

AVERRÓIS: *Exposição sobre a Substância do Orbe*. Tradução direta do latim de Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie de Souza Pereira. Porto Alegre, Edipucrs, 2006. 160 pp.

El núcleo del libro está formado por la traducción portuguesa del opúsculo averroico *De substantia orbis*, basada en el texto latino publicado en el IX volumen de la edición de los hermanos Juncta, de Venecia 1562, folios 3A-14B. La edición apvd Iunctas fue reimpresa en Frankfurt am Main por Minerva GmbH en 1962. Las autoras transcriben el texto de la edición, con un espécimen de las páginas 3-6.

El original árabe no se ha conservado. La versión hebrea fue editada y traducida al inglés por Arthur Hyman en 1986, y desconocemos su traductor judío. En los siete manuscritos completos, la obra va acompañada del comentario de Moshe de Narbona (m. ca 1362), quien la organizó en tres tratados.

La traducción del árabe al latín parece ser obra de Michael Scotus, entre 1227 y 1231, según Roland de Vaux y Steinschneider. Contiene cinco capítulos, impresos en Venecia por Nicolás de Vernia en 1483. La edición de los Iuncta, utilizada por las traductoras Prado y Pereira, incluye otros dos capítulos, 6 y 7, traducidos del hebreo por Abraham de Balmes. Los seis primeros capítulos se corresponden con los manuscritos hebreos citados, fundamentalmente. El séptimo capítulo traduce un texto hebreo identificado por Helen T. Goldstein.

Rosalie Pereira ha escrito un elaborado prólogo a la traducción, donde analiza el contenido del opúsculo en el contexto averroico. Con razón nos precisa que no tenemos delante un tratado único, sino de varios escritos reunidos bajo un tema genérico, el cuerpo celeste (pp. 18-19). No sabemos quién y cuándo se hizo la selección, pero esta no es arbitraria.

Al comienzo del primer escrito o capítulo, Averroes anuncia que su objeto es el estudio de las dos naturalezas de las que se compone el cuerpo celeste. Estas dos naturalezas son comparables a la materia y forma de los cuerpos que se generan y destruyen, pero «no son de la misma especie».

En primer lugar, los cuerpos celestes son eternos. Además vemos que las acciones de las formas de los cuerpos celestes son infinitas en cuanto sus movimientos son eternos. Averroes remite a la Física de Aristóteles para establecer que estas formas no se encuentran en un sujeto *mediantibus dimensionibus*, una frase de resonancias teológicas. En Tomás de Aquino, por ejemplo, leemos que el cuerpo de Cristo en la eucaristía está en un lugar *mediantibus dimensionibus alienis* (*Summa theologiae*, III<sup>a</sup> q. 76 a. 5 co. y otros pasajes). Pereira y Prado traducen correctamente la frase por «mediante as dimensões», es decir, «por medio de las dimensiones», y añaden en nota «indeterminadas».

La distinción entre dimensiones determinadas e indeterminadas la introduce Averroes en su discusión con Avicena. Avicena habla de una materia corpórea caracterizada por tener una primera forma, la de las tres dimensiones. Averroes acepta el concepto de materia corpórea, pero añade que estas tres dimensiones no están determinadas en el caso de la materia de los cuerpos generables y destructibles. Por el contrario, la forma del cuerpo celeste precede a las dimensiones, y las determina. Esto significa que estas formas no pueden ser recibidas por una materia que las reciba mediante las dimensiones. Si no las puede recibir mediante las dimensiones, además de no poder multiplicarlas o cambiarlas, esta naturaleza poco de materia tendrá.

No la explica en el primer capítulo sino en el segundo, donde se propone examinar la naturaleza del cuerpo celeste y donde no habla ya de sus dos naturalezas. La materia se asocia al cuerpo celeste mismo, este es «como una materia de la forma separada», la forma del cuerpo celeste y es materia solamente en el sentido de estar destinada a recibir la forma (*fixa ad recipiendum formam*). Por esta débil componente material —uno cree interpretar— las sustancias celestes no sufren alteración, y solamente cambian en cuanto tienen accidentes distintos. Buena parte del segundo capítulo trata de estos accidentes, como son el movimiento local, el carácter diáfano o la producción de calor.

Otro capítulo, el 3<sup>o</sup> en la edición Juntina, trata del movimiento del cuerpo celeste, del orbe, en su conjunto, y Averroes remite también a la Física, cuyo libro VIII ha probado que este movimiento es eterno. La composición del cuerpo del cielo que se considera primero es una de motor y móvil, para luego preguntar si el cuerpo celeste está compuesto de materia y forma. Sería interesante saber en qué consiste la distinción entre *corpus caeli* y *corpus celeste*, o si son sinónimos. En todo caso, Averroes descarta que este *corpus celeste* esté compuesto de materia y forma porque entonces no podría tener una actividad infinita, *omne enim compositum ex materia et forma est finitae receptionis*.

En esta argumentación entra de nuevo Avicena, que habla —según Averroes— de una potencia o fuerza finita en el cuerpo celeste. Esto implica su carácter destructible, pero Avicena cree salvar la dificultad con su distinción entre necesario per se y necesario ex alio. El cuerpo celeste adquiriría la necesidad, es decir, su duración eterna, tomándola de la potencia infinita del movimiento eterno. El argumento no con-

vence a Averroes quien, de todos modos, tiene que explicar una doble realidad: un movimiento en sí infinito pero que se transforma en los movimientos distintos de las esferas, a velocidades distintas.

Averroes distingue entre dos sentidos de 'infinito'. Una potencia o fuerza puede ser infinitamente activa o pasiva en el tiempo, pero finita en sí misma, o infinitamente activa o pasiva en sí misma. Este segundo infinito no existe, dice Averroes, ni en los cuerpos celestes ni en los cuerpos sublunares. ¿Por qué? Nos responde que los cuerpos tendrían que ser infinitos (en magnitud): *Haec enim non accidit corpori nisi secundum quod est corpus infinitum*. Su solución consiste en armonizar el infinito debido a los motores inmatereales con el finito de los cuerpos, y la solución es este infinito in tempore. Por último, y volviendo a la cuestión de si el cuerpo celeste está compuesto de materia y forma, Averroes la acepta en términos analógicos, en la medida en que todo cuerpo es activo y pasivo.

En el capítulo cuarto, Averroes sostiene que el movimiento celeste es el origen de los movimientos sublunares, y garantiza su continuidad, y en el quinto, se opone al argumento de Juan Filópono, de que si el mundo es finito, es decir, sus dimensiones son finitas, entonces su potencia es finita, sujeto a generación y destrucción. Para Averroes, una cualidad infinita es posible en un sujeto finito y sostiene que aunque la tierra es finita, su reposo es infinito.

Las dos últimas cuestiones fueron añadidas por Abraham de Balmes. En la sexta ataca a Avempace y a Avicena porque, entiendo Averroes, afirmaban que en los cuerpos celestes hubiera un motor compuesto de materia y forma. Este capítulo VI está fechado: Averroes lo terminó en 574/1178 en Marrakech. El capítulo VII solamente se conserva en latín y en el mismo, Averroes hace referencia a Alejandro, suponemos de Afrodisia, «sobre el régimen de las esferas», y también a Avicena y a los materialistas, para afirmar que el cuerpo celeste es posible por sí mismo.

Los capítulos o escritos formando el opúsculo exponen temas importantes en el pensamiento averroico pero no es posible decir que el opúsculo sea sistemático. Los tres primeros capítulos, por caso, dan respuestas distintas a la cuestión de si los cuerpos celestes se componen de materia y forma. Además exponen aspectos distintos, tales como la forma corpórea, los accidentes del cuerpo celeste, o la infinitud. Uno duda, por esto, acerca de cuál es la aportación principal de Averroes. Rosalie Pereira nos ayuda a comprenderla cuando señala el distanciamiento de Averroes del sistema emanacionista propugnado por Avicena y el esfuerzo por diseñar un sistema aristotélico.

Por lo demás, la traducción de Pereira y Prado es excelente, en la medida en que mis conocimientos de portugués me permiten afirmarlo, y está bien anotada.

JOSEP PUIG MONTADA  
Universidad Complutense de Madrid

FORMENT, Eudaldo: *Tomás de Aquino esencial*. Barcelona, Montesinos, 2008. 158 pp.

Con el título de «Tomás de Aquino esencial» y el subtítulo, bien significativo, de «el ente es el objeto propio del entendimiento» acaba de publicarse en la editorial Montesinos una breve pero sustanciosa compilación de textos de Santo Tomás elaborada por Eudaldo Forment, profesor de Metafísica de la Universidad de Barcelona y extraordinario conocedor de la obra del Doctor Angélico a cuyo pensamiento ha dedicado investigaciones imprescindibles recogidas en multitud de libros centrados lo mismo en la trayectoria biográfica de Santo Tomás que en los contenidos doctrinales característicos de la filosofía tomista.

Si, tal y como enseñaban las escuelas, «*essentia*» (o *quidditas*) dice unidad de los caracteres o notas de un ente dado, unidad que define y determina dicho ente *como lo que es y no otra cosa*, entonces, Eudaldo Forment puede efectivamente preciarse de haber ofrecido en este libro las claves y notas fundamentales que configuran la fisionomía doctrinal más característica de un «Tomás de Aquino esencial». La presente antología aparece estructurada en base a una atinada selección de textos concernientes a diferentes problemas ontológicos, teológico naturales, psicológicos, éticos y políticos extraídos de las diversas obras del Santo (lo que sin duda, dicho sea de paso, ofrece al lector una notable representación de la amplitud temática recorrida por el sistema filosófico de Santo Tomás) a la que se añade asimismo una bibliografía tomasiana realmente muy útil, por más que inevitablemente sucinta, así como una introducción preliminar a cargo del propio Forment en el que este especialista presenta, con su probada perspicacia hermenéutica, alguna de las claves principales de la filosofía de Santo Tomás que, por lo demás, hacen las veces de verdaderos hilos conductores de la propia compilación textual.

De este modo, y situando la propuesta metafísica tomista sobre sus propios quicios histórico doctrinales, Forment nos presenta a Santo Tomás no ya sólo (que también, evidentemente) como el gran «lector» de la abundante herencia aristotélica a la luz del dogma cristiano frente al radicalismo necessitarista e immanentista del aristotelismo propio de tradiciones como puedan serlo el averroísmo, sino además — extremo que usualmente se olvida con excesiva facilidad— como un auténtico «pensador agustiniano» y aún como el «más platónico de los pensadores aristotélicos», al asumir el filósofo de Roccasecca, muchos de los tramos esenciales de los planteamientos de San Agustín sin necesidad por ello, eso sí, de recaer en la unilateralidad neoplatonizante que habría hecho furor en la Edad Media cristiana hasta el siglo XIII.

De hecho, y como el propio Forment lo hace ver con el mayor rigor analítico, no puede desconocerse la circunstancia, ciertamente decisiva, de que aquella de las tesis tomistas que con mayor frecuencia ha venido tomándose, a lo largo de los siglos, como emblema mismo del sistema del Angélico (nos referimos a la «distinción real de esencia y acto de ser» tal y como aparece ya delineada en *De Ente et Essentia*) sólo muy difícilmente podrá ser entendida en su verdadera radicalidad ontológica «existencialista» — frente a la concepción extrinsecista propia de la metafísica de Avicena que llegó, como se sabe, a considerar la «existencia» a la manera de un accidente de la «esencia»— sin atender, por así decir, al corazón platónico que late en el hondón más profundo de la filosofía del Santo, a saber: la doctrina de la participación del ser por parte de todo ente creado (y por lo mismo contingente y finito) que no sea, en efecto, *Esse Tantum*. Así, y como Eudaldo Forment prueba del modo más contundente a la par que diáfano desde el punto de vista expositivo, lo decisivo y auténticamente característico de la admirable construcción filosófica del de Aquino es esta integración de la doctrina tan platónica como agustiniana de la participación con el aparato conceptual aristotélico (acto-potencia, sustancia-accidentes, etc., etc.) del que siempre pudo extraer Santo Tomás los mayores rendimientos metafísicos, una integración puesta, y esto también resulta de la mayor importancia *agustiniana*, sistemáticamente al servicio de la inteligencia de la «fe».

En resumidas cuentas: como introducción a la lectura de la obra de Santo Tomás dirigida ante todo a aquellos «principiantes» a quienes también el propio santo aludiese en los inicios de su Suma de Teología, esta compilación puesta a punto por Eudaldo Forment cumple con creces su cometido. Ciertamente, quien desee incursionar en el estudio —también hoy inexcusable para todo verdadero filósofo— de la iluminadora filosofía del autor de las sumas encontrará en este trabajo algunos materiales cuya morosa lectura resulta sencillamente imprescindible.

JUAN JOSÉ GALLEGU, O.P.

BAYONA AZNAR, Bernardo: *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?* Madrid/Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007. 380 pp.

El autor (=BB) de este volumen es ya conocido por sus traducciones —junto con Pedro Roche (P&M, XXVIII, p. 125 s.)— de textos de Marsilio de Padua (=MP) por sus artículos sobre ideas políticas medievales, pensamiento marsiliano y, en general, pensamiento político. Ahora, en casi 400 pp., ensaya una tesis de largo alcance que no sólo incluye sus propias exégesis de tópicos teórico-conceptuales concernientes al pensamiento de MP como *sistema*, sino que también reconstruye sus *investigaciones históricas* sobre el periplo, la fortuna de la teoría política del paduano y su recepción en Europa hasta mediados del siglo XVII. Las tres coordenadas temáticas en torno de las que gira el libro son, como su título —*Religión y poder*— lo indica: 1) el poder, 2) la nueva relación que MP establece entre poder y religión, y 3) las consecuencias de esa nueva relación, que BB llama «la primera teoría laica del Estado». La extensión del volumen me obliga a limitar mi comentario sólo a algunos de sus temas.

Bernardo Bayona organiza su libro en tres partes:

La primera (EL OBJETIVO POLÍTICO DE MP) es de carácter sobre todo propedéutico, reconstruye la biografía de MP, su itinerario intelectual, su entorno cultural y su formación filosófica y científica. Luego sintetiza el programa marsiliano de destrucción del poder papal, enuncia las dificultades de esa tarea ante la consolidación de las doctrinas teocrático-papales culminantes en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano y en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, y resume la crítica de MP a la *plenitudo potestatis* tanto en términos teórico-doctrinales como históricos (la *donatio Constantini*). De allí pasa a la coherencia de toda la obra marsiliana. Primero muestra la continuidad entre el *Defensor pacis* y el *Defensor minor*. Al respecto afirma, como lo había hecho en su edición del *Defensor minor*, que en

este tratado MP traslada «los principios generales sobre la comunidad y sobre el carácter no jurisdiccional del sacerdocio, expuestos en el *Defensor pacis*, a los términos concretos del gobierno imperial» (p. 70). Luego muestra la continuidad entre ambos *defensores* y el *Tractatus de translatione Imperii*, surgido de la polémica de MP con Landolfo Colonna, quien en un tratado homónimo había argumentado históricamente que la legitimidad de la *translatio imperii* no reside en la *auctoritas* del Imperio, sino en la del Papado. En este caso MP también recurre a pruebas históricas para mostrar que «al Papa no le incumbe ninguna función decisiva en la transferencia del poder» (p. 76), sino que el protagonismo de esa transferencia correspondió a la elección del pueblo romano (p. 77). El último capítulo alude al impacto de la obra de MP tanto en cuanto a sus destinatarios (el Emperador y el Papa) como en lo que toca a las condenas provenientes del papado y a las críticas originadas en teóricos del poder papal, en especial Alvaro Pelayo.

La segunda parte (LA UNIDAD DEL PODER Y EL GOBIERNO DE LA IGLESIA) es la más extensa y, teóricamente, la más sólida. En ella BB interpreta los temas nucleares de la teoría política marsiliana. Hace primero una suerte de toponimia de la comunidad política (*politeia*, *civilitas*, *civitas*, *regnum*, *respublica*, etc.) y justifica el uso que, en cada caso, MP hace de esos términos. Luego pasa a un punto crucial del pensamiento marsiliano, que llama *la creación y el funcionamiento del Estado* y que trata lo que MP llama origen y causa de la comunidad civil. En mi opinión, este tema, junto con la primacía de la totalidad de los ciudadanos sobre alguna de sus partes —que MP trata cuando se ocupa del problema de la sanción de la ley—, constituyen los dos temas más relevantes del tratado. Respecto del origen del Estado, BB insiste en la distancia del *Defensor Pacis* respecto del naturalismo aristotélico, la función que MP atribuye a la razón humana en la constitución del Estado y la relación entre la estructura de división de partes —propia de la comunidad civil— y el fin para el que ella ha nacido. Asimismo destaca la función del pueblo o *universitas civium* y se detiene en el status ontológico de esa *universitas*, para lo que recurre a un erudito despliegue de información que muestra las diferencias entre esa *universitas* y la *persona ficta* de los juristas. Ello lo introduce en una consideración final acerca de un presunto nominalismo marsiliano en la definición de la *universitas*: aunque MP privilegia la unidad del todo sobre sus partes, sin embargo no habría logrado —ni se habría propuesto— definir teóricamente el status ontológico de esa *universitas*. De allí transita al capítulo mejor logrado de todo el volumen en el que analiza la teoría de la ley y temas vinculados con ella. Como señala BB, la ley es «la piedra angular» de la teoría política de MP.

