

GOUGUENHEIM, Sylvain: *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Ed. Seuil. Paris, 2008. 280 pp.

Cuando esta recensión se publique, quizá haya aparecido ya en castellano el libro que presentamos en su versión francesa. No es extraño, pues es el epicentro del ¿último? terremoto de las letras francesas. Supe de él por una recensión casi elogiosa de Roger Pol-Droit en *Le Monde* (4 de Abril de 2008), que, por otra parte, ya anunciaba los «debates y polémicas» que podría suscitar. Y si para muestra vale un botón, léase por ejemplo la recensión de Blaise Dufal, «Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel*», en *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 104 (2008), en la URL <http://chrhc.revues.org/index330.html>. Pruébese también a buscar información sobre el libro en Internet: no faltarán referencias para entretenerse.

Pero, ¿por qué se ha sacudido el mundo de las letras francés hasta el punto de haberse formado una comisión de investigación sobre el autor, profesor agregado de historia en la Escuela Normal Superior de Letras y Ciencias Humanas (ENS-LHS) de Lyon? El autor no engaña y adelanta su tesis desde el mismo *Prólogo*: se impone hoy la imagen de una Edad Media cristiana como «edad oscura» a remolque de un «Islam de la Ilustración» al que se debe la conservación, (progreso) y transmisión del saber griego gracias al cual Occidente pudo luego avanzar. «La teoría no tendría nada de escandaloso si fuera cierta. [...] A pesar de las apariencias, [esta teoría] depende más de una toma de postura ideológica que del análisis científico» (p. 9).

Más aún, la obra ya no sólo trata de justificar que el Occidente cristiano (¡en buena parte gracias a Bizancio, igualmente cristiano!) tuvo un genuino y continuo interés por la sabiduría griega, con ejemplos señeros como el de Jacobo de Venecia y la labor traductora del monasterio de Mont-Saint-Michel, sino que pone en duda el interés real del Islam por la sabiduría griega, que habría recibido con enormes filtros y gracias en parte a la labor traductora de los siríacos (cristianos) y de otros no musulmanes. Pero esta visión choca no sólo con la que defiende hoy un Alain de Libera (citado con frecuencia en el libro y, no es de extrañar, como veremos, uno de sus principales impugnadores), sino con la de autores como Badawi, que ya en el libro que recoge un curso impartido en la Sorbona en 1967 y luego corregido y aumentado en 1987 afirma: «Son las altas cualidades científicas de la obra de Aristóteles las que aseguran su éxito inmenso en el mundo árabe y su dominio casi exclusivo, en una atmósfera de libertad casi total, pues en el Islam no existe (y no puede existir) una autoridad religiosa que pueda prohibir, excomulgar o poner algo en el índice, como fue el caso del Occidente cristiano» (Abdurrahman Badawi. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris. Vrin, 1987, p. 88). Y en el mismo libro, sin aclarar bien a qué periodo de tiempo se refiere, dice: «La penetración del pensamiento griego fue inmenso en todos los dominios del pensamiento árabe, incluso en aquellos donde la resistencia fue más viva: filología, jurisprudencia, teología» (p. 13). Gouguenheim, como veremos, no puede estar más en desacuerdo, no sólo con la sutil confusión entre mundo árabe y mundo islámico, sino con esa penetración que haría de la cultura islámica la transmisora plenamente voluntaria y activa de la cultura griega hasta el mundo occidental y a la que, por tanto, este debe su progreso posterior. Así, por mucho que Gouguenheim afirme explícitamente que su intención no es polémica (p. 10), su libro sí que ha resultado muy polémico.

Veamos ahora el desarrollo de los cinco capítulos de la obra de Gouguenheim, que podemos dividir en dos partes: una primera, de índole más descriptiva, incluye los tres capítulos primeros; la segunda, mucho más valorativa y también más polémica, abarca los dos últimos. El libro se cierra con una conclusión y tres apéndices.

Alain de Libera es el primer autor del *credo cultural* hoy impuesto al que Gouguenheim se enfrenta, ya en la *Introducción*. Para aquel, el mundo árabe-musulmán no sólo transmitió el saber griego, sino que, después de helenizarse profundamente, fue una de las raíces de la cultura europea (frente a la visión clásica de las raíces griegas y la identidad cristiana); en consecuencia, esa cultura sería superior a las demás y matriz de la posterior «revolución científica» que saca al Occidente cristiano de la «edad oscura».

Nuestro autor subraya que, en la situación mundial posterior al 11 de Septiembre de 2001, estas afirmaciones tienen también repercusión política, sustituyendo el etnocentrismo occidental por otro oriental. Con todo, Gouguenheim prefiere apartarse de esa vía y va ofreciendo apuntes que culminan en esta propuesta: «Las verdaderas preguntas que hay que hacer, por encima de toda polémica, son de orden histórico y versan sobre la helenización del mundo islámico, la naturaleza y la intensidad real de la penetración del saber griego en el universo árabe-musulmán, y también las vías por las que el saber griego volvió a ocupar un lugar de honor en Occidente» (pp. 17-18).

Y es que, en la línea de muchos otros autores (y que puede resumir el librito de Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*), Gouguenheim relativiza la *oscuridad* medieval cristiana, aceptando por una

parte la crisis a partir de la caída del Imperio romano de Occidente, pero recalando a la vez la permanencia de la cultura clásica en Bizancio (el «gran olvidado de la herencia europea», p. 19) y también en Europa a partir del renacimiento carolingio, que sólo fue el primero de una serie que desembocaría en la modernidad. «Europa (y sólo Europa) ha creado la ciencia moderna, cuya universalidad actual demuestra su papel primordial para toda la humanidad» (p. 23).

El *Capítulo 1, Permanencias dispersas y búsqueda del saber antiguo*, se dedica a la filiación griega de la Europa cristiana, no perdida del todo ni siquiera en los siglos V-VIII, aunque seriamente limitada, entre otras cosas por el olvido de la lengua griega. Además, en Bizancio las traducciones comienzan ya en el siglo V (con los siríacos como grandes estrellas), y el contacto de Europa con el Imperio oriental nunca se rompió por completo. Este contacto fue también personal, debido a emigraciones forzadas, a peregrinaciones, a la búsqueda del saber, etc. Roma por ejemplo cuenta con monasterios griegos, y entre 685 y 752 hay una serie casi ininterrumpida de papas griegos o siríacos, nos recuerda Gouguenheim. Paradójicamente, se nos dice, la primera forma de transmisión del saber griego por parte del Islam fue la huida provocada por sus conquistas paulatinas (que dieron lugar a centros de saber griego más o menos estables en Occidente); pero ello no habría tenido consecuencias sin el interés de Bizancio y también de las élites occidentales por ese saber (p. 34). Entre estas élites destacan los carolingios, que reconocen a Grecia como madre, aunque ignoren casi por completo su lengua y el grueso del conocimiento filosófico y científico clásico les siga siendo desconocido.

El caso de la medicina sirve bien a los propósitos de Gouguenheim. Sería este campo práctico el centro de la preocupación latina por el saber griego, con un enorme esfuerzo de traducción, ya a partir del siglo VI. Aunque la influencia llegó hasta el norte de Europa, el núcleo fue la escuela de medicina de Salerno, independiente del mundo árabe-musulmán y anterior a las traducciones al árabe de Galeno. Su gran figura fue Constantino el Africano (+ ca. 1087), que, instalado en Monte Casino, tradujo los tratados médicos del árabe cristiano Hunayn ibn Ishaq (809-873 muy citado por el mencionado Badawi, que aparentemente se olvida de que fue un árabe... cristiano); Constantino sabía además aritmética, geometría y astronomía.

Pero no se trataría de un caso aislado, insiste Gouguenheim: «Las traducciones directas del griego al latín continuaron luego durante toda la Edad Media, favorecidas por una circulación real, aunque mal conocida, de manuscritos religiosos, filosóficos y también científicos entre Bizancio y Occidente» (p. 49).

Todo ello cristalizaría en la cadena de renacimientos de los siglos XI-XII: carolingio, otomense, del año mil o ya del siglo XII, previo a la eclosión del XIII (en que nuestro autor ya no entra): un verdadero esfuerzo por *recuperar y asimilar* el saber clásico, que enraíza en lo que Gouguenheim llamar «el acuerdo precoz entre la fe cristiana y el saber antiguo» (p. 53). No sólo se escribieron en griego los Evangelios (y todo el Nuevo Testamento, cabría añadir), sino que los Padres de la Iglesia reflexionaron con categorías griegas para expresar intelectualmente la fe cristiana, y, en fin, los cristianos se sabían herederos del patrimonio antiguo y creadores de una cultura nueva. A pesar de límites innegables, esa *actitud* pervivió a lo largo de toda la Edad Media y se fue ampliando, sobre todo a partir del siglo XIII, desempeñando la razón especulativa y dialéctica un papel cada vez más importante.

De todo esto, Gouguenheim concluye el capítulo con un párrafo que algunos acusarán de «finalista» (como si la historia no se hiciese —y se escribiese— con nombres propios): «El conjunto de este proceso, del que cada una de las etapas es consecuencia necesaria de las adquisiciones anteriores, muestra que, a pesar de la oposición de ciertos eclesiásticos, el cristianismo como tal no es una religión hostil a la razón. De estos datos deriva el progreso de la conciencia europea, del conocimiento del hombre y del mundo y, en definitiva, la elaboración de una sociedad “abierta”, por retomar la expresión de K. Popper» (p. 73).

El *Capítulo 2, Supervivencia y difusión del saber griego en torno al Mediterráneo*, quiere pagar la deuda antes anunciada con los cristianos de Oriente como parte fundamental de la recuperación del saber antiguo por los dos mundos, cristiano y musulmán, aunque, aclara Gouguenheim desde el principio, con distintos filtros y con distintos resultados. Bizancio mantuvo siempre el contacto con la sabiduría clásica y el interés por ella, en concreto por Platón y Aristóteles. Eso sí, nuestro autor reconoce que, incluso por dificultades materiales como el precio de los manuscritos, la circulación de la obra íntegra de un autor era muy rara. Lo que no aclara es si el Imperio de Oriente mantuvo siempre el conocimiento de la obra completa de Aristóteles y, si fue así, por qué no se transmitió primero a Occidente (como el capítulo 3 tampoco aclara realmente donde estuvieron hasta el siglo XII las fuentes manuscritas de las que tradujo Jacobo de Venecia a Aristóteles, y, si estuvieron disponibles, por qué no se tradujeron antes).

Gouguenheim destaca igualmente el papel, más conocido, de los cristianos siríacos, aunque quizá aquí lo haga en exceso: «Cuando se habla de “cultura árabe-musulmana” de los siglos VII-X se comete

un anacronismo [...] pues esta cultura apenas fue musulmana y no fue árabe más que por carambola. Al contrario, era en buena medida cristiana y siríaca» (p. 81). Siríacos, cristianos jacobitas de Arabia, melquitas, coptos, nestorianos, maronitas, sabeanos, monasterios en los que el griego era la lengua común al menos hasta el siglo X, serían los responsables principales de esa cultura. Los siríacos merecen un apartado especial como «intermediarios esenciales de la transmisión al árabe de los textos de la sabiduría de la antigua Grecia» (p. 85), gracias a los cuales Al-Farabi, Avicena o Averroes, que desconocían el griego por completo, pudieron acceder a esos libros. (Sólo en el siglo VIII esa población cristiana bajo el dominio musulmán se arabizó a la fuerza, con independencia de su conversión o no al Islam). La tarea de traducción del griego al siríaco se prolongó después con la traducción del siríaco al árabe por parte de otros cristianos como Hunayn ibn Ishaq, que hubo de forjar el vocabulario científico árabe. También había traducciones directas del griego al árabe hechas por melquitas. En fin, una tarea enorme.

Gouguenheim retoma aquí el ejemplo de la medicina, en este caso siríaco-cristiana, de la que afirma fue la heredera directa de la medicina griega con otros añadidos. Cuando se cerró la Escuela de Alejandría con su modelo del médico-filósofo, este saber se trasladó a Antioquía y luego a Bagdad, siempre con ayuda de cristianos, sobre todo nestorianos. Eso sí, los conquistadores musulmanes supieron aprovechar pragmáticamente el saber griego y en Bagdad prevalecían los médicos nestorianos, a veces familias enteras durante generaciones. Esa es la medicina que descubren los cruzados. «En los siglos XII y XIII, sí hay médicos musulmanes, y muchos, pero son considerados por sus correligionarios como de segundo orden, considerando siempre a los cristianos como los mejores» (p. 96).

Por fin, este capítulo se cierra con un apartado dedicado a los tres grandes hombres de la ciencia greco-cristiana en el siglo IX: Hunayn ibn Ishaq (el «príncipe de los traductores»), Teodoro Abu Qurra (sobre todo un gran matemático) y Yuhanna ibn Masawayh (médico nestoriano). De todo esto, concluye Gouguenheim, seguramente de modo poco matizado: «Durante más de tres siglos, del VII al X, la “ciencia árabe-musulmana” de *Dar al-Islam* fue en realidad una ciencia griega por su contenido y su inspiración, siríaca y después árabe por su lengua. La conclusión es clara: el Oriente musulmán debe casi todo al Oriente cristiano. Y es esta deuda la que a menudo se silencia hoy tanto en el mundo musulmán como en el mundo occidental» (p. 101). Es posible que afirmaciones sumarias de este calado le hayan ganado enemigos al libro, impidiendo valorar los datos enriquecedores que hay en él. ¿La conclusión es, pues, que el Occidente cristiano está en deuda con el Oriente también cristiano en lugar de con el mundo musulmán?

El *Capítulo 3, Los monjes pioneros de Mont-Saint-Michel: La obra de Jacobo de Venecia*, puede ayudarnos a responder a la pregunta anterior según Gouguenheim. Sin explicar bien la diferencia entre la pérdida de acceso lingüístico y la pérdida de acceso físico a las obras de autores como Aristóteles, el autor nos habla del redescubrimiento del Estagirita, sobre todo a partir del siglo XII, por una doble vía: la siríaco-árabe que desemboca en las traducciones latinas sobre todo en Toledo, y la que viene directamente del griego gracias a la labor traductora de clérigos latinos. «Europa descubre sólo en el siglo XIII las obras que el mundo musulmán había ignorado o dejado de lado, es decir, los tratados políticos y morales de Aristóteles, la *Política*, la *Ética a Nicómaco*, incompatibles con el contenido del Corán. Fueron traducidos del griego con la *Retórica* y la *Poética* por Guillermo de Moerbeke [...], que también revisó el conjunto de traducciones hechas en España» (p. 104). Además, Antioquía y Mont-Saint-Michel se adelantaron en algunas decenas de años a la labor de Toledo.

Gouguenheim acentúa el papel del monasterio francés traduciendo directamente del griego al latín, pero no nos aclara el origen de los manuscritos griegos utilizados. E igualmente subraya la tarea de Jacobo de Venecia, que da por sentado que trabajó allí (aunque otros autores lo duden) con buena parte de Aristóteles, incluyendo la *Física* y la *Metafísica*. Juan de Salisbury, Grosseteste, Alberto Magno o santo Tomás habrían utilizado sus traducciones, enormemente difundidas, sobre todo en el siglo XIII. Según el historiador francés, esto sería una prueba más del interés del Occidente cristiano por la filosofía griega, a la que debe añadirse la existencia de otros traductores de Aristóteles del griego al latín que han permanecido anónimos. Ese interés es palpable por los comentarios al Estagirita: su exégesis latina más antigua sería la de Mont-Saint-Michel, en la que también participó Jacobo de Venecia.

La segunda parte de la obra, más valorativa y quizá por ello más polémica, consta de dos capítulos. El *cuarto, Islam y saber griego*, a partir de los datos ofrecidos hasta ahora y frente a una ambigua «helenización del mundo islámico» que llevaría a hablar de un «Islam ilustrado», comienza distinguiendo la actitud ante el saber griego de musulmanes y no musulmanes. Según Gouguenheim, pocos se dedicaban a ciencias, matemáticas o filosofía en el mundo musulmán, pues el Corán y los saberes en torno a él acaparaban los espíritus; desde luego, sigue diciendo, el número no era mayor que en Bizancio (aunque quizá

aquí, como en otros momentos, nos interesaría una comparación más fina en lo temático y en lo cronológico, con el Occidente cristiano).

Este párrafo puede resumir bien todo el capítulo: «Ante el saber antiguo [...] la respuesta [del mundo musulmán] fue a menudo la indiferencia, aunque también hubo numerosos rechazos radicales. En general, se retuvo de la herencia griega lo que no contradecía a la enseñanza coránica. La recepción positiva fue ultra-minoritaria, aunque fue propia de hombres excepcionales como Al-Farabi, Avicena, Abu Mas-har o Averroes. Sin embargo, esta adhesión fue con adaptaciones» (p. 127). ¿El motivo de fondo? El mundo clásico era, al contrario que para los cristianos, radicalmente extraño al Islam tanto por razones religiosas como políticas.

En definitiva, el autor, que no puede negar la presencia del saber griego en el mundo musulmán, afirma que ese saber fue sobre todo *filtrado*, que realizaciones «ilustradas» como la *Casa de la Sabiduría* son en realidad mitos (no sería sino una escuela coránica que desapareció en el siglo X), y que incluso la lengua árabe suponía una dificultad para acoger la sabiduría clásica. Pero si la tesis fundamental de Gouguenheim es el filtrado (al servicio del Corán y conforme a la doctrina de éste), ¿no nos ayudaría aquí una comparación con el filtrado que obviamente también se produjo en el mundo cristiano? Quizá amparándose en su carácter divulgativo, el libro no nos ofrece algo semejante. Con todo, el autor insiste en que, incluso cuando se usan las mismas palabras, no se está hablando de lo mismo en ambas culturas. Si para el musulmán su religión es perfectamente racional, no se trata de la razón demostrativa ni la de la filosofía griega; la razón es externa al Islam y el papel de la revelación en él absorbente.

La *falsafa* o filosofía desarrollada desde la primera mitad del siglo IX apela ciertamente a los pensadores griegos en busca de una verdad autónoma, pero casi todos los *falásifa* ponen por encima su fe. Además, estos filósofos fueron una minoría (Al Hindi, Al Farabi, Avicena o Averroes), mientras que para la mayoría del mundo musulmán desde el mismo siglo IX, la *falsafa* era sospechosa frente a la práctica y la enseñanza oficial de las «ciencias coránicas». Aunque tampoco aquí encontremos un desarrollo, siquiera sumario, de la idea, Gouguenheim afirma que incluso los filósofos mencionados quedan superados desde el punto de vista racional por el *fides quaerens intellectum* de san Anselmo. El *mutazilismo*, como pretendido movimiento racionalista inspirado en Grecia, sería otro mito, pues en realidad buscaba la ortodoxia religiosa más radical y desde luego no fue un movimiento mayoritario; con todo, si otorgó un papel importante a la razón, fue siempre al servicio de verdades religiosas como el creacionismo o el libre arbitrio; la razón debe coincidir con la revelación, pues el Corán es racionalidad pura.

Como si estuviera escuchando nuestra objeción («¿y no ocurría más o menos otro tanto en el orbe cristiano?»), Gouguenheim afirma que la simplicidad del dogma islámico lo hace menos propenso que el cristianismo a los debates y a las herejías, pero también menos tolerante hacia la heterodoxia. El problema es que, una vez más, el historiador salta con demasiada facilidad de siglo en siglo y, cuando habla de «pensadores heterodoxos» en el ámbito cristiano, parece hablar del siglo XVIII (pp. 159-160). Pero también es cierto que el libro nos presenta un ejemplo especialmente esclarecedor de distancia entre lo político y lo religioso con la polémica entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, algo impensable en *Dar al-Islam*. «El nacimiento en el mundo cristiano de lo que los historiadores llaman el “estado moderno” es fruto de la herencia política y jurídica de los mundos romano y germánico y del pensamiento griego. Las raíces de ese estado moderno se hunden en las Escrituras y en el derecho canónico, por ejemplo con la práctica de la elección. Es significativo que en tierra del Islam nunca nadie recurrió al sistema jurídico greco-romano, ni siquiera Averroes» (p. 162), ignorándose incluso un concepto tan fundamental para el derecho occidental como es «persona».

En cualquier caso, concluye Gouguenheim, los «pensadores originales [del mundo musulmán] no son más de una docena durante cinco siglos. A pesar de su interés, el fenómeno es marginal debido al peso de la ortodoxia, de la ortopraxis y de la firme asociación entre política y religión que funda la sociedad abasida» (p. 160-161). Más aún: «En resumen, el Islam no se ha helenizado en la Edad Media, no más de lo que el Occidente se ha islamizado» (p. 164). Y remacha: en vísperas del gran redescubrimiento de Aristóteles por el Occidente cristiano, ningún pensador musulmán acude a Aristóteles después de Avicena a excepción de Averroes.

Por si acaso no quedara aún clara la postura del autor, el *Capítulo 5* se titula con toda intención *Problemas de civilización*. Estos problemas son tres: identidad, permeabilidad y antagonismos. Cabe hablar de una *identidad* cultural porque es indiscutible la originalidad griega y también que, aun seleccionando elementos, Europa hereda voluntariamente esa cultura. «Raíz» es una metáfora, pero nos sirve para hablar de realidades, de espacios culturales. Negar las raíces supone negar la historia, un pasado y quizá un

futuro común; incluso si algunas de esas raíces son mitos, funcionan como tal en la medida en que son aceptadas. Negar ciertas raíces, normalmente *para sustituirlas por otras*, puede ser producto de una voluntad ideológica e incluso política con vistas a fabricar un futuro (p. 178).

El segundo problema, la *permeabilidad*, puede resumirse según Gouguenheim respecto al Islam con dos calificativos: «expansionista» y «centrípeto». El saber antiguo ha pasado por un tamiz tanto en la cultura musulmana como en la cristiana, pero hay una doble diferencia: en el primer caso la criba fue mayor y, además, aumentó con el tiempo. Más todavía, y esta es una de las frases seguramente desacertadas del libro y en que los críticos más se han fijado, «el mundo europeo ha sabido encontrar en sí mismo los recursos necesarios y suficientes para la traducción de las obras griegas y luego para su comentario y su empleo» (p. 184).

Por último, los *antagonismos* limitan el intercambio cultural entre las dos culturas (en realidad, dos cosmovisiones y dos religiones casi incompatibles: «cada una de las dos civilizaciones estaba como vacunada contra la otra» p. 189), cuestionan la voluntad musulmana a la hora de comunicar los saberes de que disponía, y subrayan en fin la casi imposibilidad de un verdadero diálogo, a consecuencia de lo cual el foso no cesó de crecer. El «mestizaje cultural» sería por tanto otro mito.

La *Conclusión* es más bien un sumario del libro, que también explica por qué el autor se detiene en el siglo XII, cuando empieza propiamente la ciencia moderna, «de la que los europeos son los únicos autores» (p. 199). Así, la verdadera conclusión puede ser un texto *sin desperdicio* que encontramos al principio del capítulo 5: «A partir de una fe en un Dios único, cristianismo e Islam han desarrollado sistemas de pensamiento y prácticas sociales extraordinariamente alejadas. [...] Sus Dioses no tienen el mismo discurso, no presentan los mismos valores, no proponen al hombre el mismo destino ni se preocupan de la misma manera de la organización política y jurídica de las sociedades humanas. Sólo con la lectura comparada de los Evangelios y del Corán se ve ya la disparidad de los dos universos. Frente a Cristo, que rehusa castigar y hacer lapidar a la mujer adúltera, Mahoma ordena en parecidas circunstancias la ejecución de la mujer infiel. No puede seguirse a la vez a Jesús y a Mahoma» (pp. 167-168).

El libro se cierra con tres *Anexos*. Dos de ellos (los sabios árabes cristianos de los siglos VIII-XI y el *corpus* latino de Aristóteles) son especialmente oportunos e ilustrativos, mientras que el tercero hace sospechar de la declaración inicial de Gouguenheim sobre su voluntad no polémica: Sigrud Hunde, la «amiga de Hitler», defendería el «sol de Alá» con una voluntad política inaceptable.

¿Qué decir de todo ello? En primer lugar, no puede extrañarnos que el libro haya suscitado una gran polémica en el país vecino (veremos qué ocurre en el nuestro). Hay párrafos y expresiones innecesariamente poco matizados, lo que no debiera justificarse sin más en su voluntad explícita de ser un libro de divulgación. Pero, sobre todo, la obra es polémica porque se enfrenta a la *vulgata* actual sobre la cuestión y eso se paga siempre (veremos qué hay del futuro académico del autor). Badawi, al que citábamos como ejemplo de ese estado de la cuestión largamente gestado, era ¿ingenuo? al afirmar que el Islam no tenía una autoridad como la del papa en el cristianismo: no hace falta ser sociólogo para afirmar el poder de las corrientes de opinión, hoy como ayer, en el mundo cultural como en el religioso.

Más aún, para defender su opinión, Gouguenheim ofrece muchos datos. Es cierto que, como algunos críticos han hecho notar, no son nuevos ni «rompedores», pero él no lo pretende. Lo que sí quiere, y creo que tiene razón en muchos casos, es que caigamos en la cuenta de la historia da para mucho y, al menos, siempre tiene dos puntos de vista. La simplificación, de uno u otro signo, es peligrosa. Los siríacos y los nestorianos, Mont-Saint-Michel y Jacobo de Venecia, Bizancio y los monasterios griegos en Italia «están ahí». Como también, en lo que conozco sin ser especialista en el mundo musulmán, la ausencia, por ejemplo, de una reflexión política semejante a la occidental en ese mundo, o la criba mayor de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles (compárese el elenco de traducciones ofrecido por Badawi y por Gouguenheim).

Naturalmente, los dos últimos capítulos pueden ser más discutibles. Simplificando (¡perdón!), podríamos decir que enfrentan el *credo deconstruccionista* que impera en muchos ámbitos, y parece desde luego que en el cultural francés: identidad o raíz serían conceptos inaceptables al servicio de una ideología conservadora (aventada además, ¡ah!, por una editorial católica como Seuil). Creo que el autor justifica suficientemente por qué no es así y, además, en una frase afortunada aclara que «no se insulta a los japoneses al afirmar que el francés no deriva de la lengua nipona, y al revés» (p. 177). Las identidades no insultan: aunque sea de Perogrullo, nos ayudan a saber quiénes somos y, también es obvio, no todos somos iguales, ¿o sí?

Por lo demás, ayudaría que el texto estuviera mejor construido *formalmente*. Si el esquema del libro es claro y coherente, el texto mismo parece en ocasiones repetitivo y falto de orden (ver por ejemplo, las páginas 39, 42 o 78 en relación al resto de la obra). Esa falta de orden se hace especialmente notable en

lo cronológico, cuando creemos que la *evolución* es importante en este asunto, y a veces sorprendente cuando, por ejemplo, compara la ausencia de librepensadores en el mundo islámico... con los del siglo XVIII en Europa. La ¿redacción apresurada? (¿o la voluntad polémica contradiciendo su declaración inicial?) se hace también palpable en las afirmaciones poco matizadas de las que ya hemos hablado. Introducen «ruido» en un conjunto valioso y no exento de afinación en otros muchos lugares (ver como muestra la p. 53 sobre el año mil). En este sentido, también desconcierta un poco que el capítulo 3, absolutamente central si atendemos al título de la obra, no esté más y mejor desarrollado. Y dos súplicas que ¡ojalá! se escuchen en la edición española: notas a pie de página (¡y no al final!) y distinción entre fuentes primarias y secundarias en la bibliografía.

Por fin, una recomendación final: si a usted le interesa siquiera un poco el tema, lea este libro para pensar.

ESTEBAN PEÑA
Instituto Teológico de Corbán (Santander)

RAMON LLULL: *Raimundi Lulli opera latina* (ROL) XXXI (Continuatio Mediaevalis 185): 12-15 *Quattuor libri principiorum*, quos edidit María Asunción Sánchez Manzano. Brepols, Turnhout, 2006. 580 pp. ISBN 978-2-503-04851-2. XLVIII.

