

SELLÉS, J.F., (ed.) *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona, Colección de pensamiento medieval y renacentista, nº 77, 2006, pp. 447.

Recientemente se ha publicado este libro sobre un tema que se puede considerar la cumbre del conocimiento humano, el *intelecto agente*, puesto que es la *raíz activa* de donde surgen los demás conocimientos humanos debidos a las *potencias* cognoscitivas, y, a su vez, es el *fin* de todo conocer humano, pues es la cúspide de ellos.

El libro lo edita y coordina el profesor Sellés, quien ha dedicado múltiples trabajos de investigación a este tema, ya publicados. Por ejemplo, el libro *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 169 pp.; o los artículos: «La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente», *Espiritu*, LII, (2003), nº 128, 207-226; «¿Personalización o despersonalización del intelecto agente? Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes», *Studia Poliana*, 5 (2003), 147-165; «Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente», *Dar razón de la esperanza*, Pamplona, Eunsa, 2004, 1277-1300; «El carácter futurizante del entendimiento agente», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 303-328; «La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente», *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31-août-2002, Brepols, 2006, 1389-1404; «El entendimiento agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 105-124; «El intelecto agente y las instancias cognoscitivas menores. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Angelicum*, 82 (2005), 3, 611-617; «El conocer como acto de ser», *Cuadernos de Pensamiento*, 17 (2005), 283-295; «Trascendencia y tema del conocer personal», *Pensamiento*, 62, (2006), nº 233, 329-343; «El intelecto agente en los maestros franciscanos del s. XIII», *Verdad y vida*, 242/LXIII (2005), 127-148, etc. Este autor, buen conocedor del tema, nos ofrece al inicio del libro el *status quaestionis* del intelecto agente en los más destacados autores precedentes al tratamiento de este tema por parte de la escolástica renacentista.

Además de esa larga *introducción*, el libro se compone de 15 artículos en los que colaboran diversos expertos en los filósofos en los que se investiga el tema del intelecto agente. Como todos los renacentistas tienen en mayor o menor medida el influjo de Tomás de Aquino, el libro ofrece un trabajo de Hug Bañeres en el que se sintetizan algunas tesis centrales que sobre este tema aparecen en el *corpus* tomista.

A continuación, el libro ofrece los trabajos sobre dos de los más tempranos comentaristas de Tomás de Aquino: Cayetano y Silvestre de Ferrara. El estudio sobre el tratamiento del intelecto agente de manos del cardenal de Gaeta lo lleva a cabo Mariano Tobes Arrabal, y en el caso del Ferrariense, Fernando Soria Heredia. Ambos comentaristas son agudos, y asimismo, los trabajos sobre ellos.

Siguen los trabajos de Juan José Gallego, sobre el *Corpus Complutense*, fiel a la impronta tomista, el de Mário S. de Carvalho sobre el *Corpus Conimbricense*, que tiene otras acusadas influencias, el de Enrique Martínez, sobre el *Corpus Carmelitani*, en el que también pesa el tomismo.

A la exposición del tratamiento de nuestro tema por parte en esos célebres *corpus* se añaden seguidamente, los trabajos sobre filósofos particulares y relevantes que se ocuparon a fondo acerca de esta temática en esa época. Uno de ellos fue Báñez, en el que afloran al respecto ciertas tesis que no se compaginan con la doctrina tomista, y cuyo estudio lo lleva a cabo José Ángel García Cuadrado. Otro es Vázquez, con una tendencia interpretativa peculiar sobre este tema, estudiado por Francisco Baciero Ruiz. Por otro lado, la interpretación del *intellectus agens* por parte del célebre granadino Suárez tiene asimismo una cadencia propia, no tomista. Se añade la investigación sobre el estudio de este tema en el lusitano Juan de Santo Tomás uno de los comentaristas tomistas más fieles. Ésta la lleva a cabo Enrique Martínez.

Después, el libro aporta estudios peculiares, como el de Martín F. Echevarría sobre las alusiones de San Juan de la Cruz al intelecto agente, o el de Carlos Ortíz de Landázuri, que ofrece una crítica a la versión bañeziana de este conocer humano.

Por último, se atiende al legado de tres de los renacentistas más relevantes de ultramar: el pensamiento al respecto de Francisco Hernández, a cargo de Ezequiel Téllez, el de Alonso de Vera Cruz, trabajado por Walter Redmon, y el del metafísico Antonio Rubio, por parte de Santiago Orrego.

Obviamente, este libro deja en el tintero otros muchos pensadores renacentistas que se ocuparon del tema, algunos conocidos como Juan de Jardín, Juan de Buridán, Nicolás Oresmes, Pedro de Ailly, Toledo, y otros más desconocidos, que conforman una larga lista, como: Agostino Nifo, Walterus Burley, Alexander ab Alexandro, Ioannes Argyropoulos, Bartolomeus Mastri, C.G. Berigard, Cristoforus Landinus, D. Hieronymus, Iachim Perionio, Jacobi de Placentia, Lucilli Filalthei, Joannes de Lutria, G. Movia, Radulphus Brito, Nicolaus Tignosius, Jacopo Zabarella, Juan de Glogovia, y así hasta más de 300 comen-

tadores de esta época al *De anima* de Aristóteles catalogados por Ch. L. Lohr. En algunos de ellos se advierte la impronta aristotélica; en otros, en cambio, la tomista, la escotista, etc.

En suma, nos encontramos ante una obra que no sólo rescata textos y tesis renacentistas centrales hasta ahora inexplorados, sino que replantea el problema de si el intelecto agente es no sólo cognoscitivo, sino también la cumbre del conocer humano, así cómo cuál es su tema propio.

MARIA ALEJANDRA VANNEY

BEUCHOT, Mauricio, *Lógica y metafísica en la Nueva España*, UNAM (Colección Cuadernos No. 65), México, 2006, pp.153.

Mauricio Beuchot es uno de los principales exponentes de la filosofía mexicana. Ha trabajado sobre diversos temas, y destacan entre ellos sus trabajos sobre hermenéutica, ontología y lógica. En esta ocasión, Beuchot ha publicado recientemente un libro que trata el tema tan importante de la lógica y la ontología o metafísica en la Nueva España, esto es, durante el periodo de tres siglos en que España gobernó principalmente México (1521-1821). Hay que destacar, antes de continuar con este comentario al libro de Beuchot, que este filósofo considera que metafísica y ontología son la misma ciencia, a saber, la ciencia del ser en cuanto ser.

El libro está dividido en trece capítulos y cuenta con una amplia e importante bibliografía. Además, Beuchot ya había trabajado sobre estos temas desde el punto de vista histórico y expositivo, por ejemplo, en sus trabajos con Walter Redmond (*La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, UNAM, México, 1985; y *La teoría de la argumentación en el México colonial*, UNAM, México, 1995). También cabe destacar su *Historia de la filosofía en el México colonial* (Herder, Barcelona, 1996) y *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco* (UNAM, México, 1996; sobre este último, tengo un comentario en mi libro, *Fragmentos filosóficos*, Verbum Mentis, Córdoba (México), 2004, pp. 85-88).

El primer capítulo es una exposición sucinta y general de la lógica novohispana, destacando la observación de Beuchot de que en esta época la lógica se cultivó en grado sumo, especialmente en los siglos XVI, XVII y XVIII, aunque en este último ya hay un marcado eclecticismo con la modernidad y, por ello, una preocupación más fuerte por los problemas epistemológicos; además durante este último siglo parece que «se ve más bien una decadencia de la lógica» (p. 12). Beuchot, ante este panorama, recuerda las palabras de Samuel Ramos cuando decía que la lógica durante el periodo colonial, especialmente en los siglos XVI y XVII, se cultivó «demasiado». «La acusación, entonces, contra esta época no es la de falta de lógica, sino de exceso en su cultivo, pero sin reflexionar y criticar lo suficiente las condiciones sociales y científicas de lo real» (p. 7). Lo que hizo falta durante ese tiempo no fue la lógica, sino hacer referencia más a lo real, a lo empírico, y por ello la modernidad fue muy importante al aportar la materia de trabajo, no preocupándose tanto por la forma (i. e. silogismo tras silogismo).

Ya en el segundo capítulo, un tanto breve, Beuchot aborda uno de los temas más discutidos y atractivos de la lógica, en concreto de la lógica mayor o *magna*: el tema de los universales o cantidad lógica. Beuchot ve, en las discusiones de ese tiempo, reflejos de las discusiones actuales, especialmente entre el realismo y el nominalismo. Establece puentes entre los filósofos lógicos de la época, como Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio, con filósofos más actuales, entre los que destacan Hilary Putnam y Bertrand Russell. Beuchot ve que los novohispanos también discutieron y dieron sus soluciones a problemas tan actuales como la cuestión tratada en este apartado.

El tercer capítulo trata otro tema de la lógica mayor: el de los predicamentos y categorías. Este apartado muestra cómo se trabajó este tópico en el ámbito novohispano, utilizando nuevamente el pensamiento de Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio. Sin embargo, antes de entrar al detalle, Beuchot brinda una exposición muy fructuosa en torno a las categorías aristotélicas, destacando la interpretación de que son tanto ontológicas y, con base en la ontología, lógico-semánticas. Posteriormente el autor habla de qué escribieron los citados filósofos novohispanos y cómo se discutió el tema del undécimo predicamento, a saber, el ente de razón. A este respecto, Beuchot dice que Antonio Rubio propuso al ente de razón como ese undécimo predicamento; «Pero, en el caso de otros escolásticos, como el de la mayoría de los tomistas, el ente de razón pertenece a la categoría de cualidad, ya que los entes de razón son los conceptos, y éstos son cualidades de la mente o el alma; i. e. son accidentes de la substancia humana» (p. 28). Beuchot también hace referencia al problema del número de las categorías, pues algunos han propuesto diez (Aristóteles y muchos medievales), tres (Descartes, Leibniz y Peirce), doce (Kant), etcétera.

El siguiente apartado habla sobre la teoría de la ciencia en la época novohispana. La ponderación de Beuchot sobre este tema es que la axiomática de Aristóteles, especialmente en los *Analíticos posteriores*, cayó en desuso por la exagerada exigencia que conllevaba para la ciencia natural. Dice el autor que «Es curioso advertir que el modelo aristotélico-escolástico de la ciencia decayó en cuanto a las ciencias empíricas no por malo, sino, exactamente al contrario, por demasiado exigente» (p. 33). Una muestra de esa axiomática aristotélica, en el caso de la Nueva España, puede encontrarse en Tomás de Mercado, a quien Beuchot sigue en sus comentarios sobre los *Analíticos posteriores*, pues hay que recordar que los *Primeros analíticos* versan más bien sobre el silogismo. Aquí, el autor comenta algunas partes del libro de Mercado *In Logicam Magnam Aristotelis Commentarii* (Comentarios a la lógica magna de Aristóteles), siguiendo muy de cerca la crítica de Luis Vega. A pesar de que Mercado es claramente un aristotélico, muestra ya, según Beuchot, el paso que se estaba dando de la teoría de la ciencia rigurosa de los escolásticos, a la concepción de la ciencia de los modernos (Cf. p. 39).

Podría decirse que los capítulos anteriores tienen como objetivo preparar al lector para los siguientes cuatro apartados (caps. V-VIII), dado que en estos últimos el autor trata con más detalle aspectos de la lógica de Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, Antonio Rubio y José Ignacio Fernández del Rincón. Cuatro capítulos más, uno para cada autor. Por ello, en el quinto apartado, Beuchot analiza ciertas facetas de la lógica de Alonso de la Veracruz, revisando la lógica analítica (que es axiomática), la lógica tópica (enfocada al debate o discusión dado que se centra más en lo probable que en lo apodíctico), su teoría de la ciencia (en donde es muy relevante su defensa de los primeros principios, que son evidentes, y sirven de sustento a la ciencia) y, finalmente, cierra el apartado haciendo notar que para fray Alonso «la lógica fue siempre una disciplina imprescindible. Él mismo se empeña en hacer ver que, por más que se trate de una ciencia árida, ardua y trabajosa, es fundamental para todos los saberes y, por ende, la más conveniente para comenzar el estudio de la filosofía» (p. 51).

Viene después una sección dedicada a la lógica y la semántica en Tomás de Mercado, muy conocido por sus comentarios a Pedro Hispano (habría que tener presente que Beuchot tiene muchos trabajos sobre el pensamiento de Tomás de Mercado, entre los que destacan su libro en coautoría con Jorge Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, UNAM, México, 1990). En esta ocasión, Beuchot destaca la concepción del signo en Mercado, pues tuvo mucha importancia para su tiempo, y todavía tiene muchas aplicaciones en el nuestro. «Esta época de Tomás de Mercado, época de símbolos, de metáforas y metonimias, de referencia y sentido, se muestra útil para la semiótica contemporánea, y también para nuestra época, tan vacía de sentido, tan desprovista de contenido significativo» (p. 56). Divide el signo, como a la usanza escolástica, primero en dos tipos: en formal y en material. El formal es el signo más excelente, el signo que se fusiona, por decirlo de alguna manera, con su objeto, y el ejemplo más claro es el concepto, el *verbum mentis* pareciera querer dar a entender Beuchot. Viene después el signo material o instrumental, «y se caracterizaba porque él sí tenía que conocerse bien como objeto para poder ser captado como signo» (p. 58). Este signo, el material, se divide en tres, como ya lo hacían los escolásticos. El primero es el signo natural, en el cual el vínculo entre el signo y el objeto está establecido precisamente por la misma naturaleza (como el humo al fuego). El segundo, que es intermedio, es el signo consuetudinario, que tiene algo de natural y algo de artificial, en el sentido de que es por costumbre o hábito, como el mantel en la mesa significa la proximidad de la comida. Finalmente viene el signo convencional o artificial, que es completamente arbitrario (como el símbolo de Aristóteles y de Peirce), y el ejemplo más claro de este signo artificial es el signo lingüístico, que da origen al lenguaje. «Y aquí es donde embona la semiótica con la lógica, pues la lógica hace por excelencia uso del signo lingüístico» (p. 59). Esto último le lleva a discutir por el origen del lenguaje (que es arbitrario para Mercado, así como lo había propuesto el Estagirita) y el tema de los signos que nadie interpreta, así como un *excursus* sobre la metáfora (el cual lo elabora Beuchot a partir del pensamiento de Mercado).

Viene inmediatamente después un apartado sobre la lógica de Antonio Rubio; en concreto Beuchot trata la obra de Rubio *Logica Mexicana*. El autor va de lo menos a lo más en lógica, esto es, comenzando por el término (que corresponde a la primera operación de la mente, a saber, la simple aprehensión), donde examina algo del problema de los universales y los predicables, pasando después a los géneros supremos o predicamentos. Después habla de las proposiciones (que corresponden a la segunda operación de la mente, a saber, el juicio), lo cual lleva evidentemente al silogismo (que corresponde a la tercera operación de la mente, esto es, el raciocinio). Para finalizar este capítulo, Beuchot muestra la concepción de la naturaleza de la lógica que tiene Rubio (que, por cierto, es ciencia ella misma), y dice que este autor tiene mucho que seguir enseñando a los filósofos de la actualidad.

Para exponer el siglo XVIII, Beuchot eligió a José Ignacio Fernández del Rincón, que ya se encuentra entre los escolásticos y los modernos. De él comenta Beuchot sus *Lecciones de filosofía (Philosophiae*

Scholae), que ya reflejan «el esfuerzo por modernizar la filosofía en México» (p. 78). Incluso desde el primer capítulo de las *Lecciones* (titulado *De re logica*), en cuanto se trata al intelecto humano, se habla ya de las operaciones mentales, más que de su estructuración lógica; esto «nos habla de la pérdida del «lógicismo» propio de los filósofos escolásticos, que ya vimos, y el nuevo «psicologismo», que es el sesgo que imponen los filósofos modernos, con su criticismo y su preocupación gnoseológica y epistemológica» (p. 79).

Hasta aquí llega lo referente a la lógica. Los capítulos siguientes hablan de la metafísica u ontología en la Nueva España. Para empezar este nuevo tema, Beuchot comienza dando un cuadro panorámico sobre cómo se desarrolló la metafísica en tierras mexicanas durante el periodo colonial (habría que recordar que de igual forma procedió el autor en lo referente a la lógica). Sin embargo, la diferencia esencial que tiene este capítulo de introducción con referencia al de la lógica, es que Beuchot es más minucioso en la relación de autores y obras de metafísica en los siglos XVII y XVIII. ¿Por qué no el XVI, como en el caso de la lógica? Beuchot comenta que él no ha encontrado nada de metafísica en ese siglo. Literalmente lo dice así el autor: «No he podido encontrar todavía ningún testimonio de la labor metafísica en el siglo XVI, por lo cual se comenzará en el siglo siguiente» (p. 84). Beuchot divide las obras de metafísica a partir de dos perspectivas: el siglo en el que fueron redactadas y en órdenes religiosos. Da el nombre la orden religiosa, el nombre del autor y la obra de metafísica, todo esto enmarcado en el siglo correspondiente. Ahora bien, importante es mencionar que el autor dice que la metafísica en el México colonial se cultivó de dos maneras: «o en forma de comentario o en forma de cuestiones y disputaciones, teniendo delante el texto de Aristóteles» (p. 83). Esto es, la metafísica se trabajaba a la usanza escolástica; pero no era una repetición estéril y monótona en todo momento, es decir, sí se repetían las enseñanzas de la escolástica (los dominicos por ejemplo apoyando la interpretación de Santo Tomás, los franciscanos a Duns Escoto, etcétera), pero hubo grandes exégesis y hasta comentarios originales.

