto, entroncándolo no sólo con sus inmediatos predecesores, sino también con los juristas romanos y, en particular, Cicerón. Por fin, en un trabajo asimismo muy documentado, Mathias Kaufmann (Universidad Martín Luther de Halle-Wittenberg) explica las ideas de Luis de Molina sobre el derecho y la justicia.

Estos tres trabajos precedentes muestran la deuda intelectual de estos religiosos con la obra de los grandes pensadores escolásticos, pero también —gracias a la lectura de los textos romanos— sus innovaciones frente a las construcciones intelectuales de los siglos XIII y XIV. Un punto definitivo de equilibrio entre la renovación y la tradición lo representa Francisco Suárez, el autor al que se le dedican los tres últimos trabajos.

El primero de ellos, debido a John P. Doyle (Universidad de Saint Louis), busca —en una documentadísima ponencia— las raíces del pensamiento jurídico de Suárez en otros autores medievales y sus predecesores inmediatos. Por su parte, Norbert Brieskorn (Escuela Superior de Filosofía de Munich) se centra en los conceptos clave del libro (*lex y ius*) en la obra del Doctor Eximio. Por último, Mathias Lutz-Bachmann (Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt) dedica su escrito a la comparación del concepto de *ius gentium* en Suárez y en Santo Tomás, un hecho que le obliga a analizar los distintos tipos de *iura: ius gentium, ius positivum y ius civile*, lo que permite enlazar de nuevo con los orígenes romanísticos de esta terminología.

En definitiva, el volumen es una obra de gran valor para el estudio de los conceptos. Algunos autores usan la metodología —tan germana, por otra parte— de la *Begriffsgeschichte*, otros se decantan por el análisis terminológico, y otros presentan un amplio fresco temporal, que obliga a la síntesis. Todas estas ponencias tienen un gran interés, que haría deseable la traducción del volumen al español, pues exige para el lector un profundo dominio del alemán y también del inglés. Asimismo, la ponencia más larga del libro —debidamente a Condorelli— está en italiano.

La línea que se traza en el libro muestra la evolución conceptual desde un redescubrimiento del derecho romano en el siglo XII hasta su fusión con la teología moral en el siglo XVI. El proceso pasó por una etapa de carácter marcadamente filosófico, en la que se consolidaron como conceptos los principios del derecho romano justiniano, y pasaron a integrarse en la escolástica filosófica y teológica.

Ojalá esta obra pueda llegar al público académico hispano, pues los temas que contiene merecen la máxima atención. Con este volumen se inicia la colección de estudios de «Filosofía política y teoría del derecho en la Edad Media y Moderna». Con un estreno tan brillante como el del presente volumen, no es difícil augurar los mayores éxitos a la misma.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ  
Universitat Pompeu Fabra (Barcelona)

DOLBY MÚGICA, María del Carmen: *La búsqueda de la verdad y el bien en San Agustín*. Murcia. Ediciones Isabor – AVK Verlag, 2010. 286 pp.

Tras veinte años de estudio del pensamiento agustiniano, la profesora Dolby Múgica ha decidido recapitular en esta obra el fruto de sus reflexiones en torno al filósofo de Tagaste. En la Introducción cuenta cómo, siendo aún joven estudiante, quedó cautivada por la fuerza y la profundidad de este pensador. «San Agustín es el prototipo de pensador que refleja en sí todos y cada uno de los grandes interrogantes metafísicos del ser humano: la búsqueda de la Verdad, de la felicidad, del Bien». Esto hace —escribe la profesora Dolby— que «siga siendo deudora, en lo que a mis reflexiones y actitud vital se refiere, de la influencia agustiniana».

A lo largo de estos años, la profesora Dolby ha publicado varios libros y numerosos artículos sobre aspectos concretos de la filosofía de san Agustín. Pero le faltaba escribir una obra de conjunto sobre la filosofía agustiniana. La presente obra es la culminación de este deseo. La ha dividido en cinco partes o

temas. La primera tiene carácter biográfico. En ella cuenta los años de formación de san Agustín, el encuentro con la filosofía, con los escépticos, con san Ambrosio en la ciudad de Milán. Agustín descubre la existencia del mal en el hombre, así como las consecuencias del mismo. La segunda parte está dedicada a su salida del escepticismo. El eterno buscador de la Verdad encuentra, por fin, el camino de acceso a ella. La tercera parte está centrada en la antropología de san Agustín. Aquí analiza al hombre como imagen de Dios, primero a partir de los diálogos de Casiciaco; después, a través de la profundización en las facultades espirituales del hombre: memoria, inteligencia y voluntad. «El hombre como imagen de Dios, constituye la síntesis de toda la filosofía agustiniana, culminada en el *De Trinitate*, obra que asume todos los elementos fundamentales de su filosofar, ya sean principios filosóficos o teológicos». En la segunda parte de este bloque desarrolla la concepción agustiniana del ser humano, destacando los universales metafísicos, como son: el deseo de verdad, de felicidad, de inmortalidad, del bien y de libertad. «La concepción que san Agustín nos proporciona del ser humano nos permite llegar a sus más íntimas aspiraciones metafísicas que constituyen los universales humanos, presentes en toda persona, aunque no siempre desvelados o explícitos».

La cuarta parte es una reflexión en torno al «teísmo o ateísmo» de dos destacados filósofos modernos: Jean Paul Sartre y Sören Kierkegaard. Expone, en primer lugar, el concepto sartreano de «existencia», sobre el cual hace girar el filósofo francés su antropología. Si, por una parte, el hombre es pura contingencia, nada, según explica en *La Náusea*, y, por otra, el hombre es pura existencia sin naturaleza alguna que la justifique, el hombre es lo que él se hace; empieza y acaba en sí mismo. En esto se diferencia de san Agustín, quien también partió de la contingencia del mundo y del hombre, pero acabó superándola y abriéndose a la trascendencia divina. «La visión agustiniana es la total inversión del ateísmo», escribe Dolby. Kierkegaard, en cambio, coincide con san Agustín «en la preocupación por el hombre y en su relación con Dios». Los dos son filósofos religiosos, pero, sobre todo, son filósofos metafísicos. No se reduce la filosofía a una mera reflexión sobre el hombre, la sociedad, el conocimiento o la ciencia, sino que busca la verdad, el sentido de la vida humana, de la muerte, la posibilidad del más allá y de la inmortalidad personal.

En la quinta parte, la autora sintetiza el legado agustiniano en cuatro puntos: 1º El concepto de persona. Dolby recuerda lo que costó en el pasado identificar «hombre y persona». San Agustín contribuyó a dignificar al hombre presentándolo como imagen de Dios. 2º El deseo de felicidad o recuerdo de Dios. Todos deseamos la felicidad, pero ningún bien satisface el deseo de felicidad total. «El hecho de que nuestra memoria sea una facultad portadora de la imagen de Dios, tiene, como inmediata consecuencia, el que todo ser humano tenga un anhelo de felicidad». 3º El deseo de Verdad. Felicidad y Verdad son dos aspectos de la relación del hombre con Dios. «El hombre, por llevar en su inteligencia la imagen de Dios, se convierte en el incansable buscador de la Verdad». 4º El deseo de Bien. El deseo de felicidad se ve colmado con la posesión del Bien. Deseo de felicidad, de Verdad, de Bien se implican mutuamente. El Bien está relacionado con la voluntad libre. Agustín no concibe la libertad como libre elección, sino como realización del bien que nos libera de nuestras deficiencias y nos colma el deseo de felicidad imperecedera: Dios.

La presente obra no tiene carácter monográfico, sino descriptivo. Es un recorrido por los grandes temas de la filosofía agustiniana. La autora deja traslucir la gran atracción que le produjo la filosofía de san Agustín, desde que la descubrió en su juventud. Es normal, por tanto, que ella quiera, a su vez, transmitir al lector la fecundidad de esta filosofía, que más que obstaculizar el acercamiento a otras filosofías, abre amplios horizontes metafísicos. Dolby no escribe llevada por un prurito de erudición, sino para ayudar al lector a profundizar en la metafísica agustiniana. Por eso resulta su exposición tan clara y tan ordenada. Deja para las notas a pie de página las opiniones de otros y las referencias textuales y bibliográficas. De esta manera consigue que el lector pueda seguir sin mayor dificultad el desarrollo de cada tema.