Dentro de la vastísima obra latina de Raimundo Lulio los libros que se editan aquí por vez primera de acuerdo con los principios de las ediciones críticas ocupan un lugar especial, porque constituyen el desarrollo doctrinal del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* o *Ars magna* de 1274¹ en las distintas ciencias fundamentales del saber medieval: la teología, la filosofía, el derecho y la medicina.

Se editan según el orden temático preceptuado por el *Ars compendiosa: Liber principiorum theologiae* (n. 12 Domínguez) *Liber principiorum philosophiae* (n. 13 Domínguez), *Liber principiorum iuris* (n. 14 Domínguez) y *Liber principiorum medicinae* (n. 15 Domínguez), aunque ha habido algún autor que adelantase un orden cronológico, como Joan Santanach²: *Liber principiorum medicinae*, *Liber principiorum philosophiae*, *Liber principiorum theologiae* y *Liber principiorum iuris*. Las razones de la editora son de carácter sistemático (pág. XIX). Se trata de un conjunto de obras con una unidad compositiva y doctrinal, escritas en Mallorca entre 1274 y 1283³. Sólo del *Liber principiorum medicinae* existe una versión en lengua vernacular, transmitida tan sólo por tres manuscritos y que fue por vez primera editada en 1989⁴.

En el *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274) se presentan las figuras:

A: las dignidades y la esencia de Dios, que son 16 con una letra respectiva del alfabeto (B: bondad; C: grandeza; D: eternidad; E: poder; F: sabiduría; G: voluntad; H: virtud; I: misericordia; K: gloria;

1 *Ars compendiosa*, en MOG (= *Opera Raimundi Lulli, Moguntiae, 1721-1744*) I, Int. VIII, p. 5= p. 487 (pág. XIX). Fue escrita en Mallorca y editada por vez primera en Maguncia en 1721 dentro las *Opera Raymundi Lulli*, edición llevada a cabo por Ivo Salzinger y a su muerte continuada por Philipp Wolff en ocho volúmenes en vez de los diez previstos. No existe versión romance de este texto. Consúltese con provecho la nueva cronología establecida por Fernando Domínguez, en «Works», en AA. VV: *Raimundus Lullus: An Introduction of his Life, Works and Thought* (Supplementum Lullianum II: Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214), edited by Alexander Fidora and Josep E. Rubio, translated by R.D. Hughes, A.A. Akasoy and M. Ryan, Brepols, Turnhout, 2008, 125-244, aquí n. 3 (págs. 138-139). Esta nueva cronología substituye definitivamente a la propuesta entre otros por los hermanos Tomás y Joaquín Carerras Artau: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XIV* (2 tomos), Real Academia de Ciencias Exactas, Madrid 1939-1943, aquí I 288-289.

2 «Notes per la cronologia del cicle de l' *Ars compendiosa inveniendi veritatem*», en *Studia Lulliana (olim Estudios Lulianos)* 40 (2000), 23-46, aquí: pág. 36.

3 Fernando Domínguez: «Works» (nt. 1.), nn. 12-15, págs. 143-145.

4 Ahora disponemos de una edición crítica del texto catalán medieval a cargo de Lola Badía: *Ramon Llull: Començaments de medicina. Tractat d'astronomia* (Nova edició de les obres de Ramon Llull: NEORL 5), a cura de Lola Badía, Patronato Ramón Llull, Palma, 2002, 35-114.

L: perfección; M: justicia; N: generosidad; O: misericordia; P: humildad; Q: dominio; R: paciencia. Estas dignidades se combinan entre sí dando lugar a 120 combinaciones binarias o cámaras.

S: el alma humana con las tres facultades básicas: inteligencia, voluntad y memoria en combinación con sus respectivas actividades.

T: contiene cinco triángulos pintados con distintos colores. El azul contiene Dios, criaturas y operación; el verde: diferencia, concordancia y contrariedad; el rojo: principio, medio y fin; el amarillo: mayoría, igualdad y minoría; y finalmente, el negro: afirmación, negación y duda.

V: virtudes teologales y cardinales (fe, esperanza, caridad, justicia, prudencia, fortaleza y temperancia) y vicios o pecados capitales (gula, carne, avaricia, acedia, orgullo, envidia e ira).

X: es la figura de los opuestos o de la predestinación por contener principios lógicos y teológicos conjuntamente (sabiduría/justicia, predestinación/libre albedrío, perfección/defecto, mérito/demérito, poder/voluntad, gloria/pena, ser/privación, conocimiento/ignorancia).

En suma, los libros de los principios expanden la doctrina del *Ars compendiosa* y aplican a las respectivas ciencias los principios de este arte general.

La edición comprende una introducción general de carácter doctrinal y filológico escrita en un latín preciso y correcto sin alardes retóricos, de acuerdo con el tono general de las obras lulianas y en sintonía también con el latín sobrio de las ediciones críticas modernas de textos grecolatinos.

En alguna ocasión se desliza algún gazapo como en «Deum existentiam essentiamque trinitariam rationibus necessariis in libro *De trinitate* demonstrare voluit» (pág. XIV, linn. 8-9), donde en vez de «Deum» debe decirse «Dei». Alguna frase quedó deslabazada probablemente por un descuido electrónico: «Disciplina per commenta philosophorum, Aristotelis, Porphyrii et Boethii translationes docenbatur» (pág. XII), mejor «per opera philosophorum Aristotelis et Porphyrii a Boethio translata». El «quin» en pág. XVI está fuera de lugar, porque en su uso clásico, cuando parece en oraciones principales, tiene un sentido de refuerzo y la oración está en subjuntivo, pero aquí tampoco el uso corresponde al *quin* de las oraciones subordinadas. Quizá sea un «qui», pero la frase no parece entenderse bien. En la página XXVIII se dejan de declinar los nombres tras la preposición *inter*. Que vayan en comillas no les exime de ser declinados en latín. La editora sí declina, en cambio, otros sintagmas nominales dos líneas más abajo. Lo importante es regularizar el uso. Repito: estas asperezas no empañan la calidad general del texto.

A diferencia de otras ediciones, la introducción temática es muy breve y se limita a un par de generalidades que bastan al lector para formarse una idea del contenido y del planteamiento de las cuatro obras. La editora se basa en la obra de Robert Pring-Mills, *El microcosmos luliano* (Dolphin, Oxford, 1963). Esto no debe tomarse como reproche, ya que las introducciones demasiado largas y en forma de monografía no pueden tener su foro adecuado en una edición crítica en la que el lector lo que aguarda es un texto filológicamente depurado, eso sí, preluado de un exordio estrictamente filológico. Sin embargo, en las ediciones latinas de Lulio desde 1959 han tomado carta de naturaleza unas largas introducciones temáticas que en muchas ocasiones constituyen grandes contribuciones a aspectos de la obra luliana.

Lo verdaderamente importante en esta introducción general es la descripción de todos los manuscritos utilizados para establecer la edición crítica de las cuatro obras. Esta novedad con respecto a muchas de las ediciones anteriores se explica por el sencillo hecho de que hay varios manuscritos que contienen los cuatro textos y otros varios de ellos. Con esta concentración la editora evita una dispersión y repeticiones innecesarias de las descripciones. Éstas son sucintas y breves con los datos básicos pertinentes: localización, signatura, fecha, características materiales, formato, descripción material del manuscrito, *incipit*, *explicit*, contenido del manuscrito.

Se elencan los 37 manuscritos latinos utilizados para la edición de los cuatro libros lulianos, que van desde el siglo XIII al siglo XVIII (1739) incluyendo la primera edición latina de los textos aparecida ya muy tardíamente en *Opera Raimundi Lulli*, ed. Ivo Salzinger, ex officina typographica Meyeriana, Moguntiae, 1721, t. I, 607-813, según la paginación de la reproducción anastática de la editorial Minerva (Frankfurt del Meno, 1965).

Siguiendo las pautas de la edición de la ROL se describen minuciosamente sólo aquellos manuscritos que no fueron anteriormente descritos en otro tomo de la serie con el fin de no incurrir en superfluas repeticiones. El manuscrito fundamental para el establecimiento del texto crítico de los cuatro textos lulianos se conserva en la biblioteca municipal de la ciudad italiana de Fermo (F), un volumen facticio (pág. XXXIV) que contiene, además de las cuatro obras lulianas, un comentario a los libros de las «Sentencias» de Pedro Lombardo escrito por el franciscano Juan Peckham (datado en 1292) así como un texto anónimo «Tempus divinacionis ab Adam usque ad Moysen», que se intercala entre las obras lulianas. El orden

de la encuadernación de los textos lulianos es curiosamente sistemático, siguiendo las instrucciones de Lulio mismo. Por la heterogeneidad del contenido reunido resulta difícil la datación del manuscrito, por eso se lo sitúa en los siglos XIII y XIV.

La editora describe por vez primera un manuscrito de la «Biblioteca Governativa» de Cremona (C) confeccionado en 1739, fidelísima copia de la edición maguntina, pero por ello carece de importancia para la edición crítica (págs. XXXI-XXXIII). Asimismo se describen por vez primera en la ROL un manuscrito (*codex chartaceus*) de la Biblioteca Ambrosiana de Milán (A₂), del siglo XVI (pág. XXXV), otro *codex chartaceus* guardado en la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munich (M₁), escrito en el siglo XV (pág. XXXVI), dos manuscritos conservados en bibliotecas de Palma de Mallorca (págs. XXXVII-XXXVIII): uno del siglo XVII (L₂) y otro del XVI (L), así como un relevante manuscrito guardado en el Colegio de San Isidoro de Roma, que se remonta al siglo XV (H₁), sin olvidar, en fin, el también importante *Ottoboniensis latinus* 2347 (R₃), conservado en la Biblioteca Vaticana, de los siglos XIV al XV (pág. XLII). Los veintisiete manuscritos restantes no son descritos con igual meticulosidad por haberlo sido en otras ediciones anteriores.

No hay que olvidar mencionar que al final del volumen están varios índices, el primero de los cuales lo es de los lugares de la Sagrada Escritura citados en las cuatro obras. La escasez de pasajes bíblicos es muestra elocuente del talante intelectual de Lulio, que trata de ofrecer un discurso filosófico-teológico sin acudir ni a las autoridades, ni incluso a la Biblia, no porque sea un escéptico o un racionalista, sino porque su interés primero se encauza a convertir a los infieles, que por el mero hecho de serlo no pueden reconocer esas autoridades, que lo son sólo para los creyentes: sería difícil encontrar en todo el orbe latino medieval un autor tan ortodoxo como él. Si sus referencias bíblicas son escasas, aún más lo son sus remisiones a filósofos y científicos en general. Sin embargo, en el *Liber principiorum medicinae* hallamos hasta doce menciones de Avicena, aunque sin referencia expresa de obra médica alguna (quizá sea el *Canon* la obra considerada), once de Platearius —Juan Plateario, autor de una *Practica brevis* (siglo XI) muy difundida— y dos de Constantino Africano (también del XI), citas todas ellas que demuestran su familiaridad con la medicina contemporánea, en especial con la Escuela de Salerno y la medicina árabe. Finalmente, la editora compuso un «Index titulorum operum Raimundi» con las numerosas referencias internas a obras de Lulio. Esto da cuenta, a su vez, de la unidad compositiva e interna de los cuatro textos que aquí se editan juntos. El índice analítico o *conspectus materiae* al final del volumen permite hacerse una buena idea de la estructura de las obras.

Veamos ahora cada una de las ediciones críticas de los libros en cuestión. El manuscrito básico para establecer el texto del *Liber principiorum theologiae* es el de Fermo (F), pero también prestan buenos servicios el CIm. 10514 de Munich (M), el de Montserrat (N) y el *Ottoboniensis Latinus* 1250 (R). Se distinguen dos ramas fundamentales en la tradición manuscrita: la una tiene como representante único F y la otra los nueve manuscritos restantes, en la que, no obstante, cabe distinguir un grupo RMN, que constituye una rama aparte de la primera subdivisión y a la que cabe sumar el manuscrito de la Biblioteca Casanatense de Roma (Q), también del siglo XV como los otros tres.

El *Liber principiorum theologiae* tiene por objeto Dios, pero el tratamiento de la materia diverge ostensiblemente del método de los doctores escolásticos contemporáneos, al no distinguir con nitidez la teología revelada de la teología racional. Lulio pretende probar con razones necesarias los principios teológicos a partir de otros principios tomados de su *ars* (pág. 16, 10-18).

El libro se divide en cuatro partes. En la primera parte se tratan las distinciones, o sea, las 16 *dignitates* o principios, cada uno llevando asignada una letra del alfabeto: B (esencia divina), C (dignidades), D (operación), E (artículos de fe), F (preceptos), G (sacramentos), H (virtud), I (conocimiento), K (amor o *dilectio*), L (simplicidad), M (composición), N (orden o *ordinatio*), O (suposición), P (exposición), Q (primera intención), R (segunda intención). De estos principios propiamente teológicos hay que distinguir las figuras del *Ars compendiosa*: A (Dios), S (alma), T (principios), V (virtudes y vicios), X (predestinación), Y (verdad) y Z (falsedad). Como se advierte, Lulio utiliza unas letras distintas para evitar la confusión en las combinaciones.

Tras aducir las razones que prueban cada uno de los principios teológicos de B a R, enuncia las condiciones de cada uno de ellos. El número de ambas no parece ser fijo, pues Lulio dice hacer una selección. En las razones no se trata principalmente de aquellas por las cuales un principio es, sino antes bien de las razones por las que ese principio es de tal y tal forma. Así, por ejemplo, las razones necesarias de la esencia divina B son su bondad mayor combinada con la perfección (1ª razón), la eternidad (2ª razón), mas luego se añade que la no existencia de la esencia divina lleva consigo, por ejemplo, que las dignida-

des (C) no tengan en las operaciones (D) potestad alguna según la infinita magnitud de la dimensión (3ª razón). La cuarta razón es que de no existir la esencia divina se derivarían otros absurdos (págs. 18-21, 10-101). A continuación se enumeran las condiciones de la esencia divina, que son los principios condicionantes de ésta, como sus principios metafísicos. Así, la primera de las condiciones está tomada de la idea aristotélica de la substancia como sujeto de operaciones, ya que se dice «Es, pues, cierto que toda substancia contiene en sí misma H (virtud) y D (operación), y por eso es necesario que la esencia divina B contenga en sí misma H y D» (pág. 21, 108-109).

Una parte importante de este libro es aquella en que Lulio presenta sus pruebas de algunos de los catorce artículos de fe: la existencia de la pluralidad en Dios (A), la trinidad, la generación y la procesión, la creación, la encarnación de Dios, el nacimiento de Cristo, su crucifixión y su resurrección (págs. 32-57). A continuación siguen las pruebas y condiciones de los diez mandamientos y de los sacramentos (págs. 56-67).

En la segunda parte se desarrolla el sistema del arte con la combinación de dos dignidades entre sí con las siete figuras. Así se producen 120 cámaras o combinaciones binarias de dignidades entre sí junto con A (Dios) S (alma) T (principios) V (virtudes y vicios) X (predestinación) Y (verdad) Z (falsedad). Así, por ejemplo, la 120ª cámara es QR (primera y segunda intención) ASTVXYZ. En este apartado bastante extenso (págs. 87-135) se expanden de los principios o dignidades.

La tercera parte es una lista de veinte preguntas o cuestiones científicas que se resuelven con el auxilio de las dos primeras partes. Únicamente se exponen veinte preguntas a modo de ejemplos, de los que el usuario del arte o «artista» puede servirse para responder otras preguntas semejantes. La penúltima reza así: «¿Es de mayor utilidad predicar por medio de autoridades o por razones necesarias?» (pág. 144, 309-319). Ésta es para Lulio una cuestión relevante y hasta candente, ya que su intención es la de convertir a los infieles al cristianismo. Su respuesta es ya conocida, pero él la pondera con su arte combinatoria. En efecto, las autoridades y K (amor) tienen concordancia en el cuadrado rojo, pero como las razones necesarias e I (conocimiento) tienen concordancia en el cuadrado blanco, tiene, por tanto, mayor utilidad predicar por el cuadrado blanco que por el cuadrado rojo. Y luego lo prueba por el absurdo que resultaría de que I (conocimiento) y K (amor) serían contrarios a D (operación) de la memoria y de la sabiduría en la H (virtud), N (orden), Q (primera intención) R (segunda intención) y en F (preceptos). Se cierra el libro con una cuarta parte consagrada a las reglas del arte teológica.

La edición del *Liber principiorum philosophiae* se basa de nuevo en el manuscrito de Fermo (F) de los siglos XIII-XIV, al que siguen muy de cerca y con gran fidelidad dos testigos ya citados del siglo XV: Q (Roma, Biblioteca Casanatense) y M (Munich, Bayerische Staatsbibliothek). En general, el *stemma* de este texto coincide en parte con el de anterior, con dos ramas básicas, pero la editora supone una segunda rama bastante compleja con seis subarquetipos, de los que se derivan los códices existentes o bien directamente o bien indirectamente mediante subarquetipos de segundo grado (págs. 164-165).

El libro presenta una estructura similar a la del anterior. La primera parte (págs. 174-250) presenta los dieciséis principios de la filosofía, con sus demostraciones y condiciones: B (primera causa), C (movimiento), D (inteligencia), E (mundo), F (forma universal), G (materia prima), H (naturaleza), I (elementos), K (apetito), L (potencia), M (hábito), N (acto), O (mezcla), P (digestión), Q (primera intención) R (segunda intención). En la segunda parte o *distinctio* se abordan las 120 cámaras resultantes de la combinación binaria de dos principios con ASTVXYZ (págs. 250-299), y en la tercera se exponen veinte cuestiones (págs. 300-309). Finalmente se introducen las reglas de los principios de filosofía (págs. 309-322), pero Lulio añade como quinta parte un elenco de preguntas que se podrían resolver con este *Liber principiorum philosophiae* (págs. 317-322).

La editora nos ofrece una presentación un poco más larga del *Liber principiorum iuris* en la que abunda sobre todo en la formación del derecho medieval, contexto en el que se inscribe la doctrina jurídica de Lulio. Para la constitución del texto sirve de nuevo como base el manuscrito de Fermo (F), seguido del manuscrito *Ottoboniensis latinus 2357* (R₃) de la Biblioteca Apostólica Vaticana, de entre los siglos XIV y XV y que, por su parte, presenta varias lagunas en el texto a consecuencia de la acción devoradora de insectos. También son de gran ayuda los ya mencionados Q y H.

En el *Liber principiorum iuris* Lulio reduce las partes a tres. En el primero de ellos se exponen los principios del derecho: B (forma), C (materia), D (derecho), E (derecho común), F (derecho especial), G (derecho natural), H (derecho positivo), I (derecho canónico), K (derecho civil), L (derecho consuetudinario), M (derecho teórico), N (derecho práctico), O (derecho nutricional), P (derecho comparativo), Q (derecho antiguo) R (derecho nuevo); y se estudia la relación de éstos con ASTVXYZ.

La segunda parte alberga las 120 combinaciones de dos principios del derecho junto con ASTVXYZ (págs. 355-399). Sigue un tercera parte que comprende las reglas de las siete figuras (págs. 399-405) y, la cuarta parte final con veinte cuestiones pertinentes en el derecho con sus respectivas soluciones (págs. 406-412).

En general es una fundamentación teológica del derecho, ya que «Quidquid existit in iure, se habet ad unum universalem finem, qui est B» (pág. 344, 18).

Más extenso que este libro es el *Liber principiorum medicinae*. A diferencia de los otros tres textos existe, por un lado, una tradición manuscrita latina con 18 testigos, y otra en lengua vulgar de sólo tres testigos con el título de *Començaments de medicina*. Como era de prever, esto ha distorsionado la tradición latina del texto, dentro de la cual la editora fija dos grandes ramas emanantes de un arquetipo común (x). La primera rama presenta, como en los anteriores casos, una bifurcación, de cuyo primer ramal (x₁) es testigo independiente el ya conocido F, que sirve de nuevo como base para fijar el texto, constituyendo el segundo varios subarquetipos de segundo y tercer grado, de los que se derivan los manuscritos existentes. La segunda rama establecida (x₂) comprende dos manuscritos: uno de la Stiftsbibliothek de Sankt Gallen (G), del siglo XV y otro de la biblioteca Ambrosiana de Milán (A), de 1485. Aunque la editora ha seguido F para constituir el texto se auxilió también de otros códices también del XV: uno de Barcelona (B), del XV y dos de Oxford (O y O₁), todos los cuales suplen las lagunas ocasionadas por los desperfectos físicos del manuscrito de Fermo y enriquecen el acervo de variantes. La rama formada por AG presenta una versión latina más próxima del texto manuscrito catalán, como muestra la editora basándose en colaciones parciales de estos manuscritos con el texto de la edición crítica catalana de 2002 en la NEORL. El testigo del texto romance más antiguo es el de Killiney del siglo XIV, los otros dos se remontan al siglo XV. Con todo, las diferencias entre las dos ramas latinas son meramente estilísticas, sin cambio de contenido. En realidad, los ejemplos presentados en las páginas 422-425 muestran sólo que el texto del de Fermo y sus afines presentan un latín más cuidado que se despegaba del texto vernacular, mientras que AG tiene giros más romancesados.

Como las diferencias de este texto latino con el texto latino de la otra rama, que constituye la base para la edición actual, son muy grandes, se ofrecía al editor una alternativa: o bien editar separadamente el texto de la versión latina afin al de la versión en lengua vulgar, o bien introducirlo en el aparato crítico. La editora se inclinó por esta última opción, a mi juicio, la más feliz, porque con la versión latina de AG en el aparato crítico el lector puede seguir cómodamente las dos ramas de la tradición y sacar sus propias conclusiones sobre la versión latina de la primera rama de la tradición sin tener que consultar al final la otra versión cambiando de página continuamente. Aunque de esta manera el aparato crítico sea mucho más voluminoso que en las tres primeras ediciones, la hermosa tipografía hace que se lea con gran facilidad.

No obstante, queda a veces la duda de que se haya editado en el aparato la versión íntegra de AG, porque las variantes son en general tantas que, cuando no se dan, se hace difícil creer que no las haya. En cualquier caso, esto es irrelevante para la constitución de la tradición latina más segura, que es la de Fermo, y sólo tiene importancia para el estudio de las relaciones del catalán con el latín en Lulio, un problema de una complejidad cada vez mayor a medida que se van editando críticamente los textos de las obras latinas. En realidad, esto habría sido una tarea propia de la edición crítica catalana, que, sin embargo, ha ignorado, por completo y sin explicación alguna, la tradición latina para establecer el texto romance.

El *Liber principiorum medicinae* es de mucha mayor complejidad compositiva que los anteriores. Lulio lo concibe como un gran árbol con muchas ramas y una raíz que consta de un círculo que incluye en su interior círculos concéntricos en que están inscritos los cuatro humores: cólera, sangre, flema y melancolía. De la raíz sale un tronco en que están inscritas las cuatro cualidades: calor (A), sequedad (B), humedad (C) y frío (D).

De la raíz salen dos troncos: uno de los principios de la antigua medicina y el otro de los principios de la nueva medicina. El primer tronco se divide en tres partes: la primera atañe a las cosas naturales, la segunda, a las cosas no naturales y la tercera, a las cosas contranaturales (*contra naturam*).

La primera parte del tronco primero consta de siete partes: los elementos, las complexiones, los humores, los miembros, las virtudes, las operaciones y los espíritus. A esta parte se le añaden cuatro más: edades, colores, figuras y diferencia entre masculino y femenino.

La segunda parte, formada de cosas no naturales, tiene seis «flores» que incluyen respectivamente: aire, ejercicio y ocio, alimento y bebida, sueño y vigilia, inanición (*inanitio*) y estar lleno (*repletio*), sentimientos (alegría, ira, tristeza etc.).

La tercera parte, que consta de las cosas contranaturales, tiene tres «flores»: la enfermedad, la causa y el accidente.

La segunda rama, que representa la nueva medicina, se divide en dos partes. La primera contiene A (calor) B (sequedad) C (humedad) D (frío), mientras la segunda parte presenta tres triángulos (con los prin-

cipios del arte luliana) y un cuadrado (con la figura de la predestinación), tomados todos ellos del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*.

Habida cuenta de que las cuatro cualidades fundamentales de los elementos tienen otros tantos grados de intensidad, se producen así dieciséis combinaciones posibles, a las que corresponden otras tantas medicinas simples, cada una con una letra para poder hacer mejor las combinaciones.

A continuación se exponen seis condiciones del árbol (págs. 445-448). Así, por ejemplo, la primera concierne a la composición de las cuatro cualidades en los elementos (aire, fuego, tierra y agua) y en los cuerpos; la tercera respecta al cuadrado, según la cual la perfección concuerda con la mayoría, y la privación, con la minoría.

No hay que olvidar que el arte médica tiene la intención de conservar en el cuerpo humano la salud y de destruir la enfermedad, sirviéndose para ello de *res medicinales*, que se producen con el auxilio de los triángulos que ayudan a establecer los grados de las cualidades en las medicinas (págs. 449, 188-450, 211).

Dado que el médico, pues, pretende fortificar o reforzar el *esse* y contrarrestar a la *privatio* deberá servirse también del cuadrado que incluye *esse*, *perfectio*, *privatio* y *defectus* (págs. 450, 212-451, 233).

El arte medicinal es un arte curativa. Por esta razón se ocupará especialmente de las fiebres, la orina, el pulso y las metáforas, que son los síntomas (*signa*) de las enfermedades y también de la salud.

Después de estas consideraciones generales sobre la estructura del arte médica y su funcionamiento, procede a explicar las diversas partes. El segundo apartado o *distinctio* (págs. 457-474) trata de la mezcla de grados según el triángulo rojo (principio, fin y medio), el tercero lo mismo, pero según el triángulo verde (diversidad, concordia y contrariedad: págs. 475-494) y el cuarto lo mismo según el triángulo amarillo (mayoría, minoría e igualdad: págs. 494-501).

El quinto apartado trata de los cuatro grados en general, y en especial del cuerpo humano y de las medicinas (págs. 501-515). Como el arte medicinal pretende mantener la salud, esto es, conservar el hombre en el ser y destruir la enfermedad, es decir, oponerse a la corrupción, en el sexto apartado (págs. 515-526) el arte se ocupará de la generación y corrupción en animales y metales. El séptimo apartado trata de las fiebres (págs. 527-536), pero no de todas, sino de siete: cuartana simple y dúplice, terciana simple y dúplice, cotidiana, y finalmente continua lenta y aguda. El octavo apartado (págs. 536-540) se consagra al estudio de la orina y aquello de lo que sus especies son síntomas; en efecto la orina, según sea, indica el predominio de uno de los humores (cólera, sangre, flema y melancolía).

En el apartado noveno (págs. 540-542) se abordan los pulsos, cada especie de las cuales indica el predominio de uno de los cuatro humores. El apartado décimo trata de las metáforas o síntomas (págs. 543-560), sobre todo en relación con las fiebres.

No es ésa la única obra luliana de medicina. Esta materia nunca dejó de preocupar a este pensador hispano, quien en 1285-1287 compuso un *Ars compendiosa medicinae* (n. 35 Domínguez), a la que siguió en 1294 durante su estancia en Nápoles *De levitate et ponderositate elementorum* (n. 62 Domínguez) en que se estudian los cuatro elementos en función de su utilidad para la medicina, y *De regionibus sanitatis et infirmitatis* de 1303 escrito en Montpellier (n. 107 Domínguez). En general como afirma Michela Pereira: «La medicina luliana no prescribe direttamente la cura dei malati: è invece una teoria filosofico-naturale, che i medici avrebbero dovuto assumere come base razionale della loro prattica. Nelle opere di Lullo non si troverà l'esposizione di problemi medici specifici, ma solo dei sintomi patologici più generali, che potevano essere ricondotti senza troppe mediazioni alla teoria elementare»⁵.