Con respecto a esta última idea, Beuchot tiene la consigna de hacer ver que los novohispanos sí realizaron cosas originales; esto último en contra del prejuicio tan divulgado de que en la época colonial todo se reducía a la memoria y a la repetición de lo que habían propuesto los escolásticos. Dice literalmente el autor, después de realizar un meticuloso análisis de la metafísica del padre Francisco Naranjo, que comenta dos cuestiones completas de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, lo siguiente: «La obra de Naranjo nos ha mostrado, pues, que la enseñanza de la filosofía en la época colonial no se reducía, como pretende Samuel Ramos en su *Historia de la filosofía en México*, a la pura memorización. Naranjo, que tenía esa memoria asombrosa que lo hizo célebre, es puesto por Ramos como el botón de muestra de ese método memorístico y estéril. Pero hemos visto que no era tal; no sólo sabía de memoria la letra de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás (y muchas otras cosas), sino que hizo de ella una exégesis aguda y fina. De quien se esperaba un comentario puramente erudito, con un cúmulo de elementos aprendidos, resultó un estudio inteligente y bien argumentado, con intuiciones muy lúcidas y argumentos fuertemente trabajados. Eso nos da una idea diferente del oscurantismo que algunos autores han achacado sin fundamento, y movidos más por el prejuicio o el desconocimiento, a la Nueva España» (pp. 115-116). La cita ha sido *in extenso* pero era necesaria para poder captar la opinión del autor sobre los temas que siguen.

En este mismo tono, Beuchot muestra la pertinencia y profundidad con que el padre Diego Marín de Alcázar, otro profesor de metafísica en la Nueva España durante el siglo XVII, trabaja las cuestiones concernientes a la identidad y distinción ontológicas, en donde el autor muestra las complejas y profundas distinciones escolásticas manejadas por Marín, y cómo aplica muchos de esos conceptos al problema de Dios.

Pasa después, en el capítulo doce, a trabajar el pensamiento de Juan José de Eguiara y Eguren, profesor de la Pontificia Universidad de México durante el siglo XVIII, especialmente en su obra *Selectae Dissertationes Mexicanae* (Selectas disertaciones mexicanas). Sobre él, Beuchot dice lo siguiente: «La obra filosófico-teológica de Eguiara y Eguren se ubica en lo que podríamos llamar la «escolástica barroca», que venía desde el siglo XVII y abarca buena parte del XVIII, sobre todo en las colonias españolas en América, donde era más lento el movimiento de cambio» (p. 130). El autor trata el tema de Dios en la obra de Eguiara y Eguren de manera muy completa, destacando las anotaciones que hace sobre el concepto de esencia y sus muchas distinciones (por ejemplo, esencia formal, esencia virtual y esencia real, por un lado, y esencia física y esencia metafísica, por otro). También destaca el tema de la inclusión (que marca una estrecha relación entre lo lógico y lo metafísico), por ejemplo, cuando habla de la inclusión formal que «consiste en pertenecer de un modo directo a la definición de algo, o a su concepto definitorio, como *animal* está contenido en *hombre*» (p. 135). Todos estos temas, finalmente, aplicados al campo de la teología, en donde el autor sigue las eruditas anotaciones de Eguiara y Eguren, que muestran la «competencia» con que se trabajaba la filosofía en el México colonial.

El último capítulo, ya muy breve, trata el tema de la metafísica en Andrés de Guevara y Basoazábal, quien, al ser un jesuita del siglo XVIII y muerto a principios del XIX, le tocó la expulsión de 1767 (cuando los jesuitas tuvieron que establecerse en los Estados Pontificios en lo que hoy es Italia). Beuchot, para el caso de la metafísica en Guevara y Basoazábal, comenta la parte concerniente de su obra *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis ab Andrea de Guevara et Basoazabal, Guanajuatensi Presbyteri* (Instituciones elementales de filosofía para el uso de los jóvenes estudiantes, por Andrés de Guevara y Basoazábal, Presbítero guanajuatense). En él se muestra algo muy definitorio de los jesuitas, a saber, su constante discusión con los filósofos modernos. Por ejemplo, Guevara y Basoazábal discute, con su escolasticismo suarecista, con autores como Descartes y el *cogito*, y con Leibniz y su principio de razón suficiente. Contra el primero, dice Guevara y Basoazábal, el principio cartesiano se basa a su vez en otro principio más: el de no contradicción (Cf. p. 142). No sólo discutió con autores racionalistas, pues el autor comenta que también lo hace con Locke, con quien discutió la tesis de las cualidades primarias y secundarias. Beuchot comenta puntualmente las partes concernientes a la metafísica de Guevara y Basoazábal, dando su propia exégesis y explicación en cada momento, lo cual enriquece sumamente la exposición.

Como se aprecia, el libro es muy completo y pertinente para la filosofía mexicana, aunque pareciera que lo es también para la filosofía latinoamericana en general, a la que muchas veces se le ha tachado de ser mera repetición (y hasta distorsión) de las doctrinas europeas. Con este trabajo, Beuchot demuestra lo contrario: en el caso concreto de la Nueva España, las doctrinas europeas se conocían muy bien, y por ello se discutía con ellas. Por lo menos así es en los casos de lógica y metafísica que el autor expone en este libro.

JACOB BUGANZA

FIDORA, Alexander; LUTZ-BACHMANN, Mattias; *Erfahrung und Beweis. Die Wissenschaften von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert. Experience and Demonstration. The Sciences of Nature in the 13th and 14th Centuries*, Akademie, Berlin, 2007, pp. 302.

Experiencia y demostración, analiza las aportaciones de la ciencia de la naturaleza del siglo XIII y XIV a la recepción y posterior desarrollo de la lógica de la experiencia aristotélica y de la ciencia heleenística. Se trataría de un primer *renacimiento cultural* que anticipó los posteriores desarrollos del surgimiento de la «nueva Ciencia», sin que en ningún caso sus aportaciones se puedan considerar superfluas. Se destaca a este respecto la importancia otorgada en esta época al redescubrimiento del papel decisivo desempeñado por la experiencia y las paradojas lógicas en la justificación de la propia ciencia aristotélica, llamando la atención sobre un extremo en el que anteriormente no se había reparado suficientemente, a saber: en estos casos la axiomática formal se puso al servicio de la posible corrección de los posibles errores y sinsentidos de tipo práctico que este tipo de cálculos a su vez podrían producir, proponiendo re-formulaciones cada vez más adaptadas a su respectivo campo de aplicación, tratando de eludir la posterior aparición de apriorismos y dogmatismos en sí mismos innecesarios. Aristóteles habría puesto así los fundamentos de un tipo de *ciencia media experimental*, que posteriormente sería desarrollada mediante el desarrollo de diversos métodos inductivos, psicológicos, biológicos, que a su vez llevaron a replantear la validez del método científico-natural sobre unos presupuestos de tipo aún más crítico, anticipando de algún modo la *polémica sobre métodos* de la ciencia experimental moderna.

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en cinco apartados. a) *Presupuestos antiguos*, Detel y Touminen analizan la articulación entre lógica y experiencia, y entre el uso teórico y práctico de los primeros principios, en Aristóteles; b) *El principio de la discusión: Grosseteste y Bacon*, Speer y Hackett analizan la búsqueda de una *ciencia universal* basada en la *experiencia* por parte de estos dos precursores del método experimental moderno; c) *Alberto y la investigación de tipo natural en el siglo XIII*, Spruit, Werner, Rossi, Köhler analizan la originalidad de sus propuestas epistemológicas, psicológicas, biológicas y de tipo axiomático; d) *Experiencia y demostración: De Tomás a Scoto*, Lutz-Bachmann, Hoffmann, Bidesse, 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 demos-

tración en la teoría del *ímpetus 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 se trata de 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 moderna y contemporánea.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino (El oficio de sabio)* Editorial Ariel, Barcelona, 2007, pp. 318.

Hay palabras que consiguen causar en el lector mucha más impresión que muchas otras palabras juntas. Alguien ha descrito la obra sobre Santo Tomás del Profesor Forment como deslumbrante. Así me ha pasado a mí después de una lectura atenta de esta biografía de Santo Tomás. He intentado buscar un adjetivo que la describiera y al final me he quedado con esta palabra: deslumbrante.

1. Yo me atrevería a decir que esta biografía de Tomás de Aquino perfila la vida y la obra del filósofo y fraile dominico del siglo XIII, cuyo pensamiento, después de más de siete siglos, continúa vigente.

2. Un Papa nada sospechoso de conservador como lo fue Pablo VI, en una carta que publicó el año 1974, dirigida al entonces Superior General de los Dominicos le decía: «Ahora deseáramos explicar mejor aquella expresión nuestra, poniendo de relieve numerosos elementos de la doctrina del Aquinate que tienen mucha importancia en orden a la salvaguardia e investigación de la verdad revelada; por este motivo lo recomendamos a nuestros contemporáneos —cosa que ha hecho el magisterio de la Iglesia católica y sigue haciendo— como maestro en el arte de pensar, como guía para conciliar los problemas filosóficos con los teológicos y añadimos gustosamente, para plantear correctamente el saber científico en general» (nº. 2).

3. Eudaldo Forment, uno de los mejores especialistas, de la figura de Santo Tomás y de la filosofía y teología medievales, recrea la formación de Tomás de Aquino, sus viajes, la evolución de su pensamiento filosófico, su carrera académica, los grandes hitos de su vida.

4. El Papa Juan Pablo II en su conocido libro: Cruzando el umbral de la esperanza afirmaba: «Es injusto considerar que la postura de Santo Tomás de Aquino se agote en el sólo ámbito racional. Hay que dar la razón, es verdad, a Etienne Wilson cuando dice con Tomás, que el intelecto es la creación más maravillosa de Dios; pero eso no significa en absoluto ceder a un racionalismo unilateral.

Tomás es el esclarecedor de toda la riqueza y complejidad de todo ser creado y especialmente del ser humano. No es justo que su pensamiento se haya arrinconado en este periodo postconciliar; él, realmente no ha dejado de ser el maestro del universalismo filosófico y teológico. En este contexto deben ser

leídas las quinque viae, es decir, las cinco vías que llevan a responder a la pregunta an Deus sit. Si Dios existe».

5. El autor ha estudiado las fuentes más primarias y más genuinas y también las biografías posteriores para ofrecer un completo retrato del pensador y santo napolitano, situándolo en el contexto religioso, político y cultural de su época. El minucioso trabajo de documentación le ha permitido clarificar tres grandes misterios de la vida de Santo Tomás: el del cese repentino, sin motivo confesado, de sus actividades académicas y literarias, el día 6 de diciembre de 1273.; el de su última enfermedad, y el de la causa de su muerte.

6. Trabaja siempre sobre datos documentados. Es una pena que alguna vez no figure la fuente de donde se toman los datos aunque en muchos otros lugares se da. Es cierto que siendo una bibliografía popular no se podía recargar con excesivo aparato crítico. Si podemos estar seguros que todas las afirmaciones hechas por el catedrático Forment tienen su apoyo histórico y crítico.

7. En «A modo de introducción», nos presenta la documentación que existe sobre la Vida y obra de Tomás de Aquino. Nos presenta una síntesis muy lograda sobre las fuentes. Esto es muy importante en toda biografía pues como se trata de historia las fuentes son muy importantes yo diría que vitales. Entre las fuentes Forment tiene muy presente los procesos de canonización que Forment usa profusamente. Y sabemos que estos procesos están jurados y firmados por los testigos.

8. La biografía sigue año por año y casi día por día donde es posible la vida y los acontecimientos de la vida y obra de Tomás de Aquino. Esto no es frecuente en la biografías de Santo Tomás. Es también un trabajo muy minucioso y muy útil para seguir a Santo Tomás. Y en esa cronología va colocando los diferentes episodios de su vida y la incidencia que eso pudo suponer para su doctrina.

9. Creo que merece la pena el que enumere los apartados de los capítulos. El primero cuyo título es *veinte años en el Reino de Nápoles*: 1. Cinco años con su familia; 2. Los Aquino y Federico II; 3. Nueve años con los benedictinos; 4. Cinco años en la Universidad de Nápoles; 5. Novicio dominico; 6. Los cátaros la inquisición y el Rosario; el secuestro y la tentación.

En el capítulo II titulado: *Catorce años en París y Colonia*: 1. Los tres primeros años de París; 2. Cuatro años en la Universidad de Colonia; 3. La Universidad de París y la Monarquía francesa; 4. Cuatrienio como profesor bachiller en París; 5. La promoción a la cátedra; Trienio de catedrático en la Universidad de París.

En el capítulo III: *Los diez años de Italia*: 1. El regreso a Nápoles, 2. Los cuatro años de magisterio en Orvieto; 3. Dos encargos del Papa; 4. El gran encargo del Papa; 5. Magisterio en Roma; 6. Profesor en Viterbo.

En el capítulo IV: *Otros tres años en París*: 1. Defensa de las Ordenes mendicantes; 2. La doble verdad del averroísmo; 3. El ataque al averroísmo; 4. El enfrentamiento con la escolástica; 5. Incremento de la actividad literaria; 6. El problema de la justificación.

Capítulo V: *Dos cursos en la Universidad de Nápoles*: 1. El segundo regreso a Nápoles; 2. Dimensión humana y familiar; 3. El magisterio oral y escrito en Nápoles; 4. Los sermones cuaresmales en Nápoles; 5. La enfermedad misteriosa; 6. Místico y profeta; 7. Visión beatífica temporal.

Capítulo VI: *Ocaso y esplendor*: 1. Viaje a Lyon, 2. Fallecimiento en Fossanova; 3. Sucesos posteriores; 4. La batalla final; 5. La fama y la gloria; 6. La enigmática enfermedad; 7. Testimonios históricos encubiertos; 8. Indicios de asesinato.

Sigue una cronología muy completa y una bibliografía muy actualizada y muy práctica para estudiar a Santo Tomás y a su obra.

Este enunciado de títulos creo que nos da una idea bastante completa de lo que es la presente biografía.

10. Estudiar a un autor no es posible sin conocer el ambiente cultural, religioso y humano que le ha rodeado. En este campo es admirable e el trabajo que realiza Forment en esta obra. Aquí el autor es una enciclopedia que nos describe lo que significaban los diferentes movimientos y las bases filosóficas que los sustentaban como la situación social que ello creaba. Aquí Forment va colocando la vida y la obra de Tomás de Aquino.

Hay dos, entre otros muchos casos que quería destacar. Uno se refiere a los «Cátaros, la Inquisición y el Rosario». El autor no se limita a dar unas pinceladas sobre estos hechos. Busca sus raíces especialmente filosóficas y humanas para intentar entrar dentro de su mundo. En sumamente interesante la colocación que hace del Rosario en su relación con santo Domingo de Guzmán.

El otro aspecto que quería destacar es el de la doble verdad y el averroísmo. Aquí nos presenta un verdadero tratado de filosofía que se lee con mucho gusto y que se nos ayuda a comprender el problema en toda su amplitud y también las respuestas que dio Tomás de Aquino.

Es también sumamente interesante la comparación que hace entre la idea fundacional de Domingo de Guzmán, al fundar la Orden de los Frailes Predicadores, y la vocación de Tomás de Aquino. En la página 39 nos dice: «Santo Tomás no dudó nunca de que su misión en la vida era la de ayudar a los demás a hallar el sentido de toda la realidad, incluida la propia, y que debía cumplirla en la Orden de Predicadores. En ella podría descubrir y difundir la verdad y combatir el error. La vida de Santo Tomás e igualmente sus escritos, manifiestan completamente esta vocación de ayudar a encontrar el camino del sentido de la vida humana. Ésta es la misión que Santo Domingo de Guzmán encomendó a la Orden de Predicadores. Santo Tomás la cumplió tan fielmente, que a partir de entonces la Orden y el Aquinate se hicieron inseparables. No se —puede concebir a Santo Tomás sin la Orden de Predicadores, ni la misma Orden de Predicadores sin santo Tomás. El espíritu dominicano y el espíritu tomista son el mismo».