Frente a la alternativa entre el aspecto formal o material (contenido) de la ley y sobre la base de un exhaustivo análisis de la bibliografía sobre el tema, BB sostiene que MP privilegia el primero: «el criterio de justicia [...] no radicaría tanto en la conformidad de su contenido [de la ley] con la recta razón o ley natural [...], sino más bien en la legitimidad de origen, en el hecho de expresar la voluntad del legislador humano» (p. 127); de allí que «la mejor ley es la hecha entre todos» (p. 126), pues «MP se interesa más en determinar a quién le corresponde gobernar [...] que en saber cuál es el contenido de la ley (p. 134). BB es exhaustivo también en su reconstrucción de los argumentos en favor de la soberanía popular. El análisis del legislador —*universitas civium* aut *eius valentior pars*— le permite transitar hacia los argumentos en favor de la soberanía popular y hacia el análisis y refutación de las críticas contra ella, refutación ciertamente necesaria en el contexto medieval en el que la soberanía popular era aún un concepto *in nuce* que aún esperaba una fundamentación como la que ofrece MP. Cuando se ocupa de la integridad del Estado, BB afirma que «el verdadero poder o *iurisdictio* es la autoridad para juzgar, y el propósito de MP es apuntalar la unidad de jurisdicción para impedir que haya jurisdicción sacerdotal propia» (p. 168); por ello MP «diseña un gobierno fuerte y atribuye un ingente peso al príncipe [...]» (p. 169). Luego de analizar la indivisibilidad del poder —creo que BB alude aquí a la indivisibilidad de la soberanía— pasa al principio de representación política. Todos los estudiosos del pensamiento de MP han encontrado dificultades al momento de despejar las relaciones entre el pueblo y su representación en la *valentior pars*. El mismo BB llama «enigma» al paso de la multitud a la *valentior pars*. Ese enigma vuelve a aparecer cuando BB se ocupa de la representación en el Emperador, pues si por una parte había anunciado que Marsilio se aleja de la *lex regia de translatione imperii* (p. 133), sin embargo parece apoyarse en ella para interpretar una suerte de transferencia desde todos los ciudadanos al pueblo romano y desde éste al Emperador (p. 185). Los dos últimos capítulos, más cercanos a la *dictio II*, conciernen a la eclesiología, el anteúltimo a la Iglesia y el clero y el último al gobierno de la Iglesia.

La brevedad de mi análisis de la tercera parte (LA DIFUSIÓN DE LAS IDEAS DE MP) no significa que ella asuma una importancia menor que las dos anteriores. De hecho se percibe aquí un particular esfuerzo para rastrear la presencia del pensamiento de MP incluso en regiones europeas que hasta ahora no habían merecido atención suficiente. En efecto, además de reconstruir la presencia de MP en Oresme,

Wiclef y los conciliaristas, resulta de particular interés la relación que establece BB entre MP, el Galicanismo y la Reforma en el centro de Europa e Inglaterra, hasta Hobbes.

Resulta, sin duda, difícil resumir en un juicio conclusivo los méritos de este trabajo que sintetiza no sólo erudición, sino también capacidad de resolución y presentación clara de problemas teóricos. En primer lugar téngase en cuenta que, con excepción de la gran cantidad de artículos escritos en español sobre el tema, nos encontramos aquí ante la primer monografía de envergadura sobre el pensamiento político de MP. En segundo lugar, el trabajo de BB constituye una interpretación del pensamiento político de MP en su totalidad, no sólo limitado al *Defensor de la Paz*. Y por último, se trata de una lectura del pensamiento de MP que acentúa permanentemente el significado político de su obra más que su relevancia filosófica. Como lo expresé en mi comentario de la versión española del *Defensor Menor* y del *Tratado sobre la transferencia del Imperio*, ahora volvemos a tener una obra esperada en nuestra lengua.

FRANCISCO BERTELLONI  
Universidad de Buenos Aires

MOLINA, Luis de: *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divina*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría. Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2007. 787 pp.

La obra titulada *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* del gran filósofo jesuita conense Luis de Molina (1535-1600), publicada por vez primera en latín en la Lisboa de 1588, constituye sin duda alguna una de las referencias bibliográficas inexcusables a tener en cuenta por cualquier interesado en las cuestiones concernientes a las controversias escolásticas del siglo XVI, un modelo de filosofía en efecto, en el cual por muchas razones brillaron con luz propia autores españoles —también portugueses— como puedan serlo (entre muchos otros), Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás, Francisco Suárez o el propio Luis de Molina.

De hecho, el indudable interés histórico de la *Concordia* reside, entre otros motivos, en la circunstancia de que tal obra estaría llamada a desencadenar una de las más fecundas controversias filosóficas en torno a la temática relativa a la idea de «libertad» humana en su conexión, a primera vista antinómica, con los atributos de la «omnipotencia» y de la «omnisciencia» que, en la tradición ontoteológica tomista siempre habían sido asignados a Dios. Tal intexconexión a la que alude el propio título de la *Concordia* moliniana se hace, evidentemente, muy problemática al menos si hemos —en buen espíritu ignaciano— de evitar incurrir en tesis predestinacionistas como las que en la propia época de Molina estaban siendo defendidas, ante todo fuera de España, por los cristianos reformados (especialmente luteranos, pero también, y aun de manera particularmente radical, calvinistas, etc, etc) manteniéndonos al mismo tiempo, a la máxima distancia posible de la postura, no menos «herética», que suele concebirse en teología dogmática como «el error de Pelagio».

Así las cosas, en efecto —razonaba Molina— si ciertamente hemos de contar inexcusablemente con la *infallibilidad* del «decreto» previo divino sobre toda operatividad asignable a cualquier causa segunda (en particular, claro está, las criaturas humanas), ¿cómo, entonces, evitar incurrir en los asertos que había desplegado Lutero en su libro *De Servo Arbitrio* publicado pocas décadas antes?; y asimismo, si, a su vez, hemos de suponer que el hombre es efectivamente «libre» para obrar «lo contrario», ¿hasta qué punto entonces no estaremos limitando, injustificadamente desde el punto de vista de la tradición ontoteológica, la «omnipotencia» del decreto divino pero también, la propia infallibilidad de la «ciencia» de Dios sobre los futuros contingentes de sus criaturas? Si el hombre es, en efecto capaz de obrar en cualesquiera sentidos de un modo enteramente independiente de lo que Dios haya «pre-dispuesto» desde la eternidad, no parece entonces, y este es el problema, que tenga demasiado sentido seguir afirmando que Dios en cambio, desde su presupuesta «omnisciencia», pueda mantener certeza alguna sobre los cursos que habrán de tomar las causas segundas.

Pues bien, precisamente este es el problema (el problema de la «antinomía de la libertad» para decirlo con el Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, si bien expresada de modo teológico en el presente contexto) que Luis de Molina trata de afrontar en su *Concordia* haciendo uso, a fin de dar cuenta de tales cuestiones, de dos conceptos que conformarán, a su manera, la clave de bóveda de la argumentación molinista, a saber: el «concurso simultáneo» —configurado como la alternativa a la noción bañeziana de «premoición física»— por un lado, y la «ciencia media» (entendida como aquella que, justamente, «mediaría»

gicas, biológicas y de tipo axiomático; d) *Experiencia y demostración*: De Tomás a Scotto, Lutz-Bachmann, Hoffmann, Bidese, Fidora y Marrone, analizan el papel que la experiencia y la teoría de la demostración desempeña en su concepción de la física, especialmente en el comentario al *IV Libro de la Física* aristotélica, en las relaciones de subalternación existentes entre las ciencias y en el papel otorgado a la inducción; e) *Experiencia y ciencia en el siglo XIV*, Leibold, Krieger, Trifogli, Sylla, analizan la aparición de los presupuestos de la “Nueva Ciencia” en Ockham y Buridan, la articulación de experiencia y demostración en la teoría del *impetus físico*, en el principio de *finalidad* en Thomas Wylton, o en la astronomía y en los comentarios a los *Segundos analíticos* aristotélicos de Grosseteste y Burley.

Para concluir una reflexión crítica. La monografía enfatiza el papel de Aristóteles en el desarrollo de la ciencia natural medieval y moderna, mostrando la complejidad que tuvo la recepción de una forma de pensar ya entonces considerada como moderna, frente al modo de pensar meramente dialéctico de numerosos platonizantes. A este respecto la monografía sugiere la necesidad de una nueva reinterpretación del lugar desempeñado por la ciencia aristotélico-tomista en la llamada *polémica de los métodos*, ya sea en las indudables aportaciones de la ciencia medieval, como en los posteriores desarrollos de la ciencia moderna, localizando con gran precisión los momentos y lugares donde este proceso se habría llevado a cabo. Pero a la vez el propio título de la monografía parece sugerir una posible confrontación de la ciencia medieval con los desarrollos contemporáneos de la lógica axiomática y de la “Nueva Física” cuántica y relativista, llevando a cabo una revisión de algunas propuestas aristotélicas todavía hoy día poco exploradas. Y en este sentido cabría preguntar: ¿Se puede tratar de establecer un puente de unión entre los planteamientos medievales y el despertar de la ciencia experimental moderna, o incluso contemporánea, sin tener en cuenta las posibles aportaciones de la tardía escolástica del renacimiento español e italiano? ¿Qué papel desempeñaría a este respecto la recepción de los Comentarios tomistas al *De Coelo et Mundi* aristotélico por parte de la escolástica tardía, precisamente por ser un lugar paradigmático donde la teoría de la demostración y de la experiencia se pusieron a prueba, con un alcance más propio de la “Nueva física” contemporánea que de la “Nueva ciencia” renacentista, como en alguna ocasión anterior he hecho notar? (cf. Ortiz de Landázuri, C.; “De Coelo et Mundo” en Pedro de Ledesma y Francisco de Soto. “Génesis y limitaciones del problema cosmológico en la Escuela de Salamanca”, Murillo, I. (ed.); *Las escuelas de Salamanca y el Pensamiento Iberoamericano: Teoría y Praxis, Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXX, Salamanca, 2003, 227-242 págs). Realmente los desarrollos de la física aristotélica moderna y contemporánea son como una estación de tránsito en gran parte postergada, pero que parece necesario tener en cuenta si realmente se quiere devolver a la ciencia medieval el lugar que ha ocupado en el desarrollo de la ciencia posterior.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

BOTTIN, Francesco: *Filosofía medievale della mente*. Il Poligrafo. Subsidia Mediaevalia Patavina 7. Padova, 2005. 249 pp.

El autor del libro que presentamos, Francesco Bottin, es bien conocido de todos los medievalistas por su trayectoria docente, actualmente en la Universidad de Padua, e investigadora, siendo asimismo director del *Centro Interdipartimentale per Ricerche di Filosofia Medievale «Carlo Giacom»*, que publica la revista *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, de la que nuestro autor es director, y la colección *Subsidia mediaevalia Patavina*, en cuyo catálogo se inscribe la presente obra. La alianza establecida entre el Centro que dirige Francesco Bottin y la editorial *Il Poligrafo* es un acierto más en la aventura de investigación que realiza dicho Centro, y un dato imposible de desdeñar. *Il Poligrafo* publica tanto la revista como la colección con gran gusto estético, con la elegancia que transmite a partir de una presentación minimalista, rayana con la austeridad, que la rinde clásica, pero rompiendo con el clasicismo.

Pero la belleza de la presentación, por ser muy destacable, es inferior a la calidad de la obra, aunque en cierto sentido podríamos decir que como su presentación editorial nos encontramos con una obra que desde las temáticas clásicas de la filosofía medieval, nos presenta una temática moderna y desde la perspectiva del pensamiento contemporáneo. Ciertamente se deja entrever la formación lógica del autor, así como el conocimiento que posee de filosofía de la ciencia y del desarrollo de estas disciplinas en la Edad Media y el humanismo. En este sentido, aparecen en la obra cuestiones relativas a la epistemología en relación al lenguaje: semiótica, lógica y el trasfondo doctrinal que alimentará el nominalismo, elementos

que sirven de base para el pensamiento contemporáneo, un tiempo de discusión postmetafísico en el que la filosofía de la mente reclama una historia y una historiografía que tengan en cuenta su perspectiva, cuando no que sean propias.

Y esta inquietud se deja ver ya en el propio título del Capítulo Primero de esta obra que consta de tan sólo dos capítulos, a la postre dos secciones de la obra: *I nomi delle cose: concetti, parole e Segni scritti* (pp. 17-167). Y es que, como el mismo autor declara en la introducción —*Premessa* (pp. 11-15)—, en su obra intenta realizar una búsqueda de la relación entre palabra y cosa en su designación, así como, y esto es objeto de estudio en el Segundo Capítulo: *Sensazione e intenzionalità* (pp. 169-243), en la indagación sobre el problema de la representación intencional que posibilita a la sensación el ser una actividad consciente, rastrear los aspectos doctrinales e históricos presentes en las filosofías del Medievo: «Questa prosettiva particolare mi ha consentito, in ogni caso, di confermare le relazioni e gli intrecci dottrinali presenti tra autori, anche cronologicamente molto lontani, o per in quali non è facile dimostrare una dipendenza sul piano storico. In tal modo, almeno da un punto di vista concettuale, è stato possibile operare un tentativo rivolto a determinare dottrine logiche e semantiche del perioro medievale, la cui natura in molti casi è rimasta alquanto enigmatica alla nostra comprensione» (p. 15).

La relación entre el significado de los nombres y la realidad a la que hace referencia, lleva al carácter natural o convencional del lenguaje y también nos hace preguntarnos por el concepto de intencionalidad. Sin duda, el desarrollo, que el autor califica de, al menos, enigmático, de la noción y el estatuto de lo que se puede denominar intencional y mental, provoca un estudio sobre la historia del mismo, pasando por la fuente platónica y siguiendo, tras estudiar a Aristóteles, por la lectura medieval de las diferentes respuestas dadas en la Antigüedad Tardía y que en Boecio supone un reto de análisis de las diferentes filosofías del conocimiento expresadas por platónicos, aristotélicos y estoicos. En este sentido las dos partes del libro atenderán a esta fundamental preocupación interrogándose, pues, por los nombres de las cosas, en la primera parte, y por la intencionalidad, objetivo último, en la segunda.

En *I nomi delle cose: concetti, parole e Segni Scritti*, el autor va desgranando los distintos hitos de la construcción del lenguaje en los grandes autores. Desde el viaje mítico y mental de Platón (*1. Platone e i nomi del pensiero*) por Egipto, o a través de las líneas del *Cratilo* o el *Sofista*, donde Platón va exponiendo su preocupación principal sobre el lenguaje, es decir, trazar una línea divisoria, una delimitación en el lenguaje donde se distingue el aspecto artificial del lenguaje de su forma convencional y el origen natural del mismo, de la esencia de la cosa nominada que aparece en la capacidad del «nomoteta». Una capacidad que cambia en Aristóteles (*2. Aristotele e i nomi per convenzione*). El Estagirita desarrolla una mirada diversa que supone una revisión radical del modelo propuesto por Platón. Aristóteles no insiste tanto en la relación existente entre los signos escritos y su relación convencional con la realidad representada, sino que fija su atención en el modo cómo el lenguaje hablado debe ser pensado como una convención humana, una consideración que alimenta el famoso triángulo semiótico. El autor señala la ambigüedad (*3. Le ambiguità ineludibili di Aristotele. 3.1 Aristotele e i pathémata en tē psychē. 3.2 La decisione di significare nel libro Gamma della Metafisica. 3.3 Una difficile eredità*) entre el carácter convencional designado por el símbolo y el carácter natural del signo. Una ambigüedad que F. Bottin señala: «[in Aristotele] sarebbero presenti nel passo due prospettive contrapposte: dal punto di vista dell'articolazione linguistica di colui che parla le *phonai* esprimerebbero a livello universale una struttura oggettiva del linguaggio; dal punto di vista dei concetti del pensiero e di colui che si forma una comprensione intellettuale, dell'ascoltatore che deve trovare una corrispondenza tra certe *phonai* e certi *pathémata* si tratterebbe di una pura convenzione» (p. 28).