¿Qué decir de la constitución del texto latino? En conjunto, la editora ofrece un texto seguro basándose exclusivamente en el manuscrito más antiguo de Fermo, que resulta ser también el más correcto, y sólo en algunas ocasiones discrepa de sus lecciones para inclinarse por la conjetura propuesta por Ivo Salzinger, cuya edición es hoy por hoy insubstituible por su criterio seguro y el tratamiento elegante de lugares oscuros. Quizá en alguna ocasión se debería haber adoptado otra lectura del texto por la corrección gramatical de las lecciones divergentes, como se desprende sobre todo de las variantes recogidas de la edición maguntina, cuajada de emendaciones al texto y de conjeturas, pero, a mi entender, el texto establecido es casi siempre el correcto.

Una lectura abiertamente falsa es, sin embargo, *necessariis intellectu* en la frase «eo, quod concordantiam principiorum et AVY accipit lividus rationibus necessariis intellectu» (pág. 146, 43). Como es sa-

5 Michela Pereira: «L'opere mediche di Lullo», en *Estudios Lulianos* 23 (1979), 5-35, aquí: pág. 11.

bido, *necessarium* exige un dativo y no un ablativo (necesario para). Efectivamente, el manuscrito de Fermo trae la lección correcta: «necessariis intellectui», pero el de Munich «necessitans intellectus», al que parece seguir Ivo Salzinger, quien, sin embargo, elige el correcto «necessitantibus intellectum» para lograr mejor el acuerdo con lo anterior. De este orden son los errores en «ex seminibus divisus in athomos» (págs. 424, 7-71), porque lo correcto es *in athomis*, que es lo que lee F, y en «qui de potentia in actu reducitur» (pág. 522, 196), cuando lo correcto, y además es la lectura de F, es *in actum reducitur*. Ambos son errores de lectura, porque no se registran variantes en el aparato crítico.

Asimismo la lectura de «CN maiorem habent convenientiam, cum S habet maiorem concordiam [*recitius*: concordantiam] cum maiori operatione, quam cum minoritate» (pág. 365, 310-312) es, a mi juicio, insostenible. La editora habría tenido que inclinarse por la lectura del manuscrito de Munich que registra el aparato crítico: *maiore operatione*, porque esto sí tiene sentido, o mejor por la conjetura de Salzinger: *maioritate operationis*. Es obvio que se trata de un error de F.

Hay también un pequeño problema de acuerdo entre sujeto y predicado en «in quinto vero potestas, voluntas et scientia debet ad invicem concordari». Sin una nota en el aparato escribe *debet* cuando debe decir *debent*, que es justamente la lección de F (pág. 403, 172).

Uno de los principios básicos de las ediciones críticas y de la serie de la ROL también es la regularización ortográfica para impedir grafías distintas de una misma palabra que confundan o distraigan al lector. Según los criterios de la edición, el grupo «inm», por ejemplo, en *immobile* se escribirá siempre *imm*, esto es, *immobile*. La editora así procede con el grupo consonántico, pero no siempre asimila la primera nasal a la segunda: *inmensurabili* en vez del *immensurabili* establecido para la edición (pág. 19, 41). Otras veces se ve la geminación. Estas anomalías ortográficas ocurren sólo en esporádicas ocasiones. Lo mismo vale decir de *quidquid*, que a veces aparece como *quicquid*, o de *cholericus*, que en ocasiones aparece escrito como *colericus*.

Por otro lado, y sólo una vez se escribe *transubstantiatur* en vez del correcto *transubstantiatur* (pág. 63, 1490). Más grave es la oscilación gráfica del genitivo de *arbitrium*, que unas veces, las más, es *arbitri* (por ejemplo en pág. 63, 1466), forma, sin duda, testimoniada en los manuscritos medievales, en vez de *arbitrii*, las menos, así como un *distinguntur*, también frecuente en los testigos medievales (pág. 136, 32), en vez del esperado *distinguuntur*, de donde se advierte una cierta inseguridad al establecer el tema nominal y verbal o bien un descuido en la transcripción. Agréguese a esto un *et cetera* en la frase «... se habent in rationali potentia, videlicet conscientia aestimativa, contritione, fide ac caritate et cetera» (pág. 245, 2250), cuando debiera haberse escrito *et ceteribus*.

Al orden de las auténticas erratas, por otro lado, escasísimas, pertenece, sin duda, un *constituitur* en vez de *constituitur* (pág. 229, 1730), un *appropriat* (forma verbal existente: pág. 245, 238) en vez del *appropriat*, que aparece líneas más abajo y que se repite después en todo el resto de la edición, y, en fin, un *tractamus* por *tractamus* en el aparato crítico (pág. 451, 240/241).

Aunque creo que la transcripción de F ha sido correcta, en una cala he observado alguna discrepancia de poca monta como «manifestatur metaphoricè» en vez de la lección de Fermo no señalada en el aparato crítico «metaphoricè manifestatur».

La lección de «tramuntana» de F (pág. 554, 370), elegida por la editora, es muy acertada y aproxima el texto de F al texto catalán, pero ello no demuestra, como alguien pudiera pensar, que F sea una traducción del catalán, sino sólo que Lulio escribió esta grafía vulgar en latín⁶.

En conjunto ofrece la editora una fiel transcripción de F, el mejor manuscrito, y con ello una versión más cercana al arquetipo, con un latín menos pulido que el de la versión de Salzinger. Sabido es que este gran editor de las obras latinas lulianas limaba de asperezas el latín de los manuscritos y despejaba las obscuridades con giros más claros y latinos. Los editores modernos prefieren, por el contrario, ofrecer el texto más cercano al *Urtext* y seguir lo más fielmente posible el latín de los manuscritos, interviniendo allí dónde se trate de claras corruptelas y de errores flagrantes del copista, sin corregir las torpezas o, por lo menos, lo que a nosotros nos parecen asperezas del latín medieval, que no son tales. Y es así como ha pro-

6 El *Diccionari català-valencià-balear* de Antoni M^a Alcover, Palma de Mallorca, 1930-1962, recoge la voz «tramuntana» (t. X, 431-432) con los significados y las diversas grafías del vocablo en los tres dialectos: catalán, valenciano y balear. Es curioso observar la variedad gráfica del término en sus múltiples acepciones (1) punto cardinal: norte; (2) viento del norte; (3) país del norte): tramontana en Metge, como en español, tremuntana en *Blanquerna* de Lulio y, en fin, tramuntana.

cedido Asunción Sánchez Manzano logrando en general una edición fiable del texto con una amplia colación de manuscritos y unos *stemmata* seguros.

No se puede cerrar este comentario sin una loa al libro mismo como tal, encuadernado en una bella tela de color rojo y excelente papel, así como a la tipografía misma. Como es sabido, es imprescindible para manejar las obras lulianas tener presentes en la memoria las distintas figuras, los árboles, y el alfabeto con sus equivalencias siempre cambiables. Por este motivo el libro incluye numerosas ilustraciones de estos elementos auxiliares de las obras lulianas. Las láminas de colores intercaladas fuera del texto reproducen las figuras de los manuscritos medievales y en alguna ocasión los de la edición de Maguncia, con un gran esplendor gráfico gratificante para el lector sumido en la árida lectura de la desornamentada prosa luliana. Para una lectura más rápida y segura del texto se editan de forma separada una hoja suelta con el alfabeto luliano de los tres primeros libros y una hoja plegada con el *arbor medicinae*: todo un acierto.

Jorge USCATESCU BARRÓN
Raimundus-Lullus-Institut. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

ALONSO DEL REAL, Concepción – SOTO BRUNA, María Jesús (Eds.): *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundis[s]alinus*. Estudio, edición crítica y traducción castellana (Colección de pensamiento medieval y renacentista 107). Pamplona, EUNSA, 2009. 378 pp.

Durante los últimos años se ha ido destacando la aportación del traductor y filósofo toledano Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1190) para el desarrollo de la historia de la filosofía medieval.

Este redescubrimiento se ha visto acompañado de la aparición de nuevas ediciones y traducciones de sus obras, como ahora el *De processione mundi* (Pamplona 1999) y el *De divisione philosophiae* (Freiburg i. Br. 2007). El libro que aquí presentamos se inscribe dentro de esa misma línea.

El *Tractatus de anima*, que debe considerarse la primera interpretación sistemática del *De anima* de Avicena en el mundo latino, recoge la doctrina psicológica del arcediano de Cuéllar Domingo Gundisalvo. La importancia de este tratado y de la línea de pensamiento que inaugura fue apuntada, hace 80 años ya, por Étienne Gilson quien vio en esa obra y su autor el máximo exponente de lo que llamó el «augustinisme avicennisant».

Por lo tanto, es motivo de gran satisfacción para el historiador de la filosofía medieval ver que este tratado recibe, por fin, la atención que merece, siendo traducido por vez primera a una lengua moderna y poniéndolo, de esta manera, al alcance de un público más amplio. Pero la obra no sólo difunde y proyecta el pensamiento gundisalviano, sino que, gracias a la nueva edición crítica del texto y al estudio doctrinal exhaustivo que la acompaña, estamos ante un verdadero trabajo de investigación, del cual sólo nos es posible comentar unos pocos aspectos en esta breve nota.

Empezando por la base manuscrita de la edición cabe destacar que además de recoger las lecciones de los cinco manuscritos cotejados por Joseph Th. Muckle para la primera edición de la obra en 1940, Concepción Alonso del Real consigna las variantes de tres testimonios adicionales, a saber, el Codex Zwettlensis 89, s. XII/XIII (analizado previamente por Édouard-Bernard Abeloos) y los códices Vaticanus Latinus 175, s. XIII/XIV, y Vaticanus Reginensis Latinus 1870, s. XIV. Todos tres aportan variantes significativas; así, en el caso del manuscrito Vat. Lat. 175 por ejemplo, encontramos, al final del tratado (p. 318), material ausente en los demás testimonios.

Para la constitución del texto la editora ha adoptado un criterio muy prudente, siguiendo, en general, el texto tal y cómo fue establecido por Muckle. Si bien es cierto que éste ofrece un buen texto, nos parece que en ocasiones hubiese sido oportuno priorizar lecciones diferentes, como por ejemplo en el famoso inicio del texto donde Gundisalvo describe cómo compone su tratado utilizando fuentes árabes y, supuestamente, griegas para transmitir este saber a los latinos: «Opus siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archivis graecae et arabicae tantum linguae reconditum [...] ad notitiam latinorum est deductum» (p. 66). Aquí nos parece que es preferible la *lectio difficilior* de los manuscritos C y P, donde en lugar de «archivis» se lee «arcanis», lo cual resulta más acorde con el contexto del siglo XII. Ésta es, además, la lectura que encontramos en el traductor judío del texto quien, a finales del siglo XII o principios del XIII, pasó el *Tractatus de anima* al hebreo como *Sefer ha-nefesh*.

En lo que se refiere a la reconstrucción del texto latino, también hay que agradecer —¡y mucho!— el gran esfuerzo desplegado por las autoras del libro para trazar las fuentes del pensamiento gundisalviano. Así, tanto en las notas al texto como en la introducción se hace hincapié en la gran influencia que ejerce sobre el *Tractatus*, además del *De anima* de Avicena, el *Fons vitae* de Ibn Gabirol que fueron traducidos ambos con la colaboración de Gundisalvo. En este orden de cosas tal vez hubiese valido la pena analizar también las posibles correspondencias con *ha-Emunah ha-Ramah* de Ibn Daud, con quien Gundisalvo colaboró intensamente.

La estrecha relación entre el *Tractatus* y algunos textos traducidos con la participación de Gundisalvo o que pertenecieron a su entorno intelectual más inmediato, nos lleva a comentar la cuestión de la autenticidad de la obra. También en este caso las autoras han optado por un criterio bastante prudente, que se refleja en el mismo título de la obra: *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundis[s]alimus*. Ahora bien, personalmente creo que no puede haber duda de la autenticidad, la cual queda confirmada explícitamente por dos manuscritos que atribuyen la obra a Gundisalvo (en los manuscritos restantes no hay atribución).

El argumento sostenido hace muchos años por Manuel Alonso (1948), según el cual Avendauth sería el autor de la obra, es insostenible. Como punto de partida Alonso tomó una identificación supuestamente lanzada por Alberto Magno quien, en la segunda parte de su *Summa theologiae* (ca. 1270), discutiendo un pasaje del *Tractatus de anima*, se referiría a un tal Iohannes Toletanus como el autor del mismo.

Hoy sabemos que este texto no es obra directa de Alberto Magno, sino que fue recopilado por su discípulo Godefredus de Dusborch, a partir de obras anteriores de Alberto. Y efectivamente, Gundisalvo y su *Tractatus de anima* figuran, y de manera muy prominente, en el *De homine* de Alberto Magno. Sin embargo, éste aquí nunca se refiere a Gundisalvo como Iohannes Toletanus, sino solamente como Toletanus (en la edición de Borgnet transcrito equivocadamente como «Collectanus»). La identificación del autor del *Tractatus de anima* con Iohannes Toletanus no corresponde, por lo tanto, a Alberto Magno ni descansa sobre una base sólida, sino que fue un mero intento de Godefredus de Dusborch de dar un nombre al toledano anónimo del cual habla Alberto. Pero incluso aceptando esta identificación más que dudosa, no hay motivo alguno para luego identificar este supuesto Iohannes Toletanus con Avendauth, como lo hizo el P. Alonso. Estamos de acuerdo, por lo tanto, con la atribución del *Tractatus* a Gundisalvo que defienden Alonso del Real y Soto Bruna, añadiendo que nos parece la única posible.

Eso también queda demostrado por la excelente introducción de María Jesús Soto Bruna que subraya la unidad de la obra de Gundisalvo. Así, Soto Bruna insiste en el paralelismo entre la ontología y la gnoseología que caracteriza su obra mostrando cómo esta correspondencia se articula precisamente en el conjunto de sus dos libros *Tractatus de anima* y *De processione mundi* (éste último fue editado hace diez años por las dos estudiosas).

Celebramos, pues, la aparición de este nuevo resultado de la fructífera colaboración de las dos profesoras de Navarra, en la cual se complementan de manera ejemplar el rigor filológico y el interés sistemático-filosófico.

ALEXANDER FIDORA
ICREA-Universidad Autónoma de Barcelona

LEJBOWICZ, Max (Ed.): *L'Islam médiéval en terres chrétiennes: science et idéologie*. Préface de Jean Celeyrette / Max Lejbowicz (Les savoirs mieux 26). Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, 176 pp.

Muchas han sido las reacciones que ha suscitado la publicación del libro de Sylvain Gouguenheim *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne* (París 2008).

La discusión de las tesis del profesor de historia medieval de Lyon, quien se propone acabar con el supuesto tópico de la deuda cultural de Europa con el Islam, se había desarrollado, hasta ahora, en un contexto mediático. Lo que se echaba en falta era el debate en el medio propiamente académico, con el rigor y la sobriedad que éste exige, aspectos que no siempre se encuentran en la prensa y en plataformas de discusión de internet.

El libro editado por Max Lejbowicz, fruto de un coloquio acontecido en la Sorbona en octubre de 2008, viene a llenar este vacío, reuniendo textos de John Tolan, Jean Jolivet, Abdelali Elamrani-Jamal,

Marie-Geneviève Balty-Guesdon, Régis Morelon, Louis-Jacques Bataillon, Sten Ebbesen y Max Lejbowicz. Además, cuenta con diversos apéndices; a saber, el dossier de prensa (y de internet) de la controversia, así como una bibliografía de Gouguenheim, y otro apéndice que tiene en cuenta los trabajos fundamentales del tema tratado en su libro (y que el autor parece ignorar en buena medida).

El enfoque del presente volumen y de sus aportaciones es doble, ya que, como se expone en la lúcida introducción de Jean Celeyrette y Lejbowicz, el libro de Gouguenheim contiene dos tesis:

- a) En primer lugar el autor quiere mostrar que las traducciones arabo-latinas de las obras de Aristóteles del siglo XII, producidas sobre todo en la Península Ibérica, fueron un fenómeno marginal y sin importancia alguna frente a las traducciones greco-latinas que se elaboraron al mismo tiempo, supuestamente en el Monte Saint-Michel.
- b) En cuanto a la segunda tesis, Gouguenheim no sólo no se contenta con postular la irrelevancia histórica de la tradición árabe para el Medioevo latino, cuyos orígenes serían estrictamente griegos, sino que incluso insiste en mostrar que es por su propia esencia y naturaleza, por así decirlo, que el mundo árabe no fue y no pudo ser transmisor del saber griego al occidente latino, ya que la cultura islámica y, sobre todo, la lengua árabe en tanto que lengua semítica no sería capaz de recibir y transmitir los conceptos de la filosofía griega.

Ciertamente sería más fácil pasar por alto estas afirmaciones como indignas de toda discusión académica y/o denunciarlas como expresión de un determinado discurso político, que entrar en un verdadero diálogo científico con ellas. Sin embargo, los autores del presente volumen evitan los tonos polémicos que pudieran suscitar las afirmaciones referidas y optan, en cambio, por someter las páginas de Gouguenheim a una valoración estrictamente científica, tal y como procede. De esta manera, muestran cómo Gouguenheim desarrolla sus tesis a partir de una mezcla de imprecisiones, incoherencias, visiones parciales y/o tendenciosas así como también simples errores históricos.

Bataillon y Ebbesen, por ejemplo, apuntan las carencias del trabajo de Gouguenheim en lo que se refiere a los supuestos manuscritos aristotélicos del Monte Saint-Michel; Gouguenheim parece confundir muchas veces el lugar de conservación de un manuscrito con su procedencia: que un manuscrito haya pasado, en algún momento de su historia, por la biblioteca de la Abadía del Monte Saint-Michel, no es prueba alguna de que haya sido copiado allí, y mucho menos que haya sido traducido allí por Jacobo de Venecia. Hoy por hoy, parece más que dudoso que éste último trabajara alguna vez en el Monte Saint-Michel.

Tolan y Jolivet examinan la aportación de la tradición árabe a la formación de la identidad filosófica europea: el primero muestra como traductores y autores medievales, por ejemplo Adelardo de Bath y Pedro Alfonso, construían sus respectivas identidades en tanto que filósofos a medio camino entre la tradición árabe y la latina. Jolivet, por su parte, insiste en la inestimable contribución de autores como Avicena para el desarrollo de la metafísica y de la ontología en el mundo latino, aportación que parece no haber sido contemplada por Gouguenheim. También señalan el desconocimiento de algunas trabajos fundamentales por parte de Gouguenheim, como lo es *Greek Thought, Arabic Culture* de Dimitri Gutas.

Elamrani-Jamal, Balty-Guesdon y Morelon a su vez se concentran en la segunda tesis de Gouguenheim, a saber, la incompatibilidad de la tradición árabe y el pensamiento griego. Demuestran como el discurso de Gouguenheim sobre la insuficiencia de las lenguas semíticas como transmisoras del saber griego se alimenta de tópicos que ya parecían superados desde hace décadas. Asimismo, apuntan a la clara incoherencia de Gouguenheim, quien al mismo tiempo que proclama la incapacidad de las lenguas semíticas para acoger el legado aristotélico, elogia a los traductores y las traducciones de obras de Aristóteles al siríaco olvidando, al parecer, que también esta lengua es semítica. También se analiza con detalle el rol de la Casa de la Sabiduría en Bagdad, que Gouguenheim considera secundario, y también el desarrollo de la astronomía árabe, que este estudioso pretende reducir a astrología «convirtiendo», además, a uno de los mayores representantes de la astronomía árabe, el musulmán Thabit Ibn Qurra, en el obispo cristiano Teodoro Abu Qurra.

El tomo se cierra con un poderoso epílogo de Lejbowicz. Entre muchas otras cosas, éste remarca lo falaz del planteamiento de Gouguenheim al empeñarse en establecer el origen no-semítico de una Europa cristiana, cuando el mismo concepto de Cristianismo remite forzosamente a sus «raíces» (para utilizar la imagen de Gouguenheim) semíticas.

No cabe duda, después de lo dicho, que *L'Islam médiéval en terres chrétiennes: science et idéologie* es una respuesta digna a *Aristote au Mont-Saint-Michel*. En un momento en que el debate intercultural se ha puesto de moda, nuestra disciplina se ve envuelta, de pronto, en un discurso que exige no sólo la erudición que la caracteriza, sino también una deontología profesional basada en la responsabilidad social y

política, más allá del discurso sensacionalista y simplificador. Un libro de bolsillo como éste, escrito de manera entendedora por especialistas a un precio módico, asume de pleno este reto.

Al mismo tiempo, esta controversia debería servirnos como estímulo para profundizar en el estudio de traductores y filósofos como Domingo Gundisalvo, Herman de Carintia, Adelardo de Bath y tantos otros. Por su situación liminal entre el mundo latino y árabe y su participación activa en el discurso filosófico centro-europeo del s. XII, éstos nos ofrecen las claves para llegar a entender la compleja interacción entre los diferentes procesos de transmisión que, lejos de ser vías alternativas, parecen complementarse confluyendo en una misma síntesis que constituye la fisonomía intelectual de la tradición filosófica europea.

ALEXANDER FIDORA
ICREA-Universidad Autónoma de Barcelona

JOAQUÍN LOMBA: *Avicena esencial. El Ser Necesario posee la belleza y el esplendor puros*. Introducción y antología por J. Lomba. Ed. Montesinos. Barcelona, 2009. 225 pp.

Joaquín Lomba, conocido especialista en filosofía árabe —lengua en la que están expresados la mayoría de los textos en que escribieron los más importantes exponentes de la filosofía en el mundo del Islam, fueran judíos, cristianos o musulmanes—, ha publicado muchos trabajos en este ámbito de conocimiento y ha traducido bastantes obras de autores musulmanes, especialmente las del zaragozano Avempace. Hoy nos ofrece una magnífica introducción al pensamiento de Avicena, filósofo y médico del Oriente musulmán, nacido hacia el año 980 y muerto en 1037. Fue un autor que tuvo una amplísima repercusión en el Occidente europeo, donde fue traducido al latín y donde ejerció profunda influencia en los más importantes pensadores de los siglos XIII y XIV, desde Alberto Magno y Tomás de Aquino a Roger Bacon, Duns Escoto y otros. Recuérdese cómo Dante ubica a Avicena junto a los grandes nombres del pensamiento griego, presididos por «il maestro di color che sanno», Aristóteles, que está sentado entre su familia de filósofos (*La Divina Comedia*, Infierno, canto 4, 130-151). Dante lo considera un filósofo, no un representante de la religión islámica, como Mahoma y Alí, quienes aparecen en el Canto 28 del mismo Infierno. La influencia de Avicena como médico perduró hasta comienzos del siglo XVII.

La obra que comentamos, publicada por la Editorial Montesinos, pertenece a la Colección «Esen- cial», dirigida por el Profesor de la Universidad de Barcelona, Miguel Candel. Está dividida, según los criterios editoriales, en dos partes, una primera de introducción al pensamiento del autor y otra con una amplia antología de textos del autor, a las que se añaden una breve pero muy útil bibliografía.

En la introducción, Joaquín Lomba ofrece un esbozo biográfico de Avicena y una referencia a sus escritos, con indicación de sus ediciones y de las escasísimas traducciones españolas de su obra (sólo las selecciones publicadas por Miguel Cruz Hernández, Carlos Segovia y Rafael Ramón). Sigue después una desarrollada exposición del pensamiento aviceniano, con indicación de los principales problemas de interpretación que éste plantea, especialmente el referente a la llamada «filosofía oriental», de corte no aristotélico según las lecturas de H. Corbin y sus seguidores.

La relación que del pensamiento de Avicena hace Joaquín Lomba, en la que incluye un apartado dedicado a la medicina del *Canon*, viene avalada por los propios textos del pensador musulmán a los que continuamente remite y que son los que forman la segunda parte de la obra que comentamos, donde Lomba realiza una muy precisa y significativa selección de textos, ordenados según el criterio de la exposición que del pensamiento de Avicena ha ido haciendo.

La obra de Joaquín Lomba es muy clara y rigurosa y facilita al lector el acceso al pensamiento del gran filósofo y médico que fue Avicena, abriendo el campo para que nuevas generaciones de investigadores se adentren en el filósofo persa y en su obra.

RAFAEL RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense de Madrid

ALFONSO DE ZAMORA: *Loor de Virtudes* (Çaragoça, MDXLI). Edición facsímil, Zaragoza, 2008. 290 pp.

Damos cuenta de la edición facsímil de esta obra escrita por el «rabino converso» Alfonso de Zamora, uno de los principales responsables de la *Biblia Políglota Complutense*. Se sabe que nació en Zamora —en la que había una de las más importantes aljamas de Castilla—, hacia el año 1472/74. Su padre era zapatero, y parece que ejerció la función de Rabino. No se sabe si la conversión de sus padres al cristianismo fue anterior al Decreto de expulsión de los judíos (31 de marzo de 1492) o posterior. Lo que sí parece cierto es que educaron a su hijo Alfonso en la Academia Hebrea de Zamora. Esto hace pensar que la conversión al cristianismo fue a raíz del decreto de expulsión. La fecha de su muerte es posterior a 1545.

Según revela en sus escritos, Alfonso no se sintió feliz a lo largo de su vida: «Aunque tengo setenta años no recuerdo hasta hoy ningún día alegre» (31 de marzo de 1544). El año 1508 opositó a la cátedra vacante de hebreo, caldeo y arábigo de la Universidad de Alcalá, pero quedó vacante porque ningún candidato reunía las cualidades exigidas. Sin embargo, el año 1511 fue nombrado profesor de dicha cátedra, porque no había otro que fuera mejor que él en el conocimiento de las lenguas semíticas. Aquí permaneció por espacio de tres cursos. El 4 de julio de 1512 tomó posesión como regente de la cátedra de Hebreo de la Universidad de Alcalá de Henares, siendo el primer catedrático de esta disciplina en la nueva universidad cisneriana. Permaneció en el cargo hasta 1544. El cardenal Cisneros le ofreció trabajar en la edición políglota de la Biblia. Trabajó en ella durante quince años, junto con Pablo Coronel y Alfonso de Alcalá, judíos conversos y profesores de la Universidad Complutense. Su trabajo estuvo centrado en el *Targum*: versión aramea del texto hebreo.

Los seis volúmenes de la *Biblia Políglota Complutense* se publicaron en Alcalá, entre 1514 y 1520. El sexto tomo contiene un diccionario hebreo y arameo del Antiguo Testamento, una introducción de los nombres hebreos y arameos, un índice de palabras latinas y una gramática hebrea. Es obra individual de Alfonso de Zamora. Se imprimió el 31 de mayo de 1513. Se conservan numerosos manuscritos preparatorios o derivados de su labor traductora y exegética, así como los códices hebreos utilizados por él, con anotaciones marginales y traducciones latinas. Todo este material fue utilizado posteriormente por el gran humanista Benito Arias Montano —formado en la Universidad de Alcalá—, para la edición de la *Biblia de Amberes* (1568-1572). Alfonso de Zamora escribió otras obras: *Introducciones Artis grammaticae hebraice nunc recenter edite* (Alcalá, 1526); *Pentateuchi interpretatio Chaldaica* (Amberes, 1535); *Tratado muy necesario y muy provechoso en el cual se contiene un regimiento breve para poder conservar la salud en el tiempo de peste y también para saber curar y remediar a los que della se hirieren...* (Cuenca, 1537).

La obra *Loor de Virtudes* es un conjunto de seiscientos doce sentencias o doctrinas, escritas en verso, inspiradas principalmente en la Biblia, en los clásicos y en la literatura didáctico moral de la época. Está escrita en «estilo llano y muy claro porque mas de los doctos puedan gozar de tal doctrina». Se divide en tres partes. La primera corresponde a las ciento catorce primeras sentencias. Trata aquí «del tiempo breve desta vida y de su mucho trabajo: en remedio del qual es la ciencia para los provechos que della se siguen». La segunda parte contiene doscientas noventa y cinco sentencias, y «trata contra los siete pecados mortales». La tercera parte es la más extensa: trescientas tres sentencias. Trata del amor y obediencia a Dios, o de los Mandamientos, «del amor y conversación con el prójimo» y «de las cosas tocantes a sí mismo y a todo el pueblo». Abarca todas las fases de la vida, ofreciendo pautas de comportamiento cristiano «para en reprehensión de los vicios y loor de las virtudes».