Bienvenido sea un libro con estas características, que, además de informar al lector acerca de los grandes temas metafísicos del pensamiento de san Agustín, le transmite la experiencia de la propia autora. «Quiero expresar mi profunda convicción sobre el gran enriquecimiento que nos puede aportar el acercarnos a los grandes de la filosofía, y Agustín es uno de ellos. En él podemos reencontrarnos a nosotros mismos y a las más importantes cuestiones humanas». El libro cumple con todos los requisitos de una obra científica: Bibliografía desglosada en: obras de san Agustín, obras de san Agustín citadas, bibliografía sobre san Agustín: libros y artículos. Finalmente, san Agustín en Internet. Tanto el diseño del libro como la impresión han sido muy cuidados. El tamaño de la letra, así como el color hueso del papel, facilitan la lectura del libro.

JORGE MANUEL AYALA MARTÍNEZ  
Universidad de Zaragoza

GLASNER, Ruth: *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford University Press, 2009. X – 229 p.

A veces se critica a los filólogos por empeñarse en ediciones cargadas de un aparato crítico que al filósofo le parece innecesario para comprender el pensamiento del autor, cuando no causando confusión. Sin embargo, la filología es esencial para comprender al autor y sobre todo, su evolución intelectual. La obra de Ruth Glasner es ejemplar al respecto: Gracias a una minuciosa labor filológica nos descubre el desarrollo del pensamiento de Averroes sobre problemas fundamentales de su física.

Averroes (1126-1198) no quería ser más que un intérprete fiel de Aristóteles. Sin embargo tiene una labor original y creativas, en particular, en dos cuestiones, cómo explicar el fenómeno intelectual y la unidad de la especie humana, y cómo explicar el cambio o movimiento, y la unidad del cosmos.

Cuando uno quiere conocer el verdadero pensamiento de Averroes la primera dificultad con la que se encuentra es la falta de los originales árabes de muchas obras. En el caso de sus comentarios a la *Física*, solamente conservamos manuscritos en árabe del comentario menor, o epítome. El comentario medio ha llegado completo solamente en hebreo, y el comentario mayor, en sus traducciones hebrea y latina, ambas a partir del árabe. El texto latino fue impreso en el renacimiento, pero carecemos de una edición crítica.

No basta, pues, con saber latín, hace falta conocer hebreo, y hebreo medieval además de paleografía porque solamente la traducción hebrea del epítome fue impresa (Riva di Trento, ). El comentario medio a la *Física* fue traducido dos veces al hebreo, por Zerahya ben She'alti'el (1284) y Kalonymos ben Kalonymos (1313); del primero se conservan solamente dos manuscritos, mientras del segundo 40. R. Glasner los ha estudiado todos, además de fragmentos de un tercer traductor, anónimo.

Se ha discutido acerca del orden que siguió Averroes para escribir sus comentarios. Glasner argumenta a favor del orden habitual, epítome, comentario medio y comentario mayor y este orden se corresponde a menudo con el desarrollo de una opinión en torno a un problema significativo. Sin embargo, hay que tener en cuenta otro factor, porque Averroes revisaba sus textos. Dado que la *Física* trata de estos problemas, no es de extrañar que nos encontremos con dos versiones distintas de un mismo comentario.

Glasner ha averiguado que la traducción de Zerahya corresponde a la primera versión, Versión A, y la de Kalonymos, a la segunda, Versión B. Glasner ha llegado más lejos, y ha descubierto fragmentos de una segunda traducción de la Versión A incluidos en algunos manuscritos de la traducción de Kalonymos. Además ha encontrado ambas versiones en los supercomentarios judíos, lo que prueba cuán precisos eran los comentadores judíos de Averroes.

Por lo que hace al comentario mayor, diré que Glasner ha aplicado los recursos de la filología y concluido que está compuesto de dos estratos. El estrato tardío se caracteriza por tres rasgos principales: 1º Solamente la traducción hebrea de Kalonymos contiene una introducción, que Glasner explica por el modelo de Alejandro de Afrodísia, que Averroes leería más tarde. Averroes compuso la introducción en una segunda fase y adaptó el Libro I al nuevo diseño. 2º En el estrato tardío, Averroes se preocupa en especial del rigor lógico de los argumentos. 3º En el segundo estrato, Averroes tiene acceso amplio a la obra de Alejandro de Afrodísia y se inspira a menudo en él.

Una reseña es siempre muy limitada. Esto es lo esencial de la primera parte del libro, la segunda parte examina a fondo tres pasajes y los relaciona con tres cuestiones fundamentales de la física. Son éstas la del determinismo o indeterminismo, la entidad del movimiento, es decir, la cuestión de *forma fluens* versus *fluxus formae*, y la constitución de los objetos físicos, es decir, la cuestión de la *minima pars* versus *continuum*.

En cuanto a la primera, Glasner analiza los dos enfoques que Averroes hace de *Física* VIII, sobre todo, VIII.1, donde se trata de la eternidad del movimiento, para concluir que Averroes, en la Versión B, contrapone claramente entre el movimiento continuo de los cuerpos celestes a los movimientos sucesivos de los seres sublunares. El hecho de estos sucedan los unos a los otros, es accidental, y según Glasner, Averroes puede salvar de este modo del determinismo a nuestro mundo sublunar.

Respecto de la segunda cuestión, Glasner examina distintos comentarios de *Física* VI.4 sobre la esencia del movimiento. Son muchos más que los pocos estudiados por Anneliese Mayer (*Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958 ) cuando ésta estudió la diferencia entre *forma fluens* y *fluxus formae* a partir de la recepción averroica de S. Alberto. Glasner llega a la conclusión de que el pensamiento de Averroes evoluciona hasta abandonar, en el segundo estrato del comentario mayor, la noción de movimiento como una entidad consistente y continua (p. 127).

La tercera cuestión se plantea en los comentarios a *Física* VII.1, con referencia al argumento aristotélico de que todo lo que se mueve o cambia, tiene que serlo por acción de algo. La discusión le conduce

a Averroes a establecer que siempre que algo cambia, encontramos una parte mínima en el proceso de cambio, un primer móvil, por ejemplo, si se genera fuego y asciende, no es todo el fuego, sino un proceso de mínimas partes. Averroes defendería la doctrina desde un principio, pero la perfecciona en su revisión.

El trabajo filológico de R. Glasner ha sido arduo, y ha requerido de altas cualificaciones. Para leer y contrastar los manuscritos hizo falta tiempo, energía y un dominio de las tres lenguas medievales. Esta fase del trabajo hubiera justificado el libro y merecido nuestros elogios. Sin embargo, Glasner ha hecho otro trabajo, el de historiadora de la filosofía y lo ha hecho creativamente, mostrando la trascendencia de las aportaciones del Comentador al desarrollo de la física.

JOSEP PUIG MONTADA  
Universidad Complutense de Madrid

OSMA, Pedro de: *Escritos académicos*. Introducción y presentación de los documentos por José Labajos Alonso. Versión española del texto latino: Pablo García Castillo. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca, 2010. 509 pp.

Tras la edición crítica de los *Comentarios* de Pedro de Osma a la *Metafísica*, a la *Ética* y a la *Política* de Aristóteles, publicadas por Ediciones Universidad Pontificia, el profesor José Labajos nos sorprende ahora gratamente con la publicación de una serie de escritos académicos compuestos por Pedro de Osma durante su época de catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca. Estos *Escritos académicos* de Pedro de Osma fueron hallados en dos manuscritos diferentes (Ms. 35 de la Catedral de Oviedo y Ms. 6301 del Archivo Vaticano) en los que se recogen tres «Repeticiones» de contenido teológico, un Tratado acerca del pecado, dieciocho Sermones sobre diversos temas y una Disputa sobre la determinación del año de la Crucifixión de Cristo. Traducidos por el profesor Pablo García Castillo, los *Escritos académicos de Pedro de Osma* vienen a saldar una cuenta pendiente que la filosofía había contraído con el pensamiento de Pedro de Osma, ya que, según el autor, José Labajos Alonso, el nombre de Pedro de Osma siempre se había mantenido en un segundo plano. De esta manera, estos recién publicados *Escritos académicos*, pueden leerse como «un intento de salvar estas distancias y llenar el vacío habido» (p. 10).