Esta ambigüedad es heredada e interpretada en el comentario al *De interpretatione* de Aristóteles del platónico Boecio (*4. Boezio e le sinopie dei concetti. 4.1 Struttura del pensiero e struttura del linguaggio in Boezio*). La célebre traducción por *res* constituirá un reto intelectual que los medievales tendrán que asumir. Al autor va revisando las diferentes posiciones medievales a tan importante cuestión que afecta no sólo a la metodología dialéctica, a la lógica y la epistemología, sino que marcará el desarrollo de la especulación metafísica sobre la realidad. Desde dicha perspectiva se van recordando las teorías de los principales pensadores medievales. Se desvelan las claves místicas e íntimas del lenguaje agustiniano en los que la expresión del amor hace del conocimiento una auténtica sabiduría en Agustín (*5. Agostino: significato delle parole e verbum mentis. 5.1 Apprendimento del linguaggio e gioco denominativo. 5.2 Natura del segno e parola. 5.3 Parole e/o cose. 5.4 Parole e verbum cordis*). Se señala la interpretación aristotélica del Doctor Angélico y sus esfuerzos por salvar la contradicción aristotélica (*6. Tommaso d'Aquino e il triangolo semántico. 6.1 La significazione in Tommaso tra nature universali e cose. 6.2 Verbum interius e voces. 6.3 Significato dei nomi e conoscenza del singolare*), de modo que para el Aquinate los nombres de las cosas significan, en primer lugar, el *verbum interius*, concretándose así, según el dominico, la larga tradición interpretativa de las *passiones animae* (p. 95).

Le siguen a Agustín y Tomás de Aquino, los maestros franciscanos. Pedro de Juan Olivi realiza una crítica desde la teoría de la representación al *verbum interius* del Aquinate (7. *Giovanni Olivi e la critica al verbum interius*). Rogerio Bacon (8. *Bacone: species e realismo diretto*. 8.1 *Bacone e Agostino sulla natura del signum*) el autor del *De signis*, obra en la que muestra la incongruencia de la posición que se había atribuido a Aristóteles, realiza un pulso intelectual recuperando las interpretaciones platónicas, aristotélicas y estoicas a las que se enfrentó Boecio, sobre todo, en el *Compendium studii theologiae* (pp. 105-106). Este repaso por los pensadores franciscanos culmina con las especulaciones de Juan Duns Escoto desde la posición crítica sobre el triángulo semiótico comprendido por Aristóteles y Tomás de Aquino que expresara en el comentario al *De interpretatione* (9. *Giovanni Duns Scoto: segno e significazione*. 9.1 *Duns Scoto e la «magna altercatio»*. 9.2 *Duplicata natura della specie intelligibile*. 9.3 *Significare e pensare*), y donde según el Autor, Escoto denuncia, en línea con la teoría del *De magistro* de san Agustín, «l'impossibilità di concepire il linguaggio come una scuola di definizioni stabilite una volta per tutte, lasciando aperta come unica possibilità per l'apprendimento di una lingua e per la comunicazione un complesso addestramento nelle situazioni concrete in cui el linguaggio stesso veniva usato» (p. 134). Y, por último, clausurando esta primera parte, se presenta la concepción novedosa de Guillermo de Ockham: 10. *Ockham e l'oratio mentalis*. 10.1 *Tra Agostino e Boezio*. 10.2 *Autonomia dell'oratio mentalis*. 10.3 *Subordinazione come convenzionalità*. 10.4 *Natura e vita del segno*. 10.5 *È ancora possibile un triangolo semantico?* 10.6 *Termini connotativi*. 10.7 *Significato dei nomi e suppositio*. 10.8 *L'oratio mentalis tra linguaggio ideale ed espressione intima di sé (i) alla ricerca della lingua perfetta (ii) sinonimia ed equivocità nel linguaggio mentale*. El autor habilita, además de las consabidas posiciones ockhamistas sobre el lenguaje a la luz de la ciencia contemporánea del lenguaje, una mirada agustinista de gran interés a través del desarrollo de la relación y comunicación interpersonal, desde la investigación e indagación sobre el *verbum cordis* y la operación mental de la oración (*oratio mentalis*), lo que anima a concluir que «il carattere naturale ed evidente del linguaggio mentale si limita a cogliere la natura delle cose, come questa ci risulta in un dato momento. Si tratterebbe quindi di un procedimento che garantisce, più che l'oggettività del conoscere, la trasparenza degli atti conoscitivi del soggetto che sarebbe in grado, in ogni momento, di attingere nella sua più profonda intimità. Il linguaggio non sarebbe quindi privo di ambiguità in quanto lingua perfetta, ma sarebbe solo una lingua senza le ambiguità dovute alla volontà di ingannare. Al contrario, le ambiguità proprie che dipendono dallo stato epistemico del soggetto a livello mentale dovrebbero necessariamente essere affrontate con un procedimento logico di analisi, al termine del quale l'ambiguità può venire dissolta» (p. 167). Francesco Bottin, en fin, pone en evidencia, en su recorrido histórico por los capítulos más sobresalientes de la filosofía medieval y de sus fuentes antiguas, los equívocos del representacionalismo.

Si en la primera parte, el autor se ha interrogado por la cuestión primordial en la «filosofía de la mente» del modo en el que las palabras se relacionan con la realidad, el Capítulo segundo (*Capitolo Secondo. Sensazione e intenzionalità*) responde a la pregunta general sobre la causa que posibilita el cambio de las distintas sensaciones, es decir, la cuestión por la intencionalidad en la sensación. Esta segunda parte desarrolla, tras el análisis contextual realizado en la primera parte en torno al carácter del lenguaje, el trasfondo epistemológico y lingüístico en el que se mueve el pensamiento tomista, como muestran los epígrafes que lo componen: 1. *Sensazione come alterazione e scetticismo*. 2. *Un crocevia ermeneutico: da Aristotele a Tommaso e viceversa*. 3. *Sensazione e collera*. 4. *La forma e la materia nella sensazione*. 5. *Intermezzo plotiniano*. 6. *Sensazione e intenzionalità in Tommaso d'Aquino* (6.1 *Materialismo o semimaterialismo in Tommaso*. 6.2 *Intermezzo neo-tomista*. 6.3 *Omne quod videtur est verum: critica al soggettivismo e al relativismo*). 7. *Alberto Magno: dall'intento imaginata della psicologia araba alla conoscenza intenzionale*. 8. *Avicenna e Tommaso sulle intenzioni*. 9. *Conoscenza sensibile e immutatio intentionalis* (9.1 *Sensibile per accidens e conoscenza del singolare*. 9.2 *Esse naturale ed esse intenzionale in Tommaso*). Resulta muy interesante este análisis lógico-lingüístico de la temática epistemológica, en el que términos de gran significación antropológica, revelan su potencia cognoscitiva y desarrollan una significación que resulta útil para lecturas posteriores dentro del campo de la metafísica y, sobre todo, de la antropología filosófica y teológica.

El autor, en fin, desarrolla un tratado consistente tanto en el terreno histórico, como en su desarrollo sistemático, llegando a conclusiones válidas, originales en su visión, pero ni mucho menos estridentes; siempre contextualizando las interpretaciones tanto de las afirmaciones lingüísticas en su tratamiento temporal, como en el modelo paradigmático de Tomás de Aquino. Un libro, podemos concluir, bien editado, enriquecedor, lleno de filosofía medieval bajo un tratamiento moderno y haciendo ver la fuerza especulativa y la potencia contemporánea de la filosofía medieval y sus problemáticas.

CRUZ CRUZ, Juan (Ed.): *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto* (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, nº 90). Pamplona, Eunsa, 2007. 270 pp.

El libro que presentamos a continuación es el resultado de un gran esfuerzo colectivo, que pasa por la editorial Eunsa que lo publica; por los miembros responsables de la *Colección de pensamiento medieval y renacentista*, que dirige el editor de la obra; por los componentes del Proyecto Pensamiento Clásico Español del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, que patrocina dicha colección y las Jornadas anuales *De iustitia et iure en el Siglo de Oro*. El libro tiene como base, en concreto, las primeras de estas Jornadas en torno a la figura y el pensamiento de Domingo de Soto (Buenos Aires, del 4 al 6 de septiembre de 2006) y ya han realizado sus Terceras jornadas tituladas «Ley, guerra y paz en Francisco Suárez» (Buenos Aires, del 2 al 4 de junio de 2008), tras unas Segundas jornadas que giraron en torno a la figura de Francisco de Victoria con el título: «Ley y dominio en Francisco de Victoria» (Buenos Aires, del 27 al 29 de junio de 2007). Celebradas en la Pontificia Universidad Católica Argentina, aúnan, pues, al esfuerzo de la Universidad de Navarra, el buen hacer, acogida y competencia de la Facultad de Derecho de la Universidad del Río de la Plata. De la suma de estas circunstancias y de los campos de la filosofía y el derecho nace este libro.

La etiología del Congreso se deja ver en el impulso y, ¡cómo no!, en el contenido: tanto por las materias de estudio y reflexión, como estrictamente por el contenido real, pues reflejan las ponencias de las Sesiones Plenarias, a los que se le han sumado algunos trabajos que se expusieron en torno a las temáticas vertebradoras de las Jornadas y, por ende, del libro y que el editor Juan Cruz expone en la *Introducción*: «los fundamentos ontológicos de la ley, el carácter propio de la ley civil y el gobierno, la ética económica y la recepción de la tradición moral y jurídica» (p. 10).

Recordemos que los tratados *De iustitia et iure* o *De legibus* inauguraron las primeras disputas modernas en torno a la ley natural y los derechos humanos, y a partir de allí se desarrolla el catálogo de cuestiones concomitantes en el sentido fundamental, como es el desarrollo de los derechos subjetivos y en el sentido material, mírese, por ejemplo, los derechos económicos y la extensión de las leyes: penal...

Domingo de Soto se inscribe en este momento histórico, conocido sistemáticamente por la formulación «Escuela de Salamanca», como uno de sus actores principales, no en vano tuvo decisiva influencia para su constitución el convento dominico de San Esteban. Domingo de Soto es testigo de excepción de la famosa disputa entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, formando parte de la comisión de teólogos reunidos en la Junta de Valladolid (1550-1551). Una disputa que trasciende la mera polémica y supone un acicate en la redefinición antropológica, jurídica, social y política en torno a las bases filosóficas y teológicas de la modernidad en diálogo con el pensamiento clásico, nacido de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, la reflexión sobre la obra aristotélica, la influencia del derecho romano y el humanismo. Estos elementos provocan y forman la base doctrinal del desarrollo de la obra *De iustitia et iure* (1556).

En torno a la figura y el pensamiento del profesor segoviano, el libro nos presenta dieciséis estudios, divididos en dos partes, tal como señalamos: una pertenece a las ponencias de las sesiones plenarias y otra bajo el epígrafe de *Notas* a otras comunicaciones de temática complementaria a los núcleos que estructuraron las ponencias principales.

La primera parte, más amplia, comprende once estudios. Va precedido por una *Introducción* (pp. 9-15) a cargo del editor Juan Cruz. El profesor ordinario de la Universidad de Navarra es conocido especialista en los temas de la Historia del pensamiento tanto de sus fuentes medievales occidentales, como del desarrollo en la Edad Moderna, y ha mostrado sobradamente su destreza en obras de este tipo y sobre esta época de la filosofía occidental. En la breve pero precisa introducción, señala cabalmente la intención y sentido de la obra, sellando los ejes vertebradores que ya hemos indicado, y resume uno a uno los artículos que vienen a continuación en la obra.

El primer estudio sitúa a Domingo de Soto en su tiempo. Con *Domingo de Soto en el contexto de su época* (pp. 17-50), el historiador Florencio Hubeñák, profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina, recorre los hitos vitales del profesor salmantino, estableciendo aquellos aspectos de su relevancia político-espiritual, como el hecho de ser Confesor imperial que le llevó, junto a su talla intelectual, a tener que afrontar los retos de su tiempo, sobre todo, aquellos relacionados con los aspectos de la Conquista. Estas circunstancias no impidieron, al contrario, su labor de reformulación teológica. El autor señala cómo: «Continuador de la tarea emprendida por su maestro Francisco de Vitoria ayudó a imponer «la nueva escolástica» que se propugnaba desde el convento de dominicos de San Esteban de Salamanca y que hoy llamamos anacrónicamente «Escuela de Salamanca»» (p. 49). Respecto de esta visión de lo que significa la Escuela de Salamanca, quizás más que hablar de anacronismo habría que hablar de sentido

de la formulación, para ser más exacto respecto de la historiografía del mismo. Es decir, el concepto «Escuela de Salamanca», se inscribe en un contexto histórico determinado en el que interactúan los intereses tanto de la Iglesia como de la Monarquía española, factores que han tenido un resultado concreto en el modo de pensar del catolicismo hispano. En fin se trata de hacer una lectura histórico-sistemática que supere la utilización del concepto y al que no han sido siempre sensibles los estudios (cf. M. A. Pena, «Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca»», en *Salmanticensis*, 52 (2005), 69-119).

El contexto doctrinal más concreto es trabajado por David Leiva en *El Maestro Domingo de Soto y la escuela española de derecho natural*. En sus dieciséis páginas (pp. 51-66), el estudio nos descubre desde el análisis histórico-jurídico la actualidad del pensamiento de Domingo de Soto, liberándolo de algunas lecturas descontextualizadas del momento de la ejecución de sus ideas jurídico-políticas. El profesor de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, va señalando la concepción del dominico sobre el concepto de ley, el Derecho de gentes, de propiedad... derivados del tratado sobre el *Dominio* y la repercusión de su obra *De iustitia et iure*.

Por su parte, Santiago Orrego —profesor de Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile— acomete la sustantividad metafísica de las doctrinas jusnaturalistas de Domingo de Soto, partiendo de las obras *Summulae summularum, In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorías absolutissima commentaria, De iustitia et iure libri decem* y, principalmente, «sus comentarios inéditos a la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, especialmente a las cuestiones 2, 4, 12 y 15 (p. 67). De esta forma el trabajo *Fundamentación metafísica de la inmutabilidad de la ley natural en Domingo de Soto*» (pp. 67-93). Los conceptos de participación analógica de la naturaleza finita e infinita, desde la cosmovisión tomista y en contrapeso con el nominalismo de la época, son presupuestos que acepta Domingo de Soto, que, evidentemente —según nuestro entender— en sus presupuestos metafísicos está a distancia con respecto a Suárez, quien es capaz de realizar una mayor comprensión del modo metafísico y una fenomenología más actualizada del hecho de aproximación a la realidad, incluida la ley natural.

En la estela del comentario renacentista a la doctrina de Santo Tomás sobre el fundamento filosófico de la Ley Natural, también responde el siguiente trabajo: *¿Pueden cambiar las cosas justas por naturaleza? La respuesta de Domingo de Soto* (pp. 95-107). El profesor de Filosofía de la Universidad de los Andes de Santiago de Chile, se centra en el carácter inmutable de la Ley natural. Para realizar este análisis sigue el autor la distinción entre Ley natural y Derecho natural. También es un estudio de carácter filosófico el que realiza el Profesor de filosofía Francisco Bertellini de la Universidad de Buenos Aires. Desde el buen hacer y saber, el profesor argentino nos resume su trabajo: «Tanto el problema de la racionalidad y la naturalidad de la ley antigua y del decálogo como el problema de su dispensabilidad ya habían sido tratados, antes de Soto, por destacados pensadores medievales —Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham— y, posteriormente por Cayetano. Después de reconstruir detalladamente las posiciones de sus predecesores, Soto retoma esos dos problemas y los analiza en el libro II de su tratado *De iustitia et iure*». En su análisis *Sobre la dispensabilidad de la ley antigua. La posición de Domingo de Soto a la luz de la tradición medieval* (pp. 109-132), F. Bertellini presenta la óptica histórica que corre el pensar del maestro dominico.

José Ignacio Murillo, profesor de Antropología en la Universidad de Navarra, nos acerca en *La expresión lingüística de la ley natural* (pp. 133-148) una lectura del análisis tomista de Domingo de Soto sobre la Ley natural, teniendo en cuenta los análisis lingüísticos afectados. Un estudio desde el acto comunicativo y del lenguaje que resulta muy atractivo en el modo de estudiar la filosofía del derecho actual a partir de los análisis lingüísticos y los actos del habla. En este sentido, el autor reconduce el acto lingüístico al concepto de persona asentando su carácter conceptual.

El camino de la vinculación clásica que Soto realiza de la teoría de la ley natural, en el que se pueden observar las influencias de las fuentes compartidas por el escolasticismo y el humanismo, a través del pensamiento de Cicerón, es el objeto de estudio del trabajo de Laura Corso de Estrada, profesora de Filosofía en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, titulado: *Marco Tulio Cicerón en la vía justificativa de la ley eterna en Domingo de Soto. Naturaleza y normatividad universal* (pp. 149-158).

El editor de la obra, amén de la presentación, nos muestra en su análisis *Proyección de la ley natural en las leyes penales, según Domingo de Soto* (pp. 159-180) la especificidad de la interpretación sobre la vinculación entre moral y ley respecto de la de otros contemporáneos como el franciscano Alfonso de Castro y el *Doctor Navarrus*, Martín de Azpilcueta. El autor del estudio inclinará la balanza a favor del segoviano, toda vez que los argumentos tomistas son juzgados superiores. Un estudio serio y sugerente que nos invita a una mayor profundización en dialéctica con otras argumentaciones que, ni mucho menos,

se muestran carentes de interés, ingenio y altos vuelos argumentales, invitándonos a ser estudiados con mayor profundidad.