Esta obra gozó de gran difusión, aunque sean escasos los ejemplares que se han conservado. Vio la luz primera en 1524 en Alcalá de Henares. Aquí se publicó también la segunda edición (30 de diciembre de 1525). Siguiéron otras ediciones en Valencia (1526), Zaragoza (1541) y Lisboa (1601). La edición de Zaragoza fue impresa en la Casa de Juana Millán, esposa del famoso impresor francés Pedro Hardouyn. A diferencia de las otras ediciones de *Loor de Virtudes*, la de Zaragoza omite la indicación de las citas y el texto latino en el que están inspiradas.

El único ejemplar conocido de esta edición es propiedad de los esposos Alfonso González y Ana María Peña, los cuales han tenido a bien darlo a la imprenta para conocimiento y admiración de todos, aunque se trata de una tirada limitada y no venal. La obra va acompañada de un estudio histórico bibliográfico de la Doctora D.^a María Remedios Moralejo Álvarez, miembro del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos de España. Es un estudio iluminador sobre la figura de Alfonso de Zamora, y técnicamente muy completo. Asimismo, el Doctor Jesús Azagra incluye un ensayo moral, titulado: *De camino por entre virtudes y pecados*.

JORGE M. AYALA
Universidad de Zaragoza

CASAÑ MUÑOZ, Pascual: *La revolución del pensamiento*. Boreal, Valencia, 2008. 283 pp.

La revolución del pensamiento supone una ruptura respecto al tipo de publicaciones que hasta ahora nos ha tenido acostumbrado Pascual Casañ Muñoz. Si hasta ahora su campo de interés se centraba en la lógica y la filosofía de la ciencia de corte positivista, o falsacionista, ahora sus preferencias se dirigen al análisis de los grandes periodos de la evolución de la cultura, desde unos planteamientos antropológico-culturales más cercanos a las propuestas *rupturistas-continuistas* de Duhem, Crombie o Jaky, que a los planteamientos *pesimistas-apocalípticos* de Toymbee, Spengler o Löwitz, o a las posturas *optimistas-futuristas* de Fukuyama. En cualquier caso en todos estos supuestos se trata de determinar la efectiva contribución que las distintas fases de la evolución de la humanidad han tenido a la actual configuración de nuestro pensamiento, especialmente del pensamiento científico-técnico, aunque para ello la reflexión filosófica se tenga que retrotraer hasta los periodos iniciales más ancestrales de la aparición del hombre. Pero así como en los planteamientos *pesimistas-apocalípticos* se pretende situar a las propuestas científico-culturales actuales al final de la historia, al borde de un colapso irreversible y con consecuencias difíciles de preveer, de igual modo los planteamientos *optimistas-futuristas* se sitúan en un presente auto-complaciente, como si en el momento actual ya se hubieran alcanzado las mayores cotas de progreso a las que puede aspirar la humanidad, sin que ya el futuro próximo o lejano pueda depararnos grandes sorpresas. A este respecto los planteamientos *rupturistas-continuistas* como los de Casañ son más prudentes a este respecto, otorgando a cada período histórico la aportación que efectivamente le corresponde en la evolución de la humanidad, sin adoptar planteamientos apocalípticos ni tampoco conformistas.

A este respecto un primer problema que trata de resolver este tipo de propuestas *antropológico-culturales* es el de la correcta delimitación de las grandes divisiones de los *periodos históricos*, evitando a su vez la vuelta a un historicismo positivista como el presente de un modo latente en la ley de los *tres estadios* de Comte, que tanto éxito tuvo a lo largo del siglo XIX. Por su parte el periodo más problemático de delimitar en estos planteamientos es la *fase intermedia* de mayor crecimiento evolutivo, posterior a la revolución del fuego, agrícola, de la rueda y la escritura, pero anterior a la actual revolución científico-técnica. Se trata del largo periodo que abarca desde la irrupción de la filosofía en el siglo VI aC hasta el siglo XV, donde ya se empieza a medir el progreso por el *éxito inmediato*, volviendo paradójicamente a una forma más *artesanal* de pensamiento. A su vez el gran enigma de esta época —pero también su gran enseñanza—, es tratar de explicar como una periodo tan aparentemente estéril desde un punto de vista tecnológico o práctico, pudo sin embargo acabar siendo tan decisivo para la aparición de una civilización tan científico-tecnológica como la nuestra. En cualquier caso se trata de resaltar dentro de este periodo de más de veinte siglos las aportaciones de tipo *especulativo* que más siguen gravitando sobre nuestra actual modo de pensar, en una época como la *postmodernidad* donde la cultura se vanagloria de haber prescindido de todo tipo de dependencias que le seguían ligando al pasado, como si verdaderamente hubiéramos alcanzado el *final de la historia*.

Precisamente uno de los grandes aciertos de Casañ es haber señalado con precisión cuales siguen siendo estas *grandes dependencias* respecto de aquellos periodos lejanos que, por más que nos pueda pesar, aún seguimos manteniendo en el momento presente. Se trata además de un tipo de dependencias estrictamente intelectuales que con una gran facilidad tenderíamos a minusvalorar, sin advertir las graves consecuencias culturales que se podrían derivar en el caso de una pérdida paulatina de sus efectivas virtualidades. A este respecto se resalta: a) la irrupción de una *racionalidad fuerte* en Grecia frente a los saberes meramente *artesanales* de las viejas culturas orientales de Egipto y Mesopotamia; b) la génesis de un método *científico-filosófico* verdaderamente unificado en Atenas; c) la *bifurcación* teórico-práctica de estos mismos métodos durante el helenismo y en la así llamada ciencia alejandrina; d) la prolongación *popular-intimista* de los métodos filosóficos en Roma; e) la *racionalización* del horizonte teológico de la comprensión en la tradición cristiana y en el primer renacimiento carolingio (s. I-XI); e) la *sistematización* del horizonte de la comprensión en el mundo árabe oriental y occidental; f) La nueva recuperación *teórico-práctica* de los métodos clásicos en el segundo y tercer renacimiento escolástico y humanista (s. XII-XV).

En cualquier caso ahora se resaltan siete rasgos de estos tres periodos decisivos últimos de la *filosofía medieval*: a) El carácter *vivencial* que tuvo esta ampliación del horizontes teológico, en un contexto cultural de ausencia prácticamente total de avances científicos; b) El recurso sistemático a la *traducción* como procedimiento de paliar el posible declive cultural; c) El gran esfuerzo *asimilador* y *sistemático* de la filosofía y ciencia árabe; d) El *dialogo intercultural* en el contexto de la filosofía y ciencia árabe oriental (Andalucía); e) El carácter *interdisciplinar* y *clasicista* de la docencia universitaria por parte de las nuevas ór-

denes religiosas; f) El nuevo estilo *positivista-lógico* de la filosofía aristotélico-escolástica; g) El impacto de la medicina, cirugía y anatomía en el antiaristotelismo de los nuevos métodos científicos *nominalistas*.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el esfuerzo de síntesis cultural llevado a cabo por Casañ es el principal mérito a resaltar, junto al reconocimiento explícito del débito contraído con estas épocas oscuras del pensamiento que, justo por ello, quizás fueron las más heroicas. En su opinión, todo ello fue resultado de una *revolución continua* con altibajos, pero sin interrupciones o finales abruptos o apoteósicos, como en ocasiones de pretende. Especialmente significativo a este respecto es la reconstrucción llevada a cabo de la filosofía medieval. Y en este sentido cabría plantear: ¿Realmente el pensamiento contemporáneo ha sabido valorar el carácter interdisciplinar, intercultural, discursivo, dialógico, positivista (democrático), lógico, que, con sus luces y sombras, nos legó el pensamiento escolástico, o más bien se ha vanagloriado de haberlo sustituido por un criticismo escéptico que presume de todo lo contrario, como también sigue ocurriendo hoy día en la autoproclamada *postmodernidad*? En cualquier caso en la modernidad hubo autores que supieron reconocer este legado, como Brentano, Peirce o Frege, aunque fueran los menos.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

NADLER, Steven – RUDAVSKY, T.M. (eds.): *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge University, Cambridge, 2009. 904 pp.

Se trata de un primer volumen especialmente dedicado a la filosofía judía hasta el siglo XVII, fijándose especialmente en la filosofía medieval. El segundo volumen abarcará hasta el momento presente. En cualquier caso la obra recoge veintitrés colaboraciones, ordenadas sistemáticamente, dedicadas a analizar la lógica, la filosofía natural, la epistemología, la metafísica y la filosofía práctica, después de una larga sección introductoria dedicada a analizar los presupuestos griegos, árabes, hermenéuticos, bíblicos y místicos de la filosofía judía. A este respecto se atiende la sugerencia de Steven Schwarzschild, cuando atribuye a esta tradición de pensamiento una temática verdaderamente *filosófica* —y no meramente hermenéutica o interpretativa—, resaltando algunos rasgos verdaderamente *judíos*, como son la prioridad otorgada a determinados elementos de la *filosofía práctica*, especialmente la elección por parte de Dios de Israel como pueblo elegido, la importancia de la ley o de la rectitud del corazón, sin tampoco dejarse llevar a este respecto por criterios meramente raciales o culturales. No se comparten en cualquier caso las tesis de Julius Guttmann y de Isaac Husik, cuando admiten la existencia de filósofos que a la vez pueden ser judíos, pero de igual modo que niegan la existencia de una física judía, también rechazan la pervivencia de una identidad permanente tras aquel conjunto de filósofos judíos.

A este respecto ahora se asigna a la filosofía judía una *identidad cultural* que va más allá del interés despertado por el problema identitario en el s. XIX, a pesar de reconocer la existencia de épocas, especialmente la Edad Media, donde este sentido de pertenencia a una tradición de pensamiento estaría muy debilitado, como al menos ocurriría en los casos de Saadia ben Joseph, Ibn Gabirol y Maimónides. Se adopta así un criterio flexible en la caracterización de lo específicamente judío y filosófico de esta tradición de pensamiento, dejándose llevar por criterios hermenéuticos de tipo pragmático. Por otro lado, esta «guía» se caracteriza por su carácter sistemático, centrada específicamente en los problemas estrictamente filosóficos, aunque sin dejar de prestar atención a otros problemas que también fueron determinantes para el posterior desarrollo de la filosofía judía en cuanto tal. No sólo las cuestiones referidas a la astronomía, sino que ahora se comprueba como la mayor parte de estos filósofos estuvieron muy condicionados por su respectivo contexto cultural. Se justifica así el carácter fuertemente neoplatónico de la filosofía de Filón, el islamismo de Saadia y Maimónides, o el escolasticismo de Gersonides.

En cualquier caso la *génesis histórica* de una filosofía específicamente judía habría tenido un origen más bien tardío, entre el siglo VIII y el XII, en un contexto cultural predominantemente neoplatónico e islamista, preocupado por la conservación, la transmisión y la traducción de textos, pero con una actitud bastante refractaria ante algunas innovaciones y disquisiciones introducidas por la filosofía cristiana en este tipo de debates. En cualquier caso se trataría de una tradición de pensamiento que abarcaría un área de influencia muy extensa, desde Irak, Egipto y Túnez, hasta España, Francia e Italia. Además, en su mayor parte los filósofos judíos habrían tendido a una interpretación literal y metafórica de la Biblia, especial-

mente en el caso de Ibn Ezra y Maimónides, teniendo que esperar este proceso de progresiva racionalización filosófica hasta Spinoza. El misticismo por su parte está representado por Judah Halevi y el propio Maimónides, ya sea a través del «ojo interior» o del propio conocimiento metafísico, alternando entre un concepto de Dios como lo más cercano y lo más lejano a nosotros mismos. Estos cuatro puntos de vista son abordados por Stroumsa, Zonta, Kreisel y Gottlieb.

Respecto a la *lógica* y a la *filosofía del lenguaje* se comprueba el influjo determinante de Aristóteles y de la escolástica, especialmente en Garsonides y Judah Messer Leon, respectivamente. Sin embargo fue entonces cuando empieza a surgir una conciencia de la historicidad de los propios argumentos lógicos, sin interesarse solamente por las cuestiones de pura lógica formal. También surgió entonces el interés por el significado, por los subsiguientes mecanismos de transmisión y por la gramática especulativa, destacando a este respecto Profiat Duran entre otros. Estos tres aspectos son abordados por Maneikin, Samuelson, Stern.

Respecto de la *filosofía natural* predominó la visión negativa de la corporalidad, especialmente en Maimónides, Gersonides y Filón, aunque otros le asignaron un papel neutral, como Nahmanides, Abraham ibn Ezra y Cresca; o incluso un papel positivo, como fue el caso de Ibn Gabirol, Isaac Israeli y Simba de Troya. Además, se completaron estos puntos de vista con la contraposición que entonces se estableció entre los cuerpos celestes y la mera astrología, alcanzando en cada caso un tipo de justificación muy distinta, como al menos ocurrió en el caso de Saadia, Solomon ibn Gabirol, Abraham Bar Hiyya, Abraham ibn Ezra y Maimónides. El problema de los milagros y de su posible justificación racional también le interesó a Saadia, Judah Halevi, Maimónides y Gersonides. El problema del tiempo, del espacio y del continuo se puso en relación con la omnisciencia divina, la creación del mundo y la eternidad divina. Los fenómenos metereológicos se justificaron a partir de dos principios opuestos, como lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo. Se analiza especialmente el caso enigmático de Ibn Tibbon que, sin duda, también estuvo muy influido por las propuestas de Averroes. Estos cinco puntos de vista ahora son abordados por Pessin, Freudenthal, Ackerman, Rudavski y Fontaine.

Respecto a la *epistemología* y la *psicología* se analiza el tránsito desde las creencias a las certezas en las respectivas teorías del conocimiento de Saadia, Maimónides, Gersonides; se otorga un valor determinante a factores psicológicos de orden moral, comparándolos a su vez con las propuestas posteriores de Spinoza. También se analiza la peculiar forma bíblica de conocimiento profético, denotando un fuerte influjo por parte de los aristotélicos y escolásticos, especialmente en los casos de Isaac Israeli y Judah Halevi, aunque en su caso se adopte una actitud de clara apología del judaísmo. También se reconstruyen algunos debates medievales acerca de la unidad y la inmortalidad del alma, ya sea en contraste con el mundo islámico o con el cristiano. Estos tres puntos de vista ahora son abordados por Dobbs-Weinstein, Kogan y Robinson.

Respecto de la *metafísica* y la *filosofía teológica* ahora se analizan distintas vías usadas por Filón, Saadia, Maimónides para demostrar la existencia de Dios y sus atributos, contraponiendo el Dios de la razón y el de la Biblia, comparándolos a su vez respecto de Spinoza. Igualmente se analiza el problema de la Creación y de la emanación, a través de Filón, Ibn Gabirol, Maimónides, Gersonides y Crescas, desde planteamientos preferentemente neoplatónicos, y con un progresivo distanciamiento respecto de la noción de creación, como también acabará ocurriendo en Spinoza. Por su parte el análisis providencia conduce a un replanteamiento del problema del mal y de la predestinación, especialmente en Saadia, Maimónides y Gersonides, al igual que después en Spinoza. En este contexto también se replantea el problema del conflicto de la libertad humana respecto de la omnipotencia y la omnisciencia divina, para concluir en el carácter irreversible del pasado y la radical indeterminación de los futuros contingentes, como ahora se analiza en Gersonides, Isaac Abravanel, Maimónides y Hasdai Crescas. Estos cuatro puntos de vista ahora son abordados por Fraenkel, Goodman, Nadler y Feldman.

Respecto de la *filosofía práctica* ahora se muestra la mutua dependencia entre la teoría de la virtud y la felicidad, identificando el amor a la sabiduría con el efectivo cumplimiento de la Torah, que ahora también conlleva la promesa de la inmortalidad, abarcando desde Filón hasta Spinoza. También se analiza la filosofía política y la teoría del Estado, con un fuerte influjo de los planteamientos holistas neoplatónicos e islamistas, identificando el rey sabio platónico y el profeta salvador judío, sin admitir el tipo de contraposiciones aristotélicas que caracterizaron a la tradición de filosofía cristiana. Finalmente, se contraponen el sentido de la ley divina en la tradición rabínica y antirrabínica, representadas respectivamente por Maimónides y Spinoza, otorgándole en el primer caso un claro sentido positivo de reforzamiento de una tradición; en el otro por el contrario de una progresiva liberación universal (católica) de tales prejuicios mediante su uso negativo aún más autocrítico de la razón. Estos tres puntos de vista ahora son abordados respectivamente por Tirosh-Samuelson, Melamed y Frank.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda la historia de la filosofía judía tiene un interés cultural de primer orden, no sólo para comprender mejor el pasado, sino también el presente y el futuro, aunque a este respecto aún haya que esperar a la publicación de la mencionada segunda parte. Por otro lado, es indudable que la filosofía judía se movió en un ambiente cultural más diversificado y tolerante respecto del neoplatonismo y el propio islamismo, que el de la filosofía cristiana, lo que explica muchos de los rasgos diferenciales que caracterizan a sus respectivas tradiciones. De ahí que esta tradición de pensamiento careciera de las motivaciones teológicas añadidas tan precisas de la filosofía cristiana, careciendo en ocasiones de la brillantez de aquella, aunque a la larga se demostrase aún más resistente, especialmente durante la modernidad.

A este respecto Nadler y Rudavsky sitúan a Spinoza en el centro de la historia de la filosofía judía, tanto respecto de los que le precedieron como respecto a los que le proseguirán. Por su parte sitúan en el centro de la filosofía medieval a Maimónides, concibiéndolo como el filósofo judío que alcanzó una síntesis racional más abarcadora de los innumerables problemas con que el pensamiento judío medieval se tuvo que enfrentar. De todos modos ahora se nos advierte que en Spinoza se quebró esta visión positiva de la historia de la filosofía judía, para dar lugar a una dinámica opuesta con un sentido claramente anti-rabínico, rompiendo la continuidad existente hasta entonces en esta tradición de pensamiento. Y en este sentido cabría preguntar: ¿Realmente se puede posponer hasta Spinoza, o incluso hasta Maimónides, o hasta Filón, la consolidación de una filosofía judía, en dependencia siempre de distintas tradiciones de pensamiento islamista y neoplatónico, cuando los rasgos característicos de su modo de pensar hunden sus raíces en una tradición cultural bíblica mucho más antigua, a la que ahora se presta escasa atención? Y en este sentido, ¿el análisis del pensamiento de la tradición judía rabínica anterior puede quedar reducido a un simple elemento del contexto cultural, otorgándole el mismo relieve que tuvo el neoplatonismo o el misticismo de las distintas religiones en general?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

SOROUGH, Abdulkarim: *The Expansion of Profetic Experience. Essays on Historicity, Contingency, and Plurality in Religion*. Brill, Leiden, 2009. 355 pp.

Abdulkarin Soroush es una figura emblemática de la cultura iraní actual. Especialista en química y filosofía de la ciencia por la Universidad de Teherán, pasó un largo periodo de formación en Londres para volver posteriormente a Irán en plena Revolución cultural de Khomeini, en 1979, llegando a formar parte por cuatro años del Comité asesor de dicha revolución, para pasar más tarde al College de Profesores de la misma Universidad. Durante esos años se significó por su defensa filosófica del *islamismo*, incluido el *misticismo* de Rumi, respecto de las *críticas del materialismo marxista*, sirviéndose para ello de las *teorías de la ciencia* de Popper, Lakatos y similares. Al menos así le presenta Forough Jahanbakhsh en la «Introducción».

En este contexto elaboró una nueva *teología islamista neo-racionalista*, que a su vez toma como punto de partida un análisis de la *experiencia religiosa*, concretamente de una experiencia de tipo *profético*, analizada desde unos presupuestos *racionalistas-críticos* de tipo falsacionista. A partir de estos presupuestos defendió dos propuestas, que a su vez se corresponden con sus dos publicaciones más conocidas: a) «*Contracción y expansión del conocimiento religioso*» (1987-1989), donde puso de manifiesto la *bipolaridad reguladora* de las vivencias religiosas en general, según presten su atención a un *núcleo esencial* o logren expandir sus intereses hacia ámbitos periféricos *accidentales* cada vez más alejados, tratando de proyectar la transmisión de aquel mensaje inicial en un contexto cultural diferente; b) «*Expansión de la experiencia profética*» (1997-1999), donde se reconstruye el *núcleo esencial* de su teoría, al menos respecto del *islamismo*, valorándolo desde un punto de vista estrictamente *racionalista-crítico*, *falsacionista* o *neo-racionalista*, como ahora se prefiere denominar.

En este contexto se concibe la *experiencia religiosa* como un tipo de *experiencia profética circular*, similar a otros muchos tipos de *experiencia práctica*, cuya valoración se puede ver reforzada por el posible éxito de sus posteriores *aplicaciones prácticas*, como de hecho también ocurre en los mecanismos de ratificación propios de la retórica, de las actividades artísticas, de la ética o de la política. En cualquier caso el enfoque *falsacionista* o *neo-racionalista* que ahora se adopta exige mantener una actitud *revisionista* sobre los ulteriores procesos de *contracción* o de *expansión* generados por sus propios postulados

iniciales, pudiendo llegar incluso a justificar su completa *refutación* en el caso de encontrar algún hecho en particular que los contradiga absolutamente. Ni que decir tiene que ahora se considera que el Islam sale reforzado de la prueba a la que se le somete, dada la gran vitalidad que la *experiencia profética* ha demostrado a lo largo de su historia.

A este respecto se concibe el Islam como una religión que hace de la *experiencia profética* el núcleo esencial de su mensaje, asignándose un tipo de *racionalidad máxima* mediante la que aspira a lograr una efectiva confirmación *experiencial* de sus propios postulados, sin poder dejar de sacar a partir de aquí todas las consecuencias pertinentes, especialmente una: su legitimidad para poder ser enseñada sin los conatos de inferioridad frente a otras formas de religiosidad aparentemente más racionales (p. 62). Es más, ahora se utiliza este concepto de la *racionalidad profética* como punto de partida desde donde se analizan algunos puntos tradicionalmente polémicos del Islam, pero que con posterioridad de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 se habrían desorbitado hasta el paroxismo, sobre todo si se admite el pretendido «choque de civilizaciones» (Huntington).

Por ejemplo, la viabilidad de una interpretación *literal* del Islam que el propio Corán parece desmentir, la legitimidad del tipo de autoridades reguladoras a las que los creyentes islamistas suelen recurrir en estos casos, el sentido religioso de la Jihad o lucha santa frente al infiel o no creyente, el polémico tema de los mártires suicidas por motivos religiosos, de la tolerancia con la esclavitud, de la poligamia y otras formas degradadas de matrimonio o de la discriminación negativa de la mujer hasta límites intolerables. A este respecto ahora se admite la posibilidad de una interpretación *dialógica pluralista y contextual* del Corán, que a su vez sea compatible con una *creatividad interpretativa* de los anteriores procesos de *contracción y expansión*, con la consiguiente denuncia de sus excesos o de sus posibles defectos.

Se defiende así una posible interpretación *dialógica o abierta* del Corán, y de sus correspondientes *autoridades interpretativas*, en razón de las distintas finalidades y competencias que en cada caso se les asignan: a) la fijación del mensaje *esencial* que sólo corresponde al *profeta* en cuanto tal y al que haga sus veces; b) la aplicación del mensaje *accidental* en diversos contextos culturales cuya regulación correspondería a los *imanes* y a los denominados *guardianes del Islam*, dando así lugar a un posterior proceso de *contracción o expansión* en el modo de concebir el Islam; c) la valoración de estos anteriores tipos de mensaje por parte del *místico*, como especialmente sucede en la *mística* de Rumi, a fin de valorar los anteriores procesos de *contracción y expansión* acaecidos en el modo de concebir el Islam.

En cualquier caso este problema no es algo nuevo en el Islam, sino que se viene planteando desde la Edad Media. Se destaca así el papel tan señalado en la fijación del Islam desempeñado por los *imanes*, especialmente cuatro: Imam Ali (s. VII), Ghazali (Algazel), Ibn Arabi (Abenarabi), o el ya mencionado místico Rumi (s. XIII). Todos ellos reflexionaron sobre la naturaleza y la finalidad de la *experiencia profética*, concebida ahora como fundamento sapiencial último al que se remite el Islam. Pero por encima de la institución de los imanes ahora se destaca la tradición *neo-racionalista y semi-filosófica* de Mu'tazilah y sus seguidores, iniciada en la segunda centuria del Islam (s. IX). Fue entonces cuando se distinguieron los elementos *esenciales* respecto de los *accidentales* dentro de sus correspondientes doctrinas. O cuando se valoró el posible sentido de los *milagros* y se denunciaron las posibles *incongruencias* del Corán, sin tampoco poder evitar la aparición de numerosas *desviaciones* a la hora de interpretarlo. Posteriormente en este contexto se sitúan las aportaciones de algunos filósofos, fundamentalmente Al Farabí y Avicena, que reflexionaron sobre el papel de la *revelación* respecto de la justificación de una *experiencia profética* de este tipo. Finalmente este tipo de reflexiones también estarían en el punto de partida de algunas interpretaciones modernas del Islam con fines *revolucionarios*, especialmente dos: el islamismo de Iqbal respecto del renacer del nacionalismo paquistaní; y el de Khomeini, Motahari y otros Ayatollah, respecto a la llamada revolución cultural de los clérigos en Irán.

En cualquier caso ahora se atribuye al pensamiento contemporáneo el haber llamado la atención respecto de este proceso autocrítico que también tuvo lugar en el Islam, sin tampoco compartir el punto de vista *reformista o liberal* cuando indiscriminadamente se declara a favor de cualquier *cambio legislativo*, sin necesidad de examinar su contenido. En su lugar más bien se opina que una auténtica actitud *reformista* debería comenzar por llevar a cabo una verdadera recuperación de sus propias *tradiciones*, profundizando en lo que ahora se considera su *mensaje profético esencial*, sin confundirlo en ningún caso con elementos meramente *accidentales* o *coyunturales*. A este respecto el Islam no establecería una contraposición entre la *fe* y la *razón*, como si se tratase de *dos fuentes* de conocimiento distintas, con sus respectivos procedimientos heurísticos de investigación, como en la tradición occidental ocurre con la *revelación* y la *demostración*. En su lugar más bien ahora se afirma la existencia de una *única racionalidad*

con distintos *contextos de descubrimiento* y de la *justificación*, según se recurra a procedimientos de tipo *directo*, basados en la autoridad de Dios o en su caso del Arcángel Gabriel, o a otros procedimientos *indirectos* característicos del discurso práctico, a fin de atribuir a la *experiencia profética* una *racionalidad* similar a las demás formas de discurso.

En este sentido la nueva teología *neo-racionalista* islamista tampoco habría adoptado una actitud monolítica de sumisión total ante las propuestas de la «modernidad», ni tampoco habría puesto al mismo nivel la «*sahria*» y la *democracia*. En su lugar se reconoce la resistencia numantina que el Islam tradicionalmente a estas nuevas formas de racionalidad, pero se opina que este divorcio se podría evitar si se otorga a la «*sahria*» un papel *esencial* respecto de la pervivencia del Islam, mientras que a la *modernidad* y a la *democracia* se las concibe como algo *accidental*, que admitiría a su vez muchas formas posibles de conciliación. En cualquier caso se sigue sin rebajar el nivel de exigencia de aquel *núcleo esencial* ahora considerado plenamente racional e irreformable.

A este respecto ahora se defienden varias presuposiciones y principios: 1) La existencia de un *paso gradual* entre los elementos internos y externos que configuran cualquier *experiencia religiosa*, desde su *núcleo esencial* permanente hasta aquellos otros *elementos periféricos* meramente accidentales; 2) La *revelación* se identifica con la *experiencia profética* de los creyentes, ya actúen como sujetos activos o pasivos respecto de la ulterior transmisión de este tipo de mensajes. De ahí que la validez de la *experiencia profética* siempre esté subordinada a la peculiar *personalidad o carácter del profeta*, aunque evidentemente siga siendo necesaria en todo momento la colaboración del resto de los creyentes a fin de poder *ampliar ilimitadamente* su posible ámbito de acción; 3) Por su parte la *experiencia profética*, al igual que la *escritura*, contiene elementos esenciales y accidentales; es decir, a la vez que procura lo *mínimo necesario* para la salvación, también deja en manos de los creyentes el dotarla de la *máxima virtualidad o perfección* posible en razón de la extensión e intensidad con que se aplique.