El libro se abre con la *Repetición del maestro de Osma acerca de la comparación de la deidad, la propiedad y la persona*. Se trata de una lección académica, un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, sobre cómo conjugar la unidad de la esencia divina con la pluralidad de personas que acontecen en Dios. En esta ocasión Pedro de Osma propone volver a la doctrina de Pedro Lombardo quien entendía que entre la esencia de Dios y las personas divinas no había una distinción real sino más bien una distinción de razón (p. 161). Dentro de esta *Repetición* se insertan además los escritos *Respuesta a los delirios de dos verbosistas contemporáneos* y *Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana en la que se apoyan los verbosistas por lo general fallan en la teología*. Ambos documentos vienen a reafirmar la tesis anterior, insistiendo De Osma en la idea de que «el entendimiento humano no puede ni comprobar ni suponer que haya una distinción real de las personas divinas a las que existe entre ellas una unidad esencial» (p.195).

La segunda de las lecciones académicas publicadas en este nuevo libro lleva por título *Repetición del maestro Pedro de Osma acerca de la forma de la consagración y en general de todo cuanto se dice y se hace en la celebración de la misa*. En ella, tal y como reza el propio título, el maestro Pedro de Osma examina la forma del sacramento de la Eucaristía y reconoce que en la actual ceremonia de la Misa se han añadido algunos signos y palabras que no estaban en la celebración original. Con todo, esto no significa que los gestos y acciones que se realizan durante el rito no sean los adecuados y procedentes (p. 207) sino que los ritos modernos son los que verdaderamente salvan.

Esta afirmación es una gran novedad, pero tal vez, una de las materias de este libro que más llame la atención sea la titulada *Repetición del maestro Pedro de Osma acerca de la eficacia de la ley de Cristo y de su diferencia de la ley Antigua*. Debido al carácter eminentemente jurídico del pensamiento salmantino de los siglos XV y XVI, la *Repetición sobre la ley de Cristo y la ley Antigua* trasladará al lector a algunos de los asuntos más debatidos en el siglo XV, como puede ser la cuestión de la diferencia entre la ley del Antiguo y la del Nuevo Testamento o la razón por la que puede afirmarse que la ley del Nuevo Testamento es superior a la del Antiguo. La respuesta de Pedro de Osma será concluyente: «la ley nueva,

tanto por su fin como por sus preceptos, se considera que perfecciona lo que faltaba en la ley antigua» (p. 307). En este sentido, la *Repetición* de Osma, se convierte en un precedente elemental y necesario para entender los tratados *De Legibus* y *De Iustitia et Iure* de teólogos posteriores.

Otro de los escritos fundamentales en estos *Escritos académicos* lo encontramos en el *Breve tratado acerca del pecado original y del pecado actual*. En él, el maestro salmantino elabora una escueta exposición sobre el pecado original (aquel que se transmite por generación) y sobre el pecado actual (aquel que se comete por una obra) para recoger, en un reducido texto, las diversas opiniones que sobre el pecado exhibían algunos de sus compañeros. En relación con este mismo tema se inserta también el escrito de Pedro de Osma *Sobre la urgencia de la confesión*. Según mantiene el catedrático de Teología no comete mayor pecado quien por razones justificadas haya retrasado el momento de la confesión.

A continuación, el lector encontrará una de las Disputaciones seguramente más complejas del libro, al tratarse de una reflexión sobre el año de la Crucifixión de Cristo y los consiguientes errores de calendario que se derivan de la celebración de la Pascua. Como nos hace saber el maestro De Osma, la cuestión de la Crucifixión es difícil de resolver ya que en la datación de la Crucifixión de Cristo se han utilizado diversos calendarios. Por el contrario la fecha vigente para la Pascua le parece menos controvertida y por este motivo el profesor Pedro de Osma recomienda «que en este asunto, como en los demás, hay que atenerse a lo establecido por la Iglesia» (p. 383).

Finalmente, a modo de apéndice, se editan los dieciocho Sermones. Como indica José Labajos en la Introducción, algunos de estos Sermones fueron pronunciados en fiestas litúrgicas, otros fueron explicados en el aula y varios de ellos no son más que esquemas y notas para posibles disertaciones posteriores (p. 56). En todo caso, debe quedar claro que no son Sermones ideados para un público generalista. Los Sermones de Pedro de Osma rezuman intelectualidad, formación y erudición hasta el punto de convertir estos opúsculos en verdaderas lecciones académicas. De este modo, más allá de adaptar los temas de siempre a las fiestas litúrgicas, Pedro de Osma analiza cuestiones como la resurrección de los muertos, la justicia divina o la reconciliación fraterna.

Los Sermones recogidos en la actual publicación son éstos: *Sermón que puede adaptarse para el día de la Cena y de Corpus Christi*, *Sermón para el día de la Cena*, *Sermón aplicable al día de la Cena o a otros días de Cuaresma*, *Sermón para la octava de Pascua*, *Sermón para la fiesta de la Ascensión del Señor*, *Sermón para el día de Rogativas*, *Sermón para la fiesta de Pentecostés*, *Sermón para la fiesta del Corpus Christi*, *Cuestión acerca del pecado original, predicable en el día de la Inmaculada Concepción*, *Sermón para la fiesta de la Natividad de la Virgen María*, *Sermón para la fiesta del evangelista San Marcos*, *Sermón para la fiesta del apóstol San Pedro*, *Sermón en ayuda de los difuntos*, *Sermón acerca de la recta norma de vida*, *Sermón en el que se muestra que en pocos cristianos se da una verdadera fe en Cristo*, *Sermón en el que se corrige a los que piden inoportunamente*, *Sermón en el día de la Concepción de la Virgen María* y *Sermón en la fiesta del mártir San Sebastián*.

Por último no nos queda sino recomendar la lectura de una obra de estas características. Primero, por la multitud de los temas que el libro abarca. En segundo lugar, porque los *Escritos Académicos* de Pedro de Osma son el complemento propio a sus *Comentarios* filosófico-teológicos más conocidos. Pero, sobre todas, hay una razón sobresaliente: porque como el profesor José Labajos explica en la Introducción es necesario recuperar la doctrina de uno de nuestros grandes pensadores.

MARÍA MARTÍN  
Universidad de Salamanca

MEIRINHOS, José - WEIJERS, Olga (éd.): *Florilegium médiévale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*. FIDEM. Louvain-la-Neuve, 2009. 636 pp.

Al cumplir la edad de 65 años —Diciembre de 2007—, la profesora Jacqueline Hamesse entró en la edad reglamentaria de la jubilación. Al año siguiente, la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve (Bélgica), de la que era profesora desde el año 1970, le concedió el título de Profesora Emérita. Entre otras distinciones, la profesora Hamesse es *Doctor Honoris Causa* por la Universidad de Porto (Portugal) Es autora de numerosas publicaciones, cuyo listado puede verse en este volumen-homenaje. Los estudiosos de la filosofía medieval conocemos a la profesora Hamesse, sobre todo, por sus cargos al frente del Ins-

tituto d'Études Médiévales (1984-1993), Presidenta de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) durante los años 2002-2007, de la cual es Presidenta de Honor. Actualmente preside la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (FIDEM) y ostenta la Dirección de Honor de la Academia Belga en Roma.

Sus numerosos discípulos y colaboradores, procedentes de muchos países, han querido rendirle un homenaje ofreciéndole un *Florilegium* de estudios medievales. En total son 29 trabajos, cuyos temas giran en torno a cuatro temas: los textos filosóficos en su contexto, el contexto de los textos filosóficos, los instrumentos para la investigación y el vocabulario de los textos filosóficos. Son las cuatro parcelas de la filosofía medieval sobre las que la profesora Hamesse centró su actividad investigadora durante sus años de docencia. Nosotros nos limitamos a comentar algunos trabajos que nos han llamado la atención.

El primer trabajo es obra del padre Louis-Jacques Bataillon (+) y Olga Weijers. Versa sobre Langton y los inicios de las *Facultades* de la Universidad de París. Estudian el origen histórico del término *Facultades* en los comentarios bíblicos de Étienne Langton durante los primeros años de la Universidad parisiense. Además de estudiar el origen semántico de este término, aportan interesantes datos históricos sobre el sentido de otros términos, como Escuelas, Universidad y Naciones.

A continuación sigue el trabajo del profesor de la Universidad de Buenos Aires, Francisco Berteloni, sobre el significado de la palabra *Política* en la Suma teológica de Santo Tomás (I, q. 96, a. 4). Concluye afirmando que Tomás explica la palabra Política como un tipo de relación interhumana que adviene sobre la sociedad como un momento lógicamente posterior al conglomerado social, como un *plus* cualitativamente diferente de él. Comienza el hombre asociándose a otros con el fin de satisfacer sus necesidades; pero el hombre político se subordina al gobierno del *rex* mediante un vínculo diferente del vínculo que le une a otros hombres en sociedad.