Tres estudios más completan esta sección de Sesiones Plenarias, antes de las «Notas». El profesor de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Thomas Duve, muestra en *La teoría de la restitución en Domingo de Soto: Su significación para la Historia del Derecho Privado Moderno* (pp. 181-197) la teoría de Soto sobre la restitución, es decir, la obligación de restituir, así como la solución de Soto en las que entran en juego los ejes del derecho civil y eclesiástico, junto a la libertad de la filosofía y las fuentes teológicas; y, por último, las conclusiones y los retos de investigación. Por su parte, la incansable y entusiasta M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, Técnico Investigador en Filosofía de la Universidad de Navarra, presenta en *Fundamentos morales del contrato y de la propiedad en Domingo de Soto* (pp. 199-221) «a través de la reflexión sobre propiedad y contratos, —según sus propias palabras— los dos ejemplos [contrato y propiedad] de que se sirve Soto para clarificar qué es el derecho de gentes, la vinculación, semejanzas y diferencias que éste tiene con el derecho natural y con el civil positivo, permitiéndonos ver a través de ello la reflexión de Soto sobre los fundamentos morales de la ley en ambos casos» (p. 221). El último estudio de esta sección se titula *Contribución de Domingo de Soto a la gestación del pensamiento económico hispanoamericano* (pp. 223-238). El profesor de Economía en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Horacio Rodríguez Panelas, nos muestra una de las contribuciones más impresionantes de la Escuela de Salamanca y de Soto en ella, es decir, la de poner las bases al pensamiento teórico económico moderno. Diversos juicios y apreciaciones dispares se han dado al pensamiento del dominico, quizás más dependientes del pensamiento de quien hiciera la valoración que del propio pensar de Soto. El artículo realiza un estudio sincrónico y diacrónico donde imprime los puntos fuertes e independientes de su pensamiento.

Por último, y no menos importantes, aparecen cinco estudios más breves, pero intensos, sobre cuestiones complementarias relativas al pensamiento de Domingo de Soto en un epígrafe denominado *Notas* y que señalamos a continuación: *El bien común como finalidad esencial a la ley en De Iustitia et Iure de Domingo de Soto*, por la profesora de Historia en la misma Facultad que el anterior autor, Débora Rainieri (pp. 241-245); *Domingo de Soto y la cuestión del dominio*, por Ludovico Videla —de la Facultad de Economía de la Pontificia Universidad Católica Argentina— (pp. 247-252); *La propiedad sobre la vida en De Iustitia et Iure (IV, q. 2, a. 3). El dominio como propiedad en el Digesto nuevo*, de la mano del profesor de la Universidad Católica de Arequipa, Perú, Francisco Rizzo (pp. 253-258); *El trato debido al prisionero de guerra según Domingo de Soto*, estudio de María de la Fuente, profesora en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina (pp. 259-261); y, clausura el libro el trabajo de María Fernanda Balmaseda, profesora de Filosofía en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino: *Los derechos de las naciones y la libertad religiosa en la Escuela de Salamanca y la Academia de Cracovia* (pp. 263-268).

En fin, una vez más hemos de rendir homenaje al trabajo de Eunsa a favor de la difusión y el análisis del pensamiento clásico español. La perspectiva utilizada, dice mucho de un pensamiento libre, que no tiene miedo a las modas y acomete la centralidad de las temáticas que sacuden la contemporaneidad. Nos encontramos ante una obra que se suma a una nutrida colección que aporta textos fundamentales del escolasticismo, sobre todo en clave tomista, y que en la mirada a la Escuela de Salamanca, supone una aportación a la historia del pensamiento español, en la óptica multidisciplinar, y en la que se muestra la versatilidad de la filosofía en el quehacer del hombre dentro de su vida especulativa y práctica. En fin, un libro a tener en cuenta para quienes quieran reflexionar sobre esta época tan aireada, como con frecuencia desconocida e invadida de tópicos, intentando, desde su lugar, paliar el ayuno de análisis, como los que el libro aquí reseñado nos presenta.

MANUEL LÁZARO PULIDO  
Instituto Teológico de Cáceres

GILSON, Étienne: *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Traducción de Pablo E. Corona (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n° 91). Pamplona, Eunsa, 2007. 696 pp.

La obra que presentamos es la edición en castellano de uno de los trabajos que engrandeció la figura del historiador de la filosofía Étienne Gilson. Sin duda alguna, el filósofo francés perteneciente a la segunda generación de filósofos que reavivaron la filosofía escolástica tras el impulso de la encíclica *Ae-*

*ternis Patris* de León XIII (1879), mostró a lo largo de su producción intelectual una hermenéutica que superó con mucho un simple neotomismo.

El voluminoso estudio que presentamos es ejemplo claro de la amplitud de miras del filósofo francés que encarna el gran espíritu que significó la neoescolástica superadora del neotomismo y de la reducción de la filosofía medieval a un «oscuro» rincón de la evolución filosófica, reivindicando sus aportaciones como peldaño necesario en la continuación de la metafísica aristotélica desde los escritos del Estagirita a los tiempos modernos. Una perspectiva que se puede apreciar en toda la bibliografía de É. Gilson. De forma transversal, también se aprecia el gusto por ciertos postulados franciscanos en el ámbito de la sabiduría cristiana en su obra *L'Esprit de la philosophie médiévale* (París, J. Vrin, 1932).

Ciertamente, el buen hacer de la filosofía francesa, de su riqueza historiográfica, de su vivo y enriquecido quehacer filosófico, de la decidida y dinámica investigación sin complejos, han provocado una gran tradición medievalista francófona que estimula al conocimiento de la lengua francesa y que carecemos en nuestra lengua. Aunque fuera solo por esta razón, la traducción al castellano de esta insigne obra constituye un gran acierto de la Editorial de la Universidad de Navarra que con denodado empeño desde su *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* acerca a lectores muy variados la rica tradición medieval y escolástica que construyó la Europa y el Occidente que ahora conocemos.

Nos encontramos ante la traducción de una obra que vio la luz, por primera vez, en la prestigiosa editorial J. Vrin en 1952, es decir, hace 55 años (*Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin (Col. Vrin-Reprise), 700 pp., 20,5 x 13,5 cm. ISBN: 978-2-7116-0288-9). Y la ocasión para su traducción no ha podido ser más acertada al suponer un anticipo del VII Centenario de la muerte de Juan Duns Escoto. Es, pues, una oportunidad feliz de impulsar la lectura sobre el maestro franciscano y del propio maestro franciscano.

La voluminosa obra se divide en diez capítulos precedidos por un *Prefacio* y completados por unos *Apéndices* (pp. 659-691), en los que se ofrecen unos (I) *Datos biográficos*, (II) *bibliográficos*, y un (III) *alfabeto escotista (alphabetum scotti)*. Se ha introducido en la edición española una *Bibliografía* (pp. 677-891) dividida en *Bibliografía Básica* y *Literatura Secundaria*. Tras el *Índice* (pp. 9-11) un *Prólogo a la Edición Española* (pp. 13-16) escrito por el profesor de la Universidad de Navarra, Juan Cruz Cruz, director del Consejo Editorial de la Colección.

Juan Cruz realiza una aclaradora introducción que nos sitúa en el corazón historiográfico y doctrinal de la obra del filósofo francés sobre el gran maestro escocés. Vale la pena hacer mención de la misma, pues es una aportación que, evidentemente, no se puede recoger en la edición original francesa y además nos ayuda a situar la obra y la orientación de la misma y las posibles significaciones que podamos realizar.

Nos recuerda el prologoísta —interpretando el sentir de É. Gilson y profesándose más cercano, sin duda, él también como el autor, a Tomás de Aquino que a Juan Duns Escoto— la diferente perspectiva metafísica operada en ambos maestros. Mientras que el dominico se desenvuelve en la metafísica del acto de ser, el franciscano desarrolla una metafísica de la esencia: «El libro de Gilson es, así, un banco de pruebas donde —a semejanza de los que él plantearía en otras obras fundamentales, como *El ser y la esencia*— se pregunta por la virtualidad y alcance de los dos enfoques: la metafísica del ser y la metafísica de la esencia» (p. 14). Nos recuerda el profesor Cruz que dicha labor metafísica es una tarea derivada del trabajo teológico que domina en su hacer, en la interpretación gilsoniana. Esto provoca que la adopción voluntarista de su pensamiento se deba al intelectualismo averroísta, necesarista (p. 15).

En este sentido Juan Cruz, convencido como está desde la órbita tomista de la necesidad interpretativa dependiente de una cierta metafísica de la necesidad del ser, tiene a descifrar a Escoto como un autor trágicamente inacabado y expone, en disensión con Gilson, y siguiendo —según él— la estela de no pocos estudiosos citados en el prólogo y en la línea de Balic y Bettoni, que el escotismo tiene la difícil tarea de continuar y unificar un pensamiento pleno de intuiciones no desarrolladas y que empuja al estudioso a «la inmediata y urgente tarea de determinar o definir nitidamente la estructura y alcance de la función racional que ha de plantear y solucionar los diferentes problemas que se le presenten» (p. 15). Esto lleva según él a «des-teologizar el voluntarismo de Escoto, su exaltación de la libertad absoluta y la omnipotencia divina, la cual no estaría sujeta a ley o determinación alguna» (p. 15). Aunque la pregunta no sería, mejor, si lo que hay que hacer no sino reformular la metafísica cristiana, profundizar la racionalidad escotista y comprender, de una vez por todas, lo que implica una metafísica de la libertad y el amor. Es decir, sobrepasar desde algunas hermenéuticas escolásticas la reducción de toda racionalidad y posibilidad teológica a una determinación del logos desde la metafísica tomista. Históricamente implica superar la dialéctica estéril entre Sto. Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto como dos pensamientos contrapuestos, cosa que no termina de hacer el profesor Juan Cruz ni tampoco Étienne Gilson, como él mismo afirma en el

*Prefacio* (pp. 17-20), cuando afirma que: «Para él [se refiere a Duns Escoto], Enrique [de Gante] era más importante que Tomás; para nosotros, y en sí mismo, es verdadero lo contrario. Un libro de historia pura acerca de Duns Escoto otorgaría un lugar considerable a Enrique de Gante, a Gil de Roma, a Godofredo de Fontaines, mientras que esos autores sólo ocuparán uno muy pequeño en el nuestro [...] El Duns Escoto que presento, cuyo interlocutor principal es Tomás de Aquino, no es una realidad histórica, pero su diálogo con Tomás de Aquino sí lo es y, de todos sus interlocutores, Tomás de Aquino es filosóficamente el principal. Lo es en sí; lo es también para mí» (pp. 19-20). Ludger Honnfelder ha señalado con gran habilidad, en un serio trabajo («Étienne Gilson et Jean Duns Scot», en O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère y G. Sondag, *Duns Scot à Paris. 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 189), cómo el problema de la dependencia de la interpretación teologizante de la filosofía escotista viene derivada de una errónea lectura de la Cuestión 14 del *Quodlibetum*.

En fin, y quizás este es el mayor *déficit* de la óptica de este magnífico trabajo, no se trata tanto de presentar el pensamiento de Duns Escoto, qué dijo desde sí el Sutil, y qué dice en el mundo actual (y la década de los cincuenta del siglo XX daban para mucho), cuanto de decir qué dijo respecto de la metafísica tomista. Piensa Gilson que esta forma de presentar a Escoto desde la confrontación de las metafísicas de la *essentia* y del *esse* —presentadas en una obra anterior: *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948)— es la mejor forma de realizarlo, pero también deja ver cierto complejo tomista que ha de justificar en el mismo prefacio: «Tal vez se perciba en alguna ocasión que comprender mejor a Duns Escoto no es inútil para comprender bien a Tomás de Aquino» (p. 20). La ingenuidad de dicha diatriba intelectual la supo ver hace ya años el profesor Enrique Rivera de Ventosa al afirmar: «E. Gilson, en su obra *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948), quiere penetrar en lo más hondo de este saber ante los momentos cumbre de su historia en la filosofía de Occidente. Más al final de su estudio confiesa ingenuamente: «Toute ontologie, qu'elle le veuille ou non, est comme suspendue à une option»» («Opción de Juan Duns Escoto ante dos grandes metafísicas: la de la *essentia* y la del *esse*», en *Naturaleza y Gracia*, 42 (1995), p. 45). La penetración metafísica de esta obra de Gilson influye, sin duda, en su apreciación y acercamiento a la metafísica escotista.

A partir de aquí el libro muestra el pensamiento filosófico escotista en diez capítulos donde se dejan entrever la deuda de las fuentes utilizadas, es decir, los *Comentarios* a la obra de Pedro Lombardo realizados por Escoto, quizás por el convencimiento que tiene, desde su modo de mirar el pensamiento escotista, de la imposibilidad de sistematizar la metafísica del franciscano: *Cap. I: El objeto de la metafísica* (pp. 21-122); *Cap. II: La existencia del ser infinito* (pp. 123-218); *Cap. III: La naturaleza divina* (pp. 219-278); *Cap. IV: El origen de lo contingente* (pp. 279-386); *Cap. V: El ángel* (pp. 387-426); *Cap. VI: La materia* (pp. 427-470); *Cap. VII: El alma humana* (pp. 471-503); *Cap. VIII: El conocimiento intelectual* (pp. 505-567); *Cap. IX: La voluntad* (pp. 567-616); y el *Cap. X: Duns Escoto y los filósofos* (pp. 567-616). Culmina la obra con un índice de nombres.

En fin, felicitamos a Eunsa y en especial a los responsables de la *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* —amén del mencionado Director Juan Cruz, a los subdirectores M<sup>a</sup> Jesús Soto-Bruna y José A. García Cuadrado, y el trabajo de difícil ponderación de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, secretaria, por la inclusión en la misma de esta obra, que es uno de los trabajos más serios, clásicos y sistemáticos (a pesar de los propios límites marcados por el autor) sobre Juan Duns Escoto. Una obra pertinente, porque siempre resulta adecuado traer a la memoria la necesaria vinculación y relación de la filosofía moderna —y esto es mérito de É. Gilson— con el pensamiento clásico por la vía de la Edad Media. Una obra fresca, porque la filosofía escotista releva una gran actualidad metafísica y una frescura de ideas que motiva a una permanente revitalización de la atención sobre la realidad. Un libro interesante —y casi necesario— para el público universitario, tanto para docentes como alumnos. Y, por último, una respuesta concreta a un evento a los que nos preparamos (el VII Centenario de su muerte en 2008), pues el beato Juan Duns Escoto es el pensador escudriñador y sutil que nos invita, lejos de una lectura restrictiva de su voluntarismo, a dejarnos guiar por su saber hacer, por su maestría en conjugar como nadie filosofía clásica con pensamiento racional, en un equilibrio bien señalado por Pablo VI —y extrañamente olvidado por otros— con motivo del II Congreso de Teología y Filosofía Escolástica: «Frente a las pretensiones del racionalismo, advierte Duns Escoto que la inteligencia humana y la reflexión filosófica son insuficientes y tienen limitaciones cuando se trata de conocer las verdades por Dios reveladas» (*Alma parens*, AAS 58 (1966), p. 614).

DUNS ESCOTO, Juan: *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 199). Pamplona, Universidad de Navarra, 2007. 110 pp.

El Séptimo Centenario de la muerte del insigne filósofo y teólogo Juan Duns Escoto está siendo una feliz fecha no sólo por lo que de recuerdo y memoria implica un evento conmemorativo como éste, sino por la fecunda producción de estudios y trabajos que bajo diversos formatos se generan. La múltiple convocatoria que ha tocado varios puntos de la geografía mundial, muchos de ellos muy significativos, ha proyectado su reflejo también en tierras peninsulares. En Portugal el epicentro ha sido la Universidad de Oporto, gracias al Coloquio Internacional que ha tenido lugar en la universidad de la bella ciudad portuguesa, los días 13 al 15 de noviembre de 2008. Un evento promovido por el *Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto*, el *Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul de Porto Alegre* y la *Província Franciscana Portuguesa*, con la colaboración del *Albertus Magnus Institut de Colonia*. En España el movimiento se ha ceñido a un pequeño hueco en las comunicaciones del Congreso Nacional de SOFIME, celebrado en la Universidad de Alcalá en diciembre, que no le ha dedicado ninguna ponencia al maestro franciscano: ¿cuántas veces podrá coincidir un Congreso de Filosofía Medieval celebrado en España con un acontecimiento intelectual de tal calado en la filosofía medieval? Pues parece ser que muchas, porque en el año de Duns Escoto el protagonismo se lo llevó la filosofía política (tema que coincide con un año de elecciones en España, pero nada más). Los anteriores Congresos se dedicaron a «Averroes y los averroísmos» (III Congreso) y a Maimónides (IV Congreso) respectivamente. El primero, coincidiendo con la conmemoración del Octavo Centenario de la muerte de Averroes (1198-1998), el segundo, con ocasión del VIII Centenario de la muerte de de Maimónides ¿Por qué el VII Centenario de la muerte de Escoto no mereció tal honor? ¿El motivo fue que se trataba del VII Centenario y no el VIII como los anteriores? ¡Qué ocasión fallida de completar una trilogía de grandes intérpretes del pensamiento aristotélico medieval! Aunque fuera sólo por eso ¡qué oportunidad perdida de observar los pensadores filosóficos de las tres grandes religiones y el «diálogo de civilizaciones»! Felizmente, la *Universidad Complutense de Madrid* tuvo el acierto de consagrar unas Jornadas de Estudio al pensamiento del maestro escocés. En este contexto surge, con gran acierto, una traducción sobre una cuestión filosófica de gran importancia en J. Duns Escoto: el tema de la naturaleza y la voluntad. Este hecho nos sugiere, al menos, dos comentarios positivos preliminares.