Nos encontramos ante una obra que estamos seguros va a contribuir a conocer mucho mejor a Santo Tomás y que al mismo tiempo nos lo hace más humano y más a nuestro alcance. No hay que olvidar que comprender a Santo Tomás solo se le puede hacer a través de su vida y a través de sus escritos y el Dr. Forment ha dedicado toda su vida a este menester.

Nuestra felicitación más sincera a quien tanto ha colaborado en nuestra revista de Filosofía medieval y que ahora con esta obra tanto bien puede hacer a los que se interesan por conocer e imitar a Tomás de Aquino. Esta obra nos ayuda también a descubrir la profundidad que el Profesor Forment encontró en los autores que El estudia en su estupenda obra: Historia de la Filosofía tomista en la España contemporánea que publicó en el año 1998.

JUAN JOSÉ GALLEGO SALVADORES, O.P.

URVOY, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*. París, Éditions du Seuil, 2006, pp. 692.

Con frecuencia, una historia del pensamiento se organiza a base del estudio cronológico de autores individuales o de temas en los que se divide el pensamiento en cuestión. Dominique Urvoy rompe con esta tradición en la obra de reseña pues en ella se propone estudiar un «universo mental», el del pensamiento árabe e islámico. El pensamiento árabe e islámico es más amplio que la filosofía árabe e islámica, y las variables árabe e islámica permiten incluir el pensamiento expresado en lengua árabe por autores judíos o cristianos.

¿En qué consiste este universo mental? De las palabras de Urvoy en su prólogo deduzco que es una realidad histórica constituida por unas cuestiones que nacen progresivamente, y se concatenan.

Urvoy nos ofrece así un primer capítulo dedicado a los valores del mundo árabe anterior al Islam, la *dhāhiliya*. Junto a valores bien conocidos, como el honor, la valentía, o la generosidad, a través de la poesía pre-islámica, Urvoy habla de Mas'ūdī, el historiador del siglo X, y de su historia de las religiones, y lo hace para introducir unos valores religiosos. Según la obra *Las praderas de oro* de Mas'ūdī, en la *dhāhiliya* había cuatro formas de creencia, aunque las cuatro compartían la creencia en un Dios creador.

En el capítulo siguiente, acerca de las estructuras ideales del Corán, Urvoy describe la cosmología, la antropología, la visión de la historia comprendidas en el Corán. Como el Corán no es un tratado filosófico, Urvoy tiene que hacer una interpretación y, por ejemplo, sigue a J. Jomier y utiliza sus términos: el Corán establece la debilidad ontológica del hombre (p. 43).

«Desde su aparición, el Islam está marcado por el conflicto», nos recuerda Urvoy (p. 60) y le proporciona al lector informaciones actualizadas sobre estos conflictos. Cita un artículo de M. Gil sobre el credo de Abū 'Amir, el maniqueo de Medina, que le reprochó a Mahoma deformar el monoteísmo. Kharijies y shi'ies merecen debidamente su atención, que llega a autores poco conocidos como Nadjda bn 'Amir, un kharijī moderado. Urvoy repasa las otras corrientes, tales como los qadaríes o murjies, o el nuevo escenario intelectual que la llegada de los abasíes al poder pone en marcha.

En el marco de su proyecto de describir el mundo intelectual árabe, Urvoy reflexiona sobre el árabe en cuanto lengua. De acuerdo con H. Fleisch, atribuye a la escuela gramatical de Basora una concepción de la lengua árabe como expresión de la racionalidad, y donde las irregularidades no son más que aparentes.

Sībawayh, de origen persa, es el gramático más destacado de la escuela de Basora. Se acercó al lenguaje preocupado por su función, no por el significado de las palabras. Urvoy señala que Sībawayh describe el lenguaje como si sus elementos fueran miembros de la sociedad. Por ejemplo, los verbos regulares son verbos sanos, y los irregulares, no están sanos porque tienen letras débiles, y dos letras débiles,

wāw y *yā'*, son enfermas. Urvoy, que conoce y cita los estudios de M.G. Carter y de R. Arnaldez, se esfuerza en mostrar aspectos filosóficos y teológicos que se pueden descubrir en la gramática de Sibawayh. Siguiendo este método, Urvoy considera los comentarios al Corán y la elaboración del derecho islámico como manifestaciones de este universo mental. Otros capítulos son habituales en una historia de la filosofía árabe, como las traducciones y la incorporación de la filosofía greco-helenística, o el Kalâm y sus ramas, pero en todos los casos, Urvoy procura ver rasgos de continuidad y coherencia.

Urvoy ha escrito ya en varias ocasiones sobre el movimiento almohade, su ideología y los filósofos que pueden alimentarla. En la obra de reseña, Urvoy tiene un capítulo titulado «El movimiento almohade y su ambigüedad». Para Urvoy, el fundador del movimiento almohade, Ibn Tûmart, es un racionalista, opuesto a Algacel, a pesar de que la leyenda hace de Ibn Tûmart un discípulo inmediato de Algacel. En sintonía con este racionalismo aparecen Ibn Tufayl y naturalmente Averroes, al que Urvoy dedicó, ya en 1998, una monografía con el expresivo título: *Averroës. Les ambitions d'un intellectuel musulman* (París, 2ª ed. 2001).

A pesar de la denominación arabo-islámica, la obra de Urvoy abarca también el pensamiento judío medieval así como la filosofía irania. El capítulo relativo a ésta lo llama «Los metafísicos de Persia» e incluye entre ellos a Naşir ad-Dîn aţ-Tûsî, Mîr Damâd o Mollâ Şadrâ. Tiene en cuenta tanto los trabajos de H. Corbin como los más recientes de P. Morewedge, C. Jambet o D. de Smet para ofrecernos una imagen satisfactoria de esta dirección.

La historia de Urvoy se extiende también al periodo contemporáneo. Durante un tiempo, señala Urvoy, se ha creído que el mundo árabe después de un largo periodo de estancamiento, emprendía un camino totalmente nuevo, motivado por el contacto con Occidente, pero él se adhiere a la opinión de G. De-lanoue, según la cual la innegable novedad no ahogaba una continuidad, ni se mantenía inalterable. La novedad o bien se aclimatava y se arabizada, o bien era rechazada. El movimiento reformista de Ahmad Khan puede ser un buen ejemplo de ello. Ahmad Khan fundó el Muslim Anglo-Oriental College de Aligarh siguiendo el modelo occidental, y a la vez escribió un comentario coránico donde un criterio racionalista se impone, pero donde la continuidad religiosa se refuerza y asegura.

Urvoy termina su historia con un apartado sobre las contribuciones cristianas, y curiosamente, su última referencia es a un polémico libro de Christoph Luxenberg, pseudónimo de un profesor universitario, en alemán. Según Luxenberg, el Corán no está escrito en árabe clásico, sino en una mezcla de árabe y siríaco, que sería la lengua de los comerciantes de Meca y se basa en colecciones de textos litúrgicos cristianos. Urvoy se apresura a terminar su libro diciendo que el pensamiento árabe, con independencia de la fe y el pensamiento de los musulmanes no arabófonos tiene una característica común, que es la búsqueda de la verdad.

Una afirmación tan genérica no es el final esperado para el proyecto inicial de definir un universo mental específico, continuo y comprensivo de las corrientes y autores estudiados. Sin embargo, ello no resta mérito a la obra de D. Urvoy. Los ejemplos recogidos en la reseña prueban la información, competencia y profundidad del autor. Podemos decir que Urvoy deja en manos del lector la tarea de definir, él mismo, los rasgos comunes al pensamiento arabo-islámico que él ha ido marcando a lo largo de su historia.

JOSEP PUIG MONTADA

VICENTE GARCÍA, L.M., *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*. Madrid, Ediciones del Laberinto. «Colección Arcadia de las Letras, 32», Madrid, 2006, pp. 272.

Las investigaciones de Vicente García sobre el problema de las estrellas parte de su tesis doctoral de 1990, *La astrología en el cristianismo y en la literatura medieval castellana. Edición de la octava parte inédita del Libro conplido en los juzios de las estrellas* (University Microfilms INC, Ann Arbor Michigan) Allí exploraba la actitud de la patrística hacia el problema de la astrología en su contacto con el cristianismo. De aquellas indagaciones son fruto algunos de los artículos publicados luego fundamentalmente por la *Revista Española de Filosofía Medieval* de la Universidad de Zaragoza, que han sido integrados, reformados y ampliados en el tercer capítulo de esta monografía.

En la introducción «La imagen del cosmos y la literatura medieval» (pp.13-15) explica Vicente el modelo astrológico del mundo y las diversas posibilidades de interacción de esas ideas con la cultura cristiana en sus diversas manifestaciones. Es introducción útil para un lector no especializado con las concepciones astrológicas pues lograr explicar «la lógica» o fundamento de este sistema, distinguiéndolo de

las creencias. Explica la relación que guardan los arquetipos astrológicos básicos con el ciclo el año y las estaciones y las constantes que se dan en ese ciclo. De esas constantes parece surgir la idea de arquetipos en la astrología: «El círculo se cierra con Piscis, el duodécimo signo, agua mutable que despide el invierno y trae la primavera otra vez. El círculo se cierra también por los pies, regidos por Piscis, cerrando esa figura de hombre microcosmos que en postura fetal une la cabeza y los pies como se unen Piscis y Aries en el eterno repetirse de los ciclos. El lema de Piscis es *yo creo*, que de alguna forma, también cierra el círculo iniciado por el *yo soy* de Aries, el primer signo. Por los pies de Piscis se vuelve a tomar contacto con la tierra y con todo lo otro, mientras que con la cabeza y en Aries se tomaba contacto con la conciencia de sí mismo, *yo soy*. Aries representa la máxima polaridad del principio masculino activo, lo más próximo a la naturaleza yang del cielo, y Piscis representa la polaridad extrema del principio femenino pasivo, la energía yin de la tierra. El círculo zodiacal trascurre entre la alternancia de un signo yang (Aries) con un yin (Tauro) hasta que se completa el zodiaco. Un signo masculino seguido siempre de uno femenino. Algo que ilustra el principio hermético del ritmo que gobierna la existencia. Es el ritmo de las transformaciones en el acontecer universal. A partir de ese ritmo los chinos desarrollaron el *I Ching* o *Libro de las Mutaciones* y los babilónicos el zodiaco. Todo parece remitir a un fondo común de filosofía hermética, según puede estudiarse en libros como *El kibalión*».

Vicente García plantea el carácter interdisciplinar de estas cuestiones pues impregnan todas las manifestaciones del arte y del pensamiento medieval, y aún sobreviven por su carácter arquetípico, en un sentido que recuerda las aproximaciones junguianas. el autor lo explica muy bien: el pensamiento y la literatura medievales y áureos miraron y recrearon el círculo zodiacal, sus planetas y sus casas como un mapa perfecto del cielo. los doce signos que forman un círculo inspiraron también un tipo de comunidad perfecta en el plano humano: cristo y los doce apóstoles, la Tabla redonda donde Arturo se rodea de sus doce pares y tantos otros ejemplos de la mitología universal que ilustran la importancia del círculo y su división en doce porciones que interactúan entre sí para dar vida a ese círculo que puede simbolizar desde el zodiaco a una comunidad de hombres con un interés en algo más que en sí mismos. Las metas de la humanidad son más importantes que las del individuo y a eso han dado vida los grupos de doce, más un líder del tipo Cristo o del tipo Arturo. Del zodiaco surge también el calendario en doce meses. «Ni siquiera la revolución copernicana afectó a esas observaciones, pues formaban un arqueómetro con los arquetipos más universales con que el hombre se ha referido a las relaciones del cielo y la tierra o a los nexos universales». Es muy valiosa la síntesis que ofrece Vicente sobre cómo caló el pensamiento astrológico en la cultura medieval y se cristianizó: «La filosofía de la astrología se fue desarrollando en la Edad Media, inspirada en figuras como Plotino, adalid del neoplatonismo. En general el pensamiento cristiano despojó a la astrología de su significado predictivo e incorporó el zodiaco como una prodigiosa imaginería. Aún así Santo Tomás no pudo resistir el empuje de la astrología judiciaria en las traducciones del siglo XIII y admitirá influencias de los planetas y de los astros en la medida en que éstos actúan sobre la materia, y por tanto, sobre el cuerpo del hombre también. Y como el cuerpo influye en el ánimo, el santo tuvo que aceptar que la astrología podía decir mucho de la anatomía y de la personalidad de los hombres, así como de sus potencialidades y riesgos. En lo que la astrología no tenía poder era sobre el libre albedrío. Alfonso X defendió con más fe que el santo la nueva ciencia y la protegió con su legislación al tiempo que la difundía en lengua vulgar. La sabiduría árabe le había fascinado como a Llull y como éste había hecho un ingente esfuerzo por comprenderla e incorporársela. Los astrólogos eran para él sabios, científicos. A su manera Alfonso tenía en ellos su era espacial, a los grandes especuladores sobre el universo en una Castilla que tan poco sabía de él. Eran consejeros y así escribían sus revoluciones de los años, que permitían una cierta planificación o previsión de posibles males. Es imposible saber cuánto acertarían en sus pronósticos pero merecen todo el respeto de Alfonso en su legislación y en su labor científica con ellos. Le fascinó el orden racional tan perfecto que veía en sus libros y los conocimientos prácticos que la astronomía podía aportar al estado, aunque tal vez era su filosofía hermética lo que más le fascinaba de aquellos conocimientos que venían por vía del Islam y de los judíos y que el mundo clásico también había conocido de alguna manera, y aún la primera patrística cristiana se había hecho eco de esos conocimientos, aunque de forma un tanto recelosa».

Los fundamentos de la astrología lejos de ser sectarios ofrecían la posibilidad para el autor de un pensamiento universal: «La imagen del mundo tenía una esencia similar en las grandes culturas y, aunque vestida de nacionalismos, evidenciaba su carácter universal, su carácter científico como se sintió entonces, donde las tres religiones podían coincidir. Si no coincidían en la Teología sí podían coincidir en la Astronomía. De modo que pudieron trabajar juntos para resolver el enigma de la máquina universal y poder funcionar mejor conociendo el ritmo de las transformaciones que ocurren en los distintos ciclos del tiempo que representa el año zodiacal, ciclos que para el ojo del hombre son eternos».

Vicente García reconoce que aunque no se trataba de un asunto propiamente de creencias en las lecturas astrológicas: «Cabe la interpretación y la imaginación, y a la hora de interpretar una carta no creo que pudieran darse dos lecturas idénticas. La lectura podía hacerse en varios sentidos y ahí entraba la particular personalidad del astrólogo para interpretar la disposición de una carta. Por eso tampoco podrían coincidir dos revoluciones de los años, o calendarios predictivos para la vida del reino durante un año. Por eso también preocupa el asunto a los legisladores para distinguir a los charlatanes de los que se basan en la ciencia de la astrología. Pero en principio, como se ve en la historia del rey Alcaraz en *El libro de buen amor*, varias lecturas distintas en su forma no significa que no sean compatibles en lo que subrayan esencialmente: así la muerte del protagonista de esa historia se produce de todas las maneras en que había sido pronosticada por los astrólogos, aunque sus versiones parecían contradictorias».

El autor sintetiza muy bien la postura de la Iglesia frente al pensamiento astrológico, y luego la desarrolla investigando pormenorizadamente en la actitud de los más consagrados referentes cristianos: San Agustín, San Gregorio, Santo Tomás... «La Iglesia... intentó castigar todo lo que sonara a determinismo o conocimiento del futuro reservado a Dios y a veces a sus profetas. Tan sólo con sentido poético podían usarse los arquetipos astrológicos para adornar a los mecenas o a los iluminados de la Iglesia, o para ciertas cosas relativas al clima y a la medicina. La Iglesia, contagiada de las ideas neoplatónicas, sí incorporó la idea del hombre como microcosmos. Sólo tenía problemas con la astrología judiciaria y con aquello de la astrología que pudiera justificar los destinos de los hombres y eximirlos de la responsabilidad que les otorgaba su libre albedrío, porque el hombre no había sido creado como una pieza automática de la máquina universal, sino que tenía la libertad para configurar su destino, libertad de elección, como también recordará el Arcipreste de Hita con la cita del salmista: *Intellectum tibi dabo*. Religión y Astrología no eran en sí incompatibles pero políticamente solían corresponder a clanes distintos, por lo que la tensión obedecía al modelo de sociedad que había, con una disciplina religiosa tan intransigente con la libertad de credo y de conducta. Como poder, la Iglesia también gustó en su corte de los astrólogos y Dante se hizo astrólogo poético para significarla y alabarla».