La profesora Beatriz Fernández de la Cuesta, de la Universidad Complutense de Madrid, estudia la importancia de la comedia de Vidal de Blois, titulada *Geta*, compuesta entre los años 1125 y 1130, la cual fue muy difundida en el ámbito de la enseñanza. En aquella época, tras el aprendizaje de las primeras letras, comenzaba el estudio de los poetas y oradores, incluyendo poetas tardíos y medievales. Entre estos aparece la comedia *Geta*, emparentada con las obras antiguas por su estilo. La autora lleva a cabo un estudio minucioso de los Florilegios de la época con el fin de detectar en ellos la presencia de *Geta*.

En un breve artículo sobre el *Proslogion* de san Anselmo de Aosta, la profesora María Cándida Pacheco, de la Universidad de Porto, expone sus reflexiones sobre Razón y Mística, que son de gran interés para el estudio de la filosofía medieval. A su juicio, razón y mística marcan el camino de la filosofía desde su origen. Esta relación se acentuó después con Plotino y con los primeros Padres de la Iglesia cristiana. San Anselmo sigue aún dentro de esta tradición. En el *Monologion*, el proceso de demostración de Dios se desarrolla *sola ratione*, siguiendo las cuatro vías posibles de acceso al Ser Absoluto a partir de la naturaleza. En cambio, el *Proslogion* se desenvuelve en un nivel más íntimo, en el seno de la razón dividida entre lo que cree y ama, y lo que quiere comprender. En el *Mologion* establece, *sola ratione*, la necesidad absoluta del Ser Supremo; en el *Proslogion* prueba los atributos posibles conferidos a Dios, dando por supuesta la limitación del lenguaje humano para expresarlos.

José Meirinhos, profesor de la Universidad de Porto, ofrece un minucioso y extenso estudio sobre los comentarios y otras obras atribuidas al portugués *Petrus Hispanus* (Pedro de España), que fue papa con el nombre de Juan XXI. Tras muchos años de investigación, el profesor Meirinhos ha conseguido trazar la configuración definitiva del *Corpus petrunicum*. Ofrece aquí un resumen de los manuscritos atribuidos, con razón o erróneamente, a Pedro Hispano, así como otras obras que le han sido atribuidas en el pasado y recientemente. Los resultados de esta investigación están disponibles en <http://web.lettras.up.pt/meirinhos/petrushispanus>

La profesora María José Muñoz Jiménez, de la Universidad Complutense de Madrid, estudia las *Auctoritates Aristotelis* en el *Vademecum* de la biblioteca del Conde Aro. Las *Auctoritates Aristotelis* es un florilegio de citas de Aristóteles muy utilizado para la enseñanza durante la Edad Media. La profesora Hamesse lo estudió en su día. De la difusión que tuvo este florilegio, baste decir que se conservan unos cuatrocientos manuscritos. Por su parte, la profesora María José Muñoz ha estudiado los dos manuscritos de las *Auctoritates Aristotelis* existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid. Al tratarse de una obra destinada a la enseñanza, solía sufrir añadidos o supresión de frases por parte de los enseñantes. Es lo que sucede a los dos manuscritos estudiados por la profesora Muñoz. El florilegio está integrado en una obra de mayor envergadura, que recibe el nombre de *Vademecum*. La profesora Muñoz ha estudiado el contexto en el que se realizó la selección: la biblioteca del Conde Aro. Por último, estudia las características del texto transmitido.

El profesor Gregorio Piaia, de la Universidad de Padova, presenta un trabajo sobre historiografía filosófica medieval. Analiza la siguiente afirmación de Ferdinand Van Steenberghen: El interés por la filosofía medieval se desarrolló en Francia como efecto del Romanticismo, más la colaboración de Victor Cousin. El profesor Piaia cree que esta afirmación necesita ser matizada. Con este objeto presenta textos en los que aparece esta preocupación, entre otros de Chateaubriand y de Joseph-Marie Degérando.

El filósofo hispano-musulmán Averroes es objeto de estudio de varios profesores. Steven Harvey, de la Universidad de Bar-Ilan, pregunta cuándo comenzaron los Judíos a considerar a Averroes el *Comentador*. El profesor Roland Hissette se centra en la edición *Princeps* (1497) de las *Destructiones Destructionum* de Averroes. Joseph Puig Montada, de la Universidad Complutense de Madrid, estudia el concepto de «substancia» en tres comentarios de la *Metafísica* de Averroes. La profesora Colette Sirat y el profesor Marc Geoffroy, del Institut de Recherches et d'Histoire de Textes, de París, presentan la versión árabo-hebraica medieval del Gran Comentario de Averroes al libro *De Anima* de Aristóteles y de Shem Tov B. Joseph B. Shem Tov. Por su parte, el profesor Rafael Ramón Guerrero, de la Universidad Complutense de Madrid, expone el comentario de Ibn Hazn de Córdoba a la *Isagogé* de Porfirio.

Destacamos otros trabajos, como el de la profesora Giacinta Spinosa, de la Universidad de Cassino, sobre el término *Demonstrabilis*, y su aplicación a la lógica y a la teología. La profesora Graziella Federici Vescovini, de la Universidad de Firenze, estudia el «espejo» en la filosofía del medioevo y renacimiento. Por su parte, el profesor Gilbert Dahan, perteneciente a la C.N.R.S., E.P.H.E., de París, estudia la frase del Eclesiastés: «...*et omnia vanitas*» durante los siglos XII y XIII.

Este *Florilegio* de trabajos en honor de la Profesora Jacqueline Hamesse no es un mero cumplimento para salir del paso, sino que contiene trabajos llenos de interés para los estudiosos de la filosofía medieval. Bien lo merece la profesora Hamesse, que durante años ha estado animando los Congresos, Simposium y Encuentros de filosofía medieval a lo largo de todo el mundo.

JORGE M. AYALA  
Universidad de Zaragoza

RAMON LLULL: *Raimundi Lulli opera latina* (ROL) XXXIII (Continuatio Mediaevalis 215). *De doctrina puerili, Liber de militia saeculari, Orationes et contemplaciones*, quos edidit Jaume Medina. Brepols, Turnhout, 2009, 613 + XX pp. ISBN 978-2-503-532554.

Sigue adelante el magno proyecto editorial iniciado en 1957 por el Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. El presente volumen corresponde al número XXXIII de las Obras Latinas (ROL) de Ramon Llull. Contiene tres obras escritas por el filósofo mallorquín entre los años 1274 y 1276. Estos son los títulos: *De doctrina puerili, Liber de militancia saeculari* y *Orationes et contemplaciones intellectus*. Como es sabido, Llull escribía primeramente en lengua vernácula, en mallorquín-catalán, para que todos pudieran entenderle; después lo traducía al latín, él mismo o por medio de otros. La versión catalana de las tres obras había sido publicada con anterioridad, pero no así la traducción latina. Estamos, pues ante la primera publicación de la versión latina de estas obras.

El tratado *De doctrina puerili* tiene carácter eminentemente pedagógico. En ella se propone el autor enseñar a su hijo —y a sus lectores— los contenidos de la doctrina cristiana. Al mismo tiempo, ofrece de una manera enciclopédica una visión general del conjunto de las artes y de las ciencias. Está dividida la obra en diez partes, según las materias de que trata: a) los 12 artículos de la fe cristiana; b) los 10 mandamientos; c) los 7 sacramentos de la Iglesia; d) los 7 dones del espíritu Santo; e) las 8 bienaventuranzas; f) los 7 gozos de la Virgen María; g) las leyes: la natural, Antiguo y Nuevo Testamento, más una explicación de la ley coránica y de los sin ley, los gentiles; h) las 7 virtudes teologales; i) los 7 pecados capitales; j) enciclopedia de las ciencias y de las artes, clásicas y modernas.

La segunda obra lleva por título: *Orationes et contemplaciones intellectus*. Es una obra teológica contemplativa, en la que el entendimiento humano, acompañado de la memoria y de la voluntad, con las cuales establece diversos diálogos, le lleva a la contemplación de Dios en sus diversas dignidades, con el fin de conocerlas, contemplarlas y, al mismo tiempo, adorarlas. Comienza demostrando la existencia de Dios, y después examina en los capítulos siguientes todos y cada uno de los principios absolutos o dignidades divinas: la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, el amor, la perfección, la gloria y la

virtud. En cada capítulo intervienen el entendimiento, la memoria y la voluntad; en ocasiones también la imaginación, estableciendo un diálogo entre ellas o formulando cada potencia sus propias reflexiones.