1) Primero, el hecho de realizar una traducción de Duns Escoto es realmente importante a la hora de divulgar su pensamiento. Uno de los déficits que tiene el pensamiento del Sutil estriba en la dificultad que el profesional de la filosofía encuentra en el acceso a sus textos. El empeño con el que se está realizando la edición crítica de la obra de Escoto es encomiable, tanto por su escrupuloso rigor metodológico y técnico, como por el ritmo de trabajo, teniendo en cuenta las dificultades que entraña un trabajo de este tipo —es impagable el esfuerzo que realiza la Comisión Escotista—. Sin embargo, aún queda mucho por hacer y la disponibilidad de la edición crítica no es del todo la deseable (hace cuarenta años, por defecto, todas las facultades de filosofía hubieran adquirido las ediciones críticas de los autores medievales de forma lógica y necesaria, hoy apenas y la materia de *Historia de la filosofía medieval* tiene la consideración curricular merecida, al menos en España). Evidentemente, las traducciones dependen de las ediciones críticas y de la demanda que anima a las editoriales a realizarlas, a no ser que exista un proyecto de investigación que la sustituya. En todo caso, sin traducciones es difícil que los filósofos no especializados en la filosofía medieval recurran a Duns Escoto para su estudio y divulgación. De ahí, que reseñar un libro que es una traducción es ya un hecho gozoso para el escotismo.

La traducción del maestro franciscano a lenguas vernáculas no ha sido muy extensa —ya hemos apuntado alguna de las razones—, pero la traducción al español es aún si cabe más escasa. Además, las traducciones de que disponemos, siendo muy útiles pues se presentan en edición bilingüe normalmente, cuentan con algunas carencias, sobre todo, las más conocidas. Sus traductores, grandes conocedores del latín escolar no siempre han sido avezados especialistas, sino, con frecuencia, estudiantes. Realizaban las traducciones que luego se revisaban. Imaginamos que con el texto en latín al lado se pensaba, entonces, que era suficiente ¿quién iba a pensar en la vida intelectual y filosófica de aquellos tiempos que la filosofía escolástica iba a caer tan rápido en desuso, incluso en ámbitos religiosos, y que el latín aún correría peor suerte? Nada que reprochar, por lo tanto, sino, al contrario, mucho que agradecer a aquellas traducciones a ese esfuerzo, sobre todo, por parte de los que aún somos víctimas del cambio —demasiadas veces descontextualizado y sin una valoración de lo bueno que existía— operado por la contemporaneidad y la educación ideologizada. Destaca, también, otra traducción más reciente y más cuidada realizada por el tristemente desaparecido Isidoro Guzmán Manzano y por Juan Ortín García con un amplio estu-

dio introductorio por parte del primero: *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto* (Murcia, Ed. Espigas-Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2000).

Ante este panorama se presentan en este 2008 del Centenario dos traducciones de textos de Escoto de las que damos cuenta en esta publicación *Revista Española de Filosofía Medieval*. Una es la que presentamos ahora; la otra, es una selección de textos en torno al tema cristológico y mariológico, una cuidada traducción de Alejandro de Villalmonte para la B.A.C.

2) El segundo comentario previo tiene que ver con la pertinencia de la cuestión elegida: la q. 15 del *Comentario al libro IX de la Metafísica* de Aristóteles, exactamente: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Y creemos que es acertado no por el propio objeto de estudio: la voluntad y su diferencia con la facultad del entendimiento, cuestión de por sí muy interesante; sino, sobre todo, por el hecho de que el *Comentario* del Maestro franciscano constituye el nudo gordiano del voluntarismo escolástico: su enfoque metafísico. La cuestión tratada normalmente desde un punto de vista teológico-moral o teológico-dogmático, se resuelve aquí de forma desnuda y original, formando parte integrante de la resolución metafísica. Así a la oportunidad de realizar una traducción al español de un texto filosófico de Escoto, se le suma el acierto de seleccionar adecuadamente un texto de enorme interés para la filosofía de Escoto en particular, y lo que aún resulta más interesante, para la reflexión filosófica universal.

La responsable de la publicación no es nueva en estas lides, aquí presentamos, también otra traducción suya realizada en la misma colección en 2006, sobre un autor en el que pensamos —sin desmerecer el buen conocimiento que tiene de Escoto— se siente más a gusto: santo Tomás de Aquino (*De Veritate, 29. La gracia de Cristo*). Otro precioso tema que nos hace pensar que el acierto de los problemas que realiza va unido a la pericia de la profesora Cruz González-Ayesta. La profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra lleva tiempo dedicándose, no obstante, al pensamiento de Escoto. De hecho, la traducción responde al resultado de su trabajo de investigación financiada por una beca postdoctoral MEC-Fulbright, en concreto a una fase del proyecto centrada en la lectura de una amplia selección de textos. De la mano del profesor de la School of Philosophy de la Catholic University of America, el Dr. Timothy B. Noone, realizó una lectura del texto que presentamos ahora, además de los otros textos clásicos de la problemática expuesta, es decir: *Quaestiones Quodlibetales*, q. 16 y la célebre *Lectura I*, dist. 39.

La traducción del texto de Escoto refleja la intención de hermenéutica filosófica. No se trata de una traducción realizada por filólogos, con una clara intención lingüístico-filológica, sino de un instrumento de trabajo personal de filósofos y para filósofos, compartido para el público que quiera utilizarlo. La estructura de la obra responde, en este sentido, a la intención de la autora: Introducción, traducción, comentario y bibliografía. Ni falta, ni sobra nada.

La *Introducción* (pp. 5-32) nos habla del Maestro franciscano, su vida («1. Datos biográficos de Duns Escoto», pp. 5-7) y su obra («Obras: a. Ediciones de las *Opera* de Duns Escoto; b. Obras auténticas, c. Las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, pp. 7-15), hasta aquí una breve y sencilla presentación («cuestiones preliminares») que termina aterrizando en la obra sujeta de traducción. Le siguen los puntos 3 y 4 de la *Introducción*, una aproximación «al contenido del texto» (p. 15) que refleja ya una reflexión más personal y de la que la autora puede sentirse «contenta». En «3. La transformación de la diferencia aristotélica a manos de Duns Escoto» (pp. 15-25), se exponen los dos grandes temas que, a juicio de Cruz González-Ayesta, aparecen en la q. 15: «(1) la explicación de la diferencia entre las potencias irracionales y racionales como contraposición entre dos clases de principios activos a saber: naturaleza y voluntad; (2) la descripción de la voluntad como potencia hacia los contrarios a través de una nueva visión de las modalidades» (p. 15). El segundo tema lo trata en el punto 4 de la *Introducción*: «La naturaleza de la voluntad» (pp. 25-32).

La autora analiza con acierto la cuestión de la autonomía y la autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía de la naturaleza que refleja el pensamiento de Escoto y se pregunta si el Maestro franciscano «respetaba la intención de Aristóteles» (p. 199, Reconoce que es una cuestión difícil. La autora piensa que «puede decirse que Escoto considera que su interpretación es fiel a la intención de Aristóteles» y sugiere que «Escoto piensa que precisamente para ser fiel a Aristóteles es preciso ir más allá de la literalidad del texto y completar las lagunas que el Estagirita dejó en él» (p. 19). Sin embargo, desde aquí pensamos que la intención de Escoto es distinta. Escoto reconoce la valía de Aristóteles como filósofo, sobre todo, de la naturaleza. Reconoce su potencialidad lógico-metafísica, pero también desea poner en evidencia los límites de una filosofía aristotélica que se hace extensiva a territorios más allá de los propios de la filosofía. No creo que la cuestión sea ser fiel a Aristóteles en sí, sino asumir la potencialidad de Aristóteles, y poner los límites de la filosofía aristotélica cuando entra en terrenos que no le han sido dados. Este es el caso de la voluntad, desconocida como potencia real. Aristóteles ignora la voluntad, y ello se

refleja en su concepción lógica y en el dinamismo profundo de la metafísica. Por eso Aristóteles se desvela como un profundo conocedor de la naturaleza y desarrolla una lógica implacable acorde a ese principio.

Otro punto importante que trata la autora es el hecho de lo que denomina «contingencia sincrónica» de la voluntad opuesta a la «contingencia diacrónica» de la lógica modal aristotélica que caía en el determinismo natural. Efectivamente la voluntad se autodetermina y por lo tanto «puede hacer este acto o su opuesto» (q. 15, n. 22). La contingencia diacrónica en la simbolización propuesta en el libre da lugar a que: «la voluntad que quiere algo ( $V_a$ ) en un momento dado ( $t_1$ ) puede (M) no quererlo/no haberlo querido ( $-V_a$ ) en un momento posterior ( $t_2$ )/anterior:  $V_a t_1$  & M  $-V_a t_2$ . Frente a esta, la «contingencia sincrónica» se formula:  $V_a t_1$  &  $-V_a t_1$ . La autora afirma que «Tal formulación parece una contradicción, sin embargo, Escoto la acepta haciendo uso de la doctrina lógica de las proposiciones en sentido compuesto y en sentido dividido y de su doctrina metafísica de los *instantes naturae*» (p. 29). La autora analiza el sentido lógico sugiriendo una nueva interpretación escotista que rechaza el sentido dividido (contingencia diacrónica) y, también por su imposibilidad, el sentido compuesto [ $M (V_a t_1 \text{ \& } -V_a t_1)$ ], para realizar una tercera vía en la que «cuando la voluntad quiere algo en un momento determinado, mantiene en ese mismo instante la capacidad de no quererlo:  $V_a t_1$  & M  $-V_a t_1$ . La proposición así tomada es verdadera y permite explicar la apertura de la voluntad a los opuestos en el momento de su acción» (p. 30). La doctrina de los *instantes de la naturaleza*, de explicación metafísica y no temporal, hace posible que el plano lógico pueda darse en la realidad salvando la diacronía temporal. Esta exposición de la autora, ayuda a pensar sobre la aportación metafísica del voluntarismo escotista.

La traducción de IX, q. 15 (pp. 33-73) es seguida por un comentario (pp. 75-103) por párrafos (número a número) que está en sintonía con la introducción y que puede ser de gran utilidad, analizando en ocasiones las fuentes, las referencias y las derivas lógicas del texto escotista. Desde el punto de vista lingüístico, tanto en la traducción como en los comentarios la autora utiliza el verbo «elicit», personalmente estoy con la R.A.E. (*Diccionario panhispánico de dudas*) que lo considera «Adaptación innecesaria del verbo inglés *to elicit*, que aparece a veces en textos de psicología con el sentido que corresponde a los verbos españoles *provocar*, *suscitar* u *obtener*, según los casos» (p. 250). En este caso se trata de una traducción literal del verbo en latín que aparece en el texto y que tiene cierta tradición en autores escotistas, pero realmente es de difícil comprensión para el castellano hablante.

La inclusión de la *Bibliografía*, en la que falta algún estudio muy interesante de autores españoles sobre la temática aquí tratada, es un buen útil de trabajo.

Felicitemos a la autora, Cruz González-Ayesta, por el trabajo, en el que se aprecia la superación de una lucha interna por escapar de la óptica aristotélico-tomista en los estudios sobre Escoto. Felicitemos, también, a los responsables de *Cuadernos de Anuario Filosófico* por su apuesta por el pensamiento medieval, pues donde muchos hablan, ellos hacen. En fin, nos felicitamos todos por una muy válida contribución a difundir el penetrante mundo filosófico de Juan Duns Escoto, cuyo apelativo de Sutil no defrauda a su persona ni a quien se acerca a Él.

MANUEL LÁZARO PULIDO  
Instituto Teológico de Cáceres

MERINO ABAD, José Antonio: *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid, B.A.C. (Colección Estudios y Ensayos, 108), 2007. 191 pp.

Dentro del ambiente conmemorativo que supone el VII Centenario de la muerte de Juan Duns Escoto aparece el libro que presentamos editado por la B.A.C. (Biblioteca de Autores Cristianos). Se asocian en este trabajo dos elementos que sumados tenían que dar como resultado una buena obra sobre Escoto. Nos referimos a la propia editorial y al autor. Efectivamente, la B.A.C. había apostado, apoyado por la Orden franciscana, por Escoto y había publicado tres obras del mismo.

El autor, por su parte, catedrático de Historia de la filosofía medieval y contemporánea en la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, de la que fue rector, tiene una amplia producción bibliográfica sobre filosofía franciscana, precisamente también en la B.A.C.

El libro es una introducción, lo que no implica que sea adecuada para profesores universitarios, ni mucho menos, creo que ya hemos indicado razones que señalan todo lo contrario. El carácter propedéutico del trabajo hace que sea accesible en el formato, en el volumen de sus páginas, en los contenidos y

en su propia división interna y metodología. No se verán excesivas notas bibliográficas, más abundantes en la presentación de la vida y obras, dejando a Escoto que sea quien se exprese en la filosofía y la teología.

La obra se compone de dos partes, dedicadas a la filosofía y la teología de Duns Escoto respectivamente, precedidas por una *Presentación* (pp. XI-XV), *Introducción general* (pp. XVII-XXV) y *Bibliografía* (pp. XXVII-XXIX). La *Introducción general* nos acerca a los aspectos biobibliográficos del maestro escocés —«1. Vida y obras» y «2. Ediciones»—, escrito con pluma fácil y rigor, culminado por una hábil reflexión historiográfica que nace en el reconocimiento del inmenso e impagable trabajo realizado por la Comisión Escotista de Roma y continúa repasando algunas de las obras significativas del siglo XX sobre el Sutil, se trata de autores como É. Gilson, O. Boulnois, E. Bettoni o L. Veuthey. Las obras de estos autores y otras de no difícil acceso aparecen en una pequeña bibliografía que da paso más a la utilidad y versatilidad que a la erudición, en consonancia con todo el trabajo. Vamos a deternos un poco más en la parte filosófica y de la teológica sólo enunciarnos los apartados.

La *Primera parte: Filosofía escotista* (pp. 3-92), se estructura en cinco capítulos, en los que se van revisando los temas fundamentales de Escoto a partir de las grandes temáticas filosóficas. El *Capítulo I Presupuestos filosóficos escotistas* (pp. 5-27), nos sitúa en la inacabada obra de Escoto, truncada por una muerte prematura, pero lineamentada en su producción, en una síntesis de trabajo de tal potencia creativa y método riguroso que hizo que destacara entre sus contemporáneos y perdurara en las aulas universitarias hasta el día de hoy, más allá de sus vicisitudes temporales. Cuando J. A. Merino trata el «Contexto cultural de Escoto» no lo hace de una manera sólo metodológica. Y es que Escoto trata como nadie los problemas de su tiempo. Era lógico en los profesores de la época, dentro de su método teológico, el argüir a partir de los argumentos a favor y en contra de las tesis que se querían pensar, normalmente el comentario de las sentencias de Pedro Lombardo. Pero una de las cosas que hace especial el modo de hacer del maestro franciscano es que señalara negro sobre blanco argumentos de sus propios contemporáneos. Es decir, los escritos escotistas nos revelan de primera mano las fuerzas argumentales que en esa época, nada fácil tras las condenaciones parisinas de 1277, entraron en el debate académico de la época. Luchas doctrinales a los que él respondió desde un pensamiento totalmente original, desplegando una fuerza argumentativa que es impagable para el desarrollo de una metodología metafísica desde el campo sistemático, pero que es, al menos, tan significativa desde el área de la historia de la filosofía y de las ideas. En este ambiente la pugna entre las Facultades de Artes y Teologías, revela una cuestión sobre las disciplinas de la filosofía y la teología que en el fondo esconde una orientación desde el campo de la propia fundamentación del conocer humano y del modo de acceso a la realidad y los lenguajes que el hombre puede utilizar respecto al desvelamiento del fundamento de la realidad. Hablar de fe y razón no implica una lucha dialéctica entre dos modos de ser en el mundo al modo ilustrado, sino que implica situar al hombre ante Dios. Desde esta posición cabe entender la relación entre metafísica y teología, y el modo de contemplar la realidad o de decirla en un hombre que es filósofo y teólogo, del mismo modo que hombre y creyente. El hombre ante Dios es el horizonte existencial que se puede observar en la distinción lógico-epistemológica del concepto unívoco del ser. Es, sin duda, la expresión más inequívoca de la libertad creadora del pensamiento escotista como respuesta a las exigencias de las tradiciones que en su época se enfrentan de manera concreta. Aquí J. A. Merino subraya, a diferencia de las tesis de Gilson, que «la analogía que el Doctor Sutil trata de superar no es tanto la analogía tomista sino la de Enrique de Gante» (p. 19). El análisis de estas cuestiones introductorias que resultan ser de interés, pues son claves para poder comprender las distintas soluciones filosófico-teológicas y constituyen el resorte de la especulación realizada, culmina con un «Excursus I. Relación entre ciencia y filosofía», en la que se muestra la cultura científica del escocés que no en vano realizó sus estudios en la Universidad de Oxford, que en su tiempo dominaba las ciencias de su tiempo, sobre todo, a través de la lectura de la obra científica de Aristóteles. En estas líneas el autor muestra sus dotes de profesor de filosofía contemporánea estableciendo un diálogo más allá de las cuestiones propiamente históricas que creo pueden sugerir lecturas interesantes.