En el capítulo 2, «El problema de las estrellas en el mundo clásico», (pp. 27-42) se rastrea el problema de las estrellas para los clásicos mientras se analiza en el capítulo 3, «La iglesia medieval frente a la astrología» (pp.43-68), la postura de los Santos Padres hacia la astrología. El autor se sirve sobre todo de los textos originales. La «Introducción» más los dos citados capítulos de esta monografía conforman una amplia introducción filosófica al problema de las estrellas no sólo valiosa por su alto valor informativo sino por la capacidad de proyectar el tema como asunto filosófico de vigencia actual y de repercusión en el pensamiento y las artes occidentales desde los orígenes. Además en los capítulos siguientes, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval castellana* recoge, documenta, clasifica, e interpreta un corpus amplio de textos que dan muestra de la presencia del pensamiento astrológico en la literatura medieval española. Se trata por tanto de un estudio multidisciplinar, estructurado en seis capítulos con dos grandes bloques: En el primero se ofrece el panorama mencionado sobre la polémica en torno al tema de las estrellas, con sus principales defensores y detractores y la reflexión sobre los fundamentos sobre los que funciona la astrología y el diálogo con el pensamiento filosófico y religioso de la Edad Media. El segundo bloque estudia la presencia de este tema en la literatura medieval española hasta el siglo XV.

Vicente estudia testimonios del *Mester de Clerecía* en el siglo XIII, para compararlos con los del *Libro del Buen Amor*; y la posición del Arcipreste de Talavera en el *Corbacho*; la actitud de Juan de Mena hacia la astrología en el *Laberinto de Fortuna*, y el uso a lo divino de las imágenes astrológicas en *Los doce triunfos de los doce apóstoles* del Cartujano. Da preponderancia en este segundo bloque al análisis de la astrología en la poesía alegórica del siglo XV. Este análisis se desarrolla en el extenso capítulo sexto: «Lo que sugiero es que puede mirarse la relación entre la astrología y la literatura en cualquier época y, por «deformación profesional», he puesto mi atención en la presencia de este tema en la literatura medieval española, en donde en gran parte la astrología aparece como problema o convertida en otra cosa, en una poética de metáforas celestes, como en los dezires alegóricos. Pero eso no agota el tema que, por vivo, es irreductible a un solo planteamiento. Digo vivo porque los arquetipos astrológicos no son un tema del pasado o de la historia, sino manifestaciones universales de siempre. Así de abiertas son las posibilidades de relacionar un texto con la astrología [...] hemos plasmado simplemente nuestro acercamiento a los textos literarios que planteaban cuestiones astrológicas para ir aclarando la semántica de lo que se entiende por astrología en cada momento, pues eso es lo verdaderamente complicado y el principal objetivo de nuestro trabajo. Y para ello hemos querido partir desde los orígenes «del problema de las estrellas» y lo hemos rastreado hasta su cristianización y literarización en la literatura castellana del siglo XV (pp.249-250)».

La filosofía sobre el problema de las estrellas o de la astrología encontrará en esta monografía riquísimas sugerencias y documentos hilados con la experiencia y el saber hacer de quien ha dedicado mu-

chos años a cuestionarse los fundamentos y los usos culturales del pensamiento astrológico. Que sea un trabajo multidisciplinar es consecuencia lógica de buscar históricamente la documentación de este asunto, pues los textos originales que plantean las cuestiones ya son filosóficos ya literarios en la Edad Media y es necesario saltar los límites de las especialidades contemporáneas para ver las extensas raíces del tema en la imagen del mundo medieval. Vicente logra hacer diáfana en su trabajo lo que se entendió por *ánima mundi* antes del positivismo.

JUAN MORENA HERNANZ

RAMON LLULL, *Quattuor libri Principiorum*. Sánchez Manzano, María Asunción (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CLXXXV, Brepols et Publishers, 2006, pp. 580.

No hace falta presentar al Doctor Iluminado, porque es de sobra conocido. Resaltamos únicamente la modernidad de este autor mallorquín del siglo XIII, así como la pasión que le llevó a escribir una cantidad ingente de libros para «demostrar» el Cristianismo a todas las personas, incluidas las que no tienen fe. Ramon Llull ha pasado a la historia como un pionero del diálogo con las otras religiones. La sabiduría de Llull es inusual: sabe y escribe de todo, domina diversos idiomas, viaja por Europa, escribe un promedio de cinco obras anuales.

La obra que tenemos el gusto de presentar pertenece a la Colección Corpus Christianorum. Recoge cuatro obras latinas: *Liber Principiorum Theologiae*, *Liber Principiorum Philosophiae*, *Liber Principiorum Iuris*, *Liber Principiorum Medicinae*, cuya transcripción y estudio ha corrido a cargo del Instituto Ramon Llull de Friburgo, bajo la dirección de la profesora María Asunción Sánchez Manzano.

Siguiendo la pauta de los anteriores volúmenes publicados por esta Colección, la presente edición es un alarde de buen gusto en la presentación, y de sentido crítico en las notas a pie de página. La complejidad del texto luliano, cargado de simbolismos, lo han resuelto con mucho tino, facilitando así la lectura de la obra. Para satisfacción del lector, le hacemos saber que la obra incluye veinte láminas a color, algunas de ellas representando el famoso Árbol de la ciencia, tan unido al pensamiento de Llull.

Por nuestra parte, sólo nos cabe felicitar a Brepols por la publicación de esta edición crítica, correspondiente al Tomo XXXI de las obras latinas de Ramón Llull, así como a cuantos han colaborado en su preparación.

JORGE M. AYALA

PEÑA MARTÍN, S., *Corán, palabra y verdad. Ibn al-Sîd y el humanismo en al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2007, 506 pp.

Nos llega un espléndido libro en el que el Profesor de la Universidad de Málaga, Salvador Peña Martín, estudia la obra y la tarea intelectual de uno de los más grandes pensadores del Islam andalusí, Ibn al-Sîd al-Batalyawşî (ss. XI-XII), aunque poco conocido por diversas circunstancias, en especial por la escasa difusión de la mayoría de sus textos, editados sólo en los últimos lustros. Se trata, como digo, de un libro espléndido por diversos motivos. En primer lugar, porque el autor aborda el pensamiento de Ibn al-Sîd centrándose en su carácter de lingüista y en la relación que la lengua mantiene con la Palabra divina, el texto coránico, como eje articulador de su pensamiento, con un amplio y profundo conocimiento del mismo y señalando que los anteriores estudios consagrados al andalusí se han centrado en algún aspecto particular de su obra. En segundo lugar, porque analiza con detalle todas y cada una de las facetas en que se expresa esa relación, poniendo de relieve, sin embargo, la necesidad de nuevos estudios que ayuden a comprender mejor la obra de Ibn al-Sîd y que se ocupen de la relación entre lenguaje y lógica, por un lado, y entre signo y símbolo, por otro. En tercer lugar, por las referencias históricas y textuales en que sitúa a Ibn al-Sîd y su destacada posición en lo que llama el «humanismo en al-Andalus», reconociendo el papel desempeñado por grandes autores del islam anterior, oriental y occidental, en la configuración de su obra.

El libro de Salvador Peña está dividido en varias partes, en las que el autor estudia la relación de Ibn al-Sîd con las ciencias de la palabra, la cuestión de la apariencia y de la verdad, la intervención divina y el factor humano, y, finalmente, la interpretación y la sabiduría.

Hay que hacer, sin embargo, un par de observaciones a algunas reflexiones que Salvador Peña realiza. En primer lugar, se pregunta si la traducción del término *al-nafs al-nâtiqa* por Asín Palacios es una confusión al verterla por «el alma racional» o si el confundido es el mismo Salvador Peña, quien la traduce por «el alma (o ánimo) parlante» (pp. 79-80). Traducir *al-nafs al-nâtiqa* por «alma parlante» es, desde luego, correcto lingüísticamente, pero quizá no lo sea desde el punto de vista del lenguaje filosófico, porque en este caso significaría traducir el todo por la parte: hablar es, evidentemente, una de las funciones del *nafs nâtiqa*, pero no la única. Lo digo porque para algunos autores esta expresión es sinónima de *al-nafs al-'aqliyya*, «el alma racional», que se manifiesta por múltiples funciones de la conciencia humana: quien carece de la facultad de hablar, por la circunstancia que sea, no por ello deja de ejercer las otras funciones como el pensar, el discurrir, el querer, etc. El ejemplo más claro de esto en la literatura filosófica lo ofrece el personaje Hayy de Ibn Tufayl, quien aprendió a hablar cuando ya de mayor le enseñó Absâl; sin embargo, desde niño dio muestras de una poderosa *nafs nâtiqa* o *nafs 'aqliyya*; véase el uso de la raíz *n-t-q* en el «Index arabe-français des termes et expressions techniques» del *Hayy ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofaïl* texto arabe et traduction française par Léon Gauthier, 2^e édition, Beirut, Imprimerie Catholique, 1936, p. 183 árabe. Por otra parte, también puede verse la misma raíz *n-t-q* usada por Avicena en el «Lexique arabo-latin» en *Avicenna latinus: Liber de anima seu sextus de naturalibus* IV-V, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Leiden, J. Brill, 1968, n^o 636, pp. 268-269, donde siempre es vertido al latín por *ratio*, *rationalitas*, *rationalis*, *rationalis*, etc. Pero quizá quien mejor aclara el significado filosófico del término es al-Fârâbî, en su *Epístola de introducción a la lógica* [D. M. Dunlop: «*Alfârâbî's Introductory Risalah on Logic*», *Islamic Quarterly*, 3 (1956-57) 224-235], en la que explícitamente afirma lo siguiente: «El nombre de «lógica» (*mantiq*) procede del término *lógos* (*nutq*), que indica según los antiguos tres cosas. En primer lugar, la facultad por la que el hombre entiende las ideas, se adquieren las ciencias y las artes y se discernen las acciones buenas de las malas. En segundo lugar, las ideas que son producidas por la reflexión del hombre en sí mismo; se le llama *lógos* interno (*al-nutq al-dâjil*). En tercer lugar, la expresión por medio del lenguaje de aquello que está en el pensamiento; se le llama *lógos* externo (*al-nutq al-jâriy*). Puesto que este arte proporciona a la facultad racional (*al-quwwa al-nâtiqa*) reglas para el *lógos* interno, que son las ideas, y reglas comunes a todas las lenguas para el *lógos* externo, que son las palabras, y por medio de ella la facultad racional (*al-quwwa al-nâtiqa*) se dirige en ambos asuntos a la vez hacia lo que es correcto, preservándola también en ambos casos; se llama entonces «lógica»» (pp. 227-228). Por éste y por innumerables textos se ve que *mantiq* suele traducir el término griego «lógica», entendida como ciencia de la razón, no como ciencia de la palabra.

En segundo lugar, el aparente rechazo que Salvador Peña hace del neoplatonismo de Ibn al-Sîd, porque, según dice, «tal calificación, por su ambigüedad, puede o bien no significar gran cosa o bien llevar a graves equívocos respecto a su posición intelectual» (p. 427) Estamos de acuerdo con el autor en que el término filosófico no puede emplearse para caracterizar la totalidad del pensamiento de Ibn al-Sîd; pero no se puede negar que es la principal doctrina que articula una de las obras de Ibn al-Sîd, conocida desde Asín Palacios, quien la editó, el *Kitâb al-Hadâ'iq* (*Libro de los cercos*), aunque se haya puesto en duda su atribución a Ibn al-Sîd. En tanto no se confirme que el andalusí no fue autor de ella, lo cierto es que hasta ahora ha funcionado como una obra suya y en ella se encuentra una explícita exposición neoplatónica del universo, que hunde sus raíces en al-Fârâbî y en los Ijwân al-Safâ'. Dice, por ejemplo, Ibn al-Sîd en esta obra: «Procediendo pues del Creador el ser de los entes tal y como se ha descrito, resultará que la perfección de cada ente será mayor o menor, según sea el grado de proximidad a Él en el ser... Los primeros entes que Él hizo existir e innovó son los entes que ellos [los filósofos] llaman «los segundos» y «las inteligencias despojadas de la materia», que son nueve, tantas como las nueve unidades, y que se ordenan entre sí, en cuanto al ser que de Él reciben como los grados de los números» (M. Asín Palacios: «Ibn al-Sîd de Badajoz y su «Libro de los cercos» («Kitâb al-hadâ'iq»)», *Al-Andalus*, 5 (1940) pp. 101-102). Calificar esto de «supuesto neoplatonismo» parece excesivo, mientras no se demuestre fehacientemente que la obra no es de Ibn al-Sîd. Y afirmar «el escaso aprecio que muestra M. Asín Palacios hacia el resto de la monumental obra, en torno a la palabra, de Ibn al-Sîd», tampoco hace justicia al sabio arabista, cuando justamente unas líneas antes el propio autor destaca que «el opúsculo que [Asín Palacios] editó y tradujo le interesaría en ese aspecto, y por eso se limitó a destacar una treintena de páginas de Ibn al-Sîd, de entre los varios millares que nos han llegado (*no tanto cuando M. Asín Palacios escribiera*)» (p. 426). Aquí el subrayado es mío. Evidentemente, si no se conocen, porque no se han descubierto o no se han editado, los varios millares de páginas, difícilmente puede un investigador dedicarse a estudiarlas. Por otra parte, creo que es lícito extraer de un autor aquellas páginas que interesen dentro de una determinada línea de investigación o de estudio, dejando aquellas otras que a su juicio tengan menor relieve en la exposición de un determinado problema.

Estas apreciaciones del autor, sin embargo, no restan mérito a su obra, que nos ayuda a comprender cabalmente al pensador andalusí.

RAFAEL RAMÓN GUERRERO

REINHARDT, E., *Por las rutas medievales del saber*, Eunsa, 2007, pp. 348.

Al llegar al final de su carrera docente, la profesora Elisabeth Reinardt, de la Universidad de Navarra, en cuya Cátedra de Historia de la Teología Medieval ha desarrollado su docencia, ha publicado un volumen de trabajos suyos, que fue dando a la luz entre los años 1993-2007. Son un exponente de los caminos que la autora ha recorrido por el saber teológico y filosófico de la Edad Media. La obra consta de tres partes: la primera abarca diversos aspectos de la sistematización teológica en el tiempo comprendido entre Anselmo de Canterbury y Gabriel Biel. La segunda parte está dedicada a la literatura religiosa. Recoge trabajos, como la «Oración de Wessobrunn» y la literatura hecha por mujeres: Hrotsuith, Hildegarda de Bingen, las religiosas de Helft. La tercera parte incluye a dos protagonistas de la medievalística actual: Albert Zimmermann y Jean-Pierre Torrell. Los artículos de la profesora Reinhardt son un ejemplo de profesionalidad al servicio del saber filosófico-teológico. Son obras acabadas, claras, sin divagaciones, sujetas a una disciplina mental rigurosa.

Nuestros lectores conocen bien a la profesora Reinardt, porque ha sido una asistente asidua a los Congresos de Sofime y de la SIEMP. Al término de su carrera docente le enviamos nuestra felicitación y el agradecimiento más sincero por su colaboración constante en la Revista Española de Filosofía Medieval.

JORGE M. AYALA

SOUZA PEREIRA, Rosalie Helena (ed.), *O Islã clássico. Itinerarios de uma cultura*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 2007, 865 pp.

La profesora Rosalie Helena Souza Pereira enseña en la actualidad Historia de la filosofía en la Universidad de São Paulo-IFLCH (Brasil). Se ha especializado en Pensamiento musulmán, habiendo publicado anteriormente varios libros sobre esta materia: Avicena, *A Viagem da alma* (2002); Averroes, *Exposição sobre o Substancia do Orbe* (2006). En el presente año ha publicado una obra colectiva: *Busca do conhecimento. Ensaio de Filosofia Medieval no Islã* (2007).

La obra que reseñamos recoge trabajos de varios especialistas en esta materia. Por Islán clásico entiende el periodo comprendido entre los siglos VIII-XII, que, a su juicio, han sido el más original de la cultura islámica. Esta obra tiene un claro objetivo: «vencer la laguna cultural que sufre la enseñanza brasileña acerca del pensamiento musulmán». La profesora Rosalie Helena quiere contribuir a romper este silencio, para que oigan las voces de esa cultura.

Destacamos estos tres aspectos de la obra: ante todo es una obra interdisciplinar. Con ello se ha pretendido resaltar la riqueza del pensamiento árabe y su universalidad. Sólo así se entiende que influyera tanto en la formación de la cultura occidental. En segundo lugar, esta obra dedica bastantes páginas a exponer el pensamiento filosófico musulmán. La profesora Rosalie Helena aboga por la desaparición de ese tópico tan arraigado en Occidente que hace de los musulmanes unos enemigos de la paz y de la libertad. Cree que a los occidentales nos ha faltado capacidad para aceptar al Otro como diferente, lo cual ha sido causa del desencuentro en que hemos vivido durante siglos. Por último, esta obra abre nuevos caminos interpretativos para los futuros historiadores del pensamiento islámico. En el aspecto formal, la presentación de la obra es inmejorable. Está escrita con letra muy legible y espaciada, lo que facilita enormemente su lectura. Enhorabuena a la profesora Rosalie Helena por esta obra, que enriquece la Bibliografía brasileña sobre la Filosofía islámica.