De la tercera obra, titulada: *Liber de militia saeculari*, no se conoce ni se conserva traducción latina. Es un tratado teórico en que se explican las características del oficio de caballero. Explica también los 7 planetas del cielo que gobiernan y ordenan los sucesos de la tierra. El autor ha dividido la obra en 7 partes, con el fin de demostrar que los caballeros tienen el poder y el señorío sobre el pueblo que les está sujeto. En la primera parte trata sobre el inicio de la caballería; en la segunda, sobre el oficio de caballero; en la tercera, sobre el examen que debe pasar el escudero que desea ingresar en esta Orden; la cuarta trata sobre la manera cómo debe ser investido caballero; en la quinta parte se explica el significado de las armas del caballero; la sexta parte trata de las costumbres propias del caballero; la séptima versa sobre los honores que se deben rendir a los caballeros.

De las tres obras, la más extensa es *De doctrina puerili*. El editor ha tenido el acierto de publicar en una columna la versión catalana, y, al lado, en tres columnas, la versión latina de los tres códices que la contienen. De esta manera el lector puede cotejar la fidelidad de cada versión latina con el original catalán. De la obra *Orationes et contemplationes intellectus*, sólo se ha incluido la versión latina. Del *Liber de militia saeculari* no existe traducción latina, por lo cual sólo se ofrece una Nota explicativa de dicha obra.

El presente volumen incluye un *Prólogo* de Jaume Medina, profesor de la Universitat Autònoma de Barcelona y editor, mas la *Introducción General, Obras y Catálogos, Introducción* a cada una de las tres obras, y los Índices: Sagrada Escritura, Nombres y Títulos de las obras de Ramon Llull. En conjunto, un bello volumen, en el que se conjugan el rigor y la óptima presentación. Tanto el editor, Jaume Medina, como sus colaboradores, son grades expertos en la materia, como vienen demostrando en la edición de las Obras Latinas del Filósofo Iluminado.

JORGE M. AYALA  
Universidad de Zaragoza

MAESTRO ECKHART, *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico (Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31)*. Edición de Andrés QUERO SÁNCHEZ (Colección de pensamiento medieval y renacentista nº 116). EUNSA, Pamplona 2010. 235 pp.

Siempre se ha de acoger con agradecimiento el hecho de que algún nuevo texto de los grandes pensadores de la historia sea traducido, y de esa manera, puesto al alcance de un público siempre más numeroso. Y es uno de los primeros valores que conviene resaltar del gran trabajo realizado por el Prof. Dr. Quero Sánchez.

El Maestro Eckhart es uno de esos pensadores que por lo que en sí representa, termina siendo un personaje que sigue suscitando curiosidad, aún cuando en español todavía no contemos con una edición amplia de sus escritos. Pero lo que él representa, así como el interés creciente por los grandes autores místicos, hacen de su pensamiento un «clásico» siempre actual en muchos campos del saber.

El trabajo de traducción que nos ofrece el Dr. Andrés Quero Sánchez va precedido de una amplia introducción de casi un centenar de páginas. Esta parte constituye un trabajado y certero estudio, que en sí mismo merecía ser publicado aparte. Además de introducimos en la biografía y obra del Maestro Eckhart, nos ambienta certeramente en las cuestiones más relevantes de la metafísica de Eckhart que después analiza a la luz de la obra que nos traduce. Un estudio, sin duda, que ayuda a comprender no solo la amplitud del pensamiento del Maestro Eckhart, sino sobre todo el escrito que tenemos entre manos.

La obra en cuestión, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*, aún cuando fue adaptada por su autor para formar parte de su *Opus tripartitum*, parece que surgió —según nos señala el editor, hacia septiembre de 1302, posiblemente en el contexto de la celebración de un Capítulo Provincial de los Dominicos alemanes (p. 63).

La edición del texto incorpora un amplio aparato crítico. A la par que se nos ofrece el texto original en latín, el Prof. Quero Sánchez ofrece en páginas enfrentadas la traducción del mismo al español con abundantes notas a pie de página que ayudan fielmente en la identificación de lugares, y en la comprensión del texto.

Al final de la obra se nos ofrece, además, una amplia bibliografía y varios índices de gran utilidad para el lector: índice de autores y obras mencionadas, índice de autores contemporáneos, índice de textos eckhartianos, y un índice de materias. Instrumentos que denotan, además, que estamos ante una edición muy trabajada y cuidada.

FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN, ocd  
Director de la Universidad de la Mística (Ávila)

VICENT FERRER: *Quaestio de unitate universalis (Ma'amar nikhbad ba-kolel)*. Alexander Fidora, Joseph Batalla, Joseph M Llobet., Mauro Zonta (ed.). Texto latino, hebreo, catalán e inglés. Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae. Vol. I. Obrador Edendum, Santa Coloma de Queralt, 2010. 367 pp. ISBN: 978-84-937590-3-2.

Nos alegra presentar el primer volumen de una nueva Colección de obras filosóficas escritas durante la Edad Media. Esta Colección lleva el título de: Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae. Nace con la finalidad de publicar obras de filósofos nacidos en el área de influencia lingüística catalana, aunque no excluyen publicar también obras de autores pertenecientes a la antigua Corona de Aragón, aunque no hubieran sido catalano parlantes. Los editores de esta Colección señalan que las historias de la filosofía suelen destacar a Ramon Llull y a Arnau de Vilanova como representantes de la filosofía medieval catalana. Sin embargo, hay otros autores de gran valor filosófico, como Vicente Ferrer, Pedro Tomás y Guillermo Rubió, de los que apenas se dice algo. «La colección Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae tiene por objeto divulgar este patrimonio desconocido, que refleja la riqueza del pensamiento medieval europeo».

El primer volumen de esta Colección está dedicado a Vicent Ferrer (Valencia, 1350-Vannes-Francia, 1419). Este religioso dominico, famoso por los sermones predicados en muchos pueblos y ciudades de la Corona de Aragón y de Francia, es autor de dos obras de lógica: *Quaestio de unitate universalis* y *Tractatus de suppositionibus*, así como de unos apuntes sobre la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino. La presente edición se ocupa de la primera obra, de la cual se ha conservado una traducción hebrea hecha a partir del texto original latino. A partir del siglo XVII las obras filosóficas de Vicente Ferrer cayeron en el olvido, hasta el punto de haber sido dadas por perdidas. Hasta bien entrado el siglo XX no se volvió a destacar la faceta filosófica de este religioso y santo dominico, gracias a la labor del Padre Fages y a la posterior edición realizada por John A. Trentman. Entre los estudiosos del filósofo valenciano cabe destacar a los profesores Vicente Forcada, Adolfo Robles, José Ángel García Cuadrado y Mauricio Beuchot.

Vicente Ferrer comenzó los estudios de lógica en Valencia, continuó en Barcelona, en Lérida, de nuevo en Barcelona, y concluyó en Tolosa de Francia. A la edad de 29 años es nombrado prior del convento de Valencia, coincidiendo con el inicio del Gran Cisma de Occidente (1378). Vicente fue partidario de Pedro de Luna, antipapa con el nombre de Benedicto XIII. Trascurrido algún tiempo, Vicente comprendió que su misión no estaba en la Corte papal de Aviñón, sino en el púlpito. Pero esto no le impidió tomar parte en un acto político de gran trascendencia histórica para España: el Compromiso de Caspe, consistente en la elección de un nuevo monarca tras la muerte de Martín el Humano sin haber dejado descendencia. Los compromisarios eligieron para rey de Aragón a Fernando de Trastámara (29 de junio de 1412).

Vicente Ferrer escribió la *Quaestio de unitate universalis* entre los años 1370-1373, coincidiendo con los años que permaneció en Lérida enseñando lógica (1369-1372). Es, pues, una obra de juventud. Sin embargo, se trata de un texto importante, porque recoge el ambiente filosófico nominalista que se respiraba en aquel Estudio General. La división entre dominicos, partidarios de santo Tomás, y franciscanos, partidarios de Escoto y Ockham, era muy fuerte. Uno de los puntos de discrepancia entre ambas tradiciones giraba en torno a la naturaleza de los universales. Vicente Ferrer propone una vía media, denominada «realismo moderado», entre el realismo extremo y el nominalismo.