El capítulo segundo, *Sobre la teoría del conocimiento* (pp. 29-41), resulta de gran interés para aquel que se aproxima a la filosofía de Escoto. Es, sin duda, uno de los más interesantes. No creo que haya que situarse en la esfera del criticismo kantiano, porque el problema en Escoto no es epistemológico, sino metafísico; pero aventura las intuiciones de la filosofía moderna, sin los complejos que ésta tiene y las dudas de un excesivo escolasticismo. Quizás hubiera que considerarse más el problema epistemológico desde el área metafísica como el lugar apofántico de la realidad en el mundo de la comprensión natural. No podría ser de otro modo teniendo en cuenta que la discusión de la época devenía por los terrenos del comentario de los textos clásicos agustinistas a partir de la hermenéutica de la lógica y los retos de la física del *Corpus aristotelicum*. J. A. Merino señala, además algunos factores a tener en cuenta a la hora de

afrontar este problema filosófico: «Si el problema gnoseológico es ya complicado en sí, la dificultad aumenta en el pensamiento inacabado de Escoto [...] Hay en él una influencia e incidencia de elementos psicológicos, noéticos, metafísicos y teológicos que presentan el fenómeno del conocimiento no sólo como se da de hecho, sino también en su radical posibilidad y ultimidad» (p. 29). Desde aquí hay que entender la relación entre sujeto y objeto de conocimiento, y las operaciones gnoseológicas de la abstracción y de la intuición del singular (innatismo), un conocimiento que tiene como horizonte la teología como ciencia divina de lo humano y como clave de lectura la univocidad metafísica del ser.

En el *Capítulo III. Estructura metafísica del ser sensible* (pp. 43-58), el profesor Merino repasa los ejes vertebradores de la metafísica como intérprete racional de la realidad, a saber, la contingencia y creación, el hilemorfismo, la naturaleza común, el principio de individuación, la esencia y existencia, y el ser y los transcendentales. Sin duda alguna, resulta interesante para todo aquel que se aproxime al pensamiento escotista la explicación del principio de individuación, en la que el concepto de «heceidad» como última actualidad de la forma, creo puede ser clave para comprender la originalidad de su pensamiento filosófico, no tanto quizás como una llave de acceso a la realidad, aunque es un paso importante en el proceso de singularidad antropológica y lugar de libertad, sino como ejemplo y paradigma de su *forma mentis*.

Los dos últimos capítulos se refieren a los dos seres diferenciados de forma clarividente en el pensamiento de Escoto: el ser infinito y el ser finito. J. A. Merino aborda en estos dos capítulos —*Capítulo IV. El ser infinito o Dios* (pp. 59-73) y *Capítulo V. El ser y el estar del hombre* (pp. 74-92)— el problema de Dios y el hombre, destacando en el primero un discurso más pegado a la teología natural y la teodicea y en el segundo a la antropología, donde él se siente más a gusto, se echa de menos un discurso metafísico sobre estas dos realidades que justifique y explique o compare el cambio que opera éste respecto de la tradición franciscana anterior a partir del abandono de la doctrina de la participación agustiniana. Aquí se clausura de forma explícita la filosofía.

La *Segunda parte: Teología escotista* (pp. 93-187) recorre los apartados fundamentales de la teología desde una perspectiva natural en el pensador escotista y contemporánea en el enfoque de la división de la teología. Está compuesto, pues, por *El preámbulo* (pp. 95-101), el *Capítulo I. Natural y sobrenatural*; el *Capítulo II. Dios uno y trino* (119-134), el *Capítulo III. Cristocentrismo* (pp. 135-158), el *Capítulo IV. María Inmaculada* (pp. 159-172), y, por último, el *Capítulo V. La moral* (pp. 173-187).

En conclusión, nos encontramos ante una obra sencilla, clara, comunicativa, abierta a un espectro amplio de lectores. Experiencia, conocimiento, capacidad divulgadora... esos son los baluartes, que sumados a la potencia de pensamiento de Escoto hacen de esta obra una experiencia agradable al lector. Ayuda el hecho del conocimiento de la filosofía contemporánea de J. A. Merino que aporta un colorido diferente, actual, ágil y profundo que libera de los corsés que atraparon a Escoto y de la malla que aprisionó su pensamiento y que no pocas veces atan la potencia filosófico-teológica que reflejó en sus obras.

Un libro adecuado para la colección en la que se presenta, oportuna en el tiempo, pero que nos hace, de nuevo, lamentar una reflexión más acabada en J. A. Merino sobre los temas franciscanos. Ahora no era el momento, no en esta obra, pero esperamos que el catedrático del *Antonianum* de Roma demuestre a sus lectores la capacidad especulativa de la que es capaz, con el fin de que pueda transmitir a los que no podemos asistir a sus clases la potencia filosófico-teológica al que el pensamiento de Escoto nos puede llevar y elevar, no sólo desde el punto de vista histórico, sino sistemático y propositivo, como otros autores van mostrando en ámbitos geográficos distintos y en horizontes especulativos contemporáneos en los que J. A. Merino ha mostrado sobrada capacidad. Esperando esa obra, agradecemos a la B.A.C. y a su autor, la publicación de este libro sobre Escoto para conmemorar su año y para leer y tener en cuenta durante varios más, sin duda.

MANUEL LÁZARO PULIDO  
Instituto Teológico de Cáceres

FERNÁNDEZ, Pedro: *La justicia en los contratos. Comentarios a Suma Teológica, II-II, q77-q78*. Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes de Teodoro López y M.ª Idoya Zorroza (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, nº 80). Pamplona, Eunsa, 2007. 260 pp.

Pedro Fernández, fraile dominico de la provincia de Salamanca (Vilvestre de la Ribera), no es uno de los autores más conocidos de la brillante Escuela de Salamanca aunque tuvo el honor de poder compartir la enseñanza de los grandes maestros: Domingo Soto, Diego de Chaves o Pedro de Sotomayor por

citar algunos. Por eso traer a la memoria parte de la obra de este teólogo tridentino tiene mucho mérito y es de agradecer.

El libro que presentamos es la edición del texto de los *Comentarios a la Suma Teológica, II-II, q. 77 y q. 78*, cuyo original es el manuscrito conocido como *Códice ottobonano 1039*, conservado en la Biblioteca Vaticana. Noticia de este Códice, del autor del manuscrito, el dominico Pedro Fernández (1527-1580), y de los aspectos fundamentales de su contenido los hallamos en una muy buena presentación, escrita por los responsables de la edición del texto: Teodoro López y M<sup>a</sup> Idoya Zorroza. Teodoro López es Profesor Ordinario de Teología Moral y ha dedicado parte de sus esfuerzos investigadores en la relación entre ética y economía en manuscritos pertenecientes a los teólogos de la Escuela de Salamanca. Por su parte, M<sup>a</sup> Idoya Zorroza es Técnico de Investigación en Filosofía de la Universidad de Navarra, en especial del Proyecto Pensamiento Clásico Español que sustenta este trabajo, y ejerce la Secretaría del Consejo Editorial de la Colección en la que se inscribe esta edición del manuscrito de Pedro Fernández O.P. Por lo tanto, en lo que respecta a la competencia dos miembros de la investigación, parece bien asegurada.

En la *Introducción* (pp. 9-59) que inaugura el libro y precede el texto, se van desgranando aquellos aspectos fundamentales para gustar de la lectura de la edición del manuscrito. En ella podemos adentrarnos en el semblante biográfico e intelectual del dominico, sus datos biográficos, la relevancia de su impronta intelectual —que no traducida en la enseñanza universitaria de Salamanca, siendo «Maestro de Teología», sin embargo, se recompensa en su labor como teólogo en el Concilio de Trento, en el que representó las tesis de la Universidad salmantina—, que le lleva a ser uno de los impulsores de las reformas tridentinas. Un episodio que merece en la introducción un epígrafe especial, por el número de testimonios y por la labor ejercida, es la relación existente entre Pedro Fernández y el Carmelo Reformado de Santa Teresa y que se inscribe dentro de la tarea y responsabilidad encomendada por Pío V, en 1570, al dominico: ser Comisario Apostólico y Visitador de la Orden Carmelitana en España, justo en el momento el que el Carmelo regular y el Carmelo reformado agudizan sus disputas. La empatía que experimenta con santa Teresa de Jesús y su influencia merece una lectura atenta y constituyen uno de los grandes hitos de su vida personal y religiosa.

Tras las noticias de su vida, en buena lógica se muestra su obra que se puede dividir en dos bloques: «por un lado, la constancia de su presencia en Trento en su exposición sobre el matrimonio, exposición que fue preparada y revisada posteriormente para el proyecto de un *Catechismo*. Por otro lado, quedan el grupo de manuscritos de su período docente que se conservan en la Biblioteca Vaticana» (p. 32). Sobre los manuscritos siguen los autores de la introducción, según ellos mismos confiesan, la descripción que realiza Friedrich Ehrle, a saber, el *Códice Ottobiano 1040*, el *Códice Ottobiano 1050*, y el *Códice Ottobiano 1039*. Este último, recordamos, es el manuscrito que se trabaja en el libro y los autores del estudio lo describen en detalle en esta introducción.

Se termina con unas consideraciones respecto a la temática del manuscrito editado. Un resumen de la temática —*Síntesis doctrinal*— que se desgrana en el análisis más detallado de la cuestión sobre el precio justo y de la usura. Las consideraciones se entablan desde la órbita del pensamiento de Santo Tomás y en dialéctica con las consideraciones franciscanas más tendentes a separar, incluso en sus versiones más agustinistas, los dos poderes de la Ciudad de Dios de san Agustín como medio privilegiado de atender al remedio del pecado de la concupiscencia y atendiendo, a su vez, en la esfera escotista, a la libertad del individuo que fundamenta la soberanía popular, reforzando la legitimidad de la autoridad política en el consenso ciudadano como expresión de dicha soberanía. Tomistas y franciscanos coincidían, sin duda, en poner la economía al servicio del hombre, pero diferían en la influencia de la ley natural en el hombre, en virtud de su diferente modo de entender la estructura antropológica, constituyendo, a su vez, como asegura con acierto Orlando Todisco, «un epílogo de la relación entre filosofía y teología» («Ética y economía», en *Manual de Filosofía franciscana*, Madrid, 2004, p. 309). Cuestión que se reedita en el tiempo y continúa en el mundo moderno en el que vive Pedro Fernández y se desenvuelve la Escuela de Salamanca, época donde se está construyendo la Europa moderna y en la que influyen decisivamente la cosmovisión fundamentada y creativa que surge desde los análisis tomistas y el impulso franciscano.

El texto se inscribe en un tiempo apasionante a nivel teológico, filosófico, jurídico, social, en fin en una época crucial de la historia política y cultural europea. Cuando autores posteriores y centrales de la Europa actual empiecen a fraguar sus estudios, como el caso del político y jurista holandés Hugo Grocio, a su mente, en su biblioteca, en las cátedras... se tendrán presente la admirable altura intelectual y enriquecedoras disputas, de finas, sutiles y necesarias disquisiciones habidas en torno a lo que llamamos Escuela de Salamanca. No sólo influirán en la temática y su desarrollo, sino en una metodología rigurosa de pensamiento. Influencia que se extiende de forma muy especial a la economía, tal y como se va reconociendo dentro de la propia historia de la economía y también de la filosofía. Como señalara desde el

terreno de la investigación económica J. A. Schumpeter: «En los sistemas de los escolásticos tardíos la economía conquistó definitivamente, si no sus existencia autónoma, sí al menos una existencia bien determinada; estos son los «fundadores» de la economía científica. Aun más, las bases que pusieron para un cuerpo útil y bien integrado de instrumentos y proposiciones del análisis fueron más sólidas que gran parte del trabajo posterior» (*History of Economic Analysis*, London, 1967, p. 97). Y en este contexto la obra que presentamos aparece con gran valor, y muestra en su esplendor la trascendencia que ha tenido la filosofía escolástica española en el desarrollo de la aventura humana.

De este modo, nos topamos en la obra con el texto, en edición bilingüe, del salmantino Pedro Fernández, *La justicia en los contratos. Comentarios a Suma Teológica, II-II, q77-q78* (pp. 61-245) para tratar sobre la compraventa y la usura, respectivamente. En la *Cuestión 77. Sobre la compraventa* (pp. 62-105) (*Cuestión* en el índice) se despliegan cuatro Artículos, a saber: Artículo 1. Si alguien puede vender una cosa en más de lo que vale; Artículo 2. Si la venta es ilícita por causa de un defecto de la cosa; Artículo 3. Si el vendedor está obligado a manifestar el defecto de la cosa vendida; Artículo 4. Si es lícito comerciar. Por su parte, también en cuatro artículos se desarrolla la *Cuestión 78. Sobre la usura* (pp. 106-245): Artículo 1. Si recibir dinero por una cosa prestada es injusto; Artículo 2. Si está permitido exigir algunas ventajas a cambio del dinero prestado; Artículo 3. Si alguien que se hubiera beneficiado de un dinero usurario, está obligado a devolverlo; Artículo 4. Si pedir usuras es pecado. Finaliza el libro con una *Bibliografía* (pp. 247-256) en los que aparecen las obras citadas por el dominico («Autores citados por Pedro Fernández»); la literatura específica sobre el autor («Bibliografía sobre Pedro Fernández»); y la «Bibliografía complementaria».

Felicitemos a los responsables de la edición de este texto y a los de la *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* y, por extensión, a Eunsa, por traer al mercado bibliográfico español y acercar a profesores, alumnos y público en general interesado en este tiempo tan apasionante y rico de España, este tipo de obras y realizar semejantes apuestas editoriales. Recordamos que la *Colección* en la que se cataloga la obra se define a sí misma en su presentación promocional, amén de proporcionar estudios monográficos sobre los autores más importantes y significativos de la Edad Media, como un instrumento al servicio de los lectores de filosofía «en la que se señalen las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por pensadores como Vives, Soto, Bañez, Medica, Zumel, Mas Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México». Esta obra responde perfectamente a estas intenciones, por lo que quien se acerque a ella desde la tradición (este es el volumen 80 de la colección y después de él ya se han escrito más de una decena) de la Colección va a ver cubiertas completamente, también, sus expectativas.

MANUEL LÁZARO PULIDO  
Instituto Teológico de Cáceres

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo: *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*. Universidad Pontificia de Salamanca. Fuentes documentales 2. Salamanca, 2008. 429 pp.

El Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca ha inaugurado una nueva colección llamada «Fuentes documentales» con muy buen pie. Y no es exagerado decir esto cuando encontramos obras, que al caer en las manos del lector y el investigador, se reconocen como el resultado de un gran trabajo y ya descansan en la Biblioteca en el apartado de «Obras de referencia». Llevar una obra a este privilegiado lugar necesita de competencia y conocimiento, y de ello hace mucha gala su autor: Miguel Anxo Pena González. El vigués y franciscano capuchino es un verdadero especialista sobre la temática del libro que presentamos: «La Escuela de Salamanca», «La Segunda escolástica»... en fin, el pensamiento filosófico-teológico-jurídico de la Edad de Oro, o en palabras del autor, a lo que nos referiremos más tarde: «El pensamiento hispánico». Varios son los estudios y obras que ha consagrado el profesor de Teología e Historia de la Espiritualidad en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, Dr. en Teología Dogmática (UPSA) y en Historia Moderna (USAL), desde que publicara su primer gran estudio, fruto de su primera tesis doctoral: *Francisco José de Jaca. Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano* (Madrid, CSIC, 2002), al que le siguió: *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispánico* (Salamanca, UPSA, 2003). El autor, como se reconoce en el propio libro, viene desarrollando dos líneas principales de investigación, que se dejan entrever en sus trabajos de manera explícita. Una es la reflexión sobre la esclavitud.

vidad negra en la América Hispana; otra el pensamiento hispánico de los siglos XVI y XVII en ambos mundos. Reflejo de esta segunda línea de investigación es la obra que presentamos; una obra que se entiende ella misma «como un apoyo docente, de corte interdisciplinar, para acercarse a la compleja problemática del tema y sus múltiples proyecciones e interpretaciones». Ya desde el principio podemos aventurar que el propósito está más que cumplido y se deja notar en el diseño de la obra cuyas intenciones quedan perfectamente reflejadas en la *Introducción* (especialmente en las pp. 10-11), el límite puesto por el propio autor ha sido el mes de enero de 2008 como límite bibliográfico por lo que se dejará ver algunas carencias de referencias de aquellas revistas que siendo del año 2008 todavía no habían salido de las imprentas. Pero el libro no es sólo un elenco bibliográfico es algo más.