JORGE M. AYALA

FLASCH, Kurt, *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana. D'Agustí a Maquiavel*. Traducció de Josep Batalla, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2006, pp. 691.

Salvo alguna meritoria excepció, el lector en catalán apenas disponia de manuals de filosofia medieval. Tenia que recurrir a las historias de la filosofia medieval publicadas en castellano o en otros idiomas. La fortuna ha hecho coincidir en el tiempo la publicación de las magníficas traducciones de los manuales que reseñamos a continuación de Kurt Flasch y de A. De Libera (ver *infra*).

El texto original de Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, fue publicado por primera vez en el año 1986, y reeditado, con correcciones y actualizaciones, en el 2000. Obviamente el editor y traductor, Josep Batalla, ha realizado su labor a partir de la segunda edición. Que sepamos, nunca antes se había traducido —inexplicablemente— la obra de K. Flasch a ninguna otra lengua. Bienvenida sea, pues, esta traducción.

En el prólogo (pp. 11-12), K. Flasch ya deja claro que no se trata de una historia exhaustiva y completa. Pretende ser más bien un libro de lectura. El autor no renuncia a plantear problemas metodológicos o hermenéuticos, pero la redacción es ciertamente fluida e interesante. Contra cierta moda que quiere ver en la Edad Media un tiempo idílico, el autor caracteriza este período como una «época de grandes conflictos» (p. 12).

En la introducción (pp. 17-28), K. Flasch expone los principios metodológicos que han guiado la elaboración del libro. Destacaríamos los siguientes: a) Flasch entiende por filosofía de la Edad Media «el esfuerzo con que algunos individuos y grupos enteros de personas intentaron orientarse en la vida mediante el pensamiento» (p. 17). El contexto en el que surgen las ideas filosóficas ayuda en consecuencia a comprenderlas; b) Flasch no está de acuerdo con aquellas concepciones de la filosofía medieval que presuponen un aislamiento de los problemas filosóficos; c) La conciencia de que los referentes filosóficos pertenecen al presente del historiador de la filosofía medieval facilita una mejor comprensión de su objeto de estudio; d) El concepto «Edad Media» es convencional, se trata de una invención de un humanista no carente de polémica. Y como tal tiene una connotación determinada. Presupone ya la distancia histórica que permite captar los elementos comunes de una época que de por sí es enormemente variada y heterogénea; e) El historiador de la filosofía medieval debe estudiar muchos teólogos cristianos, árabes y judíos, pero su tarea consistirá en analizar cómo han argumentado su fe; f) K. Flasch se propone estudiar especialmente los juicios de valor perceptibles en las teorías medievales.

El libro se divide en tres partes. En la primera (pp. 29-115), el autor expone los fundamentos de la filosofía medieval, es decir, la filosofía de los autores más representativos de la patrística: Agustín, Boecio, pseudo Dionisio Areopagita. La segunda parte (pp. 115-560), que lleva por título «fases evolutivas del pensamiento medieval», expone los principales autores desde el inicio de la Edad Media hasta el siglo XV incluido. Esta parte se subdivide en siete secciones: a) «nuevos condicionamientos» (pp. 117-145), b) «la reforma carolingia» (pp. 147-167), c) «el siglo XI» (pp. 169-184), d) «el siglo XII» (pp. 185-263), e) «el siglo XIII» (pp. 265-372). Destacamos que esta sección incluye un capítulo dedicado al «reto islámico» (pp. 281-306) y otro al «estímulo judío» (pp. 306-313); e) «el siglo XIV» (pp. 373-502), con un capítulo sobre «Ramon Llull» (pp. 389-402); f) «el siglo XV» (pp. 402-416). La tercera parte, «la época moderna», trata de los autores de la primera mitad del siglo XVI (pp. 563-596). En el epílogo (pp. 597-600), escrito para la segunda edición en alemán, K. Flasch da respuesta a las observaciones que le plantearon algunos críticos.

El libro se completa con una cronología (pp. 601-613), una útil bibliografía puesta al día por el editor teniendo especialmente en cuenta textos de autores medievales traducidos al catalán (pp. 613-683) y el índice onomástico (pp. 685-691).

Se trata pues de una historia de la filosofía bien escrita y traducida. Sin duda resultará útil a profesores, estudiantes y estudiosos del pensamiento medieval. Felicitamos al traductor y editor, Josep Batalla, que es además el director de la editorial Obrador Edèndum, por este libro.

JAUME MENSA I VALLS

LIBERA, Alain de, *La filosofía medieval*. Traducció de Guillem Calaforra (Educació. Materials, 93), València, Universitat de València, 2006, pp. 458.

La filosofía medieval de Alain de Libera es ya un clásico. El libro fue publicado en 1993 y reeditado el 2004.

El autor, en el prefacio (pp. 15-18), reconoce que eso que llamamos «la Edad Media no existe». Hay en realidad diversas líneas temporales, con diversos espacios geográficos: una latina, otra griega, otra araboislámica y otra judía. El mundo medieval no tiene centro. No sólo por la razón de que en el mundo medieval occidental hay una pluralidad de centros sino, principalmente, porque hay una pluralidad de mundos medievales. El autor, sin renunciar a un referente temporal común, asume la pluralidad de culturas, religiones, lenguas y centros de la Edad Media.

En consonancia con esta pluralidad, el primer capítulo del libro está dedicado a la filosofía bizantina (pp. 27-58), el segundo (pp. 59-121) y tercer capítulos (pp. 122-160) al Islam oriental y occidental, respectivamente. El cuarto capítulo a la filosofía judía (pp. 161-204). Y los seis capítulos restantes a la filosofía latina: el quinto (pp. 205-230) a la alta Edad Media, el sexto (pp. 231-250) al siglo XI, el séptimo (pp. 251-287) al siglo XII, el octavo (pp. 289-336) al siglo XIII, el noveno (pp. 337-375) y, en fin, el décimo (pp. 377-387) al siglo XV. Sigue una conclusión (pp. 387-389) y unas «orientaciones bibliográficas» (pp. 391-434), un «resumen cronológico» (pp. 435-442) y el «índice de nombres y títulos» (pp. 443-458). El traductor, que ha hecho en general un buen trabajo, ha puesto una atención especial, que es muy de agradecer, en la forma de escribir en catalán los nombres propios. Así, por ejemplo, ha optado por Muhammad (en vez de Mahoma) o Jordi Gemist Pletó (Giorgios Gemisthos Plethon) o Abulafya. La lectura del libro se hace agradable. La notas a pie de página son las mínimas indispensables, muchas referencias bibliográficas se dan en el interior del texto. El traductor ha completado la bibliografía, especialmente la publicada en lengua catalana, con algunas notas a pie de página (N. del t.) Los textos citados han sido traducidos al catalán, pero entre paréntesis se indican algunos términos en la lengua original (caso de latín) o en transcripción con caracteres latinos (árabe o griego) de difícil traducción.

Descrito sucintamente el contenido del libro de De Libera, y a propósito de él y también del *Pensament filosòfic a l'Edat Mitjana* de Kurt Flasch, haremos algunos comentarios críticos:

a) ¿Existe una filosofía medieval propiamente dicha? ¿O se trata más bien de teología? ¿Se excluyen la teología y la filosofía? Para evitar cuestiones apriorísticas estériles y planteamientos reduccionistas, creemos más adecuado y preciso el sustantivo «pensamiento», como propone Flasch, que el de «filosofía» para describir la realidad de la Edad Media.

b) La Edad Media, como su mismo nombre indica, es la edad que media entre la antigua y la moderna. Se define, pues, en cierta manera, negativamente, como la época que no es propiamente ni antigua ni moderna, es decir, como la época que empieza con la caída del Imperio romano (siglo V) y acaba en el siglo XV con la toma de Constantinopla por los turcos (1453) o la expulsión de los judíos o la caída del reino de Granada o el llamado Descubrimiento de América (1492)

¿Qué es la filosofía medieval? ¿Qué período de la historia de la filosofía tiene por objeto de estudio? Las preguntas parecen obvias, pero una simple ojeada a manuales de historia de la filosofía medieval nos hace caer en la cuenta de que no lo son tanto. En efecto, parece obvio que la filosofía medieval es la filosofía de la Edad Media. Pero no todos los autores de manuales de historia de la filosofía medieval parecen dispuestos a renunciar a pensadores como Agustín, Orígenes o Justino. ¿Dónde deben ser tratados los padres de la Iglesia? ¿No hay una cierta continuidad entre estos autores y la filosofía medieval propiamente dicha? Alain de Libera, aplicando con razón criterios históricos, deja fuera de su estudio a Agustín de Hipona y los padres de la Iglesia. K. Flasch, aplicando con razón criterios pedagógicos, incluye un capítulo propedéutico dedicado a los principales Padres de la Iglesia, especialmente Agustín de Hipona. Sin un conocimiento mínimo del pensamiento patristico se nos antoja una tarea difícil el estudio con provecho de la filosofía medieval. El profesor y los estudiantes de filosofía medieval se pueden encontrar con la paradoja de tener que estudiar unos autores que con criterios históricos rigurosos no forman parte de su materia estudio, pero el contenido de cuya filosofía y otras razones prácticas aconsejan su inclusión en la asignatura de filosofía medieval; sin embargo los manuales de filosofía medieval no tratan de ellos. Los manuales de «Patrología» parecen estar pensados preferentemente para profesores y estudiantes de teología. Por ello, no nos parece mal la solución de Flasch de incluir una parte introductoria que trata de San Agustín y otros Padres de la Iglesia. Y creemos, además, que esta parte introductoria debiera extenderse hasta los mismos orígenes del cristianismo: el hilo conductor podría ser la recepción y el uso de la filosofía antigua en la explicación de conceptos teológicos.

c) El problema de fijar los límites de la filosofía medieval también se plantea con relación a su fin. ¿Los autores del siglo XV son propiamente medievales? ¿Debe incluir la filosofía medieval todo el Renacimiento, es decir los siglos XV y XVI? ¿Debe excluirlos? Kurt Flasch dedica una tercera parte de su libro a la época moderna, es decir, al siglo XVI. De Libera se detiene en el siglo XV. Si antes juzgáramos adecuada la opción de Flasch de incluir una parte introductoria a los autores de la Patrística, ahora creemos con Libera que un capítulo dedicado al siglo XVI es superfluo. Quizás tenga razón Flasch cuan-

do afirma que «Martí Luter, que va escriure en el segle XVI, és més medieval que Boccaccio», pero no por ello debiera ser incluido en una historia del pensamiento medieval. Por este mismo criterio deberíamos incluir a aquellos autores posteriores que podrían ser cualificados de más «medievales» que otros autores históricamente medievales —que, según como definamos la palabra «medieval», ciertamente los hay.

d) Es más, teniendo en cuenta que la filosofía medieval se desarrolla en relación con la teología y, a menudo, con unos textos sagrados, que por otra parte ya conllevan al menos implícitamente una cosmovisión y una cierta manera de entender el mundo es decir, en sentido lato, una cierta filosofía no se puede comprender adecuadamente la filosofía de los autores medievales sin unos conocimientos sumarios de los textos sagrados que suelen comentar o interpretar. Explicitar algunos conceptos de la Biblia o del Corán, desde un punto de vista estrictamente *histórico-crítico* y *filológico*, puede ayudar enormemente —y más en tiempos en que la cultura religiosa suele brillar por su ausencia en los conocimientos de los estudiantes universitarios actuales— al estudio de la filosofía medieval en su cometido. Con mucho tino algunos profesores de filosofía medieval incluyen en su temario alguna lección introductoria a la Biblia y al Corán (cf. Josep Ml. Udina, «La enseñanza de la *Historia de la filosofía medieval*. Una experiencia de veinticinco años», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 [2003], pp. 199-106).

e) Desde puntos de vista excesivamente reduccionistas, a veces se ha identificado la filosofía medieval con la escolástica (cristiana), y la escolástica con el tomismo. Es mérito de ambos manuales haber superado claramente una visión —digamos cristianocéntrica— del pensamiento medieval. En este sentido, según mi opinión, aún les queda a los historiadores del pensamiento medieval del presente y del futuro un buen trecho por recorrer. Me explico. La irrupción del «nuevo Aristóteles» agitó con fuerza el panorama filosófico medieval. Con el tiempo, acabó imponiéndose en forma de ortodoxia una determinada forma de pensamiento que intentaba hacer compatible la fe cristiana con una cierta interpretación de la filosofía aristotélica. Y a la luz de esta síntesis, de su léxico, de sus conceptos —que en cierta manera perviven— se ha valorado la filosofía medieval entera, sin tener suficientemente en cuenta su génesis y evolución histórica. Tal vez, con un ejemplo, se me entenderá mejor. La principal de las acusaciones —muchas de las cuales según estudios recientes parecen cuanto menos infundadas. Véase al respecto: Josep Perarnau, *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'«Ars amativa» de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antil·lianes del seu «Directorium Inquisitorum»*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1997— que el inquisidor Eimeric dirige contra la filosofía de Ramon Llull puede ser la de «racionalista», es decir de pretender demostrar la fe y Dios por razones necesarias. No cabe duda que Eimeric, bien formado en la tradición tomista, entiende la palabra «demostrar» en el sentido aristotélico (*Analíticos segundos*); ¿pero, es éste el sentido que le da Ramon Llull y la tradición agustiniana? ¿Qué significa para Ramon Llull demostrar? Recordemos, por ejemplo, que en el *Llibre de contemplació en Déu*, VII, Palma de Mallorca, 1914, p. 54, Llull utiliza el término «desmostrar» como sinónimo de aparecer o mostrar: «La figura en lo mirall se demostra major on pus hom la acosta al mirall». El lenguaje con el que estudiamos la filosofía medieval tiene su propia historia medieval, pertenece a una determinada tradición. Uno de los primeros retos del historiador de la filosofía medieval es hacer explícita esta situación.

f) Flasch y De Libera hacen muy bien en mostrar la complejidad del estudio del pensamiento medieval. Se trata de una complejidad de contenidos (filosóficos, teológicos, etc.), pero también de una complejidad metodológica. Las obras que debe estudiar el historiador de la filosofía medieval están escritas en latín, árabe, griego o hebreo. A veces, todavía no han sido editadas. Precisamente una de las tareas que debe acometer frecuentemente el investigador de la filosofía medieval es la edición (crítica) de obras inéditas. Para ello necesita poseer conocimientos de paleografía, codicología y filología. Si queremos tener buenos doctorandos de filosofía medieval en nuestros Departamentos y Facultades, se deberían aprovechar al máximo las posibilidades que puedan ofrecer los cambios en los planes de estudio (Proceso de Convergencia de Bologna), que ya se nos echan encima, para trabajar en un sentido interdisciplinario.

JAUME MENSA I VALLS

LEÓN FLORIDO, Francisco, 1277 *La condena de la filosofía. Estudio y traducción del syllabus de Esteban Tempier*, Madrid, *A parte Rei* Revista de Filosofía (Estudios monográficos), 2007, pp. 114.

La forma de presentar el título de esta reseña representa en cierta manera una síntesis de lo que significa esta obra. La tentación de haber puesto como autor a Esteban Tempier, a la postre quien escribió el

celebérrimo *syllabus* condenatorio de 1277 que aquí se presenta en su traducción española, hubiera empañado lo que este libro encarna en su forma y en su fondo. Pues el autor no se limita a realizar simplemente una traducción y estudio preliminar, sino que deja entrever una cosmovisión de la historiografía medieval de esta época, más allá de una puesta en escena de diversos estudios monográficos y eruditos al mismo. Es la misma forma de acometer el trabajo —casi como si fuera un opúsculo—, idearlo, presentarlo y verterlo a la pluma lo que hace que la tesis sugerente del «estudio» que antecede el texto sea ya de por sí justificador de la lectura de toda la obra, breve, pero intensa. Mas... ¡vayamos por partes!

El autor, Francisco León Florido, es profesor del Departamento de Filosofía III de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Su faceta de docente se deja entrever en la redacción del trabajo que ahora presentamos, un valor que es necesario poner de relieve para los amantes de la claridad, la concisión y la sencillez expositiva, tan necesario en temas tan apasionantes como complejos como es el que ocupa la obra que reseñamos. Una labor expositiva que no está reñida ni mucho menos con la profundidad de su trabajo de investigación y, por lo tanto, con la tesis sugerente que se deja traslucir en el libro.

La obra se divide en dos partes diferenciadas. La primera parte lo constituye el «estudio» previo a la traducción dividido en tres puntos fundamentales (pp. 7-64) y que sobrepasa los parámetros de una breve presentación del texto. En la segunda parte se trata ya de acometer la presentación del *syllabus* condenatorio de 1277. Finaliza el autor con una bibliografía.