Para justificar estas conclusiones la obra se divide en doce capítulos, agrupados a su vez en dos partes. La primera parte analiza la relación existente entre la *experiencia profética* y el *texto transmitido*, poniendo así de manifiesto el carácter *gradual, histórico y vivencial* de este tipo de experiencia. A partir de aquí se defienden siete tesis: 1) El carácter *expansivo* de la *experiencia profética* justifica su carácter *evolutivo y dialógico*, sin poder circunscribirla en unos límites culturales fijos; 2) La experiencia profética tiene por *finalidad* confirmar la *autoridad de profeta*, siendo inseparable del peculiar carácter psicológico y moral de dicha persona; 3) La *legislación religiosa* tiene a su vez por finalidad confirmar la legitimidad de la *experiencia profética*, aunque no se pueda garantizar en todos los casos que su aplicación sea necesariamente correcta; 4) Se debe separar lo *esencial* y lo *accidental* de la *experiencia profética*, ya sea en razón del idioma, de los conceptos usados, de los conocimientos científicos de la época, de sus posteriores adaptaciones a otras culturas; 5) Se debe distinguir entre el *mínimo necesario* que garantiza la experiencia profética y el *máximo suficiente* al que deben aspirar los creyentes cuando contribuyen a su ulterior difusión; 6) Se debe distinguir también entre el *pluralismo positivo* respecto de aquel *máximo suficiente* al que debe seguir aspirando todo creyente y el *pluralismo negativo* que cuestiona los *mínimos necesarios* que siempre se deben presuponer en esta forma de experiencia profética; 7) La existencia de un *pluralismo religioso* en el modo de concebir este anterior tipo de *máximos suficientes* no debe ser un motivo de pérdida de confianza en la experiencia profética por parte de esta nueva forma de *neo-racionalismo islamista*, sino que más bien debe tomarse como una confirmación de la *profunda sabiduría* que encierran los textos en cada caso transmitidos.

La parte segunda analiza las relaciones entre la *razón, el amor y la religiosidad* en el contexto de la experiencia profética, defendiendo cinco tesis: 8) Existen *diversos niveles* a la hora de participar de la *experiencia profética*, a saber: su uso meramente pragmático o instrumental; su uso discursivo o reflexivo; y, finalmente, el uso *experiencial* al que en última instancia se remiten los otros dos; 9) Los *ritos* son la *quintaesencia* de la religiosidad en la medida que contribuyen a difundir y hacen presente la *experiencia profética*; 10) La *misión del profeta* es *paradójica*, ya que ante todo su finalidad es que se respete la *autoridad del profeta*, aunque se tenga que mantener una cierta *tolerancia* con las posibles desobediencias a sus mandatos; 11) La *fe religiosa* también es *paradójica*, ya que aumenta su credibilidad en razón del ulterior seguimiento de los preceptos legales mediante los que se rige la comunidad, aunque no vengan motivados en todos los casos por una auténtica rectitud de corazón; 12) Los *guardianes del Islam* tienen una *doble función* espiritual y política, ya que son inseparables la autoridad interior detentada por el profeta con el control externo del efectivo seguimiento de la *sahria*.

Finalmente se añaden *cinco apéndices* dedicados a diversos debates que el autor mantuvo con el Ayatollah Sobhani sobre diversos temas: las diversas interpretaciones posibles del Islam, el sentido de la Jihad o guerra contra el infiel, la valoración de la mujer y del matrimonio, la libertad religiosa en los países de mayoría islamista, el sentido de la experiencia profética, el valor otorgado a los milagros, las posibles incongruencias o defectos del Corán, la peculiar inmediatez de la revelación coránica, el papel desempeñado por el Arcángel Gabriel; y, finalmente, el sentido de la contraposición entre la metáfora del *papagayo* y de la *abeja* para expresar la diferencia entre la lectura *literal* y la interpretación *dialogica* del Corán, como con anterioridad ya había sido señalado por la mayor parte de los filósofos árabes, desde Alfarabi hasta Avicena.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente Soroush propone una interpretación *neo-racionalista o racionalista-crítica* del Islam en un contexto *terrorista* muy violento donde se han vuelto muy polémicas las propuestas *fundamentalistas* a favor de una lectura *literal* del Corán y de su posterior aplicación a través de la *sahria*. En este contexto el uso que ahora se hace del *racionalismo-crítico* popperiano puede parecer peculiar, pero en ningún caso es excepcional. Más polémico puede resultar el tipo de *revisionismo autocrítico* que desde el propio Islam se debería exigir a los anteriores procesos de *contracción-expansión* que ahora se proyectan sobre la *experiencia profética*, haciendo recaer la posible función de vigilancia sobre la *mística*, cuando a su vez tampoco parece que el ejercicio de esta función sólo genera una *autoridad* muy difusa, sin asignarle una potestad institucional concreta. De todos modos resulta muy meritorio resaltar en este contexto el recurso que Alfarabí y Avicena hicieron de la metáfora del *papagayo* y de la *abeja* para justificar una interpretación *dialogica* lo más abierta posible del Corán, frente a las interpretaciones estrictamente *literales* de los planteamientos *fundamentalistas*. Pero también se advierte que esta estrategia discursiva ya entonces se enmarcó en las propuestas *revisionistas* de Mu'tazilah y sus seguidores que tampoco pudieron evitar la aparición de *graves desviaciones*, como al menos ocurrió con la teoría de la *doble verdad* de Averroes. Pronto esta estrategia discursiva fue abandonada y considerada una *peligrosa herejía*, cuando posiblemente era la única forma posible de abordar uno de los retos más acuciantes que desde entonces arrastra el Islam. En cualquier caso esperemos que a esta nueva corriente de *neo-racionalismo islámico* fomente una actitud más *autocrítica* ante estos anteriores procesos de *contracción-expansión*, a fin de poner unos *límites institucionales* más precisos a las posibilidades que ofrece este tipo de *experiencia profética*.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

FIDORA, A. – RUBIO, J. E. (eds.): *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*. CCCM 214, *Supplementum Lullianum* II. O. de la Cruz, F. Domínguez, J. Gayà, M. Romano, J. E. Rubio (contr.), R. Hughes, A. Akasoy, M. Ryan (trad.). Turnhout. Brepols, 2008, 570 p.

Coincidiendo con el 50 aniversario del Raimundus-Lullus Institut (Freiburg) y en honor a su fundador, Helmut Riedlinger, se ha editado este volumen dedicado a la vida y obra del insigne filósofo medieval. Se trata de una compilación de trabajos escritos por un grupo interdisciplinar que se propuso ofrecer una biografía intelectual de Ramon Llull. La piedra de toque de los diversos textos se halla en la intención de vindicar, de entre los nombres más conocidos del pensamiento medieval, a Llull como un filósofo y teólogo, un teórico de la vida social y política, haciendo especial énfasis en la invención del *Ars*: cumbre y síntesis de las artes liberales. A estas contribuciones temáticas se suman indispensables herramientas al servicio del investigador como el *Catálogo Cronológico* de la obra luliana, en el que aparecen reseñadas las ediciones críticas de cada obra, así como las ediciones en otras lenguas y en diversos soportes. La bibliografía contiene, además, un apartado de recursos virtuales, páginas web de instituciones e investigadores, dedicados a la edición de textos lulianos y a la publicación de artículos que tratan distintos aspectos de su pensamiento.

Cada una de las contribuciones a la *Introduction* deja interesantes detalles como, por ejemplo, la de Fernando Domínguez, director de la edición crítica de la obra luliana, quien desmiente —apoyado en la documentación histórica que demuestra el origen burgués de la familia de Llull— que «senescallus» sea un título nobiliario de Llull, a pesar de que aparezca citado en la *Vita coetanea*; Josep E. Rubio presenta la imagen de la figura S del *Ars demonstrativa* según el manuscrito de la Biblioteca Nazionale Marciana

de Venecia (Lat VI 200 3v) dejando de lado la reproducción de la edición Maguntina de Salzinger, lo que sugiere un modo de apreciar dicha figura, quizá, más cercano a la interpretación luliana original; Marta Romano se vale de la reproducción del esquema antropológico con el que el discípulo de Llull, Thomas le Myesier, explica en el *Breviculum* la concepción luliana de las facultades del hombre; Óscar de la Cruz hace un recuento de los argumentos lulianos en contra del Islam y da cuenta del contexto histórico-cultural en el que evolucionaron dichos argumentos; Jordi Gayà muestra cómo los temas teológicos medievales están presentes a lo largo de la obra luliana, lo que implica que Llull es partícipe de la tradición teológica cristiana en todas sus dimensiones.

La naturaleza interconfesional del pensamiento luliano hace que a lo largo de las distintas contribuciones a la *Introduction* se reitere el tema apologético-misional desde diversos puntos de vista, entre ellos el seguimiento que hace Domínguez de las rutas lulianas a través de Europa y desde el Mediterráneo occidental hacia el oriental; el énfasis que hace Rubio, apoyado en las investigaciones de Pring-Mill, del substrato filosófico común a las tres religiones del que se sirve Llull para inventar el *Ars*; la facultad creativa luliana, señalada por De la Cruz, volcada hacia la transformación de la vida colectiva y caracterizada por las continuas intervenciones de Llull en las instituciones político-religiosas de su tiempo; y la necesidad de admitir, con Gayà, que la obra luliana es una «Summa» equiparable a las elaboradas por los teólogos medievales, porque Llull trató, en su particular modo y lenguaje, todos los temas de la doctrina cristiana.

Este volumen representa, sin duda, el estado de la «Cuestión Luliana» en sus diversos y amplios aspectos tanto histórico-filológicos como filosófico-teológicos, ofreciendo una imagen global de los estudios e investigaciones que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y en la primera década del presente siglo han sacado a la luz la vida, obra y pensamiento del filósofo catalán. Queda para los especialistas, que traten con esta obra, la posibilidad de evaluar hasta qué punto cada una de estas contribuciones es heredera de la tradición lulística que le precede y en qué sentido cada contribución a la *Introduction* revela un pasaje desconocido de la obra luliana o un insospechado asunto en medio de los inagotables caminos del pensamiento de Llull.

JOSÉ HIGUERA RUBIO

Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (IBFCRL)

RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel: *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*. Pentalfa Ediciones. Oviedo, 2008. pp. 519.

Las discusiones en torno al intrincado problema del «alma de los brutos» ocuparon siempre un lugar muy destacado en la tradición de lo que durante la escolástica medieval se denominó *animástica* y, más adelante, a partir de Rudolf Glocenius y desde luego en autores como Christian Wolff empezaría a consignarse como *Psychologia Rationalis*. Y es que si bien la tradición Aristotélica que parte del tratado *Acerca del Alma* y es prolongada por el tomismo medieval había distinguido muy pulcramente un *alma sensitiva* con sus potencias y facultades propias atribuible a los animales del *alma racional* de naturaleza espiritual (positiva y no sólo precisamente inmaterial como lo son todas las formas substanciales sean o no espirituales) que siempre se había interpretado como privativamente humana, otros filósofos, ellos mismos muy alejados del tomismo, como puedan serlo Descartes o, antes todavía, el español Gómez Pereira (ambos influidos por el agustinismo e incluso por el nominalismo occamista), habrían podido contraatacar negando a las «bestias» no ya solamente la racionalidad y por supuesto la espiritualidad, pero también la misma «sensibilidad» que Aristóteles y Santo Tomás les reconocían, quedando de este modo inaugurada en la modernidad la concepción automatista del alma de los brutos.

Sin embargo, ya en el siglo XVIII, frente a tales soluciones mecanicistas del problema del alma de los animales y desde una identificación en absoluto servil con «la mente del Angélico», el gran filósofo español Benito Jerónimo Feijoo llegaría a apartarse de la doctrina de Santo Tomás al respecto de este asunto, para defender, en el discurso titulado «Racionalidad de los brutos» de su *Teatro Crítico Universal*, la asignación «probable» a las bestias, de un principio anímico «más que sensitivo», es decir, de un alma racional que, no obstante, el benedictino nunca llegó a considerar como espiritual. Postura problemática sin duda, aunque desde luego no carente de fundamentos (pues, huelga decir que los animales en muchos contextos distintos actúan aparentemente *como si razonaran*) que estaría llamada a generar una intensa e in-

teresantísima polémica filosófica dentro y fuera de nuestras fronteras a lo largo del siglo *de las luces*. En esta dirección merecen destacarse aportaciones como las del filósofo portugués Miguel Pereira de Castro Pardao con su obra *Propugnación de la racionalidad de los brutos* de 1753 en la que este consejero del Rey José I defendiera las tesis mantenidas por el Padre Feijoo, pero también libros como pueda serlo *Anima brutorum secundum sanioris philosophiae canones vindicata* (Nápoles, 1742) escrita por un autor anónimo al parecer muy cercano a la Santa Sede. Del lado contrario de la querrela, defendiendo la «irracionalidad» e incluso la «insensibilidad» de los animales se distinguieron figuras como puedan serlo Tomás Vicente Tosca, Jaime Servera o Juan de Nájera (antes de su «reconversión» al tomismo bajo la influencia de Palanco), todos ellos seguidores españoles de Emanuel Maignan que pudieron matenarse muy próximos a las coordenadas cartesianas o incluso a las *novedades* filosóficas introducidas por el atomismo moderno frente a la escolástica tradicional.

Pues bien, el libro de José Manuel Rodríguez Pardo *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo* que acaba de salir a la luz bajo el sello editorial de Pentalfa, recoge, sin apenas variaciones, la tesis doctoral que sobre este importante tema el mismo Rodríguez Pardo defendió en 2004 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo bajo la dirección del Profesor Gustavo Bueno Sánchez.

El libro de Rodríguez Pardo, como corresponde a su condición doctoral, constituye un análisis riguroso, erudito y verdaderamente bien trabado en el que su joven autor da cuenta, haciendo acopio de una cantidad ingente, abundantísima de documentación, de los contenidos principales de una controversia tan interesante como la generada por la atribución a los brutos de alma racional por parte del benedictino ove-tense. Una problemática sin duda, demasiado olvidada en nuestros días que Rodríguez Pardo estudia con gran finura crítica mostrando sus conexiones con la historia moderna de España y Portugal así como poniendo de manifiesto la actualidad que revisten tales controversias dieciochescas a la luz de los desarrollos recientes de ciencias como la Etología o la Biología evolutiva y sus descubrimientos sobre la conducta animal en sus relaciones con la humana.

Sea como sea, se trata de un libro muy recomendable cuya lectura sugerimos a todos aquellos que se interesen por el despliegue de la psicología racional en el contexto de los debates mantenidos a lo largo de la llamada filosofía moderna; debates que curiosamente —como el libro de Rodríguez Pardo viene a demostrarlo— contrajeron, digan lo que digan los tópicos más manidos, un débito conceptual sencillamente enorme con la escolástica.

ÍÑIGO ONGAY DE FELIPE
Doctor en Filosofía

AVERROES: *El libro del Yihad*. Traducción de Carlos Quirós. Introducción y edición de Manuel Enrique Prado Cueva. Pentalfa Ediciones. Oviedo, 2009. 82 pp.

Averroes *El Nieto* (1126-1198) no sólo escribió sobre cuestiones filosóficas y teológicas, acerca de la doble verdad o el entendimiento agente. También se dedicó a cuestiones jurídicas, como el *Bidayya* (1168), que incluye como capítulo número diez *El libro del Yihad*, de gran interés en una época en la que la *yihad* o Guerra Santa aparece a diario en las noticias protagonizada por islamistas radicales. Debemos al profesor Manuel Enrique Prado Cueva, poseedor del legado de Carlos Vicente Quirós y Rodríguez (1884-1960), sacerdote, arabista y militar que tradujo las obras de Averroes en la primera mitad del siglo XX, la preparación de esta edición, así como a la Fundación Gustavo Bueno la publicación de esta obra a través de su *Biblioteca Filosofía en Español*.

El libro del Yihad aborda dos cuestiones fundamentales: la obligación de la guerra santa contra los «politeístas» (los cristianos) para el musulmán y la legitimidad de poseer el botín capturado tras la *yihad*. Respecto a la primera, afirma que «El hecho de haberse decidido la generalidad por considerar tal precepto como una obligación débese a las palabras del Corán: «se os ha prescrito el combatir aunque lo aborrezcáis». El ser obligatorio para la comunidad, es decir, que cuando unos se encargan de su cumplimiento los demás quedan exentos, débese a este versículo del Corán «No deben los creyentes en su totalidad rechazar [al enemigo]» y a aquel otro «Y a ambos prometió Dios la gloria». Por su parte, el Profeta de Dios no salió nunca a guerrear sin que dejase algunos hombres. Si, pues, se consideran en conjunto todas estas razones, nos llevan a la conclusión de que esta carga es obligatoria para la comunidad» (página 45).

En segundo lugar, los bienes que los politeístas han conquistado a los islamitas no son poseídos legítimamente, pues sólo los que están en la fe Alá pueden poseer algo: «El precepto fundamental es que la causa de que los bienes estén a merced de los demás es la infidelidad y que la causa de la garantía de los mismos es el Islam, en conformidad con aquellas palabras del Profeta: «(...) Y en cuanto la hubieren pronunciado [la fórmula de fe], obtendrán de mí la garantía de su sangre y de sus bienes». De modo que quien pretenda que en la presente cuestión, relativa a apropiarse de la persona del enemigo o de otras cosas [a él pertenecientes], es otra cosa distinta de la infidelidad la causa de que los bienes estén a merced de los demás, tiene la obligación de probarlo. Pero es el caso que no existe acerca del particular prueba alguna que se oponga a esa creencia. Y Dios es el que lo sabe todo» (página 72). De tal modo que las tierras que un día fueron islámicas, como Al Andalus, son susceptibles de recuperación, convirtiendo a los «infieles» que son sus ilegítimos ocupantes a la fe de Mahoma.

Todo ello es consecuencia de la imposibilidad de distinguir entre un gobierno temporal y otro espiritual, como sucede en el ámbito católico, pues el modelo del musulmán es la propia vida del profeta Mahoma, el primer califa, que unifica los ámbitos religioso, político y social en uno solo, según indica la ley islámica (*sari'a*). La comunidad (*umma*) no tolera el laicismo. Todo es religioso en el Islam.

Estas dos cuestiones nombradas no se limitarán al planteamiento que realizó Averroes, pese a que con su muerte se cierra la filosofía islámica. La imposibilidad de disociar religión y política seguirá en el Islam e incluso algunos autores cristianos la reivindicarán. Tal es el caso de Egidio Romano (1247-1316), que plantea que sólo los adscritos a la autoridad papal pueden ser legítimos propietarios de sus tierras, desde un agustinismo político que renovará el problema de la guerra santa. Durante la conquista de América, también se planteará el problema de la situación de los indígenas, que han de recibir la predicación cristiana y aun siendo legítimos propietarios de sus tierras, tal derecho no es natural. Como dirá Francisco de Vitoria hablando desde *Las Siete Partidas* de Alfonso X (1265), la tierra es de todos, en virtud del *ius communicationis*, y nadie puede reivindicar exclusividad para algo que, al igual que la fe verdadera, es patrimonio de la humanidad.

JOSÉ MANUEL RODRÍGUEZ PARDO
Fundación Gustavo Bueno (Oviedo)

SAN AGUSTÍN: *Contra los Académicos*. Edición bilingüe. Introducción de Jaime García Álvarez. Traducción de Julio García Álvarez y Jaime García Álvarez. Madrid, Ediciones Encuentro, 2009. 179 pp.

Se trata de una nueva edición de *Contra los Académicos*, obra que forma parte de los diálogos de Casiciaco en los que Agustín, rodeado de un grupo de amigos y familiares, aborda una serie de temas filosóficos a la manera platónica. El autor de la Introducción, el profesor Jaime García Álvarez, gran conocedor del pensamiento de san Agustín, comienza centrando la obra en el espacio y en el tiempo: la finca de Casiciaco y el año 386 d. C. Señala cómo en el diálogo *Contra Academicos*, Agustín analiza el pensamiento de los académicos con el fin de refutar el escepticismo de la Nueva Academia y, de forma más precisa, la *Academica* de Cicerón. El tema ya le había preocupado a raíz de sus «crisis de escepticismo». Para el profesor Jaime García, lo que busca Agustín en este diálogo es situar la Academia dentro de la tradición platónica y, a la vez, ordenar esta tradición al cristianismo. Para san Agustín, «el mundo inteligible» objeto de la verdadera filosofía, hubiese permanecido inaccesible a los hombres a no ser por la Encarnación del propio Dios. De este modo, hace hincapié Jaime García, el misterio de la Encarnación está presente a lo largo del *Contra Academicos*. Es el fundamento de su conversión y si no tuviéramos en cuenta este aspecto, el diálogo se haría incomprensible.

Se trata de una afirmación imprescindible y que no siempre se ha tenido en cuenta a la hora de explicar el contenido de este diálogo, al que se centra a veces, en cuestiones exclusivamente epistemológicas, tal y como sucedió a lo largo de la primera parte del siglo XX.

Hoy en día, sin embargo, se ve de forma diferente la temática desarrollada por Agustín en esta obra. Se juzga que este diálogo es un *Protréptico*, es decir una exhortación a dedicarse a la filosofía tal y como lo era el *Hortensio* de Cicerón.

El objetivo de san Agustín es que tanto Romaniano a quien dedica el diálogo, como sus dos discípulos e interlocutores, Trigeccio y Licencio lleven a cabo idéntico proceso de conversión al que él hizo después de la lectura del *Hortensio* y que se decidan, como él, a dedicarse de lleno a la búsqueda de la Sabiduría.

El profesor Jaime García explica qué entiende Agustín por filosofía. Una aclaración del todo necesaria si se quiere, de verdad, llegar al núcleo de este diálogo. La filosofía, en primer lugar, nos hace entrar en una nueva forma de vida que consiste en «conocer con plena claridad al Dios verdadero y sumamente oculto». En segundo lugar, hay que tener en cuenta que la palabra filosofía indica para san Agustín la unión con Cristo al que considera la misma Sabiduría y Verdad. Como conclusión se puede afirmar que la filosofía, a la que exhorta san Agustín en este diálogo no es otra que la vida cristiana cuya plenitud es la unión con Dios. La filosofía es, ante todo, la búsqueda de Cristo dado que Él es la Sabiduría.

Este aspecto puede hoy chocar o, por lo menos, llamar la atención pero, según el profesor Jaime García, Agustín no hizo más que continuar con la tradición cristiana de la época, puesto que ya en los primeros siglos del cristianismo éste se presentaba cómo «La Filosofía». Esta identificación del cristianismo con la filosofía comenzó con los Padres Apologistas, en concreto, con san Justino. Aquellos no consideraban el cristianismo como una filosofía más sino como «*La Filosofía*».

Este diálogo es una fuente importante sobre la filosofía académica que, a su vez, se inspira en la obra de Cicerón *Los Académicos*.

El escepticismo, según san Agustín, surgió dentro de la Academia platónica con Polemón de Atenas (-340/-269). Fue desarrollado por Carnéades de Cirene (-214/-129), Clitómaco de Cartago (-180/-110), Filón de Larisa (-145/-85) y Antíoco de Ascalón (-130/-68) de quien fue discípulo Cicerón (-106/-43) y es de este último de quien lo va a tomar san Agustín.

Los académicos no afirman, en modo alguno, que el saber sea inaccesible al hombre. Lo que niegan es que el hombre pueda conocer algo (*Negant Academici sciri aliquid posse*). Es la tesis central de la doctrina académica. Los académicos no hacen otra cosa que reaccionar en contra del dogmatismo de los estoicos. Para éstos, sabio es aquel que no da su asentimiento más que a *las representaciones comprensivas* (son aquellas que llevan en sí una marca o una huella de la realidad y no se las puede confundir con la representación de cosas diferentes) y, a la vez, regula su vida a la luz de dichas representaciones.

Para los académicos estas *representaciones comprensivas* son inaccesibles para el hombre. Pretender seguir las es un acto imprudente que lleva lejos de la sabiduría. Los académicos no pretenden negarle al hombre la capacidad de conocer sino mostrar los límites de dicha capacidad. Si el hombre no puede llegar a ser sabio, al menos puede evitar el error de creer que ha llegado a la verdad. Por ejemplo, para Arcesilao y puesto que al hombre no le es posible poseer dichas *percepciones comprensivas*, sabio será única y exclusivamente quien no da su asentimiento a percepción alguna. La sabiduría consistirá únicamente en la búsqueda de la verdad.

Carnéades introduce una teoría que tiene diferencias significativas con la de Arcesilao. Admite que en nuestra mente existen *las representaciones probables y las improbables*. Aunque no exista en nuestra mente ninguna percepción que corresponda a la realidad, sí podemos encontrar *representaciones probables*. El sabio las sigue pero sin darles su asentimiento y sin adherirse a ellas. Son puras posibilidades y aunque parezcan verosímiles no son, en modo alguno, verdaderas.

Para el profesor Jaime García, esta doctrina de lo probable y de lo verosímil tiene por finalidad el ofrecer un criterio *no dogmático* sobre las decisiones que es preciso tomar en la vida y resolver, a la vez, la cuestión de la sabiduría sin tener que fundamentarla en lo aparente, en el conocimiento que nos ofrecen los sentidos. Esta es la exposición del pensamiento de los académicos que ofrece Cicerón y a la que continuamente hace referencia san Agustín en *Contra Academicos*.

San Agustín, aunque considera el escepticismo académico como una auténtica filosofía, como una búsqueda real de la sabiduría y de la felicidad, no lo acepta. No lo hace por motivos gnoseológicos sino porque no le ofrecía a Cristo: «Porque se hallaban desposeídos del nombre salvador de Cristo» (Conf. V, 14,25).

San Agustín no se plantea en el *Contra Academicos* el problema metafísico de la existencia de la verdad. Tanto los académicos como el propio san Agustín, nunca han dudado de su existencia. Lo que intenta san Agustín es justificar racionalmente su búsqueda. Se enfrenta a los escépticos porque su escepticismo es uno de los obstáculos mayores que se oponían a la verdadera realidad de su búsqueda.

La búsqueda propia del escepticismo académico anula la verdadera búsqueda puesto que lleva al hombre al desánimo o a la total indiferencia, en la «*desperatio veri*». Si estuviéramos convencidos de la imposibilidad de encontrar la verdad, carecería de sentido toda investigación filosófica sobre la misma.

Uno de los temas centrales de *Contra Academicos* es el análisis que san Agustín lleva a cabo de las condiciones de posibilidad de la búsqueda de la verdad. Los llamados filósofos clásicos: peripatéticos, estoicos y platónicos, definen al sabio como aquel que ha encontrado la verdad y, con la verdad, la felicidad. Los académicos, por el contrario, no dudan de la existencia de la verdad, pero juzgan que es impo-

sible encontrarla y contemplarla. El sabio no será entonces aquel que ha encontrado la verdad sino el que la busca con rigor e interés.

Ante estas dos posturas, señala el profesor Jaime García, san Agustín opta por la primera. Sabio es aquel que conoce y contempla la sabiduría. No obstante introduce una importante diferencia: el hombre por sí mismo no llegará nunca a conocer la verdad. Sólo podrá llegar a ella mediante la ayuda divina que le viene a través del misterio de la Encarnación. La Sabiduría de Dios, la Verdad misma ha venido a nosotros para ponerse en nuestras manos. A partir de aquí, el hombre no será sólo filósofo sino también sabio. La Verdad es Cristo y se llega a la Verdad a través de Cristo. La ayuda de Dios le es necesaria al hombre para purificar los ojos del corazón y así hacer posible que la razón recupere la capacidad de encontrar y contemplar la verdad.