El libro en cuestión consta de cinco secciones, de las cuales dos son centrales. Comienza con una ya citada *Introducción* (pp. 9-11) donde se precisa la etiología de la obra, se expone brevemente la metodología y se fijan los límites de la misma, con gran coherencia. Le sigue la sección *Siglas y Abreviaturas* (pp. 13-16), en otros tipos de trabajo esta sección, siendo útil, no merecería más comentario. Sin embargo, a la utilidad de este apartado se le debe sumar la información que nos transmite sobre la calidad de un trabajo que pretende mostrar las referencias bibliográficas sobre un periodo tan importante del pensamiento occidental. Efectivamente, hemos contabilizado hasta 150 publicaciones periódicas que sustentan la bibliografía presentada, algunas tan conocidas como «*Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Archives de Philosophie, Archivo Teológico Granadino, Bulletin Hispanique, Ciencia Tomista, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Estudios Eclesiásticos, Journal of the History of Ideas, La Ciudad de Dios, Razón y Fe, Revista de Teología, Revista Española de Derecho Internacional, Revue Néoscholastique de Philosophie, Salmanticensis, Scholastik, Studia Histórica*, entre las más significativas» (p. 10).

De gran interés resulta el texto que antecede a la bibliografía que nos presenta el autor. Se trata de un trabajo ya en parte publicado en la revista *Salmanticensis* [52 (2005) 69-119], donde bajo el título *Aproximación histórica al concepto de «Escuela de Salamanca»* (pp. 17-66) desarrolla dos tesis fundamentales. La primera es de orden histórico, y la segunda de orden conceptual y ambas atañen a problemas de tipo historiográfico. Histórico o temporal supone la pregunta sobre la continuidad dentro de lo que venimos con frecuencia designando «Escuela de Salamanca», si podemos hablar de una o más etapas y si es así si podemos mantener —esa es la segunda cuestión— una conceptualización que evite los reduccionismos sobre qué sea la «Escuela de Salamanca», y, de forma general, afecta a la designación de esta época caracterizada por diversos nombres. En fin, el estudio intenta acercarnos al concepto de «Escuela de Salamanca», clarificando el término, su validez y ello presentando un recorrido histórico que va desgranando la evolución y los diferentes contextos que ha sufrido desde su inicio dicha realidad. El capítulo va siguiendo un orden temporal de la problemática que sigue los siguientes hitos: 1. *Antecedentes: el siglo XV* (pp. 18-25), 2. *Momento de reflexión: el siglo XVI* (pp. 25-43), 3. *El amplio espectro histórico: ss. XVII-XVIII* (43-50), 4. *La fragmentación definitiva: el siglo XIX* (pp. 50-52), 5. *La restauración en dos momentos: 1910-1936 y 1936-1950* (pp. 52-59), 6. *Consolidación y abuso de un Término: 1951-1989* (pp. 59-62), 7. *Delimitación del concepto: 1989-2004* (pp. 62-65). Tras mirar los diferentes momentos temporales que han ido configurando en sus diversos modos el concepto, en último lugar, las 8. *Conclusiones* (pp. 65-66) recapitulan la precisa exposición. Así en los seis puntos en los que se desglosa el corolario de este estudio introductorio se vierten ideas que podríamos resumir con el texto del punto 2, amén de ser injustos: «2. Por lo mismo, podremos aceptar el uso del concepto «Escuela de Salamanca», siempre que no se haga una lectura reduccionista, teniendo en la Teología su origen y razón de sentido, al socaire de la cual se desarrollan también otras disciplinas, como la filosofía o los cánones». De este modo el autor nos invita a mirar el contexto histórico y los diversos ejes que se cruzan —la Iglesia y la Monarquía Hispánica— a la hora de valorar qué es «La Escuela de Salamanca», como momento de concreción del pensamiento católico hispano. El estudio rinde homenaje y explicación al título de la obra.

Al fin, el objeto central del libro, la *Bibliografía sobre la(s) Escuela(s) de Salamanca* (pp. 67-405). Se trata de 6101 citas bibliográficas que siguen un orden alfabético ordenado por la primera letra del apellido del autor y que se encuadran de forma sistemática en el valiosísimo apartado *Descriptores temáticos* (pp. 407-429), con lo que se clausura la obra y donde podremos ver de forma clara las referencias de los diferentes autores y temas fundamentales de este período tan apasionante y vital dentro del desarrollo de la historia de las ideas (teológicas, morales, filosóficas, jurídicas y económicas) del pensamiento occidental. Felicidades al autor y al Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, un servicio que siempre provoca que nos reconciliemos con esta universidad salmantina.

TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González Ayesta (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 190). Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006. 52 pp.

La profesora Cruz González-Ayesta nos presenta la traducción de la cuestión 29 del *De Veritate* de santo Tomás de Aquino. Con ello se añade un peldaño más en la labor que la Universidad de Navarra realiza respecto del conocimiento del pensamiento medieval en general y del tomista en particular, realizando la traducción de uno de los textos del Doctor Angélico. Es una traducción que se añade a un trabajo más general, pues representa el complemento perfecto de esa gran herramienta que representa el *Corpus Thomisticum* en el que están vertidos en latín los textos del santo dominico y se inscribe dentro de una serie de traducciones del *Corpus* de santo Tomás que pueden hallarse en la Colección Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria. En este sentido entendemos que la obra que presentamos no se publique en edición bilingüe. Y queremos señalar la pertinencia de esta clase de traducciones —en especial la que se nos presenta en un español muy asequible que equilibra fidelidad al texto latino, lenguaje filosófico y lenguaje literal moderno— que facilitan la comunicación del pensamiento tomista, siempre de actualidad y llamado a su reactualización por parte de unas generaciones, las contemporáneas, que inflacionadas por el dominio del inglés, ven en el latín un escollo demasiado severo siquiera para acercarse a los conceptos de la escolástica. A esta razón ya de por sí suficiente para felicitar al autor de la traducción y a la editorial, se le suma la importancia en el quehacer teológico del tema tratado en el que Cristología, Soteriología y Sacramentología se ven implicados de forma diversa.

La última cuestión de las *Cuestiones disputadas sobre la Verdad* se centra, a través de ocho artículos, en la «Gracia de Cristo» y eso es así entre otras razones porque lleno de gracia, Jesucristo desborda verdad, como indicara uno de los textos neotestamentarios que iluminara en el Medioevo el acercamiento a Jesucristo: «Y la Palabra se hizo carne... lleno de gracia y de verdad (Jn 1,14, cf. *De Veritate*, q. 29, a.1, s. c. a: «*vidimus eum plenum gratiae et veritatis*»). Efectivamente, la sabiduría infinita de Dios se aglutina en quien siendo su Hijo es verdadero Dios y verdadero hombre, por lo que toda verdad en su fundamento divino y su aprehensión humana está presente en Él. La cuestión que santo Tomás nos presenta arranca de la necesidad de dar una respuesta a la conexión que en la persona de Cristo se da entre su naturaleza y la obra salvífica, unión nacida de la encarnación que en la preescolástica había experimentado una separación. La naturaleza increada y creada supone la expresión de la relación existente entre el Padre y el Hijo. Santo Tomás da explicación a esta cuestión utilizando las herramientas teológicas de la época que tienen en cuenta la Biblia, la doctrina patristica y la inspiración de Pedro Lombardo, añadiendo para ello las herramientas filosóficas dogmáticas de la época representada por el agustinismo, a la que se le suma la filosofía, en su tiempo contemporánea, de Aristóteles. Terminamos con una frase de la introducción, donde sucintamente se señalan las líneas maestras del texto, que resume la problemática que señalamos: «Santo Tomás tiene en cuenta la tensión que dimana de la propia condición de Cristo como Verbo encarnado, es decir de la unión hipostática... De ahí que, de un lado, se incida en la necesidad de la gracia, y de otro en la especificidad de la gracia de Cristo» (p. 5).

MANUEL LÁZARO PULIDO  
Instituto Teológico de Cáceres

SELLÉS, Juan Fernando: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. Pamplona, Eunsa, 2007. 665 pp.

Tomás de Aquino ha sido el centro de los trabajos del Prof. Juan Fernando Sellés; su tesis doctoral, publicada con el título *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (1995, 2000) abrieron una fecunda labor investigadora de la que son frutos los libros: *Hábitos y virtud* (3 vols., 1999), *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999), *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino* (1999), *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2001). En esta selección se puede ver, además, la progresión de los estudios, siguiendo el clásico adagio: ir de los objetos a sus actos, y de ellos a las potencias (fortalecidas por los hábitos), buscando de ese modo un acercamiento al núcleo de la persona humana.

Con el presente libro el autor pretende aportar un sistemático y detallado estudio de los distintos hábitos de la potencia intelectual humana, tanto teórica como práctica, con la intención de cubrir una laguna de los estudios tomistas; ciertamente, aunque la extensión que el propio Tomás de Aquino dedicara en sus escritos a los hábitos no es menor, «de los hábitos cognoscitivos tenemos escasos estudios» hoy en día, si bien alguno de los temas por él tratados (como el de la prudencia y las virtudes relacionadas con ella) están siendo nuevamente vitalizadas por sus aplicaciones a filosofía práctica o filosofía de las organizaciones. Asunto más grave aún si tenemos en cuenta que el tema de los hábitos, y más concretamente el de los hábitos intelectuales, no es un tema menor, puesto que en los *hábitos* encontramos la *perfección de la inteligencia* y su crecimiento; ellos son —en palabras del autor— los «que animan, perfeccionan, el conocimiento humano en sus diversos órdenes y, además, de manera progresiva e irrestricta».

El libro (que, contando la bibliografía, transcurre a lo largo de sus 665 páginas) está organizado del siguiente modo. En primer lugar, una Introducción en la cual el lector encuentra claramente identificados: intención del autor con el texto, las fuentes de los trabajos que siguen, el marco de la reflexión, la perspectiva bajo la cual se enfoca ésta y la oportunidad del libro. Tras la Introducción el núcleo del trabajo se organiza en tres partes bien diferenciadas. La primera determina qué es el hábito, su relación y diferencia con el acto, el hábito como cualidad, la relación jerárquica entre acto, hábito, y el problema del *sujeto* (cap. 1); los distintos tipos de hábitos innatos y adquiridos (teóricos y prácticos, los adquiridos con repetición de actos o adquiridos con un solo acto, etc.; cap. 2); el problema epistemológico (cap. 3): el modo de conocimiento de los hábitos adquiridos, deteniéndose especialmente en la *sinéresis* como hábito innato por el que la persona conoce sus hábitos; la conexión de hábitos y libertad revisando los distintos niveles de libertad (trascendental, categorial, manifestativa...) (cap. 4); y finalmente los hábitos innatos por los que la persona conoce, además del ser extramental y el ser personal, a los propios hábitos adquiridos (cap. 5), y su vinculación con el intelecto agente.

La segunda parte del trabajo, que es proporcionalmente la mayor en extensión (capítulos 6 a 17), se ocupa de la descripción de los distintos hábitos inferiores, todos ellos adquiridos. Por un lado, los hábitos de abstracción y formales, que lo son de los primeros actos u operaciones de la inteligencia (capítulos 6 a 9). Por otro lado, los hábitos teóricos (capítulos 10 a 13), lugar en el que son tratados los hábitos que conocen el concepto, el juicio y la demostración, y deteniéndose en el hábito de ciencia al que dedica la mayor parte, primero para diferenciarlo de otros hábitos y formas de conocimiento; después para definir su objeto o tema, y también para señalar su *sujeto*, en una cuestión en que el planteamiento tomisano dejó abierto a sus comentadores. En tercer y último lugar, son considerados los *hábitos prácticos* (capítulos 14 a 17), en que se describen los hábitos prudenciales o vinculados a la prudencia que siguen a los actos de la razón práctica: la *aprehensión*, el *consejo*, el *juicio*, y el *precepto* (*imperio* o *mandato*): *eubulia*, *solertia*, *eustoquia*, *synesis* (*sensatez*), *gnome* (o el acierto en casos excepcionales). El apartado de hábitos de la razón práctica se cierra con el tratamiento del hábito *factivo* o de arte (cap. 17).

Finalmente, la tercera parte trata los hábitos superiores: por un lado, los hábitos innatos, como la *sinéresis* (caps. 18-20) y el hábito de los primeros principios o *intellectus* (caps. 21-23) y finalmente el hábito superior adquirido, el hábito de sabiduría (caps. 24-26). Ellos son, dirá el autor, los tres hábitos que nos dan acceso cognoscitivo (mediante el conocimiento habitual, no objetivo o actual) a la naturaleza y esencia humanas en cuanto con ellos tenemos noticia de nuestras propias potencias ya sensitivas o inmatrimales (inteligencia y voluntad) y su perfeccionamiento habitual, y por tanto el que introduce la tan discutida hoy en día *ley natural humana* (el hábito de la *sinéresis*). En segundo lugar, nos permiten el conocimiento del acto de ser extramental, y por tanto el conocimiento en ultimidad de la realidad no personal (hábito de los primeros principios o *intellectus*) que hace posible el saber metafísico. Finalmente, por cuanto podemos llegar a algún conocimiento del acto de ser personal humano, su intimidad, sus dimensiones, y su apertura a la trascendencia divina (el hábito de sabiduría). Desde este hábito se hace posible —según afirma el autor— la construcción de una Antropología trascendental.

Desde esta última consideración logramos una de las claves de lectura del estudio del Prof. Sellés: su concreta perspectiva radica en la altura de reflexión desde la que se aborda el tema de los hábitos intelectuales: desde el estudio de la tradición aristotélico-tomista, teniendo como un referente básico la aportación de Leonardo Polo, dos ejes que conforman los principios de su síntesis antropológica propia, puesto que Leonardo Polo —define Sellés— tiene la virtualidad de «haber desarrollado el conocimiento habitual a partir del pensamiento clásico griego y medieval, pero dotando a cada uno de los hábitos de un mayor alcance cognoscitivo y exponiendo con mayor rigor la temática de cada uno de ellos». De ahí que el libro *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* tenga, además de la oportuna justificación de sus afirmaciones en los textos del Aquinate, la búsqueda de una sistemática del hábito más allá de lo que el propio Tomás de Aquino haya podido afirmar, realizando miradas valorativas a las aportaciones de au-

tores modernos o contemporáneos, y completando, en su caso, lo que se considera una limitación mediante reflexiones de comentaristas tomistas posteriores.

M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA  
Universidad de Navarra

LLULL, Ramon (Raimundus Lullus): *Ars demonstrativa*, 27. Josep Enric Rubio Albarracín (*cura et studio*). Corpus Christianorum Continuatio Medaevalis, 213. Turnhout, Brepols et Publishers, 2007. 347 pp.

Ramon Llull ha pasado a la historia de la filosofía como el autor de un Arte (*Ars*) o método de conocimiento, del cual ofrece varias versiones: *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274) y *Ars demonstrativa* (1283). A estas hay que añadir la *Ars Magna generalis et ultima* (1307). El conjunto de estas obras constituye el *Ars Lulliana*. El *Ars Magna* trata de suplantar y de sustituir el *Organon* aristotélico o Arte de Aristóteles. El *Arte Magna* ofrece una exposición completa de su método, ordenado a reducir los conocimientos humanos a un pequeño número de principios y a traducir todas las relaciones de ideas mediante combinaciones figuradas. Es además, un método unitario y deductivo destinado a fundar la ciencia universal.

Entre la *Ars compendiosa inveniendi veritatem* y la *Ars demonstrativa* apenas hay diferencias en cuanto al método: más sistemática la primera (*Ars inventiva*) que la segunda (*Ars demonstrativa*). No son dos Artes diferentes. Simplemente está indicando el autor que su *Ars* es tanto inventiva como demostrativa, cosa que no sucede en el aristotelismo escolástico, puesto que mientras la *inventio* tiende a considerarse como el método que opera con argumentos meramente probables, la *demonstratio* era el terreno de la argumentación científica demostrativa. En el *Ars* de Llull, por el contrario, la *inventio* no se relega al ámbito de lo meramente probable, sino que se trata como un procedimiento racional previo a la demostración y necesario para llevarla a término.

Un aspecto novedoso del *Ars lulliana* es la introducción de un tercer tipo de demostración, que se añade a los dos ya conocidos: la demostración por la «causa» y la demostración por el «efecto». Llull introduce un tercer tipo: la demostración por igual (*per aequiparantiam*), superior a las dos anteriores cuando utiliza las dignidades de Dios. En este caso

La argumentación se basa en la coesencialidad de las dignidades divinas, que son los términos que definen a Dios a través de la perfección de sus propiedades inherentes (bondad, grandeza, eternidad, etc.) y que, además constituyen el instrumento para el conocimiento de la realidad creada en tanto que causas primeras de la misma. Por ello la primera de las figuras del *Ars* contiene esas dignidades divinas, a las que hay que añadir los componentes de las restantes figuras para empezar a poner en marcha el método demostraivo. Las figuras con sus principios son así el punto de partida del *Ars* en cada una de sus versiones.