El estudio de la obra se inicia, muy escolásticamente y en el buen sentido de la palabra, con lo que la metodología ha señalado como *status quaestionis*. No lo oculta el autor, pues este primer capítulo se titula: *El estado de la cuestión. El debate bibliográfico*. En las páginas que van de la 7 a la 25, Francisco León, hace un repaso muy clarificado de las etapas claves de la historiografía de la *damatio parisiensis*. Los autores y sus posiciones, sus logros y la evolución del estudio del contexto histórico y filosófico van pasando al ritmo de la propia evolución del entendimiento de lo que supone la filosofía medieval en el momento en el que el *corpus aristotelicum* ha tomado cuerpo y espíritu en las mentes y en los espíritus de una Iglesia en cambio, en consonancia con la transformación de una sociedad que va abriéndose a las nuevas formas políticas, a la novedosa geografía y al dibujo espacial que nacen del desarrollo de los nuevos núcleos de humanidad: la urbe, el territorio cercano de la soberanía, las formas religiosas..., la construcción de la nueva Europa, del nuevo renacer filosófico, y de una identidad que le es propia.

En este quehacer historiográfico se hace repaso a los distintos autores representativos que han ido evolucionando de forma considerable los logros de comprensión de este periodo de la historia de la filosofía medieval, como pieza clave del paso a una mentalidad moderna en el occidente medieval. Desde los estudios de Renan y la aproximación de las fuentes al público por parte de Pierre Mandonnet, desfilan las tesis centrales de Martin Grabmman, Fernand Van Steenberghen y Étienne Gilson, por citar los autores clásicos ya del siglo XX, pero también en el último tercio del siglo aparecen, en la estela de los autores anteriores, los estudios de Roland Hissette sobre las fuentes que sustentan las tesis condenadas.

Los últimos tratados respecto del contexto doctrinal e histórico del *syllabus* experimentan un giro hermenéutico, una nueva dirección: «La cuestión del averroísmo latino, que ocupaba el lugar central en las obras anteriores, tiende a ser considerada menos relevante de los que se había supuesto y, en cambio, el principal problema pasa a ser el de determinar el papel de los maestros en artes, en general, y el de autores como Siger de Brabante o Boecio de Dacia, en particular, dentro de una nueva concepción, de la significación, en sentido amplio, de la filosofía medieval y de su sentido en el desarrollo completo de la historia de la filosofía» (p. 12). Un trabajo que supera el enfoque dogmático-doctrinal y bucea por el *humus* vital de los maestros y el contexto universitario e institucional. El «conflicto de facultades» sustituye al «conflicto doctrinal» como eje vertebrador de los estudios, sin por ello olvidar a este último. Se suceden autores como Jacques Le Goff, Luca Bianchi, David Piché, John E. Murdoch, Juliuszag Domanski y Alain de Libera. El autor va exponiendo los distintos aspectos de esta nueva óptica sobre el modo de pensar filosófico y la libertad de pensamiento (Ch. Homer Haskins). En fin, «estos intérpretes presentan un campo con dos bandos enfrentados: el de los teólogos y las autoridades eclesiales por un lado, y el de los maestros universitarios en artes por otro» (p. 20). Partiendo de esta perspectiva se desgana otra serie de nuevas problemáticas respecto al auténtico papel del acto condenatorio desde el enfoque más socio-doctrinal, como en el caso de Jacques Verger.

Tras el esclarecedor y didáctico capítulo sobre la historiografía del problema y poniendo sobre el tapete intelectual el debate contextual, el capítulo 2 aborda *El aristotelismo averroísta: recepción y condenas* (pp. 26-42). Se trata de una reseña de los hitos que desencadenaron en las condenas objeto del estudio desde que el *Corpus aristotelicum* va recepcionándose en los ambientes intelectuales del mundo cristiano, en un itinerario parejo al del desarrollo inicial de la Universidad. Así atiende «La recepción de

Aristóteles y las primeras condenas» (pp. 26-34), recordando las primeras «olas de traducciones» y, casi de forma automática, las primeras reacciones eclesiales y, por que no decirlo, según me parece en la lectura del estudio, la desobediencia sistemática («letra muerta», p. 31) que expresa la «libertad de pensamiento» efectivo que se vivía en el fondo de los espíritus de la época: 1210 (sínodo provincial), 1215 (Roberto de Courçon), 1128 (papa Gregorio IX), 1255 (prescripción de las naciones en París), 1263 (papa Urbano IV). Tras el ambiente antiaristotélico de las autoridades y, por consiguiente, el aristotélico de muchos docentes, el autor afronta ya el contexto inmediato: «Los decretos de 1270 y 1277. Reacciones a las censuras» (pp. 35-42). La primera de las fechas es particularmente significativa «por cuanto en él confluyen una serie de escritos condenatorios de las nuevas ideas, aunque en ninguno de ellos se cita expresamente a Siger» (p. 35). Se trata de un desarrollo no sólo condenatorio, sino una reacción intelectual, en el que la censura se despliega en el campo de batalla intelectual. En esta contienda se embarcan autores como Tomás de Aquino y Gil de Roma. Después del *syllabus* de 1270, de Tempier, se abre un período definido por las cuestiones averroístas: conflictos interpretativos en los mismos escritos de Tomás de Aquino (sentencia del 7 de mayo de 1276) y, en definitiva, conflicto de «naciones» en la universidad parisina. La mecha incendiaria para la condena de 1277 hacía tiempo que estaba fabricada, la llamada de atención de Juan XXI respecto de los rumores que llegan a la sede papal respecto de lo que acaece en París, provoca que la mecha se encienda y el obispo Esteban Tempier realice el 7 de marzo de 1277, «la solemne condena de las 219 proposiciones, y el libro *De Amore*, de Andrés el Capellán y otros libros de contenido esotérico y mágico» (p. 38). La complejidad de estos tiempos compulsos es perfectamente escrita e interpretada por el profesor Francisco León, quien nos señala, además, las consecuencias inmediatas de este hecho condenatorio.

El tercer y último capítulo, titulado *El sentido doctrinal de la condena parisina* (pp. 43-64), completa junto al entramado socio-institucional e histórico del capítulo precedente, el no menos complejo trasfondo filosófico-teológico, a saber: «El uso metódico de la doctrina de la doble verdad» (pp. 46-49); «El conflicto estructural entre neoplatonismo y naturalismo» (pp. 49-50); «La unidad del intelecto y la inmortalidad del alma» (pp. 50-52); «La cuestión del poder de Dios» (pp. 52-54); «La crítica a la física aristotélica» (pp. 54-56); y, por último, «La ética de la vida filosófica» (pp. 57-64). Quisiera destacar de este apartado un párrafo del autor que, a mi juicio, sintetiza la tesis integradora de la historiografía que utiliza, además de señalar el significado y la pertinencia de profundizar en este acontecimiento de la historia de la filosofía medieval: «Seguramente la gran víctima del *syllabus* del obispo Tempier no fueron ni los maestros en artes, ni el espíritu laico, ni la libertad de pensamiento, ni la autonomía de la filosofía, sino el neoplatonismo naturalista, que había sido forjado al calor de la recepción en el mundo cristiano del Aristóteles averroísta» (p. 64). Y, efectivamente, a partir de aquí destacará la nueva lectura de la filosofía de Platón y el cambio de significado que tendrá el pensamiento aristotélico que cambiará su rol novedoso para desembocar en un «paradójico papel conservador» (p. 64). Esta conclusión, las consecuencias de la profundización que sugiere, el cambio de perspectiva integradora, pero, a la vez, sugerentemente superadora, justifica la lectura de este estudio. El profesor Francisco León completa una introducción equilibrada y novedosa por los senderos que apunta, a partir de la historiografía que expuso en el capítulo inaugural. Esto es, sin duda, frente a la tesis interpretativa, uno de los logros de este estudio preliminar a la traducción del *syllabus* de 1277.

En última instancia aparece la segunda parte de esta obra, pivote estructurador y justificador de la misma: la traducción y presentación bilingüe del *Texto del Syllabus del Obispo Tempier. París, 7 de Marzo de 1277* (pp. 65-114), compuesto de: «*Epistola scripta a Stephano Espiscopo parisiensi anno 1277*. Carta escrita por el obispo Esteban de París en 1277» (pp. 66-69) y «*Articuli condemnati a Stephano episcopo parisiensi anno 1277*. Artículos condenados por el obispo Esteban de París en 1277». La presentación de los artículos sigue, según el propio autor advierte (p. 44), el orden de la numeración del obispo Tempier, tal y como aparece en el *Chartularium Universitatis Parisiensis* (vol. 1), señalándose a continuación la numeración correspondiente de Mandonnet-Hissete que esquematiza los mismos en dos partes: una primera centrada en los «Errores filosóficos», y una segunda centrada en los «Errores teológicos».

Culmina esta breve y sustanciosa edición con una «Bibliografía» (pp. 109-114), práctica para el lector y más que suficiente para profundizar en un tema tan apasionante y sugerente de la Historia de la filosofía medieval, en particular, y clave, también, para la comprensión del devenir del pensamiento en occidente, en general.

Felicitemos, pues, al autor por su concisión, visión, análisis y presentación, que es ciertamente más sugestiva que erudita. Quizás este es el único inconveniente que podemos mencionar en la obra: el que nos queda con el sabor de la profundización, y nos provoca el deseo de poder dialogar con el autor sobre la conjunción de las aristas que surgen en las interpretaciones presentadas, limar las ideologías, leer fi-

losóficamente los contextos... Ahora bien, la sed de profundización queda justificada por su intención didáctica, pudiendo ser una obra de gran provecho metodológico y didáctico para trabajar con los alumnos, por la encrucijada de propuestas y la riqueza de filosofías implicadas.

MANUEL LÁZARO PULIDO

DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (I). Comentario a la Suma Teológica, I, q75-q77*. Introducción y notas de José Ángel García Cuadrado. Traducción de Alfonso C. Chacón, M^a Idoya Zorroza y José Ángel García Cuadrado, Pamplona, EUNSA, 2007, 382 pp.

Domingo Báñez (1528-1604) en la década de 1580 publicaba, volviendo a Santo Tomás, sus *Comentarios a la Suma Teológica, I (Prima Pars)*, que titulaba, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae usque ad sexagesimamquartam quaestionem complectentia* (Salamanca 1584); y *Super Primam Partem Divi Thomae a quaestione sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum* (Salamanca 1588).

En esta obra en dos tomos, así como en otras que quedarían manuscritas y que posteriormente se irían publicando en el tiempo, ofrecía, por una parte, una reflexión sobre su siglo XVI, esa experiencia que media entre el comienzo y finales del mismo, en dónde quedaba ya expresado el giro copernicano que tanto en filosofía como en teología se está, o ya se ha producido, y que va a suponer un viaje de alejamiento sin retorno. Domingo Báñez estaba sintiendo ya esta época como de emancipación y autonomía del hombre para con Dios, y de desdibujamiento de lo divino, quedándose anclado en la finitud y advirtiendo el vértigo de su propio desasosiego y descentramiento. Y por otra, además, se empeñaba en la tarea de repensar aspectos problemáticos de la realidad y del hombre, queriendo ofrecer vías de respuesta seguras.

Esta perspectiva, es la que obligaba al censor de los *Scholastica Commentaria*, el P. Diego Chaves, a exclamar que en Báñez teníamos a un «viro eminentissimo, ingenii acerrimi, doctrina rara», y que ofrecía unos comentarios lucidísimos sobre cuestiones difícilísimas. Y daba gracias a Dios porque a través de Báñez se tenía en estos tiempos al interprete que podía hacer claras las cuestiones inexplicables, sobre todo, de la Primera parte de la *Suma*.

Era, también, la conciencia y el propósito que Báñez muestra en la «divisio operis» de los *Scholastica Commentaria*, tomo II, en donde dice: «advierta el pío lector que son cuatro los principales y difíciles temas que se tratan en esta obra. De la obra de la Creación en seis días... Del mismo hombre... Del estado del primer hombre... Y de la gobernación del mundo...». Cuestiones todas ellas, como continúa diciendo, que están atravesadas de cuestiones teológicas y físicas, tanto antiguas como nuevas y que trata de abrirlas a las más variadas y altas consideraciones, tratando de encontrar un punto desde el cual se pudiera ofrecer una visión sistemática como teoría globalizadora y concertada de la realidad y como cosmología unificada y gratificadora al todo de la existencia y de la historia en esa coyuntura de finales del XVI. Era repensar, ahora, la modernidad, en lo que iba siendo toda la experiencia vivida de este que resultaba largo siglo, tras el concilio de Trento y desde una universidad, la de Salamanca, que se esforzaba por servir a la Iglesia y a la Monarquía católica desde un ejercicio de clarificación del presente, descubriendo el punto de convergencia, siempre tenido, pero ahora desvelado, como era el de la existencia la existencia como vínculo de concordia, como principio primero y fundante para una nueva filosofía y teología.

Lo que Domingo Báñez proponía en sus *Comentarios a la Suma Teológica* no era ya una vuelta a la existencia como vida cristiana como en la primera etapa del Renacimiento, sino algo más profundo, «de alta metafísica» como él mismo señalará, era la construcción de una teoría del ser, del existente, del *esse* como acto de ser y de perfección, para desde ahí elaborar una teoría global y unificada de la realidad, donde quedaban perfectamente engarzados el ser finito y el Ser infinito, y de ahí transfigurar esta alta especulación en visión teológica: Dios, creación, hombre, fin último, providencia, vida cristiana y sacramentos.

Era una actualización de Santo Tomás, de la *Suma Teológica*, de una teoría unificada que ofrecía un *renasci* nuevo al mundo moderno, para que desde un punto firme y patente, la existencia como contingencia y finitud, poder elaborar un sistema abierto a la trascendencia, válida para todos los hombres. Y es aquí, desde esta perspectiva, donde se mueve el gran interés que despierta esta recuperación de la obra de Báñez, y en concreto su teoría del hombre y su radical defensa que hará del mismo en esta traducción del *Tratado sobre el hombre (I). Comentario a la Suma Teológica, I, q75-q77*.

Este *Tratado sobre el hombre* se halla dentro de los *Comentarios a la Suma Teológica, I (Primera Parte)*, de Domingo Báñez y se halla recogido, tal como se ha indicado, en el tomo II, *Fratis Dominici Bañes Sacrae Theologiae Salmanticae Primarii Professoris. Super Primam Partem Divi Thomae a Quaestione Sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum*. Tomus ultimus. Cum privilegio. Salmanticae, Excudebat apud Sanctum Stephanum Ioannes et Andreas Renaut fratres, M.D.LXXXVIII, y va de la q75 a la q102.

Las cuestiones, ahora, traducidas son la Cuestión 75: Sobre la esencia del alma. Cuestión 76: De la unión del alma con el cuerpo. Cuestión 77: De lo relativo a las potencias del alma en general.

Y las restantes cuestiones irán apareciendo próximamente en los volúmenes que ya están anunciados:

Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (II). Comentario a la Suma Teológica, I, q78-q79*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).

Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (III). Comentario a la Suma Teológica, I, q80-q84*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).

Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (IV). Comentario a la Suma Teológica, I, q85-q89*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).

Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (VI). Comentario a la Suma Teológica, I, q90-q102*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).

Nuestra obra traducida y publicada, *Tratado sobre el hombre (I). Comentario a la Suma Teológica, I, q75-q77*, consta de una «Introducción al Tratado *De homine* de Domingo Báñez (Comentario a la *Suma Teológica*, q75-102)», realizada por José Ángel García Cuadrado. En ella contextualiza la obra de Báñez, describe y se fija en las ediciones de los comentarios bañecianos, en la filosofía y teología de los mismos, en el significado del *Tratado del hombre*, en su estructura y fuentes. Y luego viene la cuidada traducción de las cuestiones 75-77, realizada por Alfonso C. Chacón, M^a Idoya Zorroza y por el propio José Ángel García Cuadrado. El libro se cierra con una «Bibliografía», en la cual se recogen las obras citadas por Báñez y una bibliografía general, y un «Índice de autores citados».

Esta obra viene a completar la progresiva recuperación de la obra de Domingo Báñez desde una nueva mirada y hacer metodológico, tal como aparece en los distintos estudios recogidos en Cruz González-Ayesta, *El alma humana: esencia y destino*. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604) [Pamplona, Eunsa, 2006], y señala las nuevas vías de acercamiento, que están por explorar, de cara a la Escuela de Salamanca y a la propia escolástica en general.

En este sentido, destacaría la presentación que en la «Introducción» se hace de las fuentes del *Tratado Sobre el hombre*. Además de las provenientes de la Sagrada Escritura, tradición patristica, magisterio eclesiástico, es oportuno señalar algunas que trae de la filosofía antigua, y filósofos medievales y renacentistas.

De entre los autores antiguos resplandece Aristóteles, ya que es el autor más citado. Será tras Santo Tomás, el segundo autor más citado en sus *Comentarios*. Conoce y cita a los comentaradores de Aristóteles, Juan Filopón, Simplicio, Iamblico, Temistio y Alejandro de Afrodisia. Y están Platón y los neoplatónicos Plotino y Porfirio.