La *Quaestio de unitate universalis* tiene la forma de Disputa, un género muy usado en la época. Consta de definición, argumentos en contra, argumentos a favor y opinión personal. El profesor Fidora destaca en la Introducción del libro la originalidad de los argumentos empleados por Vicente Ferrer, así como la inclusión en los mismos de cuestiones teológicas: individualidad del ser humano y creación ex nihilo.

Finalmente, señala la coincidencia de la solución de Tomás de Aquino en *De ente et essentia* con la de Vicente Ferrer sobre la naturaleza de los universales. El Aquinate fundamenta su realismo moderado a partir de la distinción real de Avicena entre esencia y existencia. En efecto, la esencia o naturaleza de las cosas es independiente de la existencia, pluralidad y unidad. Pero, considerada en concreto, hay que distinguir dos perspectivas: en tanto que se halla en las cosas, la esencia subsiste de manera individual; por tanto, no es realmente universal. No es una. El carácter unitario es consecuencia del proceso de abstracción realizado por el entendimiento, el cual confiere unidad lógica a la esencia o naturaleza. El universal es, por tanto, un ente de razón.

Alexander Fidora dedica varias páginas al estudio de la recepción de este tratado de Vicent Ferrer. De los autores antiguos, lo cita el dominico bohemio Petrus Negri (Peter Schwarz), quien llegó a rector de la Universidad de Budapest. En su famosa obra: *Clipeus thomistarum* (1481), cuestión 23, pregunta qué significan estas palabras de la definición: *Universale reale est sua singularia accepta et intellecta secundum id precise in quo sunt conformia*. Añade a continuación un largo pasaje que no aparece en el manuscrito de Viena, pero sí en la traducción hebrea del mismo, atribuida al judío de Monzón (Huesca) 'Eli Habillo (1370-1380), quien también había traducido textos de santo Tomás, Escoto y otros. Parece, pues, que tanto Schwarz como Habillo manejaron un texto latino más completo que el de Viena.

¿Existe relación directa entre Habillo y Schwarz? Cuenta el profesor Fidora que Schwarz aprendió hebreo en Salamanca con un profesor judío que enseñaba esta lengua a los hijos de los judíos salmantinos. Lo que sí consta es la existencia en Salamanca de un manuscrito de la obra de Vicente Ferrer: *Tractatus de suppositionibus*, actualmente en paradero desconocido. ¿Por qué no suponer que las dos obras de Vicente Ferrer iban juntas?, pregunta Fidora. De haber sido así, tendríamos una prueba de que la *Quaestio de unitate universalis* circuló en la Península Ibérica dentro de un determinado ambiente judeocristiano.

A juicio de Alexander Fidora, el popular manual tomista de Schwarz está influido por la obra de Vicente Ferrer más de lo que aparece a primera vista. La obra del filósofo valenciano está en la base de la *Quaestio* 23 del *Clipeus thomistarum*, en la larga discusión de la cuestión 21, que reproduce literalmente los argumentos realistas I, IV, V, VIII, IX de la *Quaestio de unitate universalis* y las correspondientes refutaciones, así como una buena parte de los argumentos contrarios: I, III, IX, X. «Nuestro texto es una pieza clave para explicar la evolución de la lógica y de la metafísica de la tradición tomista, y para explicar el paso de la época medieval a la edad moderna», escribe.

La presente edición está magníficamente presentada. Ha sido realizada con el máximo rigor histórico y crítico, como el lector podrá observar en las notas a pie de página, en las introducciones a cada uno de los cuatro textos: latino, hebreo, catalán e inglés, en los Índices de nombres y de conceptos, así como en el Glosario latino-hebreo. Alexander Fidora es autor de la Introducción general. Desde estas páginas deseamos lo mejor para la nueva Bibliotheca Philosophica Medii Aevi Cataloniae, que ha comenzado su andadura editando la obra de Vicent Ferrer: *Quaestio de unitate universalis*. Están en proceso de elaboración dos obras más: el *Tractatus brevis de modis distinctionum* de Petrus Thomae, y el de Vicent Ferrer: *Tractatus de suppositionibus*.

JORGE MANUEL AYALA  
Universidad de Zaragoza

NAGY, Piroška et BOQUET, Damien (ed.): *Le sujet des émotions au Moyen Âge*. Beauchesne, París, 2010. 519 pp.

El sujeto de las emociones en la Edad Media, recopila los resultados de un proyecto colectivo de la Agencia Nacional de Investigación francesa orientado al análisis de un tópico que en el medievo se habría vuelto enormemente versátil, como ahora sucede con el sujeto de las emociones, frente a lo que habría ocurrido en la modernidad con el sujeto racional, al menos según las interpretaciones postmodernas más habituales. A este respecto ahora se recurre a las mismas técnicas históricas, sociológicas y psicológicas comparativas que en la postmodernidad se usaron para denunciar el logocentrismo, el eurocentrismo, el antropocentrismo y la unilateral transcendentalización del sujeto racional a lo largo de la filosofía moderna, para mostrar en su lugar el carácter multipolar, multicultural, mundanal, globalizado y en el fondo cósmico, que a lo largo de la Edad Media habría acabado teniendo el sujeto de

las emociones, concebido ahora como el «corazón», o el lugar antropológico multidimensional donde confluyen las diversas tendencias y condicionantes del operar humano, tanto a nivel individual como social.

Evidentemente los participantes en este proyecto se remiten al corazón a través de diversas denominaciones metafóricas, ya sean las emociones, los afectos, las pasiones, la agitación, la melancolía, la conversión, el sufrimiento, el amor, el sentido de culpa, el dolor, las devociones, la empatía, la desgracia, la alteridad, el odio, el cuerpo, la mujer, la práctica médica. De este modo se trata de mostrar la emergencia de un modo de justificación del comportamiento humano que se sitúa más allá del predominio que a lo largo de la modernidad se otorgó de un modo unilateral al sujeto racional por encima del corazón, o del sujeto emocional, con las nefastas consecuencias de tipo cultural y social que ello trajo consigo. En su lugar habría que hablar más bien de que a lo largo de la Edad Media se recurrió a un criterio multifactorial donde la razón se concibió como un factor más junto a otros de similar rango en los procesos discursivos de toma de decisiones, sin excluir a ninguno de ellos. Con la ventaja añadida de que el corazón y las emociones, unidas a las imágenes, las exclamaciones, las lágrimas, o el odio, habrían mostrado de una forma más efectiva y sincera la naturaleza del ser humano, por encima de las pretensiones de la razón a este respecto. En cualquier caso el análisis de las pasiones puso a disposición del propio agente moral responsable de unos índices emocionales del actuar humano más adecuados que el mero análisis racional, con otra ventaja añadida: poder comprobar con una mayor fiabilidad el efectivo impacto que ejerce el contexto social en este tipo de procesos, incluyendo ahora también las preferencias, los sentimientos y las emociones místicas. En cualquier caso el recurso a la peculiar lógica multifactorial del corazón permite ampliar ilimitadamente el ámbito del sentido o de la significación, mucho más allá de los estrechos límites donde los terminará situando la ciencia y la razón modernas. Se trata en cualquier caso de un proyecto colectivo de investigación de gran proyección, del que ahora se hace la primera entrega.