Lo primero que se encuentra el lector del *Ars demonstrativa* son las 23 letras del alfabeto latino, a las que se atribuyen sendos términos. Cada ciencia dispone de sus propios principios, a partir de los cuales se deriva el conocimiento mediante deducción. Son el punto de partida de la demostración, lo que quiere decir que, o bien ellos mismos son indemostrables, o bien se demuestran a partir de otros principios pertenecientes a otra ciencia, con lo que se habla de una ciencia subalternada: aquella cuyos principios se demuestran a partir de los de otra ciencia superior.

También el *Ars lulliana* parte de unos principios que le son propios. Y de los que se pueden derivar los principios de cualquier otra ciencia, que así pasaría a ser subalterna respecto al *Ars*. Por lo tanto, los principios del *Ars* han de ser demostrables por sí mismos, axiomáticos y universales, para fundamentar en ellos los de las restantes ciencias. La cuestión de los primeros principios es fundamental, pues en ellos se asienta el edificio argumentativo que seguirá. Los principios se prueban los unos por los otros, en una especie de circularidad que tiene su razón de ser lógica en la *demonstratio per aequiparantiam* o coesencialidad de las dignidades. La remisión de unos principios a otros, en la que se asienta su misma demostración sin necesidad de remontarse a otros principios más primitivos, se manifiesta plenamente en las figuras, es decir, en las combinaciones que acto seguido se efectuarán a partir del material presente en las «primeras figuras», y que dará lugar a las «segundas figuras». Éstas se componen de combinaciones primarias de los principios, y en esas combinaciones o «cámaras» se encuentra la raíz de la demostración de los mismos principios.

La obra está estructurada en cuatro partes. La primera parte está dedicada a las figuras, las cuales son doce. Con excepción de las figuras Y y Z, que representa cada una un solo principio (V/F), todas son dobles: «una primera figura» y «una segunda figura». Las primeras tienen forma circular. En la segunda parte estudia el condicionamiento de las cámaras. En la tercera parte habla de la «intención». Se refiere al análisis de la tendencia de los seres hacia la causa final y hacia el instrumento que posibilita dicho fin. Por último, en la cuarta parte se dedica a resolver cuestiones. Es la aplicación práctica más inmediata y visible del *Ars demonstrativa* y del *Ars luliana* en general. El usuario del *Ars* (el artista) se plantea una cuestión, y luego busca en las figuras las cámaras y sus condiciones que pueden aportar la respuesta.

Concluimos esta reseña destacando que el actual volumen no desdice de los anteriores de esta Colección. Tanto la traducción, como la Introducción y el estudio crítico de la obra han corrido a cargo del Dr. Josep Enric Rubio Albarracín, profesor de Filología Catalana en la Universidad de Valencia. En el interior de la obra se aprecian hermosas reproducciones a color de las figuras del *Arte luliano*. Con satisfacción felicitamos al Dr. Rubio Albarracín y a los dirigentes del Raimundus —Lullus— Institut der Universität Freiburg i. Br., por la publicación de la *Raimundi Lulli Opera Latina*. De esta forma contribuyen al redescubrimiento y divulgación de un genio de nuestra cultura filosófica medieval.

JORGE M. AYALA  
Universidad de Zaragoza

LLULL, Ramon (Raimundus Lullus): *Libro de los correlativos (Liber correlativorum innatorum)*. Traducción, introducción y notas de Josep G. Higuera Rubio. Prefacio de Esteve Jaulent. Madrid, Editorial Trotta, 2008. 93 pp.

Ramon Llull se propuso instruir y educar en las disciplinas más relevantes de su tiempo —artes liberales, teología, física, medicina, astronomía— a iletrados (laicos) y no cristianos (infieles), y diseñó con ese fin un instrumento de aprendizaje al que llamó *Arte*. El *Arte*, con sus principios, figuras combinatorias y símbolos fundó un camino especulativo interdisciplinario en el que diversas ciencias hallaron una convergencia epistémica, ética y religiosa. El propósito luliano se multiplicó en cerca de 270 obras: literarias, científicas, apoloéticas y en las distintas versiones del *Arte* (1274-1308).

Uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Llull es el lenguaje de los correlativos: un conjunto de términos, acuñados al modo de la gramática especulativa del siglo XII, cuyo objetivo es la expresión de los principios del *Arte*. En el libro de los correlativos (1310) Llull describe la formación de estos «nuevos nombres», su significado metafísico y su estructura lingüística, y enseña el modo de usarlos. Se trata de un modelo de lenguaje universal cuya estructura gramatical está vinculada con el contenido metafísico de los principios del *Arte* y su significación metafórica en la naturaleza y el orden intelectual.

Ramon Llull da por supuesto que toda la realidad, de la suprema a la más ínfima, sustancial o accidental, se constituye por una mezcla de unos Principios Reales, Universalísimos y Activos. En la versión definitiva de *Ars generalis ultima* presenta dieciocho principios, divididos en dos grupos. En el primero, se trata de principios absolutos: Bondad, Grandeza, Eternidad o Duración, Poder, Sabiduría o Entendimiento, Voluntad, Virtud, Verdad, Gloria. En el segundo grupo los principios son generalísimos: Diferencia, Concordancia, Contrariedad, Principio, Medio, Fin, Mayoridad, Igualdad y Minoridad. Considerados en Dios, Llull llamará a estos principios *Dignidades*, las cuales son en Dios infinitas, y en las criaturas son finitas. Llull fue, poco a poco, entendiendo mejor la actividad de los principios y así fue ganando forma su teoría correlativa, que cabría resumir así:

No puede haber actividad sin un término *a quo* y otro *ad quem*, es decir, sin un principio y un fin, o un agente y un paciente. Si los Principios de lo real son activos se debe considerar necesariamente cada uno de ellos bajo esta pluralidad connatural. En cada principio se encontrar, pues, un núcleo o propiedad activa, un núcleo o propiedad pasiva y el acto que los conecta. Esos tres elementos son realmente distintos y coconstituyen juntos la esencia de todo principio.

Llull define los principios correlativamente. Por ejemplo, la Bondad es la razón por la que lo bueno actúa como lo bueno, dice. Dicho de otra manera, la bondad es lo que explica que un sujeto bueno pueda ser tal, si la bondad es la razón por la que actúa como lo bueno. Sólo se *es* y se *es bueno* por la bondad. Procede de la misma forma al definir los demás principios, y también al definir los entes, las esencias, las potencias o facultades de los entes, la divinidad, el universo, las operaciones, etc.

El libro *De los correlativos* es una obra muy breve. Comprende solamente 25 páginas de la presente edición (65-87). Tal brevedad pudo deberse a la respuesta que exigían ciertas cuestiones, tratadas en el día a día de la vida universitaria. Preparaba pequeñas obras de fácil distribución. No debe descartarse la posibilidad de que algunas cuestiones particulares formaran parte de los florilegia o *Guías del estudiante*, que reunían los textos y las lecciones más solicitadas en la Universidad. Incluso, algunas lecciones podrían ser lecciones del mismo Llull, que acabaron en un pequeño tratado, o podrían ser producto de un debate específico.

Entre los objetivos de esta obra se incluye el de hacer comprensible a los musulmanes la vida intrínseca de Dios, pero no sirviéndose de la vía tradicional escolástica, que se fundaba en el Entendimiento y en el Amor. Según Llull, en la explicación de la procesión del Hijo y del Espíritu Santo deben entrar los correlativos de todas las Dignidades. Por eso —comenta Llull—, cuando enseñaba en árabe a los musulmanes las dignidades divinas y sus actos, los filósofos musulmanes no podían defenderse y acababan aceptando la Trinidad. No es extraño, concluye Esteve Jaulent, que en los días que corren, en que el diálogo interreligioso adquiere renovada importancia, haya aumentado el interés por la obra luliana.

La Introducción del doctor Higuera Rubio —profesor de filosofía en la Universidad de Navarra—, es extensa y muy completa (19-62). Expone las ideas básicas de la obra, haciendo hincapié en el aspecto lingüístico de la misma, es decir, en el lenguaje peculiar con el que Llull expresa la correlación de principios y de actos. Esta temática se inserta plenamente en el contexto filosófico de la tradición medieval, concretamente en el debate de Juan de Salisbury con la Escuela de Chartres acerca de la significación denominativa de las formas primeras impresas por el creador en las cosas.

Consideramos que ha sido un acierto la publicación de esta breve obra de Ramon Llull, no sólo porque se trata de un autor clásico de nuestra tradición filosófica medieval, sino también por el trabajo crítico y bibliográfico que la acompaña. La traducción de esta obra —que sigue la edición crítica de Helmut Riedlinger—, es también obra del doctor Higuera Rubio. Los estudiosos del pensamiento medieval franciscano que tengan la paciencia de estudiar esta obra, tienen garantizado el correcto conocimiento del pensamiento lógico y metafísico de Ramon Llull.

JORGE M. AYALA  
Universidad de Zaragoza

BRAGUE, Rémi: *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2008. 422 pp.

Rémi Brague es profesor de filosofía medieval en la Universidad de la Sorbona de París, y de historia del cristianismo europeo en la Ludwig-Maximilian University de Munich. Ha sido profesor visitante en las Universidades de Pennsylvania, Colonia, Lausana y Boston. Especialista en filosofía medieval judía y árabe, ha investigado así mismo sobre la filosofía griega (Platón y Aristóteles). Entre sus obras más importantes se encuentran *Aristote et la question du monde*; *Europe, la voie romaine*; *La sagesse du monde*; *Introduction au monde grec*; *La loi de Dieu*.

La *Sabiduría del mundo* fue publicada originariamente en francés el año 1999. Su autor intenta desarrollar la historia filosófica de la representación de la noción del mundo. ¿Cómo imaginar nuestra existencia de hombres, nuestra búsqueda del bien, nuestra presencia en el mundo? Para explorar estas cuestiones, Rémi Brague propone navegar por la historia del pensamiento. Esta obra nos restituye a la relación que une al hombre con el universo: indaga los orígenes antiguos y las fuentes bíblicas, recorre las inflexiones medievales y describe el naufragio de la época moderna. Durante dos mil años, el hombre se ha visto a sí mismo como un mundo pequeño: orientado hacia el cielo, hecho para contemplarlo. Ha creído que la sabiduría que buscaba estaba conectada con la que ya gobernaba el universo. El orden y la belleza del mundo eran el modelo que marcaba el bien. Pero esta imagen antigua que sobrevivió durante la Edad Media, se iba a difuminar en el alba de la modernidad. Ha dejado su lugar a las «visiones del mundo» donde fragmentos de la concepción antigua se mezclan con nuevos modelos, y el cosmos ha dejado de ser el preceptor del hombre. La sabiduría del mundo se nos ha vuelto invisible. Hoy debemos volver a pensarla de nuevo.

Brage va trazando el panorama grandioso de las respuestas antiguas a la cuestión filosófica por excelencia: ¿cómo alcanzar la sabiduría? Su tesis es que todas las respuestas se conciben en relación a una idea que se nos ha vuelto lejana: la idea de cosmos, es decir, de un orden inmutable del universo. Llegar

a ser sabio no significa otra cosa, para los antiguos, que observar ese orden e imitar esa sabiduría que es la del mismo mundo. Según nos cuenta el autor del libro, *La sabiduría del mundo* es el primer título de una trilogía. El segundo volumen —*La loi de Dieu*— afronta el modo cómo el pensamiento se ha representado históricamente la ley divina. El tercer volumen tratará las maneras en las que el hombre ha buscado históricamente emanciparse de la naturaleza y de Dios. Saludamos con satisfacción la traducción y la publicación de la obra de uno de nuestros más sólidos pensadores actuales de la cultura occidental.

JORGE M. AYALA  
Universidad de Zaragoza

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr: *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid, Editorial Trotta-Liberty Fund, 2008. 252 pp.

Dijo el Profeta Mahoma; «Que constituyáis una comunidad que invite al bien ordenado lo que está bien y prohibiendo lo que está mal» (Corán, 3, 104) con lo cual religión y política se debían identificar ya que el único lazo que unía a los fieles no era la etnia, ni la historia ni la lengua sino solo la fe y la única ley, o sharia, la cual se debía aplicar tanto al individuo como a la sociedad, y que debía tener como fin la perfección y felicidad del individuo a la vez que éste se hallaba obligado a que la sociedad política se rigiese por la sharia. El ideal, por tanto, era la construcción de una sociedad universal de fieles, llamada *umma*.

Todo ello obligó a que los musulmanes elaborasen desde el comienzo una teoría política (cosa que no ocurrió en el mundo cristiano en que teóricamente se separaba religión y Estado), la cual se construyó desde la misma religión, la teología, el derecho y la filosofía. En esta última, fue el primer filósofo propiamente tal Abū Nasr al-Fārābī (871-950), el cual elaboró una auténtica teoría política. A él siguió el resto de filósofos, entre otros Avicena, y en al-Andalus: Avempace y Averroes.

Al-Fārābī, así como los otros filósofos árabes, se sirvieron del contenido de la religión islámica, uniéndolo a la filosofía política contenida en la *República* y las *Leyes* de Platón, así como en la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles, aunque esta última no fue traducida al árabe, pero sí se conocieron algunas ideas de modo indirecto. De este modo, se puede decir que al-Fārābī fue el verdadero iniciador de una filosofía política dentro del islam, siendo autor de numerosas obras sobre este tema. Por otro lado, Al-Fārābī tiene bien claro lo que es la ciencia política. Dice en su *Tratado sobre la adquisición de la salvación*: «La ciencia política consiste en el conocimiento de las cosas por medio de las cuales los habitantes de las ciudades alcanza la felicidad a través de la asociación política». Por eso, esta edición y traducción que nos ofrece el profesor Rafael Ramón Guerrero, impecable por cierto, es de un interés de primer orden para conocer no sólo el pensamiento político de al-Fārābī, sino la puesta en marcha de esta ciencia a lo largo de toda la historia intelectual musulmana, la cual tanto debe a este autor.

En la presente obra, Rafael Ramón Guerrero nos ofrece la traducción de tres obras clave de al-Fārābī: el *Libro de la política*, el *Libro de la Religión* y *Artículos de la ciencia política*. Todo ello, precedido de una extensa, interesante, profunda y útil introducción, en que da cuenta del tema general de las relaciones entre el islam y la política, una semblanza de al-Fārābī y una reseña introductoria de cada una de las tres obras que nos ofrece.

La primera de ellas, el *Libro de la política*, consta de dos partes; en la primera estudia, desde la metafísica, para fundamentar su teoría política, los principios de los seres. La segunda parte la dedica ya directamente a la política. En esta parte propone los distintos tipos de sociedad, desde la utópica, perfecta, virtuosa e ideal, la cual debe regirse por un gobernante en el que rija la razón, la sabiduría y la ley musulmana, ayudado además por un consejo de sabios que le asesore. A continuación expone ocho clases de sociedades políticas, inferiores unas y degeneradas otras, muchas de ellas tomadas de Platón, como son: El estado de necesidad, cuyo fin es el comer, vestir, etc. El estado vil que sólo busca el bienestar y riquezas por sí mismos. El estado bajo y despreciable que va sólo tras los placeres. La timocracia, que busca los honores. La tiranía, basada en el puro poder y en la fuerza. La sociedad demagógica, dominada por la masa y el libertinaje. El Estado vicioso, que actúa con creencias verdaderas pero acompañado de acciones injustas. El estado corrupto, a saber, aquel que en su momento fue justo pero que luego sostuvo opiniones falsas. Y, finalmente, el estado aberrante poseedor de ideas falsas pero creyendo que son verdaderas.

La segunda obra: *Libro de la religión*, la dedica al estudio de la verdadera religión que ha de regir necesariamente la ciudad o estados políticos perfectos. La obra tiene dos partes: una dedicada a la reli-

gión y su relación con la filosofía, subrayando que el gobernante ha de ser profundamente religioso, además de conocer el derecho y la teología. La otra parte la dedica al estudio filosófico y detallado de la ciencia política.

La tercera obra, *Artículos de la ciencia política*, entra en más detalles sobre cómo debe ser la sociedad política, abundando en lo dicho en las obras anteriores y entrando en más detalles de sumo interés. El magnífico libro que nos ofrece Rafael Ramón Guerrero se cierra con una exhaustiva bibliografía —en que se distinguen las ediciones de las obras de al-Fârâbî, otras fuentes para el estudio del autor y los estudios y traducciones que existen— y con dos índices, uno onomástico y otro analítico. Finalmente, hay que felicitar al autor y a la Editorial Trotta por la valiosísima aportación que han hecho a la historia de las ideas políticas, tanto del islam como universal.

JOAQUÍN LOMBA FUENTES  
Universidad de Zaragoza