A continuación, Jaime García presenta la estructura de *Contra Academicos*. Como la mayor parte de obras de san Agustín, se presenta hoy dividida en libros, capítulos y párrafos. La división de los libros en capítulos es la más antigua y sigue presente hasta comienzos del siglo XVI. A partir de esta época, se divide el texto del libro no tanto en capítulos como en párrafos, ateniéndose al contenido lógico del texto. La primera edición de las obras de san Agustín dividida en párrafos es la realizada por Amerbach (1505-1506). A partir de entonces se olvida un tanto la división en capítulos.

Con relación a *Contra Academicos* la división en libros es ciertamente de san Agustín. La división en capítulos parece ser posterior. Sin embargo, es preciso leer las obras de san Agustín y, en concreto, el *Contra Academicos* como el filósofo lo deseó. Para él la unidad literaria es el libro y hay que leer cada libro como un todo evitando toda clase de divisiones en capítulos o apartados.

El diálogo *Contra Academicos* ha sido analizado desde la perspectiva del *Protréptico* de Aristóteles y del *Hortensio* de Cicerón, juzgándose que Agustín adopta en este diálogo, la misma estructura que estas obras: un preámbulo en el cual se plantea el problema que se va a tratar, y que contiene igualmente la dedicatoria a una persona real; la discusión de dicho problema entre los diversos interlocutores y, en fin, una parte oratoria o discurso continuo realizado por el autor mismo de la obra.

A pesar de esta verdadera semejanza con las obras citadas, el profesor Jaime García afirma que la obra agustiniana consta de dos partes bien diferenciadas. Una primera parte que corresponde al libro primero y una segunda parte que corresponde al segundo y tercer libro. Este último termina con la *oratio* continua (discurso continuo) y un epílogo de Agustín.

Con respecto a la forma literaria de *Contra Academicos*, el autor de la introducción señala que es el diálogo. Este fue el género literario empleado por Platón e igualmente adoptado por no pocos autores latinos como Cicerón, Varrón y Tácito. También el cristianismo adoptó pronto esta forma literaria, por ejemplo, Minucio Félix, Tertuliano, Lactancio y san Jerónimo en algunas obras de juventud.

En *Contra Academicos*, san Agustín toma fundamentalmente como modelo a Cicerón. Trata de imitarlo tanto en la forma literaria como en numerosas expresiones. Jaime García destaca que Agustín se separa con frecuencia de Cicerón, en concreto, sustituye las largas intervenciones de los interlocutores por medio de largos discursos y las convierte en diálogos vivos, rápidos en donde las posiciones de unos y otros son problematizadas y modificadas. En este sentido está más cerca de los diálogos socráticos. Además, el diálogo *Contra Academicos* finaliza con un largo discurso *u oratio perpetua*, realizado por el mismo Agustín y que constituye el punto culminante del diálogo donde aborda y aclara los temas más complejos de la discusión.

Contra Academicos consta de una parte dialéctica, expresada en forma de diálogo, y de una parte retórica *u oratio perpetua*. San Agustín une la dialéctica con la retórica. La dialéctica trata de enseñar la verdad, mientras que la retórica busca el conmovimiento al oyente. Una y otra son complementarias. San Agustín hace uso de la retórica sólo después de haber preparado a sus interlocutores, a través de la discusión dialéctica, no sólo a elevar el espíritu hacia la verdad sino a comprenderla.

En *Contra Academicos* encontramos, junto al rigor dialéctico, continuas digresiones que forman parte del método pedagógico agustiniano y tienen como finalidad el preparar al alma, ejercitarla para que sea capaz de contemplar la verdad. Es lo que san Agustín llama *exercitatio animi*. Con ello, san Agustín sigue el método platónico expuesto en la alegoría o mito de la caverna (*República* VII, 1 515c-516b). Sin embargo, Agustín va más allá de Platón. Inspirándose en la espiritualidad cristiana de san Pablo, reconoce que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Esta imagen de la que es portador ha sido deformada por el pecado y es preciso reformarla, renovarla, tanto en la memoria como en la inteligencia y en el amor. La *exercitatio animi* llega a su fin cuando el alma, purificada, puede soportar la luz de la Verdad y, por consiguiente, contemplarla.

Como conclusión, el diálogo *Contra Academicos* tiene un fin formativo, claramente pedagógico. Trata de que tanto los diferentes interlocutores como posteriormente sus lectores recorran el camino que les llevará a la contemplación de la Sabiduría.

El profesor Jaime García nos muestra en esta introducción la verdadera intención y el auténtico pensamiento de san Agustín. Su filosofía nunca puede ser separada de su fe cristiana. En él, en cada una de sus obras, ambas realidades están presentes y, a lo largo de su vida, se fusionarán hasta hacer difícil encontrar sus límites.

El texto latino de la presente edición es el establecido por los Benedictinos de la Congregación de Saint-Maur (París 1679-1700). Este texto es el que reproduciría posteriormente Migne en *Patrologia Latina* (París, 1845-1849), t. 32, col. 905-958. Los Maurinos establecen su edición fundamentalmente sobre dos manuscritos, el *Corbeiensis* (hoy denominado *Parisinus 12224*) del siglo IX, y el *Germanensis* (hoy *Parisinus 12193*).

Los traductores, Jaime García Álvarez y Julio García Álvarez han llevado a cabo una buena traducción. Interpretan perfectamente el sentido del texto original latino y lo vuelcan en un castellano actual.

Bienvenida sea esta presente edición que nos ofrece las claves necesarias para una fecunda lectura del *Contra Academicos* de san Agustín así como una traducción viva y respetuosa con el texto original latino.

MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA
Catedrática de Filosofía. I.E.S. Cantabria

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*. Traducción de S. Rus Rufino y J. Meabe. Estudio preliminar de S. Rus Rufino. Editorial Tecnos. Madrid, 2009. 461 pp.

Aunque en las tres últimas décadas, tanto en España como en Argentina y México se han publicado varias traducciones valiosas de la *Ética a Nicómaco*, saludamos la más reciente, aparecida en la colección «Clásicos del Pensamiento» de la editorial Tecnos, y la consideramos un acierto. Desde la primera y larga nota, en la que justifica por qué traduce así la primera frase de la obra —«Cada oficio y cada método y, del mismo modo, cada acción y cada libre elección parecen orientarse hacia algún bien»—, apreciamos el esfuerzo realizado para evitar el anacronismo y las inconsecuencias de modernizar ideológicamente el texto, y le concedemos el éxito de haberlo logrado sin caer en las rigideces de una literalidad superficial e inane. La limpieza y la precisión con las que fluye la lectura nos van sumergiendo en un pensamiento vivo, en un análisis penetrante y fino de las posibilidades y los límites de la experiencia humana, que nos permite comprender por qué una obra escrita hace dos mil quinientos años sigue siendo leída, traducida, comentada y estudiada hoy. Al leerla de nuevo, sentimos que responde a preguntas tan acuciantes sobre qué vida merece ser vivida, qué importante es la amistad para ser feliz, qué virtudes son necesarias para vivir con otros en sociedad, qué significa la justicia y cuánto tenemos que exigimos a nosotros mismos y a los demás si perseguimos la perfección personal y el bien común.

El texto aristotélico va acompañado de un amplio trabajo crítico y precedido de un extenso «Estudio preliminar». El autor del mismo, Salvador Rus, profesor de Historia del Pensamiento Político en la Universidad de León y especialista en la Historia del Derecho Natural, es un buen conocedor de la filosofía práctica aristotélica: había editado en Tecnos la *Política* de Aristóteles en la colección «Los esenciales de la Filosofía»; había publicado *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, en la colección «Biblioteca de Historia y Pensamiento Político» que dirige en la misma editorial; el año pasado editó *Comentarios a la «Política» de Aristóteles en la Europa medieval y moderna (siglos XIII al XVII), la historia de un equilibrio inestable*, publicado por la Fundación Ignacio Larrañaga; y está ultimando la traducción de la *Política*. En la traducción, le acompaña Joaquín E. Meabe, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional del Nordeste de Argentina y autor de varios trabajos sobre el pensamiento ético, jurídico y político griego. Y en común habían escrito *Justicia, derecho y fuerza* (Tecnos 2001). Meabe es también el autor del Anexo I, una erudita «Nota sobre Aspasio y su Comentario» de la *Ética a Nicómaco*.

La traducción toma como base la edición de I. Bywater, de 1898 y el Anexo II es una Bibliografía de 19 páginas muy bien organizada, que incluye comentarios medievales y modernos, estudios generales, traducciones al castellano, y trabajos sobre diversos aspectos concretos cronológicos, metodológicos y temáticos.

El Estudio introductorio se centra en dos aspectos concretos. El primero, la «Recepción de la *Ética a Nicómaco* en Europa y España» (pp. XXII-LVI), repasa las traducciones medievales y modernas de la obra aristotélica, especialmente, la historia de las traducciones latinas; analiza el proceso de recepción y asimilación de la *Ética* en Europa, sobre todo entre los siglos XIII y XV; y recapitula la influencia de esta obra en España: el comentario de Averroes, que data de 1176 y fue traducido y editado varias veces, otros comentarios posteriores (desde el de Guido Terrena en 1342 hasta el de Cosme Gil de Morrelles en 1612), manuales universitarios de filosofía moral de clara inspiración aristotélica en el siglo XIX. El segundo apartado, «Temas fundamentales de la *Ética a Nicómaco*», examina los conceptos básicos de esta filosofía moral: el bien, el placer y la felicidad, las virtudes, la amistad o la justicia (pp. LVI-CXXIX).

El término «ética» es todavía en Aristóteles un adjetivo más que una disciplina filosófica autónoma al margen de la política y, en realidad, ambas están dentro de los «asuntos humanos», podríamos decir dentro de la antropología práctica: la felicidad como expresión de la autocomprensión humana es inseparable de la búsqueda de la perfección por medio de la acción libre y de la convivencia dentro de la *polis* como ciudadano. La propuesta es no dejar la felicidad en el ámbito de la razón ideal o utópica, sino ponerla en manos de la razón prudencial y de la razón política.

El segundo capítulo del tratado, después de haber explicado el fin como característica de la acción humana en el primero, examina la inserción de la ética en la política. Empieza afirmando que «la más eminente y la de mayor aptitud directiva (...) evidentemente es la disciplina de la actuación política» (I,2, 1094a, pp. 10-11) y concluye declarando que el desarrollo de la investigación «hace referencia esencialmente a las acciones del miembro del cuerpo político» (p. 15), es decir, a ser humano como ciudadano. La dimensión política o comunitaria aparece como esencial en el conocimiento del bien que ha de dirigir la vida de los hombres y el fin al que tiende la vida humana se dará en el sentido más perfecto que pueda darse en la ciudadanía y no al margen de la *polis*.

La libertad le impone al ser humano cargar con su existencia, llevar su vida a cuestras, no detenerse, no concluir, porque la vida es un tender permanente que le exige estar siempre resolviendo problemas, tomando decisiones: cómo desarrollar los talentos naturales, como ejercitar las virtudes, qué papel deben jugar las normas, cómo averiguar el término medio razonable. Lo cual no está escrito en ninguna idea abstracta y universal, no hay justicia perfecta de la que echar mano, sino que ser humano es ejercitarse en el juicio libre y razonable. Aristóteles se concentra en la búsqueda del bien humano, pero critica la idea platónica del bien en sí y que el bien sea el único reflejo de una abstracta y vacía especulación (I,6, pp. 27-32). El bien ha de tener la oportunidad de justificarse por su propia realización temporal y eso es imposible si se lo sitúa más allá de la escala concreta de los bienes humanos. Es dentro de la vida real, en su posible continuidad donde ha de configurarse el bien humano.

La ética explica cómo nos hemos de comportar, a qué aspiramos en la vida. Se trata de vivir bien (*eû zên*) y alcanzar la felicidad (*eu-daimonia*), el fin más propio y elevado al que puede aspirar el ser humano y al que se subordinan otros fines como la salud o la riqueza. La felicidad consiste en vivir bien, pero qué es vivir bien, qué quiere decir «bien». Se puede pensar la idea de bien en sí mismo, separada, como hace Platón, pero esa idea metafísica sirve de poco en la vida práctica, en la vida concreta de la que se ocupa la ética. Para Giovanni Reale la principal diferencia entre los dos grandes maestros griegos es que Platón, además de filósofo era místico y Aristóteles, en cambio, era también científico y respondía al criterio de examinar primero los hechos. Así lo entiende esta traducción que justifica por qué *arkhè gâr* sólo cabe traducirse como «el principio es el hecho y, si éste parece suficiente, no hará falta agregar otra disquisición» (I,4, 1095b, p. 23) en lugar de otras más platonizantes, como la de Julián Marías: «el punto de partida es el *qué*, y si está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del *por qué*».

Por tanto, el bien humano no se identifica sólo con un ideal, sino que tiene que ser práctico y tiene realizarse en los condicionamientos concretos que constituyen la vida humana mediante el *ergon* o actividad racional propia. «En todos los que realizan alguna obra o tiene alguna actividad lo bueno parece estar siempre relacionado con el obrar», como de hecho se advierte en la ejecución artística del flautista o del escultor (I,7, 1097b, p. 35). El agente se realiza y expresa a sí mismo por su acción. Además de las actividades o funciones propias del carpintero y del zapatero, existe el oficio de ser humano. Vivir es acción, tarea, obra, praxis, compromiso. Lo propio del ser humano es una cierta forma de vida, una forma de actuar constituida por las acciones que siguen a la actividad del alma racional que le es propia y «entonces podemos decir que el bien es un actividad del alma con arreglo a la virtud», que no se da de golpe ni en un momento, sino «siempre en el marco de la vida entera, porque una golondrina no hace verano (...) y tampoco sirve un solo momento para hacer a alguien venturoso y feliz» (I,7, 1098a, p. 36). El objetivo es construir una forma de continuidad que dé coherencia a la vida.

Cuando las transformaciones contemporáneas —la organización corporativa del pluralismo social, la descentralización o el fraccionamiento creciente de los órganos estatales, la interdependencia entre partes y todo— hacen más difícil saber a qué nos referimos exactamente cuando hoy hablamos de Estado, de bien común, de justicia nuestro mundo global y qué formas de existencia de comunidad política son necesarias para mover y potenciar nuestra forma de vida personal, conviene recordar con Aristóteles que la determinación del fin debe realizarse en lo concreto y mediante juicio antes que encarnarse en una regla racional y abstracta como muchos han pretendido desde Platón hasta las modernas ideologías totalitarias. Frente a ellos y con una sensibilidad más acorde con la enseñanza aristotélica, Hannah Arendt —y, entre nosotros, Rafael del Águila en *La senda del mal*—, nos han venido recordando que siempre escogemos entre cursos de acción alternativos que nos harán ser diferentes según las circunstancias a las que nos vemos enfrentados, según la elección que realicemos, según la deliberación, la decisión y la acción que de ellas resulte y según la manera en que experimentemos y recordemos todo ese proceso. Si existen situaciones duras y casos difíciles sobre los que no existe una respuesta correcta a priori, parece razonable que sea el razonamiento prudencial quien se haga cargo de ellos. Esta política prudencial, que no pretende imponer un «orden racional» único, sino mejorar el arte de hacer cosas juntos, se basa en una ética que no tiene como *telos* tanto la verdad, ni siquiera el Bien con mayúscula, sino la convivencia; que no aspira a la certeza, sino al refinamiento de la razón práctica y el juicio político; que no se apoya tanto en la iluminación desde arriba, sino en la acumulación de experiencia y en la formación del carácter o *ethos* mediante el hábito. De ahí que Aristóteles dedique el libro VI a la sabiduría práctica (*phronesis*) o a la prudencia y señale como ejemplo que los jóvenes puedan ser buenos matemáticos y no sean prudentes, pues la prudencia se refiere a particularidades y sólo se llega a conocer por la experiencia, de la que carecen los jóvenes, porque sólo se adquiere con el paso del tiempo (VI,8, p. 256).

La contingencia forma parte sustancial de la vida humana, y a la variedad de modalidades y diferencias o vaivenes acerca de la belleza o la justicia, se añade la «incertidumbre similar» que «presentan también los bienes por haberse generado muchos males a consecuencia de ellos» (I,3, p. 16). Según Aristóteles, no es posible concebir la ética como ciencia de lo necesario, ni forjar la filosofía política como una ciencia apodíctica, en razón de la heterogeneidad de realidades personales y de poderes políticos (X,9). En el ámbito de las opciones vitales no se puede buscar la exactitud ni exigir la precisión propia de los teoremas matemáticos o las demostraciones lógicas: orientar la vida hacia el bien no es deducir. No hay certezas absolutas, sino que se requiere mesura y ponderación, atención a las posibilidades, los límites y las consecuencias. Los juicios morales se hacen sobre la realidad inasible de la vida sopesando, comparando, jerarquizando, eligiendo, renunciando, para llegar a principios más o menos generales. Esta reflexión ética no dicta normas estrictas, ni propone modelos perfectos, ni diseña ninguna república ideal, sino que nos habla de la disposición a actuar, de la deliberación razonable, de un hombre consciente de sus límites y conocedor de sus posibilidades hasta la excelencia, del necesario equilibrio entre razón y voluntad. La virtud perfecciona la buena disposición, pero «las virtudes son siempre el resultado de la libre elección y nunca se manifiestan sin una libre elección» (II,6 p. 74). No hay soluciones que no impliquen la responsabilidad de reflexionar, deliberar y decidir, porque no disponemos de una idea absoluta que nos libere de esa responsabilidad moral a la que dedica, sobre todo, el libro III.

Tampoco vivimos solos o en el vacío, sino que elegimos dentro de ciertos contextos, asumiendo ciertos costes y esa elección, además de ser ineludible, es el fundamento de nuestra autorrealización. Y, además, afecta de modo ineludible a otros con los que uno convive y comparte la vida. Por ello, en la reflexión aristotélica sobre la perfección de la vida humana y la deliberación libre del ser humano por construir su propio destino ética y política se conjugan, anudan y hasta fusionan, porque la edificación del ser individual no se puede producir fuera del ámbito del bien colectivo. Varios libros tienen contenido social o interpersonal: el IV, que trata de la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la ambición, la mansedumbre, la amabilidad, la veracidad, la gracia o agudeza, el pudor y la vergüenza; el V, centrado en el significado y clases de justicia; el VIII y el IX, que constituyen todo un tratado sobre la amistad. Y, si al comienzo de la obra anunciaba que el discurso ético iba a ser esencialmente político, porque la realización perfecta de la vida humana es la vida del ciudadano, el último capítulo confirma «el paso de la ética a la política» y propone el programa de la *Política*, que definirá como «filosofía de los asuntos humanos» (1181b 15). En efecto, Aristóteles acaba la Ética abogando porque las leyes establezcan la educación y las costumbres de los jóvenes, para que puedan realizar todas las virtudes y acciones examinadas (X,9, p. 454), declarando la necesidad de las leyes que tienen fuerza obligatoria y desembocando en el propósito de «mostrar cuál es la mejor forma de gobierno, cómo ha de ser ordenada cada una y qué leyes y costumbres habrá que aplicar en cada caso. Habrá pues que empezar ahora con esto» (pp. 460-61).

El tema de la «filosofía de los asuntos humanos», es decir de la filosofía práctica clásica es, como señaló Leo Strauss, la ciudad y el hombre, pues es en la ciudad, y sólo en ella, donde se es propiamente un hombre, esto es, un ciudadano. De ahí la preeminencia ontológica de la ciudad, porque lo que identifica al ser humano no es su ser social, rasgo que lo poseen otros más animales, sino su condición de ser parte de la ciudad: sólo en la ciudad el hombre puede desarrollar las facultades que le permiten perfeccionar su naturaleza y ser feliz. Si la felicidad es el fin de la vida *específicamente* humana, la ética, esto es, la reflexión sobre el bien, la acción y la virtud, no puede ser una indagación restringida al ámbito especulativo, sino que ha de estar orientada a la acción apropiada y la acción propiamente humana es la del *polites* en la comunidad perfecta.

La presentación formal del texto resulta amigable y consideramos un acierto la inserción de un epígrafe al principio de la docena de apartados que aproximadamente tiene cada uno de los diez libros en que está dividida. De ese modo se ofrece al lector un anticipo del contenido que se expone a continuación («la cobardía», «el pudor y la vergüenza», «los placeres y los dolores», «los amigos se necesitan en la prosperidad y el infortunio», etc.) Asimismo, la inclusión de ese repertorio en el Índice inicial nos brinda, en una visión rápida y unitaria, el despliegue de las cuestiones que trata cada libro, dada la índole misma de la obra como conjunto de *lógoi* o cuaderno redactado para los cursos. Por último, la habitual remisión a la numeración clásica de la edición crítica (1094a-1181b) no se hace al margen, sino dentro del mismo texto.

Es posible que haya quien disienta de la versión de algunas expresiones. Hemos citado algunos ejemplos de cómo se diferencia de otras traducciones, pero debemos destacar que los cambios, aunque puedan parecer audaces, nunca son gratuitos, ni de tapadillo, sino explícitamente justificados, a veces muy ampliamente, en las correspondientes notas, repletas de precisiones lingüísticas, disquisiciones lexicográficas o contextualizaciones históricas, pero también de observaciones filosóficas. En esas explicaciones, por un lado, predomina el afán de ajustarse al original, por encima de interpretaciones más acomodadas a la tradición filosófica occidental y que ya han hecho callo; y por otro, late la procedencia profesional de los traductores, cuyo campo de investigación es la Historia del Pensamiento Político, no la metafísica antigua o medieval. En otras palabras, hay un propósito de recuperación de la filosofía práctica aristotélica original, liberándola de interpretaciones demasiado ligadas a opiniones y doctrinas dignas de una revisión crítica y cuya adherencia al pensamiento aristotélico debilitan su fuerza y lastran su estudio.

En todo caso, no deja de ser significativo que cuando los nuevos planes de las titulaciones de Filosofía reducen el estudio de la filosofía antigua y casi prescinden del pensamiento medieval en las Universidades españolas, otras áreas del conocimiento (Ciencia Política, Historia y Filosofía del Derecho o Historia de los Movimientos Políticos y Sociales), se interesen por la filosofía práctica anterior a la Modernidad.

En definitiva, contamos con otra traducción de la *Ética a Nicómaco*, que abre nuevas perspectivas de lectura de esta obra capital en la Historia del Pensamiento humano y facilita el acceso a la misma a nuevas generaciones de estudiantes.

BERNARDO BAYONA
Universidad de Zaragoza

GARNETT, Georges: *Marsilius of Padua and the Truth of History*, Oxford University Press, 2006. 221 pp.
MORENO-RIANO, Gerson (ed.) *The World of Marsilius of Padua*, Brepols, 2006. 279 pp. SYROS, Vasileios, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua*, Brill, 2007. 364 pp.

Cuando entregué a la editorial el manuscrito de *Religión y Poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*» (Biblioteca Nueva-Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007), no había podido incluir tres libros dedicados a Marsilio de Padua (MP), que estaban entonces también en prensa. La publicación de estos libros, que presento ahora brevemente, en algunas de las editoriales más prestigiosas de este ámbito de investigación muestra la importancia este pensador y el interés que despierta hoy su estudio.

1. El libro de G. Garnett, *Marsilius of Padua and the Truth of History*, es un libro de tesis, crítico con las interpretaciones predominantes del *Defensor pacis*: obedece al propósito de incluir a MP dentro de la tradición medieval del romanismo y de la nostalgia por el Imperio, y concluye que su obra sería la exposición de un programa político-mesiánico, basado en una ineluctable fe en la divina providencia. Según Gar-

nett, el *Defensor pacis* no es la obra de un pensador positivista, secular y republicano, sino alguien que tenía una concepción providencial cristiana de la historia, focalizada en el Imperio Romano, y veía el «ministro de Dios» en Luis de Baviera, no en el Papa. Esa sería la «escatológica verdad de la historia» (p. 195). Sostiene que, lejos de haber trascendido a su época, como han proclamado muchos estudiosos, su lenguaje, las autoridades que cita y las tesis que defiende son profundamente medievales y la rápida y rotunda condena por Juan XXII, en *Licet iuxta doctrinam*, indica que sus ideas no eran tan novedosas, sino que eran peligrosas precisamente porque eran comprensibles por los lectores de entonces: MP intentaba demostrar cómo y por qué la historia cristiana había errado el camino y cortar de raíz la causa de ese error, que lógicamente ignoraba Aristóteles, como dice al principio (*DP* I.1.7). La providencia le habría ordenado esa misión, según explica él mismo (*DP* I.19.13). Los enunciados de los capítulos hablan por sí mismos de cómo Garnett interpreta la obra marsiliana en clave de una concepción providencialista e imperial de la historia: «Providential History from the Reign of Constantine»; «Christian Providential History: A Dialectic of Perfection and Perversion»; «The History of the Holy Roman Empire»; «Canon Law and Conflict between Emperor and Pope»; «The Historian's Use of his Canon Law Sources».

En la larga Introducción (ocupa casi la cuarta parte del texto) repasa y rechaza algunas de las interpretaciones modernas más conocidas (Lagarde, Gewirth, Nederman) y apuesta más bien por seguir la senda de Quillet, para quien «la doctrina de la soberanía (...) es un mero artificio dirigido a sostener los fundamentos teóricos del poder político del Imperio en oposición a las estructuras monárquicas temporales del Papado» (p. 12). Pero, antes, presenta los principales acontecimientos del conflicto entre Luis de Baviera, que reclamaba el título de Emperador Romano, y el papa Juan XII, calificándolo, con palabras de Ferdinand Gregorovius, como una «caricatura completamente insoportable de un gran pasado» y no como «un asombroso testimonio del progreso del pensamiento humano» (p. 1).

En esta lectura marsiliana cobra gran importancia la segunda Parte del *Defensor pacis* y también las dos obras menores de MP, *El Defensor Menor* y *La transferencia del Imperio* (traducidas en *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, Biblioteca Nueva, 2004). El último capítulo destaca que MP conocía la Curia de modo más profundo que lo que hace suponer la simple mención a su paso por Aviñón (*DP* II.24.17) y que manejaba con maestría «impresionante» el Derecho canónico de los pontificados más recientes. Pero explica que, si MP no cita el derecho canónico de los siglos anteriores, es «deliberadamente, no por ignorancia» (p. 184): prefiere emplear la colección de Pseudo-Isidoro antes que el Decreto de Graciano, o las glosas de Hugucio, porque trata de buscar la base de la justificación de la hierocracia papal más extrema. Es interesante también el análisis de la transformación del Imperio en Romano en Imperio Cristiano por la conversión de Constantino, el papel de la donación de Constantino en la obra marsiliana, la génesis y transformación de la *plenitudo potestatis*, las diferencias de MP con el proyecto universalista de Dante, entre otros aspectos.

Aunque la clara opción imperial de MP tenga en su obra apoyos de origen providencialista, la perspectiva de esta lectura es demasiado unilateral y no tiene en cuenta que en la primera Parte del *Defensor pacis* hay una completa teoría política, expresada en lenguaje aristotélico. Se puede discutir sobre si el motivo por el que el Paduano escribió esta obra y apoyar el bando imperial fue la ambición política o la inspiración religiosa, pero no cabe ninguna duda de su formación filosófica y de que autores como Pedro Abano o Juan de Jandún influyeron decisivamente en un autor que ni siquiera acabó de estudiar teología.

2. El libro coordinado por Moreno-Riaño, *The World of Marsilius of Padua*, por el contrario, estudia diferentes aspectos del mundo de MP y sostiene que, si bien MP pudo tener aspiraciones políticas reales y concretas que quedaron frustradas, no hay ninguna duda de que completó una verdadera teoría política. Es la primera obra colectiva e internacional sobre él en este siglo (en el siglo XX hubo dos: las actas de los Congresos de 1942 y 1980) y su pretensión es contribuir a la bibliografía marsiliana con aportaciones de las más recientes investigaciones sobre el pensador paduano. La mayoría de los autores, algunos ya consagrados como Cary J. Nederman o J. Canning, y otros noveles, debatieron varios días sobre la vida y la obra de MP, en el Marsilius of Padua World Congress, bajo los auspicios del 2003 *International Medieval Congress*, organizado por el International Medieval Institute, en la Universidad de Leeds (Inglaterra). La premisa de los trabajos resultantes de aquel encuentro es que la complejidad de los escritos y argumentos de MP hace imprescindible una interpretación y una evaluación interdisciplinar de su obra. La habilidad con la que MP bucea en campos tan variados como la historia, el derecho, la medicina o la teología, además de la filosofía, requiere no primar un punto de vista excluyente ni fiarse demasiado de las interpretaciones unilaterales.