Para llegar a estas conclusiones la monografía se divide en tres partes, con una introducción de Nagy, Boquet, Piolat y Bannour, y una conclusión de Livet: 1) El pensamiento y el lenguaje acerca de las emociones en la Edad Media, analiza el carácter multidimensional de las palabras y de las teorías en una cultura profundamente emocional, donde el canon antropológico de los sentimientos responde al modelo teológico de la pasión de Cristo, así como a otro tipo de pre-afectos de naturaleza preracional, que a su vez permiten hablar de un sujeto agitado o pasional, otorgando una gran importancia a la expresión de sus estados de ánimo, como ahora ponen de manifiesto L'Hermite-Leclercq, Rosenwein, Casagrande y Vecchio, Coccia, Boquet, Boureau, Rosier, Catach; 2) La fábrica de lo íntimo, rastrea el papel desempeñado por la melancolía en algunos textos literarios del siglo XII y XIII, o por la conversión de las emociones en la descripción de la muerte de Osberne por parte de San Anselmo, o en la representación pictórica cristiforme de las emociones por Suso, o en la descripción de una mujer fuertemente pasional como Lukarde d'Oberweimar, o del lugar del deseo en los procesos de deificación de Hadewijch de Brabante, como ahora señalan L'Hermite-Leclercq, Levron, Cottier, Gruber, Nagy y Fraeters; 3) Los contornos del sujeto emocional, analiza la importancia del lenguaje visual en la manifestación de las devociones populares, o de la reiteración de los juegos empáticos en las distintas imágenes medievales, o de la percepción de la alteridad y de la desgracia ajena en el Oriente medieval, o de los odios y emociones extraordinarias de la alta Edad Media, o del cuerpo de la mujer en la práctica de la medicina desde los siglos XIII al XV, como ahora hacen notar L'Hermite-Leclercq, Veratelli, d'Hainaut-Zveny, Caiozzo, Roch, y Cohen-Hanegbi.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda las emociones y el corazón en especial desempeñaron un papel importante en la configuración cultural y social del hombre medieval, concebido como un sujeto emocional o pasional, por encima de un sujeto racional, al modo como ya señaló Huizinga en «*Homo ludens*». De todos modos sería desacertado concluir de aquí que el hombre medieval habría minusvalorado el papel de la razón, del saber o de la propia filosofía, cuando de hecho durante este periodo se hace un considerable esfuerzo por integrar aquella dimensión emocional en una orientación claramente cristológica o simplemente deificante del ser humano, sin minusvalorar por ello el papel del corazón y de las emociones. La monografía hace repetidas alusiones a este tipo de propuestas, pero las presenta como una manifestación del poder configurador de las pasiones o de las emociones, en contraposición al indudable poder orientador de la razón, sin terminar de ver el trasfondo profundamente filosófico y teológico de este tipo de procesos.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

STROUMSA, Sarah: *Maimónides in his World. Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton University Press, Princeton, 2010. 222 pp.

Sarah Stroumsa trata de verificar en *Maimónides en su mundo* una tesis histórico-cultural muy atractiva, a saber: si en la gestación del pensamiento de Maimónides (+1204) no habría sido tan decisivas las raíces culturales judías, como habitualmente se piensa, sino que habrían sido tan importantes o más sus dependencias respecto del pensamiento islámico entonces hegemónico, o incluso respecto de la cultura cristiana emergente. En este sentido ahora se describe a Maimónides como un personaje típicamente mediterráneo que habría llevado a cabo múltiples lecturas, tanto como médico, como filósofo o como simple intelectual inquieto, trasladándose desde Fez a Palestina y después a Alejandría (Egipto), como consecuencia del fin del principio de tolerancia religiosa impuesto por los almohades berberiscos. De este modo se le presenta como un consumado viajero que entró en contacto con las comunidades judías mucho más primitivas que su Córdoba natal, desde Bagdad y Damasco hasta Gaon (Yemen), llegando a ocupar el cargo de máxima autoridad judía de Egipto. En este contexto habría participado en polémicas acerca de la resurrección de los muertos, o el monoteísmo, con una actitud naturalista de tipo aristotélico, muy abierta filosóficamente y opuesta al misticismo cabalístico. Propugnó a este respecto una recuperación del pasado cultural al modo de los posteriores humanistas renacentistas, con un espíritu *cosmopolita* en el plano intelectual similar al espíritu viajero de su correligionario Benjamín de Tudela. Stroumsa relativiza así la ya conocida dependencia que Maimónides habría mantenido respecto de la hermenéutica (Kabala) y la ley (Torah) judía, especialmente en *Guía de perplejos*, para mostrar a su vez su dependencia respecto del Kalam y la Halacha o Sharia islámica, ya se aplique a la interpretación de textos religiosos o a otros textos de Aristóteles o Hipócrates, con una novedad principal: no se habría sentido víctima de la revolución cultural iniciada por los almohades en el siglo XII, sino que más bien este movimiento de tipo *fundamentalista* le habría hecho ampliar su interés intelectual por la filosofía islámica de Avicena, Alfarabí, Algazel y sobre todo Averroes, así como por los cristianos de Bizancio y Grecia, permitiéndole desarrollar una personalidad muy asimilada y nada refractaria a los movimientos culturales entonces vigentes.

En cualquier caso ahora se esboza la imagen de un Maimónides melancólico que habría añorado la antigua sabiduría del pueblo de Israel y de los filósofos griegos e islámicos, pero conformándose con tratar de mantener vigente aquella luz verdaderamente deslumbrante entonces descubierta, como el mismo expuso en *El Mishná*, o *Libro de la elucidación*, a pesar de no poder volver a alcanzar el esplendor entonces logrado. Por otro lado, se le presenta a Maimónides como un autor galénico que disfrutó de una posición privilegiada para describir el *travase cultural* que en el siglo XII se produjo entre la filosofía y la medicina griega y la islámica en el marco del peculiar «liberalismo» propiciado por el «fundamentalismo» de la «revolución cultural» almohade, que daría lugar a una síntesis cultural difícil de repetir para las posibilidades de la época. A este respecto también se comparte la tesis de Leo Strauss que concibe la *filosofía política* iniciada por los almohades como el núcleo fundamental del Islam moderno, resaltándose a su vez la fuerte asimilación que a este respecto habría experimentado el pensamiento de Maimónides, sin verle como un perseguido por dicha revolución, a pesar de las numerosas críticas que le generó dicha actitud por parte de sus propios correligionarios.

En cualquier caso ahora se atribuye a Maimónides un carácter intelectual muy independiente, que habría tenido un protagonismo muy singular en la aparición de un primer *renacimiento cultural* del siglo XII. En concreto había llevado a cabo una auténtica recepción de Galeno y de la astronomía árabe babilónica, aunque simultáneamente fomentara una actitud escéptica ante las propuestas revisionistas de Ptolomeo respecto de la cosmología metafísica de Eudoxio y Aristóteles. De igual modo también habría defendido una peculiar articulación de las *relaciones entre fe y razón*, así como de las estrechas afinidades existentes entre las distintas tradiciones exegéticas vigentes en tres religiones del Libro, con propuestas que ejercieron un fuerte influjo en Tomás de Aquino y en la escolástica renacentista posterior. Finalmente, en polémica con S. Pines, A. Ivry y H. A. Davidson, ahora se defiende la autenticidad de la mayor parte de las obras atribuidas a Maimónides, especialmente su discutido *Tratado de lógica*, o de la *Torá Mishná* o *Ley elucidada* o *comentada*, por considerar que la mayor parte de las incoherencias que se le atribuyen se deben a no terminar de comprender la peculiar simbiosis alcanzada entre las tres culturas existentes entonces, tanto en su Córdoba natal como en la cuenca mediterránea en general.

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en seis capítulos: 1) *Maimónides y la cultura mediterránea*, describe sus numerosos viajes como exiliado voluntario después de la invasión almohade, así como su papel como filósofo, erudito, jurista y máxima autoridad de la comunidad judía de

Egipto, dentro del fuerte movimiento de asimilación cultural iniciado por la Saadia o movimiento educativo judío, entre el siglo X y XII; 2) *El contexto teológico del pensamiento de Maimónides*, se analiza el entrecruzamiento de las tradiciones judías, árabes y cristianas que se produce en la *Guía de perplejos*, analizando el caso concreto de las herejías propias y ajenas, afrontándolas desde una actitud claramente asimiladora y sincretista entre todas ellas; 3) *¿Un fundamentalista almohade?*, analiza un aspecto habitualmente postergado de su filosofía, resaltando el indudable impacto que la revolución cultural berberisca ejerció en sus primeros años de formación religiosa y filosófica, cuando sus análisis filosóficos y teológicos acerca de la resurrección de los muertos o del monoteísmo le llevaron a enfrentarse a Averroes, y a las comunidades judías de Oriente, con posturas que ahora se califican de cercanas al «fundamentalismo» almohade, a pesar de ser el primero en ser el primero en experimentar la falta de tolerancia del nuevo movimiento cultural; 4) *La larga espera* (durée) reconstruye la peculiar *fenomenología acerca de la religión* hebrea, islámica y cristiana, que Maimónides siempre consideró como su gran descubrimiento histórico a este respecto, a saber: el común testimonio de la literatura arábiga, o antes la hebrea, acerca de la ruptura radical que la idolatría de los sabianos habría supuesto en el antiguo Israel al pretender constituirse como una nación de espaldas a los mandamientos divinos, dando lugar a la creciente separación existente entre la fe y la razón, o entre la cultura «religiosa» y la propiamente «secular», con sus correspondientes ritos, ídolos y sacrificios; 5) *Una mente crítica*, analiza su postura ante la medicina y la ciencia de su tiempo, en contraposición al desvarío de la pseudociencia cuando pretende corregir determinados aspectos de la física astronómica de Aristóteles, como al parecer habría ocurrido con la falsa sabiduría de los sabianos; 6) *De Moisés a Moisés* (no hubo otro Moisés) - según el famoso aforismo popular judío referido al propio Moisés Maimónides-, pasa a analizar el posible sentido filosófico de la felicidad ultramundana, así como su postura teológica en la controversia acerca de la resurrección de los muertos, como dejó constancia en su *Tratado sobre la resurrección*. Sin embargo finalmente había recurrido a una solución teológica al considerar esta verdad exclusivamente como un dogma o un artículo de fe, con el consiguiente replanteamiento tanto de las relaciones entre razón y fe, como del papel político que el intelectual especulativo debe desempeñar en relación con el gobierno de la ciudad;