De entre los autores medievales, Santo Tomás es el autor y fuente principal, cuya doctrina trata de presentar de manera fiel y diáfana desde el propio Santo Tomás. Trae, también, a los autores de la escuela tomista Herveo Natalis, Egidio Romano, Enrique de Gante, pero también a los antitomistas como Durando de San Porciano, a los franciscanos San Buenaventura, Alejandro de Hales, Duns Scoto. Echa mano de San Anselmo, de San Alberto Magno, cita muy frecuentemente a autores nominalistas como Grabriel, Biel, Guillermo de Ockham, Roberto Holcott, Marsilio de Inghen, Juan Buridán, Alberto de Sajonia, Cayetano de Thiene, Marsilio de Padua, Juan Gerson, Juan Mayor. Y están presentes autores árabes como Avicena, Algazel, Avempace y, sobre todo, Averroes, y judíos como Avicebrón (Ibn Gabirol).

Y de entre los autores renacentistas aparecen los pertenecientes a la Escuela Tomista, particularmente a Tomás de Vío (el Cardenal Cayetano). Otros, como Silvestre de Ferrara (el «Ferrariense»), cuyo comentario a la *Suma Contra Gentes*, constituye sin duda una fuente principalísima de los comentarios de Báñez; Capreolo, Pablo Barbo (Paulus Soncinas), Javelli... Y de los maestros salmantinos a Francisco de Vitoria, «al muy sabio maestro Soto», a Bartolomé Medina, a Melchor Cano, a Diego de Astudillo, al Doctor Navarro (Martín de Azpilcueta), entre otros. Y de entre los humanistas renacentistas aparecen Guillermo Budé, Erasmo de Róterdam, Juan Wicleff, Lorenzo Valla, Thomas Netter (Waldense), Pomponazzi, Juan Luis Vives, Juan Huarte de San Juan, Alfonso de Madrigal (Abulensis), Alfonsus Conradus, cita las traducciones latinas de Argiropolus, Ángelus Politianus y Rodolfo Agrícola, y recoge testimonios de los médicos renacentistas, entre ellos, los de Andrés Vesalio.

Estamos en 1588, y más allá de las ya inevitable polémica *De auxiliis* y de la imagen que el tiempo irá forjando de Domingo Báñez, esta obra es un texto fecundo para comprender no sólo cómo se repensaba la modernidad, que se constituía a finales del siglo XVI, sino las direcciones que la propia escolástica estaba a punto de tomar. Tal sería, aquí, en Salamanca el caso de Francisco Suárez y sus *Disputaciones metafísicas* (1597) y la que había apuntado Diego Mas en Valencia, *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades* (1587).

Mi felicitación por este excelente libro, deseando y esperando que podamos ver culminada toda obra tal como nos ha sido anunciado.

JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS

PACHECO, Maria Cândida-MEIRINHOS, José Francisco (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 de août 2002*, Brepols, 2006. 3 Vols., pp. 2008.

Damos cuenta de los tres volúmenes de Actas del XI^o Congreso Internacional de Filosofía Medieval, celebrado en la noble ciudad de Porto (Portugal), bajo los auspicios de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), desde el 26 al 31 de agosto de 2002. La organización del mismo corrió a cargo de los profesores Maria Cândida Pacheco y José Meirinhos, miembros del Gabinete de Filosofía Medieval da Universidade do Porto. La edición de los tres volúmenes que componen estas Actas ha corrido a cargo de la propia Universidad de Porto y de la FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia-Ministerio de Ciencia, Tecnología e Ensino Superior). El Congreso versó sobre «Intelecto e imaginación en la filosofía medieval».

Con anterioridad, la revista *Mediaevalia. Textos e estudos*, n^o 23 (2004) publicó algunos trabajos que no habían sido incluidos en las Actas. Son los siguientes: *La ética del hombre común en los tratados de Ambrosio de Milán*, Marcia L. Colish; *Aspectos de la racionalización en el siglo XI*, de H. Kohlenberger; *Los siete signos*, Scott Randall Paine; *Sincategoremata en William de Serwood*, C. Kann; *Modos de significación en la gramática de J. Glogoviensis*, K. Krauze-Biachowcz; *Observación e imaginación de la naturaleza: la definición aristotélica de alma en el poema de Rustavel, siglo XII*, E. Khintibidze; *Embriología tomista*, P. Faitanin; *W. Burley y la influencia planetaria*, M. Gensler; *La «vera astrología» en las Conclusiones de G. Pico della Mirandola*, P. E. Fornaciari; *Voluntad y libertad en Anselmo de Canterbury*, A. W. Shoedinger; *Voluntad humana y divina en Bernardo de Clairvaux y Roberto d'Ambrissel*, B. Saouma; *Formalidad y equivalencia en los actos imperativos en el pensamiento moral de Ockham*, T. M. Holopainen; *La libertad en la Escuela de Oxford*, A. Boadas; *Probabilismo, providencia y libertad en Cicerón y Valla*, M^a S. Fernández-García; *Ética y política. La potestad plena en el De eclesiástica potestad de Egidio Romano*, P. Roche Arnas; *Marcus de Orvieto*, G. J. Etkorn; *Nicolás de Cusa*, J. M^a Soto Rábanos; *El ingenio como razón moral*, Jorge M. Ayala; *Problemática ética en la filosofía portuguesa medieval*, M^a de L. Sirgado Ganho; *Ser, verdad, Dios y yo. Boecio*, A. Kijewska; *Verdad como adecuación*, S. Filippi; *Argumento anselmiano*, R. O. Díez; *Metafísica negativa en Tomás de Aquino*, C. A. R. do Nascimento; *Causalidad final en Ockham*, G. Leibold; *Potencia ordinaria y absoluta de Dios*, L. Moonan; *Modos y trascendentales en Rémi de Florencia*, A. Gavric; *Concepto como acontecimiento metafísico en J. de Ripa*, P. M. Gonçalo Parcerias; *La noción de filiatio Dei en Nicolás de Cusa*, José L. Cantón Alonso; *Teología de la historia y escatología en la Bulgaria medieval*, I. Biliarsky; *Felicidad, naturaleza humana y teleología en la filosofía antigua y medieval*, J. Dudley; *El principio agustiniano «Dios permite el mal por el bien» y su importancia en la Historia de la Salvación*, M. Paluch; *Más allá del intelecto. Teología mística de Jacob von Paradies*, J. Strós; *La contemplación mística en P. de Ledesma. Salamanca, siglo XVI*, S. Orrego Sánchez; *Mos comentarios medievales a Job*, T. Prüggl; *Contemplación y caridad en Ricardo de S. Víctor*, H. Nakamura; *Contemplación y especulación. ¿sinónimos?*, M. Olszewski; *Belleza, colores y visión. Pulcro y pulcritud en el comentario de S. Tomás al Pseudo-Dionisio*, T. Bartós; *Armonía y teoría de los colores entre Medioevo y Renacimiento*, A. T. Canavero; *La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa*, M. S. Marinho Nogueir.

En el volumen I de las Actas se recogen 16 lecciones plenarias y 20 comunicaciones. La Sección *Procedimientos del conocimiento* corrió a cargo de K. Tachau (Iowa). Versó sobre el tema de la cognición en

los tratadistas medievales. Las tres lecciones del apartado dedicado a *Pensamiento y la acción*, fueron pronunciadas por Cl. Panaccio (Trois-Rivières): «Los actos conceptuales»; R. Saarinen (Helsinki): «Las teorías de la acción»; D. Perler (Basilea): «Intencionalidad y acción, debate sobre la capacidad cognitiva en los animales». Hubo tres ponencias sobre los *Conimbricenses*, una con carácter general, a cargo de A. Manuel Martins (Coimbra); la segunda sobre la «ciencia del alma» en el Colegio de Artes de Coimbra, de M. S. de Carvalho (Coimbra); la tercera, sobre la escolástica en el Barroco, presencia del *Cursus Conimbricensis* en el *Pharus Scientiarum* (1659) de Sebastián Izquierdo, a cargo de José L. Fuertes Herreros (Salamanca). Hubo tres ponencias sobre *Antropología del conocimiento*: el Agustín crítico de Averroes. Dos modelos de sujeto en la Edad Media, de Alain de Libera (Ginebra); la antropología cristiana de Tomás de Aquino, de Luis Alberto de Boni (Porto Alegre); las teorías de la imaginación en la filosofía judía del siglo XII, a cargo de W. Zev Harve (Jerusalén). Hay que añadir las tres ponencias sobre los *Límites del intelecto*: el «intellectus adaptus» en Alberto Magno y su escuela, de L. Sturlesse (Leche); los límites de la razón teórica, de T. Kobusch (Bochum), y el intelecto sin límites o la ausencia del misticismo de Avicena, de D. Gutas (Yale, New Haven). Finalmente, se pronunciaron tres ponencias sobre *imaginación, imagen y belleza*: en la estética musulmana medieval, a cargo de Joaquín Lomba (Zaragoza); la tríada Verdad-Bien-Belleza en la época medieval, de J. A. Aertsen (Colonia), y lo imaginario en el arte del icono, de G. Dagron (París).

En las *Secciones* se recogen los trabajos presentados sobre *la filosofía de Bizancio*: el papel del intelecto en el *De Mystica teología* de Dionisio Areopagita, J. M. Nieva, Tucumán; la imaginación y presencia divina en Focio, de G. Kapriev, Sofía; fantasía e intelecto en Symeón Seth, G. Arabatzis, Atenas. *Intelecto e imaginación en la filosofía Islámica*: el intelecto en la tradición gnóstica islámica, Rafael Ramón Guerrero, Madrid; «Ma'âni/intenciones» y sensibilidad por accidente, C. Di Martino, Padua-París; Ibn Sina, M. Attie Filho, São Paulo; la psicología de Ibn Sina, R. H. Hall, Belfast; «Wahib al-suwar» y «Wahib al-'aql» en Ibn Sina, J. L. Janssens, Lovaina-la-Neuve; la gnosis aviceniana, C. A. Segovia, Madrid; psicología aviceniana y al-Ghazâlî, F. Griffel, Yale, New Haven: el proceso cognitivo en Averroes, Joseph Puig Moncada, Madrid; Ibn 'Arabi, M. Mesbahi, Rabat. *Intelecto en la filosofía judía*: la teoría aristotélica del alma en las enciclopedias judías, el caso de la Misdrâh ha-Hokmah, Resianne Fontaine, Amsterdam; polémicas de la filosofía medieval judía contra el Cristianismo, D. J Lasker, Beer-Sheva; «Libro sobre la corrección de las costumbres» de Shelomoh ibn Gabirol, Silvia Ángel, Pavia; método gersoniano e intelecto material en «Guerras del Señor», S. Klein-Braslavy, Tel-Aviv; aproximación gersoniana a la emanación y trascendencia, J. Klein, Villanova. *Transmisión y superposición de tradiciones*: Avicena, Maimonides y Averroes, A. L. Ivry, New York; *De anima* en el Estudio Ordenado de la Filosofía, St. Harvey, Ramat-Gan; *Risâla fi 'l'aql al-Kindî*, A. Aye Akasoy, Frankfurt am Main.

El volumen II recoge 43 comunicaciones sobre problemas y autores, desde San Agustín a Richard Fishacre. En el bloque dedicado a *San Agustín de Hipona*, se habló del léxico de la imagen en este autor: J. L. Solère, Louvaine-la-Neuve; memoria e imaginación de sí mismo en las *Confesiones*, M. Djuth, Buffalo NY; la concepción agustino-porfiriana de la imagen, O. Boulnois, París; imaginación y fantasía en dicho autor, M. M. Brito Martins, Porto; el poder de la imaginación, G. Ceresola, Génova; la conversión de la imaginación en las *Confesiones*, J. M. da Silva Rosa, Corvilhã. En el bloque dedicado a *Juan Escoto Eriúgena*, intervenciones sobre la ininteligibilidad del intelecto en el autor, J. M. Costa Macedo, Porto; dialéctica, universales e intelecto, Chr. Erismann, Lausanne; simbolismo zoomórfico y teoría del conocimiento, St. Perfetti, Pisa. En el apartado dedicado a *S. Anselmo de Canterbury*, trabajos sobre imaginación del cuerpo e intercepción de la razón, Chr. Brouwer, Bruselas; conocimiento de Dios en este autor y Gaunilo, M. L. de Oliveira Xavier, Lisboa. En el capítulo dedicado a *Pedro Abelardo*, trabajos sobre la psicología del conocimiento, G. Hamelin, Brasilia; imaginación y conocimiento de los insensibles, K. Guilfooy, Akron; la Trinidad y pensamiento humano, analogías entre este autor y san. Agustín, M. Perkams, Jena; el problema de la fe, C. Mews, Victoria; el lugar del intelecto en la teoría de la significación en este autor y el *Ars Meliduna*, T. Shimizu, Sendai. En el bloque dedicado al *Intelecto y conocimiento en el siglo XII*, se recogen intervenciones sobre el concepto de ciencia, M. Lutz-Bachmann, Frankfurt am Main; Isaac von Stella, A. Fidora, Frankfurt am Main; Alano de Lille, A. Niederberger, Frankfurt am Main; el estatus del cuerpo en Guillermo de Saint-Tierry, M. Lemoine, París; la imaginación en la Escuela de Chartres, St. Bafia, Cracovia; imaginación e intelecto en los maestros salernitanos, I. Caiazzo, París; la *imago rei* e *imaginatio/ratio* en la física de Teodorico de Chartres, V. Rodríguez, Paris-Porto; los límites del conocimiento en Juan de Salisbury y F. Petrarca, Martín González Fernández, Santiago de Compostela; conocimiento y verdad en Juan de Salisbury, César Raña Dafonte, Santiago de Compostela; la inteligencia en el *Liber de Causis*, J. G. J. Ter Reegen, Fortaleza; un recorrido sobre el tema del intelecto e inteligencias de Gundisalvo hasta San Buenaventura, St. Marrote, Medford. En el bloque dedicado a *la Imaginación y conocimiento intelectual en el siglo XIII*, intervenciones sobre los conceptos de imaginación y fantasía,

Th. W. Köhler, Salzburgo; el debate sobre intelecto agente y posible en las Facultades de Artes, P. Bernardini, Florencia; del intelecto a la teofilia en Pedro Hispano, J. F. Meirinhos, Porto; Godofredo de Fontaines y las especies inteligibles, J. F. Wilpel, Washington; la teoría de conocimiento en James de Douai, G. Guldenstops, Lovaina; Ramón Lulio, E. Jaulent, São Paulo; Pedro Auriol, R. Työrinoja, Helsinki; el «averroísmo» de Juan de Jandún, J. B. Brenet, Marsella. En el apartado dedicado a *Juan de la Rochela*, se incluyen trabajos sobre las facultades del alma en el autor, C. A. Lértora Mendoza, Buenos Aires; el modelo médico-biológico en su antropología filosófica, R. Martorelli Vico, Pisa. En el capítulo dedicado a *Roger Bacon*, trabajos sobre los sentidos externos e internos, O. Rignani, Parma; percepción e intelecto en este autor y J. Pecham (J. Hackett, Columbia. Sobre *San Buenaventura*, abstracción e iluminación, H. Nagakura, Nagoya; conocimiento profético y futuros contingentes, J. I. Sarayana, Pamplona. En el apartado dedicado a *Ricardo Fishacre*, los trabajos sobre interioridad y autoconocimiento, R. J. Long, Fairfield; óptica y conocimiento de Cristo, A. Eichinger, Lausana.