MP no es conocido aún en los círculos universitarios en el nivel que le corresponde y el objetivo del libro es darlo a conocer a un ámbito académico más amplio que el estrictamente reducido a los historia-

dores del pensamiento político. Los trabajos incluidos en este libro significan un avance en ese sentido y plantean aspectos e influencias que pueden interesar a una audiencia académica más variada.

El libro comienza con un ensayo introductorio de Nederman, «Marsiglio of Padua Studies Today and Tomorrow», que repasa las principales interpretaciones de MP y las nuevas líneas de investigación que abren sugerentes caminos. Defiende que la obra marsiliana no sólo propone una perspectiva teórica muy diferente para la política, sino que también es pertinente para los debates políticos contemporáneos sobre la tolerancia y el republicanismo cívico y que, si MP emplea la polémica, lo hace sólo en aras de avanzar en su teoría política secular. Luego, el libro se estructura en tres secciones: «Historical Background», «Methods and Sources» y «Theoretical Premises».

La primera sección analiza ciertos acontecimientos políticos y eclesiásticos que rodearon la vida de MP desde la publicación del *Defensor pacis*: F. Godthardt, en «The Philosopher as Political Actor-Marsilius of Padua at the Court of Ludwig the Bavaria: The Sources Revisited», estudia importantes detalles biográficos y lanza la tesis de que MP no «se refugió» en la Corte de Luis de Baviera, porque «hubiera», como se viene sosteniendo, sino que lo hizo por decisión propia, debida a la ambición personal de quien, además de ser un teórico de la política, era un hombre político. Th. Turley en «The Impact of Marsilius: The Papalist Responses to the *Defensor pacis*», analiza las reacciones que produjo la teoría eclesiológico-política marsiliana y, frente a la opinión de R. Scholz de que la reacción papista fue anodina, argumenta que la Curia se tomó muy en serio el ataque a los fundamentos del poder papal y se vieron obligados a ir más allá de la mera repetición de los tradicionales argumentos papales. El trabajo que cierra la sección, «The King of the Locusts Who Destroyed the Poverty of Christ: Pope John XXII, Marsilius of Padua, and the Franciscan Question», de G. Gonzales, sugiere que los textos sobre la pobreza que figuran en la segunda Parte del *Defensor pacis* cambiaron el curso del debate al dar a los franciscanos «nuevas» armas con las que combatir al Papado.

La sección segunda examina algunas raíces intelectuales y metodológicas del pensamiento de MP. En «Issues in Translating the *Defensor pacis*», A. Brett (autora de una segunda y excelente traducción inglesa de esta obra) muestra las dificultades conceptuales y lingüísticas encontradas al traducir los textos marsilianos, sobre todo, porque ellos mismos pretenden intervenir y clarificar el discurso político de entonces, que no es un discurso atemporal, sino altamente politizado e históricamente determinado. F. J. Cesar indaga, en «Divine and Human Writings in Marsilius of Padua's *Defensor pacis*: Expressions of Truth», cómo la concepción de la verdad y la seguridad sirve para basar el uso de las fuentes sagradas y seculares y desacreditar la autoridad de los decretos papales basados en una exégesis metafórica de las Escrituras. El ensayo de H. Hamilton-Breakley, «Marsilius of Padua's Conception of Natural Law Revisited», trata la controvertida cuestión de la ley natural en la teoría política de MP y sugiere, aunque sin pronunciarse del todo, que el método de argumentación científico empleado tiene fuertes reminiscencias de la ley natural en ética. En «The Nature of Grace and Its Relation to Political Philosophy in Marsilius of Padua's *Defensor pacis*», M. J. Sweeney plantea que, según MP, es una tergiversación que la ley de la gracia haya conducido a la situación que él describe y critica como fruto de que las autoridades de la Iglesia han rechazado y sustituido la autoridad de las palabras de Cristo. Por fin, A. Aichelle, en «Heart and Soul of the State: Some Remarks Concerning Aristotelian Ontology and Medieval Theory of Medicine in Marsilius of Padua's *Defensor pacis*», plantea el papel de la medicina en la teoría política marsiliana y se centra en el uso de la analogía entre organismo y Estado.

Abre la última sección B. Koch explorando, en «Marsilius and Hobbes on Religion and Papal Power: Some Observations on Similarities», la coincidencia de estos dos autores en las tesis más incisivas, con el objetivo de establecer líneas de continuidad entre los últimos pensadores medievales y los creadores del pensamiento político moderno. Por su parte, J. Canning argumenta, en «Power and Powerlessness in the Political Thought of Marsilius of Padua», que la primera preocupación de MP es la correcta ubicación del poder en la comunidad y que la interpretación correcta de su teoría política debe partir de la centralidad que el poder tiene en ella, por encima de la idea de soberanía popular o del consenso. Precisamente, V. Syros, en «The Sovereignty of the Multitude in the Works of Marsilius of Padua: Peter of Auvergne, and Some Other Aristotelian Commentators», estudia la recepción de la doctrina de la «soberanía de la multitud» en MP en relación a otros autores contemporáneos, como Pedro de Alvernia y Nicolás de Vaudémont y concluye que la soberanía popular ocupa un lugar central en la obra marsiliana, pero que su interpretación rompe con la tradicional del aristotelismo político. El coordinador del libro, G. Moreno-Riaño, es el autor del ensayo final, «Hierarchy, Ambiguity, and *Via Media* in Marsilius of Padua's *Defensor pacis*», en el que destaca la importancia de varias ideas políticas en esta obra (la comunidad humana perfecta: racionalidad, ley y consenso, pobreza y poder político, *ius* y poder, status y poder) y acaba

proponiendo una posible *via media* entre las lecturas contrapuestas que priorizan el poder (Canning) o el consenso (Nederman), mediante la indicación de que en ningún lugar se pronuncia MP.

3. Uno de estos autores, V. Syros, es el autor del libro *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua*. El subtítulo del mismo —«Eine Untersuchung zur ersten Diktion des *Defensor pacis*»— nos indica que la investigación se circunscribe a la primera Parte de la obra mayor de MP. Es fruto de una tesis doctoral, dirigida por J. Miethke y defendida en la Universidad de Heidelberg en 2006. Se ocupa de cómo MP construyó su teoría política sobre los conceptos de la filosofía política de Aristóteles y sostiene que el Paduano se aleja de la filosofía aristotélica, porque establece una marcada separación entre ética y política, a diferencia de los comentaristas medievales, desde Alberto Magno y Tomás de Aquino hasta su amigo Juan de Jandún, pasando por Pedro de Alvernia o Egidio Romano.

El libro se divide en tres partes. La primera recoge el trasfondo biográfico de MP, exponiendo primero los datos de sus estancias en París y en la Corte bávara y, luego, las principales influencias paduanas y parisinas. Para evaluar las ideas políticas de MP, se refiere a sus lazos con el medio cultural en Padua, en particular, el círculo de los prehumanistas (sobre todo, Albertino Mussato y, antes, Lovato Lovati); analiza los Estatutos del Comune de Padua y los cronistas (Rolandino de Padua); y se detiene en la influencia de Pedro Abano, figura central en la historia de la medicina medieval y la filosofía natural, que puede estar en el origen del interés de MP por la investigación de las causas eficientes, de la orientación genética de su teoría política, así como de la relación que ve entre la astrología y los factores climáticos y el curso de los acontecimientos políticos, por el otro. En el medio parisino se centra en la recepción del averroísmo y su amistad con Juan de Jandún.

La segunda parte expone la metodología seguida para sostener la tesis de que MP se desvía de la filosofía aristotélica, a pesar de usar el lenguaje del Estagirita. El autor lleva a cabo una exhaustiva comparación con el original griego de las citas de las traducciones latinas de las obras de Aristóteles, de Moerbeke, que aparecen en el *Defensor pacis*, no sólo de la *Política*, sino también de la *Ética a Nicómaco*, la *Retórica* y la *Metafísica*.

La tercera parte —«Die Prinzipien von Marsilius' politischer Theorie»— consta de 5 capítulos y es la más extensa (ocupa unas doscientas páginas) y, teóricamente, la más sólida. En ella Syros interpreta los temas nucleares de la teoría política marsiliana. Los dos primeros capítulos tratan sobre el origen y de la organización de la comunidad política. Mientras que Aristóteles considera que la aparición de la comunidad política es el fruto natural de la naturaleza social o política del hombre, para MP, en cambio, la comunidad política surge por la necesidad del hombre para satisfacer las necesidades elementales para su supervivencia y para garantizar su seguridad, aunque admita que la motivación a proseguir sus beneficios y evitar cualquier cosa en detrimento de su existencia se basa en un impulso natural, según la doctrina estoico-ciceroniana sobre la creación de las comunidades civiles. Por tanto, la comunidad política perfecta, según el Paduano, no sería una entidad indispensable para alcanzar la meta suprema de la vida humana, es decir, la perfección moral, como lo es la *polis* de Aristóteles, sino el medio necesario para asegurar la supervivencia del ser humano en este mundo. En consecuencia, el concepto de la «vida buena» está desprovisto de toda dimensión moral en MP, que identifica «*vivere bene*» y «*sufficiens vita*». Por ello también, sin negar totalmente la teleología aristotélica, la obra marsiliana se ocupa más de conocer la «causa eficiente» de la génesis y la naturaleza de la comunidad perfecta, como paso fundamental para basar su estabilidad política y prevenir los disturbios internos.

Los capítulos 3 y 4 estudian la teoría marsiliana de la ley, en la que Syros encuentra la diferencia más fundamental entre Marsilio y Aristóteles. La legislación es considerada por MP desde un punto de vista funcional, como un vehículo para la regulación de las relaciones entre los ciudadanos, que, por tanto, garantiza la cohesión y la unidad de la comunidad política. A diferencia de Aristóteles, no cabe que tanto las leyes escritas como las no escritas contribuyan a la vida virtuosa del hombre. Además, MP se refiere a leyes como el producto de la prudencia colectiva de un número de individuos o generaciones, mientras que, según el modelo de Aristóteles, el legislador ideal después de Solón es el de una persona prudente que instituye leyes y establece las constituciones de una comunidad política. Para Marsilio, sólo puede el legislador la *universitas*, es decir, el pueblo, o la «*pars valentior*» de ellos. Por tanto, asume la teoría aristotélica de la soberanía de la multitud como un todo, que se basa en la doctrina aristotélica de la sabiduría colectiva de los Muchos; con la diferencia de que Aristóteles aplica esta teoría sólo para la elección de los gobernantes y el nombramiento de los magistrados, y MP extiende su validez a la tarea de legislar. En suma, convierte al conjunto de los ciudadanos, o su «parte prevalente», en la única fuente legítima del poder legislativo y en la suprema autoridad de la comunidad política, y les atribuye la competencia de nombrar a los gobernantes y controlar su ejercicio del gobierno.

El capítulo 5 se dedica al gobierno de la comunidad política, y contempla importantes aspectos marsilianos como el uso de la metáfora biológica para ubicar el Gobierno dentro de la comunidad política, la exigencia de unidad de la comunidad y la reprobación de los gobernantes.

En el capítulo final —«Balance y perspectivas: desiderata de la investigación sobre Marsilio»— destaca de nuevo la interpretación del texto marsiliano en lo que respecta a la identificación de la tendencia o voluntad de supervivencia o conservación de la propia vida con la fuerza que promueve y sustenta la comunidad humana, lo que enlaza con la tradición estoica y ciceroniana y anticipa a Hobbes en algún aspecto; e insiste en el «legislador humano» como causa primera de la comunidad política, del régimen o gobierno como causa segunda y de los gobernantes como instrumentos de paz. Pero se fija, de modo especial, en la explicación de la génesis del Estado y su buen funcionamiento, o de la «sociedad bien organizada», por medio de la metáfora biológica, de la gestación y de la vida sana del organismo, que a juicio del autor, merece una investigación ulterior, que se centrará «a fondo en los aspectos técnicos de la metáfora biológica de Marsilio y pudiera contribuir esencialmente, entre otras cosas, a documentar en concreto la influencia de la medicina de Pedro de Abano en el *Defensor pacis*...» (p. 284). «En ese contexto otra cuestión a investigar sería la relación entre la doctrina marsiliana sobre la potencia o fuerza de engendrar, de una parte y, de otra, el *Canon* de Avicenas y los escritos de medicina de Maimónides, en especial para definir el concepto y la función del *spiritus (pneuma)* en el proceso de gestación [*Zerungungsverfahren*]» (p.285); lo que no solo ayudaría a una mejor comprensión de la teoría política de Marsilio, tal como la expone en su primera *Diccio* del *Defensor pacis*, sino a entender también lo que enseña sobre la organización de la Iglesia en la segunda *Diccio* (Vide *Ibidem*, nota 5).

Así, pues, la tesis principal de la obra es la desviación de la obra marsiliana respecto de la Filosofía política de Aristóteles (la autonomía de la política respecto de la ética, el predominio de la causa eficiente de la *civitas* y del poder en ella sobre los planteamientos finalistas, la identificación del legislador con la multitud y no con personas singulares). Pero también deja claras evidencias de que las ideas de MP no se pueden asimilar sin más con el averroísmo, como habitualmente se había venido afirmando; y presenta grandes diferencias entre MP y Averroes, de quien el primero rechaza que la comunidad política tenga otro objetivo más elevado, que el legislador sea el gobernante ideal, o el papel de la retórica. Asimismo compara las ideas políticas de MP con las de su compañero Juan de Jandun y señala los diferentes puntos de vista de ambos sobre el propósito y la unidad de la comunidad política, sobre el legislador, la ley natural, la monarquía y la esclavitud natural. Y apunta que habría que estudiar más las relaciones entre MP y Maimónides (uno de los autores más citados), con quien coincide al menos en la clasificación de los actos humanos y la división de la ley divina y humana. En cambio, echamos en falta un planteamiento específico de la posible influencia de Al-Farabi, quien aparece junto a Averroes las pocas veces que es citado.

Completan la obra un anexo que antologiza nueve párrafos de la primera Parte del *Defensor pacis* que contienen el uso de la metáfora biológica; un segundo anexo con nueve artículos de los Estatutos de Padua; y más de 50 páginas de bibliografía. Si a ello añadimos las numerosas y a menudo muy extensas notas a pie de página, nos hallamos ante el resultado de una rigurosa y exhaustiva investigación sobre las bases filosóficas de la teoría política de MP. Además de erudición, este trabajo contiene un exhaustivo análisis comparativo de fuentes, que sintetiza con resolución, y presenta con claridad los problemas teóricos. Estamos ante una obra de referencia imprescindible, que integra y en algún aspecto supera lo escrito anteriormente sobre el tipo de aristotelismo que profesa MP.

Para terminar, hay que precisar que la investigación sólo abarca la primera Parte del *Defensor pacis*. Por supuesto, esos primeros 19 capítulos de la obra marsiliana se puede leer como una obra completa, que contiene una teoría política perfectamente articulada. Pero MP no publicó dos obras, sino una sola con tres Partes (dos de exposición y argumentación y una tercera, de conclusiones comunes); además, las remisiones de la segunda (mucho más extensa) a la primera son constantes y dan una insoslayable unidad al conjunto; y, de hecho, la condena de esta obra se centró casi exclusivamente en la segunda Parte. De modo que tiene pleno sentido preguntarse si se puede comprender la teoría política de MP desde el análisis sólo de la primera Parte. Esta observación no invalida los resultados de la investigación, porque discrepo de quienes que ven en MP sólo un ideólogo imperial, más bien utópico, y de quienes llegan a negar que tenga realmente una teoría política secular. Pero es importante subrayar que, si MP se desliga de la comprensión ética y teleológica de la filosofía política de Aristóteles, y de los aristotélicos de su época, es justo porque pretende construir una teoría política secular con la que combatir la hierocracia papal, que critica sobre todo en la segunda Parte, y que, así, logra levantar la primera teoría laica del poder político.

BERNARDO BAYONA
Universidad de Zaragoza

PEREIRA, Michela: *La filosofía nel Medioevo. Secoli VI-XV* (Frecce, 66). Roma, Carocci, 2008. 308 pp.

Michela Pereira, autora de este manual, es catedrática de filosofía medieval de la Universidad de Siena y posee una dilatada y muy reconocida experiencia investigadora. Ha realizado las ediciones críticas del *Speculum astronomiae* de Alberto Magno (junto a P. Zambelli), del *Tractatus novus de astronomia* de Ramon Llull, del *Testamentum* atribuido a Llull y es autora de múltiples artículos y libros, especialmente sobre alquimia, como, por ejemplo, *The alchemical corpus attributed to Ramon Llull, L'oro dei filosofi, L'arte del sole e della luna o Arcana Sapienza. L'alchimia dalle origine a Jung*, y sobre la historia de las mujeres, como *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*.

Fruto de su larga experiencia docente e investigadora, Michela Pereira nos ofrece ahora este manual que puede ser de notable interés para profesores y estudiantes de la materia. El libro está estructurado en seis partes. La primera, *Uno sguardo d'insieme* (p. 17-47), plantea cuestiones introductorias y de método: límites cronológicos, características del pensamiento medieval, lugares donde se enseñaba la filosofía (monasterios, escuelas, universidades), las tradiciones textuales y los géneros literarios, los ámbitos geográficos. La segunda parte, *La filosofia nell'alto Medioevo* (p. 69-109), trata principalmente de Boecio, el seudo Dionisio, Escoto Eriúgena y Anselmo de Canterbury. Hay un apartado de carácter temático, *Lo strumento della ragione alla prova del sacro* (p. 87-98), con apartados sobre la relación entre tradición y razón, ecos agustinianos (los debates sobre la predestinación, el alma), la discusión sobre la eucaristía o la relación entre el poder civil y el religioso. La tercera parte, *Nuove prospettive del pensiero nel XII secolo* (p. 113-158), tiene como objeto el estudio de la nueva lógica y la filosofía de Abelardo, la nueva imagen del mundo y del hombre, lo que Pereira denomina «via della Sapienza», es decir la profecía, la mística y el hermetismo. La cuarta parte, *Nascita e apogeo della Scotistica* (p. 160-214), estudia la recuperación de Aristóteles y los grandes autores del siglo XIII: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Bonaventura de Bagnoreggio. La parte quinta, *Complessità del panorama filosofico nella Scolastica matura* (p. 213-254), versa sobre la situación de la filosofía después de la condena del obispo É. Tempier de París (1277). Sigerio de Brabante, Boecio de Dacia, Duns Escoto, Ramon Llull, Guillermo de Ockham. Finalmente, la parte sexta, *Riflettere sulle trasformazioni. La filosofia alla fine del Medioevo* (p. 257-288), recapitula los cambios producidos en el pensamiento económico, en la lógica y la metodología científica, la medicina, la alquimia; expone lo que se ha dado en llamar «la vía mística» (Eckhart). Esta parte concluye con un capítulo dedicado a la filosofía no universitaria, en lengua vernácula, y a Nicolás de Cusa. Cada parte está dividida a la vez en capítulos, con numeración única para todo el libro. En total forman el libro, pues, diecisiete capítulos. Al final de cada capítulo se ofrece la bibliografía esencial sobre el tema tratado y una selección de textos en traducción italiana. El índice general (p. 7-9) y unos muy útiles índice analítico (p. 289-302) e índice de nombres (p. 303-308) completan el libro.

Este libro de filosofía medieval, efectivamente, no es el típico manual al uso, sino una obra original, con mucha información pero muy clara, escrita desde la complejidad, sin obviar los problemas, con una exquisita sensibilidad hacia las distintas formas de pensamiento pero a la vez con pensado criterio. Las aportaciones de las mujeres, pocas, sí, pero de gran valor, están siempre reseñadas en el justo lugar que les corresponde. El libro está muy bien escrito, con la palabra siempre precisa, con ritmo y con la rara capacidad de despertar y mantener la atención del lector.

Y puesto que el crítico debe hacer crítica, digamos que quizás hubiera sido deseable dedicar un capítulo inicial, previo e introductorio si se quiere, a Agustín de Hipona. Aunque con criterios cronológicos estrictos Agustín no es propiamente un medieval y aunque la autora ha expuesto su pensamiento siempre que ha sido necesario, creemos que un capítulo como el que proponemos habría ayudado a comprender mejor y más fácilmente los contenidos del libro entero. También hemos echado en falta un mayor relieve de la llamada Escuela de traductores de Toledo. Efectivamente, la profesora Michela Pereira sintetiza las aportaciones de Domingo Gundisalvo en el capítulo 11, pero quizás el lugar más apropiado hubiera sido en algún capítulo anterior, tal vez en el núm. 8, así quedaría más patente su aportación, junto con la de otros traductores de Toledo, a la recuperación de Aristóteles y a la llamada «rinascita» del siglo XII.

En definitiva, un excelente libro, cuya lectura recomendamos. *Complimenti!*

JAUME MENSA I VALLS
Universitat Autònoma de Barcelona

VARIOS: «*Raimundus, christianus arabicus*». *Ramon Llull i l'encontre entre cultures*. Institut Europeu de la Mediterrània. Barcelona, 2007. 184 + 86 (traducción al árabe) páginas.

El libro que tenemos el gusto de reseñar (porque es un verdadero placer tener ante los ojos un libro como éste) es en realidad el catálogo de la exposición presentada en Argel (Bibliothèque Nationale d'Algérie, del 14 al 28 de marzo de 2007) con motivo de la visita oficial de sus Majestades los Reyes de España a Argelia y de la capitalidad cultural árabe de dicha ciudad en el año 2007. La exposición «*Raimundus, christianus arabicus*». *Ramon Llull i l'encontre entre cultures*, en palabras del Presidente de la Generalitat José Montilla, «conmemora los 700 años de la estancia de Ramon Llull en Bugía» (p. 6), con el deseo de contribuir al diálogo entre diversas culturas y religiones. La exposición también fue presentada posteriormente en Barcelona (Reial Acadèmia de Bones Lletres, del 4 al 29 de abril de 2007) y Palma de Mallorca (Llotja, del 4 al 27 de mayo de 2007). El comisario de la exposición fue el prestigioso lulista, experto en la tradición manuscrita de las obras de Llull y secretario del Consejo de Dirección del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona, prof. Albert Soler. Según Albert Soler, «la exposición *Raimundus, christianus arabicus* lleva a cabo un breve recorrido introductorio por la vida, la obra y el pensamiento de Llull, poniendo una especial atención a sus relaciones con el mundo musulmán y a su estancia en la ciudad argelina de Bugía/Béjaïa [...] La muestra de piezas que se exponen tiene un carácter bibliográfico, y por primera vez se reúne una colección de quince manuscritos lulianos de los siglos XIII-XV, provenientes de diversas bibliotecas de Palma de Mallorca y Barcelona. Entre estas quince piezas destacan cuatro códices coetáneos de Ramon (anteriores al primer cuarto del siglo XIV), de los que uno de ellos le perteneció con toda probabilidad [...] Acompañan a los manuscritos lulianos un Corán árabe coetáneo de Llull, cinco documentos de la época ilustrativos de las relaciones de la corona catalano-aragonesa con los países del Magreb, y cuatro ediciones lulianas antiguas, representativas del paso de la obra de Ramon a la imprenta» (p. 76).

Después de los créditos (p. 2-3), el índice (p. 5) y las presentaciones del Presidente de la Generalitat José Montilla (p. 6-7), del Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación Miguel Ángel Moratinos (p. 8-9), del Director general de la Biblioteca Nacional de Argelia Amin Zaoui (p. 10-11) y del Presidente de la Comisión Delegada y director general del IEMed Senén Florensa (p. 12-13), todas ellas en castellano, francés y catalán, empieza el contenido propiamente dicho del libro con una introducción de Albert Soler sobre el sentido de la exposición y del catálogo (catalán, p. 15-20, castellano, p. 75-76, francés, p. 95-96); un artículo del mismo Soler, *Ramon Llull, un perfil histórico* (pp. 21-41, 75-83, 96-103); otro artículo de Annemarie C. Mayer, *Ramon Llull, un peregrino entre mundos* (pp. 43-51, 83-86, 103-107) y un tercer artículo de Djamil Aïssani sobre *Las relaciones entre Bugía y la Corona de Aragón durante la estancia de Ramon Llull en la ciudad* (pp. 53-73, 87-92, 107-112). Los artículos, muy claros, sintéticos y rigurosos, se acompañan de bibliografía selecta y de múltiples ilustraciones a todo color en los márgenes exteriores o a plena página. Entre ellas, destacamos las reproducciones de láminas o ilustraciones del *Breviculum* (pp. 23, 24, 26, 29, 31, 32, 36-37, 44, 70-71), de la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe, las figuras circulares de la *Ars demonstrativa* (p. 30), de la Biblioteca Nazionale Marciana, de Venecia, un detalle del segundo árbol del *Llibre del gentil* (p. 47), de la Biblioteca Diocesana de Mariloca, o un fragmento del mapamundi de Al-Idrissi, de 1154, por poner unos simples ejemplos.

Sigue a los artículos el catálogo de las treinta y cinco piezas que integraron la exposición. En las páginas impares podemos ver la reproducción a color y a plena página de la pieza en cuestión y en la página impar precedente una breve pero completa descripción de la pieza, especialmente si se trata de un manuscrito, con datación, indicación temática y de su procedencia, más bibliografía. Todo ello en catalán, castellano, francés y árabe. Así, por ejemplo, podemos ver diversas reproducciones de obras de Llull, como la del *Llibre de contemplació en Déu*, del manuscrito F-143, muy cuidado y lujoso, del Col·legi de la Sapiència de Palma, de finales del siglo XIII o primeros años del XIV (p. 127); o el tratado entre Jaume II de Aragón y el sultán de Bugía, Abu-l-Baqa Halid (8 de mayo de 1309). El libro se completa con la traducción al árabe de los artículos introductorios (páginas 86-3) y nuevamente la portada.

¡Qué maravilla! Felicidades, pues, a todos los que han colaborado en la exposición y en el catálogo, especialmente al Institut Europeu de la Mediterrània y al comisario de la exposición, prof. Albert Soler.

JAUME MENSA I VALLS
Universitat Autònoma de Barcelona

LEÓN, Fray Luis de: *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el Libro I de las Sentencias (1570)*. Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Santiago Orrego. Pamplona. Eunsa, 2008. 493 pp.

El libro que se reseña, *Dios y su imagen en el hombre*, constituye la primera edición del tratado *De Trinitate*, que el maestro fray Luis de León impartió durante el curso académico 1569-1570, como propietario de la cátedra de Durando en Salamanca. Además de estas *lecturas* luisianas sobre el misterio de la Trinidad, el manuscrito que ahora se publica también ofrece unas breves lecciones atribuidas al licenciado Agustín de Mendiola, quien, durante el referido curso, debió de sustituir en sus clases al maestro agustino. Se trata por tanto de una reproducción fiel del códice número 1834, que actualmente se encuentra en la Biblioteca General de la Universidad de Coimbra y que contiene unos apuntes escolares de estas lecciones inéditas.

La edición del tratado sobre la Trinidad se la debemos a Santiago Orrego, profesor de Historia de la Filosofía Medieval y de Antropología Filosófica en la Universidad Católica de Chile, que ha llevado a cabo un laborioso trabajo de transcripción, corrección tipográfica y traducción. Como viene siendo habitual en las obras latinas de fray Luis, el manuscrito se divulga en edición bilingüe —latín y castellano— facilitando así la lectura a cualquier lector interesado en la obra luisiana. Con la aparición de este nuevo tratado, la obra latina de fray Luis de León aumenta en número y calidad, acotando con ello los títulos de las obras universitarias que aún nos resultan desconocidas. En el caso del manuscrito *De Trinitate*, se tenían noticias de su existencia y posible autoría de fray Luis de León, pero hasta ahora no existían razones de peso que pudieran acreditarlo. (Véase a este respecto el estudio inicial sobre la atribución de este comentario a fray Luis de León, pp. 24-33).