Para concluir una reflexión crítica. Es indudable el papel central que Maimónides desempeñó como testigo de un *trasvase cultural* que tuvo por escenario toda la cuenca mediterránea, donde sin duda la Córdoba sultana desempeñó un papel decisivo. También ahora se describen muy bien las ambivalencias y bipolaridades que pueden encontrarse en un pensamiento fuertemente asimilado que, sin embargo, siguió manteniendo una singularidad cultural y religiosa inconfundible. De todos modos simultáneamente también se nos describe a Maimónides como un filósofo especulativo paradójicamente escéptico respecto de sus propias creencias religiosas, con un resultado ambivalente: el mismo se encuentra descentrado en un mundo islámico hostil, añorando un pasado que ya no puede volver e identificado a su vez con una cultura política profundamente fundamentalista que, paradójicamente, le conducirá hacia una dirección contraria a la que en principio su pueblo pretendía ir. En cualquier caso el propio Maimónides describió muy bien esta situación con la metáfora de la «*Guía de perplejos*», también llamada de «*descarriados*», que después sería muy imitada por la escolástica, el renacimiento y la modernidad con las conocidas «*Guías de pecadores*», mediante las que se pretende indicar la situación de indefensión con la que el hombre medio habitualmente se encuentra en un mundo entorno que por diversos motivos se le acaba volviendo muy hostil.

Precisamente lo que ahora más se hecha en falta a este respecto es un análisis más pormenorizado del posible impacto soterrado que en el desarrollo del pensamiento de Maimónides pudo ejercer la tensión latente existente entre las tres comunidades religiosas básicas, como consecuencia de las Cruzadas o de la Reconquista, ya se trate de la cuenca mediterránea, de su Córdoba natal, o del resto de la Península Ibérica. De igual modo que tampoco se analiza el posible influjo que este posible trasvase cultural a través de la cuenca mediterránea acabó ejerciendo en Europa más allá de Córdoba o El Cairo, ya fuera impulsado por Alfonso X El Sabio, la Escuela de Traductores de Toledo, o como consecuencia de las Cruzadas. En cualquier caso ahora se nos describe a un Maimónides profundamente asimilado a los objetivos islamistas de la revolución almohade, dejando con *realismo* para tiempos mejores un posible renacimiento de Israel como nación con su propia cultura. Este carácter profundamente *posibilista* fue sin duda el mejor legado de su pensamiento.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

LAMBERTINI, Roberto – SILEO, Leonardo (eds.): *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale. Atti del Covegno della SISPM (Roma, 19-21 septtembre 2005)*. FIDEM, Brepols et Publishers, Porto, 2010. XII+367 pp.

El mito historiográfico sobre la incapacidad del Medioevo para pensar los fenómenos económicos ha desaparecido a la luz de los estudios ético-económicos realizados en los últimos años sobre la economía medieval. Aunque las aportaciones de los filósofos medievales no hayan alcanzado la altura del pensamiento económico clásico, no por eso dejan de tener interés histórico. La presente obra recoge las ponencias presentadas en el «Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM)», celebrado en Roma durante los días 19-21 de septiembre de 2005. Los organizadores del mismo, profesores Roberto Lambertini y Leonardo Sileo, pretendieron que fuera un lugar de encuentro y de confrontación entre las diversas metodologías que afrontan los discursos ético-económicos del Medioevo. Aunque en este tipo de estudios ha primado generalmente el interés histórico-filosófico, sin embargo son cada vez más frecuentes las incursiones en la historia de los términos y de los lenguajes económicos. La variedad temática de este volumen, así como las fuentes examinadas, lo convierten en un instrumento indispensable para el conocimiento de las teorías ético-económicas del pasado, y en un faro que permite vislumbrar las investigaciones futuras.

Encabeza la lista de trabajos el profesor Paolo Prodi (Bologna), autor de un reciente libro: *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente* (Bologna, 2009). Su ponencia fue un anticipo de este libro, que ha tenido un gran éxito editorial. Otro tanto cabe decir acerca de la ponencia del profesor Pavel Blažek (Praga), autor de: *Die mittelalterliche Rezeption der aristotelischen Philosophie der Ehe. Von Robert Grosseteste bis Bartholomäus von Brugge (1246/1247 – 1309)*. La ponencia lleva por título: «I beni della casa. Temi etico-economici nei trattati medievali di *Oeconomica* pseudo-Aristotelis». El profesor Sylvain Piron (París) acaba de publicar, en colaboración con Giovanni Ceccarelli, un estudio sobre Gerardo Oddone, titulado: *Gerald Odonis' Economics Treatise* (Vivarium, 47, 2009). Ceccarelli es autor de un volumen sobre el pensamiento económico en los *Quodlibeta* del siglo XIII. Título de la ponencia de Piron: «Albert le Grand et le concept de valeur». En él hace frente a la cuestión del nacimiento del concepto de valor en el filósofo alemán. La profesora María Lucrecia Leone (Lovaina) dedica su artículo a la ética económica de Enrique de Gante. Indaga el nexo entre bien común y bien individual en Enrique de Gante. Tomás de Aquino y Enrique de Gante están presentes, junto con Siger de Brabante, en el estudio presentado por la profesora Anna Arezzo (Bari) acerca de los artículos del «sílabo» de Etienne Tempier, los cuales guardan relación con los bienes mundanos. Acerca de los «impuestos forzosos» que imponía la Monarquía inglesa en el siglo XIV, el profesor Stefano Simonetta (Milano) señala que, en la crítica llevada a cabo por William of Pagula y John Fortescue, aflora la problemática sobre «el derecho de propiedad» (*property rights*). Mario Conetti (Università dell'Insubria) muestra una panorámica de los tratados comunales o municipales, así como de los problemas éticos que suscitaban. Roberto Lambertini (Macerata) resalta algunos aspectos a tener en cuenta a la hora de definir el dinero en el debate entre usura y pobreza franciscana en el siglo XIV. Para el siglo XV Rudolph Schüssler (Bayreuth) presenta el caso de Antonino de Firenze, dentro de la dialéctica entre conservación y renuncia. A la «Segunda escolástica» dedica su trabajo el profesor Giovanni Rossi (Verona), tomando como ejemplo el concepto de *dominium* por parte de Domingo Soto, «una reflexión entre teología y derecho». La profesora Lidia Lanza (Friburgo) presenta: «Ars Adquirendi Pecunias. La crematistica nella *Politica* di Aristotele e nei suoi commenti medievali». Por último, el profesor Renato de Filippis (Salerno) escribe «Riflessioni sull'economia nell'opera di Raterio, Vescovo di Verona».

De la tradición medieval no cristiana se ha incluido un trabajo, a cargo del profesor Severio Campanini (París), titulado «Meum est argentum et meum est aurum. Beni e valori nella *Qabbalah* primitiva». El autor conduce con mano segura al lector por los laberintos de la Kábala. Al final del volumen se ha incluido una nota del estudioso polaco Marcin Bukala, titulada: «Scholastic concepts concerning the idea of economic value». Para facilitar el manejo de este volumen, existen dos Índices: de manuscritos citados y de nombres. En la portada del libro aparece el cuadro de Quentin Metsys: El cambista y su mujer, 1514 (Museo del Louvre, París).

JORGE MANUEL AYALA  
Universidad de Zaragoza