El volumen III contiene 49 comunicaciones sobre diferentes temas y autores, desde Alberto Magno hasta Francisco Suárez, así como los Índices: manuscritos, autores antiguos y medievales, autores modernos, Índice de comunicaciones por orden de autor. En el capítulo dedicado a *Alberto Magno*, se incluyen trabajos sobre la doctrina del intelecto, M. J. Tracey, Lisle IL; acción y consciencia, J. Müller, Bonn; teoría del intelecto, H. Anzulewicz, Bonn; conocimiento teológico de Dios, M. Burger, Bonn. En la sección dedicada a *Tomás de Aquino*, los sensibles por accidente, J. Tellkamp, Bogotá; la doctrina peripatética del intelecto en el *De unitate intellectus*, A. Ghisalberti, Milan; formas y cuerpos, el alma. E. Stump, Saint Louis; crítica a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente, J. F. Selles, Pamplona; el intelecto agente en santo Tomás: lumen y hábito, Cruz González Ayesta, Pamplona; imaginación al servicio del intelecto, P. Moya Cañas, Santiago de Chile; definición de verdad, H. Goris, Utrecht. En el capítulo dedicado a *Pedro de Auvernia*, el comentario al *De caelo* de Aristóteles, animación y movimiento de los cielos, C. A. Musarri, Roma, y G. Galle, Lovaina; la cuestión del intelecto y animales, P. De Lee-mans, Lovaina. En el apartado dedicado a *Juan Duns Scotus*, tres intervenciones. *Quaestiones super libros De Anima* y comparación con los comentarios teológicos de Oxford, T. B. Noone, Washington D. C.; entendimiento y universalidad, A. Pérez Estévez, Maracaibo; voluntarismo normativo y libertad subjetiva, L. Parisoli, Paris. En la sección dedicada a *Guillermo de Ockham*, trabajos sobre las potencias del alma, V. Hirvonen, Helsinki; la cuestión de las especies, H. Kraml, Innsbruck. Sobre el *Maestro Eckhart*, las intervenciones acerca del intelecto y divinización, I. Verdú Berganza, Madrid; los debates postrethartianas, N. Bray, Lecce. En el apartado dedicado a *Francisco de Marchia*, contribuciones sobre las Divinas Ideas, Chr. Schabel, Nicosia; el conocimiento angélico, T. Suarez-Nani, Fribourg; el conocimiento del mundo de Cristo, W. Duba, Iaowa; ley natural, pobreza religiosa y eclesiología, R. Lambertini, Macerata. El capítulo dedicado a *Nicolás de Cusa*, incluye exposiciones sobre la metáfora del «muro del paraíso» en su cartografía del conocimiento, J. M. André, Coimbra; intelecto, imaginación y autoconocimiento, J. M. Counet, Louvain-la-Neuve; «concepto absoluto» en este autor, Ockham y Buridan, G. Krieger, Trier; intelecto contemplativo en la fórmula «sis tu tuus et ego ero tuus», J. M. Machetta, Buenos Aires; imaginación y creatividad, I. Wikström, Åbo; la función y alcance de la imaginación en su obra, K. Yamaki, Tokio. En la Sección dedicada a la *Gramática, dialéctica y los conceptos*, se recogen las contribuciones sobre las categorías aristotélicas y Alcuino, J. Demetracopoulos, Petras; comentario anónimo a un doctrinal de A. de Villa (c. 1400), E. P. Bos, Leiden; signo, imagen y representación en Pedro de Ailly, J. Biard, Tours. En la Sección correspondiente a *Naturaleza, intelecto y conocimiento*, intervenciones sobre sentidos externos e internos en Taddeo de Parma, V. Sorge, Nápoles; la imaginación en Pedro de Ábano y Taddeo de Parma, G. Federici Vescovini, Florencia; filosofía natural y naturaleza del intelecto, J. Zupko, Atlanta; experiencia y percepción sensible en la alquimia, Ch. Crisciani, Pavia; experimentos imaginarios en la tardía filosofía de la naturaleza medieval, Th. Dewnder, Bochum; instantes de cambio y signos naturales, G. Alliney, Trieste. En la Sección reservada para *Eternidad del alma y experiencia mística*, se encuentran los estudios sobre Hugo de San Victor y Pedro Lombardo, R. Stamberger, Frankfurt am Main; el «raptus» en el siglo XII, Bernardo de Claraval y Roberto de Melún, B. Faes de Mottini, Milán; intelecto e imagen en Guiral Ot, Chr. Trottmann, Tours; unión mística y visión beatífica, J. D. Jones, Milwaukee. El apartado dedicado a *Pensamiento político y ético*, está representado por contribuciones sobre modelos de resolución ético-política en la Baja Edad Media, F. Bertelloni, Buenos Aires; intelecto, apetito y acción en Marsilio de Padua, Floriano J. Cesar, Osasco. Finalmente, en el apartado dedicado a *Francisco Suárez*, dos contribuciones sobre verdad ontológica y cognitiva, R. Ruediger Darge, Colonia; representación intrínseca en dicho autor, G. Burlando, Santiago de Chile.

Los 4 volúmenes de Actas hacen honor a la generosidad y el excelente trato que los congresistas han recibido por parte del comité local portugués, no sólo en el aspecto académico y magnífica organización

y decurso, sino, al tiempo, por la ayuda en el plano de infraestructuras y medios técnicos, facilidades de alojamiento y extraordinarias veladas complementarias, en las que los asistentes pudieron degustar los excelentes y legendarios caldos de Porto o participar en una excursión guiada por el curso del Douro.

Desde aquí felicitamos a los organizadores del XI Congreso de la SIEPM y a los editores de estas Actas. Al mismo tiempo les mostramos nuestro deseo de que, en un futuro no lejano, esta magnífica ciudad vuelva a ser denominada sede de un congreso internacional de medievalistas.

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

CANTÓN ALONSO, J. L., (ed.), *Maimónides y el Pensamiento Medieval*, Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Córdoba 2004, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, Córdoba 2007, 463 pp.

La edición de las «Actas del IV Congreso» trae a nuestra memoria aquellos días provechosos (y dichosos) que disfrutamos en Córdoba allá por diciembre de 2004. Las actas, efectivamente, reproducen con fidelidad el contenido y nivel investigador de aquellas jornadas; al mismo tiempo, nos hacen recordar el magnífico ambiente de camaradería presente tanto en las sesiones académicas como en las complementarias.

Hago referencia a todo esto porque, después de escudriñar mi ejemplar de las actas, no puedo sino volver a reconocer y agradecer la dedicación y la eficacia del trabajo que nuestro compañero José Luís Cantón puso y ha puesto en el desarrollo de IV Congreso y la publicación de este volumen.

Las actas reproducen la estructura del Congreso: «Ponencias», «Comunicaciones Maimónides» y «Comunicaciones Miscelánea»; se inician con una «Presentación» donde José Luís Cantón, tras recordar aquella celebración, realiza un detallado agradecimiento a las instituciones que colaboraron en la celebración del IV Congreso, deteniéndose en una afinada consideración sobre la «actualidad» de Maimónides y aquella «perplejidad» a la que enfrentó su reflexión y su guía.

Las Ponencias proporcionan una presentación de aspectos o dimensiones especialmente relevantes de la figura y pensamiento de Maimónides: el perfil biográfico y contextual presentado por Asunción Blasco («Entre Oriente y Occidente: el entorno judío de Maimónides); la polémica recepción de su obra en distintos ámbitos judíos expuesta por Joaquín Lomba («Las disputas en torno a Maimónides»); el análisis de su concepción de la Filosofía (Juan Fernando Ortega, «Maimónides: desde la perplejidad a la filosofía»); la idea de la medicina, de las prácticas preventivas y terapéuticas (Antonio García del Moral, «La medicina en la obra de Maimónides»); la singular incorporación del pensamiento aristotélico en Maimónides (José Manuel Udina, «Ni contigo ni sin ti. La filosofía y teología de Maimónides en relación a Aristóteles y al tema de la creación»); los principios éticos de Maimónides en el marco de *Los ocho capítulos*, obra a la que también se la conoce como «Libro del alma» (Carlos del Valle «La ética de Maimónides»).

Las Comunicaciones, como he dicho, quedan agrupadas en dos bloques. El primero («Maimónides») reúne las aportaciones que directa o indirectamente versan sobre aspectos de su obra y pensamiento, así como su ulterior proyección. El segundo («Miscelánea») recoge diversas comunicaciones sobre asuntos o temas del pensamiento medieval no vinculados a la figura de Maimónides; temas éstos a los que también se les dio cabida en el Congreso, dado que éste tenía, además, el carácter de congreso ordinario de la Sociedad de Filosofía Medieval.

Las actas, además del valor científico y académico de su contenido, también ofrecen algunos de los perfiles más sugerentes en la actual historiografía de la filosofía medieval, desarrollada tanto en nuestra comunidad peninsular como en la iberoamericana. En este sentido, son de agradecer y hay que destacar la presencia y aportaciones de profesores e investigadores iberoamericanos y portugueses.

PEDRO MANTAS ESPAÑA

MARSILIO DE PADUA. *Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio*. Edición de Bernardo Bayona y Pedro Roche, Madrid, Clásicos del pensamiento, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 197.

Por primera vez nos presentan los autores de esta edición, los Prof. Bernardo Bayona y Pedro Roche, una muy cuidadosa traducción al castellano de dos importantes obras de Marsilio de Padua (1275/1280-1343): *El defensor menor* y *La transferencia del Imperio*, precedida de un amplio y documentado estudio que nos sitúa en el punto exacto del momento histórico en que se escriben estas obras y en el que nos exponen el contenido preciso de ellas.

El pensamiento y obra de Marsilio de Padua surge como fruto de sus experiencias y compromiso en la vida política y religiosa, las cuales vivió con toda intensidad y adversidades, con lo que el peso de sus ideas es más valioso. Así, a la muerte del Emperador Enrique VII en 1313, los príncipes eligieron a Luis de Baviera quien tomó el nombre de Luis IV frente a la oposición del Papa Clemente V que optaba por Federico de Austria. Este enfrentamiento entre los dos poderes, el imperial y el papal, llevó a Marsilio de Padua a escribir su *Defensor de la paz*, a favor de Luis IV. En esta obra planteaba sus tesis fundamentales que desarrollaría en *La transferencia del Imperio* justificando en ella que la elección del Emperador era un hecho histórico en que se basaba el único poder civil que existía, el civil, al margen del Papa. *El defensor de la paz*, suscitó inmediatamente la condena por hereje del papado. Posteriormente, a propósito de la causa de nulidad del matrimonio de Margarita de Maultash y el hijo del Emperador, cuya resolución se disputaban el Papa y el Emperador, compuso su *Defensor menor*, el cual apareció un año antes de la muerte de Marsilio. En esta obra desarrollaba y perfilaba muchas de las tesis mantenidas en el *Defensor de la paz*. Sin embargo, esta obra, condenada por la Iglesia como las anteriores, permaneció desconocida durante siglos hasta que se halló el único manuscrito en la Bodleian Library de Oxford, en 1854, siendo difundida en su primera edición crítica en 1922.

La tesis central de la filosofía política de Marsilio de Padua es la negación de la existencia de dos poderes: el civil y el eclesiástico. En este mundo, el único poder auténtico es el civil, el del Emperador, elegido por el pueblo entero (*universitas civium*), en el cual reside el poder de la ley, con derecho coactivo en esta vida y que en la elección del gobernante la delega en éste, o por su «parte prevalente» (*valentior pars*), en cuyos conceptos no entran en absoluto ni el Papa ni los clérigos, los cuales no son más que una de las partes, entre otras, de la comunidad civil. De ahí se desprende que el poder coactivo de la ley solo reside en el pueblo y, por delegación, en el Gobernante elegido. Los sacerdotes, los obispos, los cardenales, el Papa, no tienen poder alguno coactivo en esta vida sino que tienen solo la misión de anunciar la ley divina con vistas a la salvación eterna en la otra vida. Por otro lado, si el Obispo de Roma tiene el privilegio del Papado es por decisión en este mundo del poder civil, del Príncipe o Emperador.

De esta tesis se derivan múltiples consecuencias como es el valor de la confesión (la cual no es obligatoria ni tiene valor coactivo), las indulgencias, el poder convocar concilios y de excomulgar que solo pertenece al gobernante, y así en otras materias que Marsilio analiza detenidamente en cada uno de sus tratados.

Todo esto supuesto, la importancia de Marsilio de Padua es por completo fundamental en la historia de las ideas políticas, algunas de ellas de relevante actualidad. Los autores de esta edición, en la introducción, no sin razón, reproducen la opinión de Gierke en su *Teorías políticas de la Edad Media* con las siguientes palabras: «Destaca la figura de Marsilio de Padua sobre los demás autores medievales por la originalidad y la radicalidad de su pensamiento político en aspectos como el origen racional del Estado, la soberanía del pueblo, el carácter representativo de la ley, el consenso como criterio de legitimidad o la importancia de la elección del gobernante, amén de la revalorización del papel de los laicos en la Iglesia».

El texto aquí reseñado, lo han provisto sus autores de una amplia bibliografía (Ediciones críticas, Traducciones, Estudios monográficos), de un cuadro cronológico (Vida y Obra de Marsilio de Padua, Acontecimientos filosóficos, Contexto cultural, Acontecimientos históricos), y de un índice de nombres propios mencionados por Marsilio de Padua. Con lo cual tenemos una obra fundamental y desconocida hasta ahora en castellano para la historia de las ideas políticas.

JOAQUÍN LOMBA

CORBIMI, Amos, *La teoría della scienza nel XIII secolo. I Commenti agli Analitici Secondi*, Firenze, SIS-MEL, Edizioni del Galluzzo, 2006, pp. 347.

Los Analíticos Segundos es una obra relevante dentro del *Organon* aristotélico. A pesar de la importancia histórica, la obra sigue estando considerada una obra difícil, debido, sobre todo, a los problemas de comprensión que presenta el texto. Sin embargo, desde la década de los años Setenta, los estudiosos

de Aristóteles se vienen centrando en el estudio de esta obra: la estructura y la relación con las demás obras lógicas y científicas del estagirita.

Desde que en el siglo XIII se dispuso en Occidente de traducciones latinas que hicieron inteligible el texto, esta obra de Aristóteles no ha dejado de suscitar interés a los historiadores de la filosofía. A partir de ese siglo comenzó una tradición de comentarios a los *Analíticos Segundos*, que duró hasta el siglo XVII. El autor de la obra, Amos Corbini, se lamenta de que los historiadores modernos no tengan en cuenta esta larga tradición de desciframiento de este difícil texto. El inicio de la interpretación latina de los *Analíticos Segundos* la ostenta Roberto Grosseteste (1230). Evidentemente, antes de Grosseteste hay que remitirse a los comentarios de Boecio, Temistio, Alejandro de Afrodisia y de Filipón. En el siglo XII circularon varias traducciones latinas de los *Analíticos Segundos* a partir de la lengua griega. Se extendieron por todo el Continente europeo, incluida la ciudad de Oxford, que se convirtió en uno de los centros en donde con más fuerza fueron asimiladas las nuevas ideas que contenían la obra de Aristóteles. Así lo da a entender también Rogerio Bacon.

Al comentario de Grosseteste siguieron los de Robnert Kilwardby (1237-1245), maestro rector de la facultad de Artes; de Alberto Magno —redactado en torno al año 1291—, el de Tomás de Aquino —redactado en la ciudad de Nápoles del año 1272—, y el de Egidio Romano (1291), que tuvo una amplia difusión hasta el siglo XVI. Por esta razón, el comentario de Egidio Romano sirvió de referencia principal a los intérpretes posteriores.

Estamos ante un trabajo de investigación realizado con esmero y con gran conocimiento de la materia. El autor expone con claridad las ideas básicas de Aristóteles acerca del conocimiento científico (c. I), los principios de la ciencia (c. II), el género «*subjectum*» y las relaciones entre las ciencias (c. III), la definición (c. IV) y el conocimiento de los principios de la ciencia (c. V). Concluye con la Bibliografía y los Índices: de conceptos, de manuscritos, de las citas de Aristóteles, de los autores medievales citados y de los autores modernos citados. En fin, es una obra que está a la altura del resto de obras publicadas por SISMELE en la Colección Corpus Philosophorum Medii Aevii, Testi et Studi.

JORGE M. AYALA

SEGOVIA, Carlos A., *El Corán. Religión, hombre y sociedad. Antología temática*, Biblioteca Nueva. Clásicos del Pensamiento, Madrid, 2007, pp. 294.

En nuestra época, caracterizada por la interculturalidad, no viene mal disponer de una obra que pone al alcance del lector interesado las ideas básicas de *El Corán*. El autor de la obra, Carlos A. Segovia, ha publicado anteriormente en esta misma Colección, el escrito de Al-A_’ari, titulado: *Contra heterodoxos (Al-lumá)*, o lo que deben creer los musulmanes. Tanto esta obra, como la que estamos comentando, han sido muy cuidadas por su autor. Con sencillez, pero con conocimiento profundo de lo que escribe, el autor dedica la parte primera del libro a informar acerca de la historia o génesis de *El Corán*. A continuación glosa la figura de Mamad. Concluye con un estudio sobre las traducciones y estudios en lenguas occidentales. La segunda parte de la obra es una Antología de fragmentos de *El Corán*, relacionados con la religión, el hombre y la sociedad. El autor ofrece en fragmentos breves lo esencial, o aquello que más puede interesar al lector acerca de la fe, la ley, los ritos (oración, limosna, peregrinación, ayuno), la mujer, el matrimonio, la guerra.

Destacamos de esta obra la traducción española de *El Corán*, obra del propio autor; las notas a pie de página, muy oportunas, así como los índices de varias clases. Según cuenta el autor de la obra, la primera traducción de *El Corán* a una lengua moderna fue hecha en castellano, a mediados del siglo XV. *El Corán* ha sido traducido al español más de 30 veces, en versiones parciales o completas. Nos complace poder informar acerca de esta nueva traducción de *El Corán* en español. Es una obra que reúne el rigor del especialista y el arte de la claridad expresiva. Auguramos lo mejor para este joven profesor.

JORGE M. AYALA