Como casi todas las lecciones académicas de fray Luis de León, el tratado *De Trinitate* conforma un conjunto de lecturas universitarias que explican y comentan de manera sobria y sencilla el primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El tratado es por tanto un comentario académico y escolástico en relación con el problema de la Trinidad. Pero aunque el tratado responda a la forma común de enseñar teología en el siglo XVI, fray Luis de León, de acuerdo con su espíritu de independencia, se aleja del modo convencional de la exposición escolástica y según su distinto parecer unas veces explica el texto sirviéndose del comentario de Durando y otras de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. De este modo, el tratado *De Trinitate* —como sucede en otras lecciones académicas de fray Luis— no debe considerarse un mero comentario escolástico. Antes al contrario, en algunos pasajes, el maestro agustino llega a distanciarse del Doctor Angélico en favor de otros autores. (Esto sucede por ejemplo cuando explica la cuestión de si el Hijo es llamado Verbo, p. 348). Por esta razón, el libro no sólo resulta atrayente al estudioso del misterio de la Trinidad sino también al historiador medievalista y al interesado en las disputas teológicas de la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI. Naturalmente, también a todo aquel lector atraído por el pensamiento filosófico y teológico de fray Luis, ya que en esta obra sobre *Dios y su imagen en el hombre* fray Luis exhibe nuevamente esa originalidad y singularidad de pensamiento que le caracteriza.

Por lo demás los temas explicados en estas lecciones son múltiples y variados. El tratado se inicia con un breve proemio dedicado a esclarecer específicamente si la sagrada teología puede considerarse una ciencia en sentido propio, y en él, el lector podrá reconocer la opinión personal de fray Luis acerca de un tema tan representativo. A continuación, el maestro continúa con la exposición del problema sobre la Trinidad, siguiendo en las tres primeras cuestiones el comentario de Durando. Así, fray Luis aborda la cuestión del gozo y el uso, de la unidad y la existencia de Dios y de la imagen de la Trinidad en el hombre, utilizando para ello el orden de las *Sententiae* de Durando. Esta última parte, acerca del reflejo de la Trinidad que puede apreciarse en el ser humano, sería la que habría dado título a la edición de esta obra: *Dios y su imagen en el hombre*. Seguidamente fray Luis explica el complejo tema de las procesiones y relaciones divinas, de las «personas» en general y de las «personas divinas» en particular. En la exposición de esta materia, fray Luis prefiere seguir el orden de la *Suma Teológica* de Santo Tomás reconociéndolo abiertamente en la cuarta distinción (p. 158). A partir de aquí las lecciones son impartidas por el jesuita Agustín de Mendiola, quien, por mandato explícito de fray Luis, explica las distinciones 35-38 del comentario de Durando. Éstas son: sobre la ciencia de Dios, sobre las ideas divinas, sobre la presencia de Dios en las cosas, sobre la causalidad de la ciencia de Dios y los futuros contingentes.

De esta manera, la publicación de estas lecciones hasta ahora inéditas, nos ofrece una nueva posibilidad de conocer y ampliar la doctrina y enseñanza del maestro fray Luis de León. Tan sólo por esta razón el libro se hace imprescindible para entender todo el corpus bibliográfico, y aún biográfico, del poeta salmantino.

MARÍA MARTÍN
Universidad de Salamanca

LEÓN, Fray Luis de: *Comentario sobre el Génesis. (Expositio in Genesim)*. Introducción, transcripción, versión y notas de Hipólito Navarro Rodríguez. Real Monasterio San Lorenzo del Escorial. Ediciones Escorialenses, 2009. 420 pp.

En este año de 2009 acaba de publicarse, en Ediciones Escorialenses, un nuevo volumen de la *Opera* latina de fray Luis de León: *Expositio in Genesim*, volumen XI de la segunda serie. Conocíamos la existencia de un *Comentario sobre el Génesis* de fray Luis de León desde que en 1958 el profesor Goñi Gaztambide hiciera público el hallazgo de un manuscrito sobre el Génesis en la Biblioteca de la Catedral de Pamplona. Después, en varios artículos de investigación, Hipólito Navarro Rodríguez se encargó de demostrar la autoría luisiana de esta *Expositio in Genesim* y manifestó su intención de publicar el manuscrito encontrado. Finalmente, gracias a sus esfuerzos de edición y transcripción, el público lector puede complacerse hoy de la difusión de esta obra inédita.

La *Expositio in Genesim* conforma una edición cuidada del Codex 83 de la Biblioteca de la Catedral de Pamplona, códice que recoge el comentario sobre los tres primeros capítulos del Génesis que fray Luis de León impartiera en su cátedra de Biblia durante el curso 1589-1590. La copia de estas lecciones, un *reportatum* escolar, se la debemos al alumno Hernando de Ychasso, quien apuntó y preservó las enseñanzas del maestro agustino sobre una materia tan sugerente. Se trata, además, de una lección muy particular ya que es la última lectura conocida que fray Luis de León ofreció como catedrático salmantino. Tal vez por esto, la nueva obra editada deviene tan significativa. Con todo, el *Comentario sobre el Génesis* resulta también muy atrayente por razones puramente doctrinales. Quien se acerque a estas nuevas lecciones luisianas quedará fascinado por el cúmulo de significación y conocimiento que el monje agustino fue capaz de plasmar en su explicación. Un fray Luis maduro y seguro de su doctrina, nos explica el relato del Génesis manejando para ello todas las fuentes originales de la Sagrada Escritura: la Biblia hebrea, la griega, la caldea y la latina, sirviéndose sobre todo de la primera (p. 227). Conocido es el aprecio de fray Luis por la *veritas hebraica*, pero es ahora, con ocasión de su último comentario, donde esta simpatía queda plenamente expresada. Fray Luis recurre continuamente a la filología, a la exégesis hebraica, y a la etimología originaria de los términos hebreos, con el fin de comprender así el verdadero significado del Génesis. Sabemos que fray Luis trabajaba afanadamente en «declarar la corteza de la letra», por esta razón, el tratado sobre el Génesis, se nos ofrece cargado de citas de autores renacentistas y de hermeneutas hebraizantes que le ayudan a desentrañar el sentido literal del texto: Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Nicolás de Lyra, el Abulense, etc. Y tal y como explica el editor de este volumen en la Introducción, son precisamente estas razones filológicas las que le permiten distanciarse en algún momento de la tradición eclesial.

Así las cosas, la *Expositio in Genesim* acaba siendo un comentario mucho más histórico y literal que puramente alegórico. Hoy, puede sorprendernos que fray Luis explicara el Génesis basándose exclusivamente en el sentido literal del texto, pero el propio maestro se nos adelanta a este recelo y afirma que «cuando algún lugar de la Sagrada Escritura puede entenderse sin absurdo, propia y literalmente, no hay que recurrir a la metáfora» (p. 377). De este modo, fray Luis comenta de manera literal e histórica el relato de la Creación, esto es, el advenimiento de la luz y del firmamento, la aparición de la Tierra, el ornato de ésta, la formación de las lumbreras, la creación de los peces, de las aves, de los animales terrestres y del hombre. En esta explicación primera del Libro del Génesis, el lector se encontrará con un fray Luis humanista, defensor y protector de la dignidad y eminencia del ser humano, pero, de igual forma, con un fray Luis astrónomo y cultivado, capaz de explicar de un modo cuasi científico la aparición del firmamento o la fecha exacta de la Pascua. (Pueden comprobarse a este respecto las evidentes coincidencias entre el *Comentario sobre el Génesis* y su obra *De utriusque agni typici atque veri immolationis legitimo tempore*). También con un fray Luis riguroso que previene a sus alumnos sobre los peligros que conlleva la afirmación de que los astros puedan influir en las acciones libres de los hombres (p. 175).

En el segundo capítulo, un fray Luis filólogo expone cuestiones y disputas tales como el final de la creación, el descanso de Dios en el séptimo día o el origen del ser humano, muy interesantes sobre todo para contrarrestar las declaraciones que imputan a fray Luis escasa consideración con respecto a la mujer y a la femineidad. En estas últimas páginas nuestro fraile agustino dice expresamente que «la mujer fue formada (...) para que se tuviera en la misma dignidad ante el hombre» (p. 361). Lamentablemente, el maestro no pudo desarrollar más esta cuestión, pues sus enseñanzas finalizan en este punto, pero las lecciones publicadas son buena prueba del perfil exclusivo de fray Luis: exégeta, humanista y el más célebre de los catedráticos renacentistas de la Universidad salmantina.

MARÍA MARTÍN
Universidad de Salamanca

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino: *Camiñantes. Un itinerario filosófico*. Editorial Galaxia. Vigo, 2009. 245 pp.

El autor del libro que voy a presentar es muy conocido para mí. Desde que ingresó en la Facultad de Filosofía de Santiago, allá por los años 80, hasta la actualidad siempre hemos estado en contacto. Primero fue un distinguido alumno, ahora es un entrañable colega. Incluso tenemos los despachos contiguos en la Facultad desde hace algunos años y, no obstante, somos buenos amigos.

Ya no es la primera vez que hago la presentación de un libro de un amigo. Pero he de aclarar de entrada que mi guía en estos casos es la conocida frase, del siglo IV a. C.: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* (Platón es amigo, pero más amiga es la verdad). A partir de este momento y, centrándome en el libro en cuestión, me atengo exclusivamente al *magis amica veritas*.

En cuanto a la forma, o distribución externa, el libro consta de una breve introducción y tres partes, terminando con un epílogo también breve. Las tres partes están subdivididas en una serie de apartados, muy bien estructurados. El idioma utilizado es el gallego.

Pasando ya al fondo, o contenido: responde totalmente al título del libro. El tema del *Camino y del caminar* está presente en todos y cada uno de los apartados. Por descontado que se trata de un itinerario y de una excursión filosófica. Es una metáfora muy querida del autor. Ya hace unos años (Noviembre de 1999) que organizó un congreso de Filosofía, dentro de los llamados «Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago», cuyo tema era «Filosofía del camino y el camino de la Filosofía». Nos pueden ayudar a captar el sentido de la metáfora utilizada en el título del libro, unas afirmaciones del siglo XII, que como otras muchas de ese siglo destilan una frescura especial. Escribió Honorio de Autún en su obra *El exilio y la patria del hombre interior*: «*Exsiliium hominis ignorantia; patria est sapientia. De hoc exsilio ad patriam via est scientia*» (El exilio del hombre es la ignorancia; su patria es la sabiduría. De ese exilio a la patria el camino es la ciencia).

La *Introducción* ya es una lúcida reflexión, orientadora sobre la condición humana, y también sobre el sentido del libro.

La Primera Parte se titula: *A condición itinerante*. En una serie de apartados aclara: la metáfora del camino y su raigambre filosófica, el camino de la filosofía, la educación como camino para la madurez del ser humano, la responsabilidad como itinerario interior y como camino para llegar a ser persona. Termina esta parte con una alusión al tema de la muerte y al amor como superación de la misma. Acerca de lo cual escribe: «Por eso este gran misterio (el de la muerte) que nos desafía y nos intriga no podrá ser vencido por completo hasta que las lágrimas vertidas sean por nosotros. Cuando ese momento llegue, no quedará más que el amor que dejemos sembrado en el mundo. Sólo el podrá salvarnos» (p.86).

La Segunda Parte, titulada: *Encrucilladas do mundo actual*, también estructurada en varios apartados, nos sumerge en temas de palpante actualidad. Así le dedica cierta extensión al tema de la globalización, al de filosofía y violencia, al de la democracia y la paz, llegando a decir: «El nuevo siglo se inició plagado de conflictos, guerras y discordias. Aunque parezca difícil, depende de nosotros, los seres humanos, que no termine de la misma manera. Vale la pena intentarlo» (p. 128). También aborda la vida cotidiana y sus valores, así como las vivencias que están latentes en los textos filosóficos y en las metáforas que utilizan, la posmodernidad y el pensamiento débil. Incluso reflexiona nuestro autor sobre la ética como laboratorio de valores: «Muchos libros sobre ética parecen un mero ejercicio intelectual sólo para intelectuales, pero teniendo poco o nada que ver con la vida cotidiana [...]. ¿Sería posible recuperar la acepción naturalista y doméstica que caracterizó la orientación inicial de la Ética?» (p. 147). He de subrayar que la dimensión ética es constante en todo el libro, que estamos presentando.

La Tercera Parte: *Camiños da linguaxe*, aborda una serie de problemas de la filosofía más actual, como la filosofía analítica y la hermenéutica, que es una de las grandes especialidades de nuestro autor. Tiene presente en esta temática, de modo especial, a su gran maestro y amigo, Paul Ricoeur, uno de los grandes hermeneutas del mundo contemporáneo, recientemente fallecido. Entre los capítulos de esta tercera parte, cabe también destacar: los caminos de la interpretación, lenguaje e interpretación, y la razón poética: María Zambrano.

Epílogo: *Eloxio da felicidade sostible*. En muy pocas palabras sintetiza el sentido que subyace a toda la obra: tratar de aportar un granito de arena que sirva de asidero al hombre actual en las difíciles encrucilladas en que se encuentra. La gran meta del ser humano no es otra que la auténtica felicidad: «Lo que sí sé es que el hombre actual, al igual que el de todos los tiempos, aspira a ser feliz, aunque los pasos que dé para lograrlo sean torpes» (p. 240). Para corroborar lo anterior baste recordar aquellas palabras (del siglo V) de Agustín de Hipona en su obra, *La ciudad de Dios*: «*Nulla est homini causa philosophandi, nisi*

ut beatus sit) (la felicidad es la única razón de ser de la actividad filosófica). Termino esta breve presentación con unas significativas palabras del autor: «La estela de pensamientos que hemos recordado nos permitió contemplar los avatares de un caminar, que es nuestra propia vida. La condición humana, la tarea de llegar a ser persona, la educación o la formación moral que nos hace responsables... Todo en nuestra vida es camino. Camino que se inicia al nacer y que ni siquiera termina con el morir, porque el amor, según vimos, es más fuerte que la muerte» (p. 239).

Como colofón de mi lectura de este libro he de decir que se trata de una obra digna de ser leída y meditada. Con un estilo muy cuidado y una gran erudición, el autor expone su riguroso discurso con toda claridad, siempre deseable en cualquier escrito, pero, sobre todo, tratándose de un libro filosófico. Resulta agradable e interesante. Puede decirse que es una auténtica antropología filosófica, y una filosofía moral, pues la dimensión ético-educativa subyace a toda la obra. Bien pudiera ser un libro de lectura recomendada para la formación de ciudadanos auténticos. El autor en su *Ἀκμῆ* (Akmê) (expresión de los griegos para referirse a la madurez vital e intelectual) se esfuerza en proponer un *faro* que ayude a evitar el naufragio en el *navegar* de la vida.

CÉSAR RAÑA DAFONTE
Universidad de Santiago de Compostela

BURLANDO, Giannina, (ed.): *De las pasiones en la Filosofía Medieval*, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) – Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía. Santiago de Chile 2009, 436 pp.

Pocas veces se logra unir a tantos especialistas en un libro sobre un tema tan importante, *De las pasiones en la Filosofía Medieval*. Sólo un gran Congreso pudo hacerlo, fue el celebrado en Santiago de Chile. Y el presente libro en esmerada edición así lo expresa.

Está dedicado, como indica su editora, la Profesora Giannina Burlando, «al amplio campo de las pasiones humanas en el discurso filosófico especulativo del Medioevo». Recoge las distintas ponencias que se presentaron al *X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: De las pasiones en la Filosofía Medieval*, y que fue organizado por la Pontificia Universidad Católica de Chile, teniendo lugar los días los días 19 a 22 de abril de 2005 en Santiago de Chile, y con la participación de ponentes venidos, de entre otros lugares, además de Chile, de Brasil, Venezuela, Portugal, España, Italia, Argentina, Alemania, Bélgica, Estados Unidos y Francia.

Como en su día señalé en la crónica para esta Revista, el tema que el Congreso abordaba era uno de los grandes de la Filosofía Medieval y de la Filosofía en general, *Las pasiones* y lo que en ellas subyacía.

Era, y es, una reflexión profunda y una radiografía exhaustiva, tras la desintegración del mundo antiguo, sobre la naturaleza del hombre y sobre su perfección moral, a la par que sobre la propuesta de la creación de un mundo nuevo, de concordia universal, desde el cultivo de los valores y de las virtudes que engrandecen y dignifican al hombre, y que todavía es posible edificar.

Mostraba, también, a través de este gran tema, cómo la Filosofía Medieval, desde el universalismo y humanismo de que está traspasada, ha sido una de las etapas en la cuales se puso a prueba la creatividad y profundidad de la filosofía y del humanismo cristianismo medieval, «abría campos para el estudio y la resolución de importantes problemas civilizatorios, y con consecuencias importantes en la configuración ideológica y religiosa de las siglos inmediatamente posteriores».

Nos ofrecía y nos ponía al descubierto al hombre que no puede ocultar su naturaleza pasional pro-teica, los mil rostros que anidan en él y que se expresan en buenos o malos sueños de la razón, virtudes y vicios, modelos de vida virtuosa o, por contra, ajenos a su condición y dignidad. Había, por ello, que saber domeñar, contener y modelarlo para hacer de él algo bello tendiendo siempre al ideal, y llegar así a crear un espacio de concordia y armonía universal.

Era la teoría del hombre como proyecto moral, que se recibiría después en la filosofía del Renacimiento. Quizá, por ello, la imagen del caballero medieval que cabalgaba, a modo de emblema, en el tríptico del programa y en la página web del Congreso <http://www.puc.cl/filosofia/xcongresolafm/html/>, y con el ciervo que suspira y que tiende a las frescas y saludables aguas de los manantiales de la vida, que aparecía en su estandarte. El hombre como caballero preparado y dispuesto a acometer empresas esforzadas en pos de la virtud y del bien. Y ahora, igualmente bello grabado en la sobrecubierta.

Tensión entre virtudes y vicios, batallas de amor en sueño, virtudes teologales, fe esperanza y caridad, y cardinales, frente a vicios y pecados capitales, soberbia (jactancia, superbia), avaricia (poder, pasión por las riquezas), lujuria, ira, gula, envidia y pereza. Sensualidad frente a idealidad. El bien contra el mal, la concordia de todos los hombres contra la discordia del egoísmo. El relato de una historia compartida por todos los hombres como comunidad humana o los relatos de la imaginación de historias particulares y excluyentes que ocultan los egoísmos de algunos hombres. Virtudes cívicas: justicia, templanza, prudencia y fortaleza, contra las mañas de los astutos: soberbia (opresión, jactancia, superbia), avaricia (poder, pasión por las riquezas), lujuria, ira, gula, envidia, pereza y mentira.

En medio, y vivificando todo, el amor, la caridad, el conocimiento verdadero, la felicidad, la libertad, la paz, el gozo, la esperanza, la fe, el sabernos mortales, la humildad, los deberes del corazón y del verdadero amor, la experiencia de Dios y de lo divino. El sentir la grandeza de ser hombre y la Sabiduría como medicina del alma.

Todos estos aspectos y perspectivas de este gran tema de *Las pasiones* desde las distintas antropologías medievales, fundamentaciones ontológicas, filosóficas, teológicas y culturales. Se hizo, y se hace, una amplia reflexión filosófica e histórica, mostrando cómo se fue desarrollando este perfeccionamiento.

Ahora, con la presente edición de las ponencias seleccionadas, un gran libro, que viene a llenar un gran vacío sobre este tema, y a congregarse sobre el mismo a los autores más significativos, principalmente de la Filosofía Medieval, y que está escrito desde una pluralidad de enfoques y riqueza de sensibilidades como sus autores que provienen de diversas Universidades y entornos culturales.

Se halla estructurado en cuatro secciones principales desde una perspectiva cronológica. La primera sección, abarca temporalmente desde el siglo IV a. C. hasta la patrística neoplatonizante del siglo XII. La segunda, revisa el pensamiento y sensibilidad de los filósofos del Medioevo árabe, entre los siglos IX y XIV, y hebreo del siglo X. La tercera sección está dedicada al siglo XIII, centrada en las escuelas del pensamiento cristiano de San Alberto Magno, Sto. Tomás, de Aquino y San Buenaventura. Y por último, la cuarta sección recoge diversos estudios en el giro hacia la filosofía moderna.

En concreto, en la primera sección titulada, *Helénismo, Patrística y Mística*, figuran los siguientes estudios: *La respuesta emocional en la comedia desde la Poética de Aristóteles*, de David Morales Troncoso; *A amizade na patrística: um modelo*, de João Lupi; *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio: sobre a vontade em De libero arbitrio I*, de Roberto Hofmeister Pich; *Tumultus pectoris: El espacio vital de las afecciones en las Confesiones de San Agustín*, de Óscar Velásquez; *Amor ou paixões desordenadas como causa do mal na doutrina ético-moral de Santo Agostinho*, de Marcos Roberto Nunes Costa; *Ira, iactantia, superbia em São Marthino de Dume*, de Maria de Lourdes Sirgado Ganho; *La pasión del infinito según Eriúgena*, de Oscar Federico Bauchwitz; *Vontade e beatitudine em São Anselmo*, de Paulo Ricardo Martines; *A alegria na obra de Anselmo de Aosta*, de Manoel Vasconcellos; *Alla ricerca del volto di amore: I canonici regolari e la riscoperta della mistica sponsale nel Medioevo*, de Jean Charles Leroy; *Las cabezas del dragón*, de Noeli Dutra Rossatto.

La segunda sección, *Pensamiento Árabe y Judío*, la estudian: *Del amor en la filosofía árabe*, de Rafael Ramón Guerrero; *Avicena e o Poema da medicina: A doutrina dos temperamentos de Galeno*, de Rosalie Helena de Souza Pereira; *Virtudes, paixões e vícios No segredo dos segredos do Pseudo-Aristoteles*, de Jan G. Ter Reegen; *La ética psicofilosófica de Ibn Gabirol*, de Jorge M. Ayala; *Averroes, sobre las pasiones*, de Josep Puig Montada; *Las diversas clases de percepción según Abderrahmán Ibn Jaldún*, de Luis Vivanco Saavedra.

La tercera sección, *Escuelas Cristianas del Siglo XIII*, consta de los siguientes estudios: *Fundamentos doctrinales de la reflexión moral en San Alberto Magno*, de Flavia Dessutto; *Passio y alteridad en El Breviliquium de Buenaventura*, de Anneliese Meis Wörmer; *As virtudes cardeais em São Boaventura*, de Luis Alberto De Boni; *El pecado de Adán y Eva. Buenaventura y Tomás de Aquino comentan a Pedro Lombardo*, de Celina A. Lértora Mendoza; *El yo ético y su circunstancia en Santo Tomás de Aquino*, de Humberto Giannini; *La individualidad y su relación con las pasiones del ser en Tomás de Aquino*, de Jorge J. E. Gracia y Paul Symington; *Invertendo a hierarquia*, de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; *Rational Appetite and Emotion in Thomas Aquinas*, de Scott Randall Paine; *Ira, razón y justicia en la doctrina tomista*, de Silvana Filippi.

Por último, la cuarta parte, *Estilos de la Lírica, de la Mística y de los Racionalismo del Siglo XII al XVII*, la cierran con los siguientes estudios: *The passion of Philosophy in the Convivio of Dante Alighieri*, de Jakob Hans Josef Schneider; «*Sapientia est medicina languorum omnium*». I vizi e la loro terapia nei proverbi medievali, de Gregorio Piaia; *La ciencia del verdadero conocimiento y del verdadero amor en el Libro de las criaturas de Ramón Sibiuda*, de José Luis Fuertes Herreros; *Psicofisiologia e teologia das pai-*

xões: breve contributo para o tema da (des-) valorização das paixões no século XVI tomista, de Mário Santiago de Carvalho; *Razón de la sensualidad y el amor*: Santo Tomás, Suárez y Descartes, de Giannina Burlando; *Noción medieval de la envidia en «Los teólogos» de José Luis Borges*, de Silvia Magnavacca.

Ofrece, además, el libro, tres índices: De nombres, de términos y de colaboradores. Y un *Prólogo* a cargo de la editora, la Profesora Giannina Burlando de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y que en su día le cupo, también, el cuidado del Congreso.

Es este libro, ahora presentado, una magnífica contribución; es y ha sido un lugar de encuentro de muchos especialistas de diversos continentes y Universidades en torno a las pasiones en la filosofía medieval, esto es, una reflexión profunda sobre el ser humano en el tiempo de la historia en la riqueza de sus expresiones.

A muchos hay que agradecer el que se pueda disponer de este precioso texto de Filosofía Medieval, como su editora lo hace notar, entre otros, a la *Comissão Brasileira de Filosofia Medieval* (CBFM), a la *Sociedade Ibero Americana de Estudos Neoplatônicos* (SIAEN), a la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM), y al Sr. Decano de la Facultad de Filosofía, Profesor Luis Flores Hernández. A todos ellos nuestra gratitud por este buen hacer y cuidada edición.

JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS
Universidad de Salamanca

MAGLIO, Gianfranco: *La formazione della civiltà medievale. Dal VI al XII secolo*. Prefazione di Rolando Dondarini. Gabrielli editori. S. Pietro in Cariano, 2009. 253 pp.

Estamos asistiendo en los últimos años a un importante crecimiento de publicaciones sobre el medioevo europeo. A diferencia de las obras publicadas en épocas anteriores, las de ahora se distinguen por su carácter interdisciplinar y por el uso crítico de las fuentes. Con el título: *La formazione della civiltà medievale. Del siglo VI al XII*, el autor, profesor Gianfranco Maglio, trata de sobrepasar los hechos históricos, sus causas y efectos, para profundizar en el sentido de la vida y de la historia, en los temores y en las esperanzas, en las ilusiones y en las desilusiones de las personas. He ahí por qué es indispensable preguntarse sobre la génesis, la formación y el desarrollo de una civilización, en nuestro caso, la medieval. El estudio de la mentalidad, de la vida cotidiana, de las grandes arquitecturas religiosas, teológicas y filosóficas constituye un paso obligado en el intento de entender el medioevo más allá de las interpretaciones al uso. La obra que presentamos es una ampliación de otra obra anterior del mismo autor, titulada: *Lezioni di storia medievale*, en la cual se ceñía únicamente al medioevo. Por el contrario, en *La formazione della civiltà medievale* el autor llega hasta las puertas del renacimiento medieval (s. XII), una época en la cual la Europa occidental adquiere su forma, elabora sus valores culturales fundamentales y adquiere una identidad, fuertemente impregnada de cristianismo. Señala el autor que, en una época como la nuestra, caracterizada por una desorientación difusa, y, al mismo tiempo, hambrienta de valores capaces de iluminar la historia, no resulta ocioso ni carente de sentido ponerse a pensar el medioevo y su civilización. El lector encontrará en esta obra una concepción del mundo henchida de humanidad y respetuosa con un orden ontológico que se nutre de sentidos últimos unificantes. Confiesa el autor que el motor que le ha impulsado a redactarla ha sido el amor al medioevo, por lo que ha dado a nuestra historia y por lo que aún puede dar al hombre post-moderno.

La obra consta de una *Introducción* del autor, un *Prólogo* de Rolando Dondarini más seis capítulos, cuyos títulos son los siguientes: *La vida económica y social en la Edad media*; *La época longobarda*; *Aspectos y problemas de la época carolingia*; *El siglo de hierro: del desorden institucional al orden señorial*; *El año mil en Europa: la historia y el mito*; *El renacimiento medieval de los siglos XI y XII*. Al final del libro se incluye una *Bibliografía* crítica, dividida en fuentes y estudios. Concluye con el *Índice* de nombres.

El profesor Gianfranco Maglio (Portogruaro / Ve, 1957) es licenciado en Filosofía y en Derecho, ejerce la abogacía e imparte cursos de derecho y de historia de la filosofía medieval en varios centros universitarios. Ha estudiado la figura de Marsilio de Padua y ha publicado temas relacionados con la laicidad del estado y el cristianismo; fundamentos y perspectivas.

JORGE MANUEL AYALA
Universidad de Zaragoza