

# **RESEÑAS**

AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction by Alfred L. Ivry. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2002. ISBN 0-8425-2473-8. xxix, 283 pp. inglés, y 137 pp. árabe.

AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. In the translation of Moses Ibn Tibbon. Critical edition with an introduction, notes and glossary by Alfred L. Ivry. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2003. ISBN 965-208-162-0. vii pp. inglés y 167 pp. hebreo.

Entre los 219 artículos condenados en 1277 por el obispo de París, Etienne Tempier, por ser considerados contrarios a la ortodoxia cristiana, un cierto número hace referencia a la doctrina sobre el alma, por ejemplo:

- § 31 El entendimiento humano es eterno porque procede de una causa que siempre tiene el mismo modo porque no tiene materia por la cual primero esté en acto y luego en potencia.
- § 32 El entendimiento de todos <los hombres> es uno numéricamente, pues aunque se separe de este cuerpo concreto, no se separa de todo cuerpo.
- § 121 El entendimiento que es la perfección última del hombre, está totalmente separado.
- § 122 El entendimiento posible es absolutamente inseparable del cuerpo en cuanto a este acto concreto de recibir las especies y de juzgar...<sup>1</sup>

Se trataría de artículos defendidos por los averroístas latinos, y en última instancia, tomados de Averroes (1126-1198). Los filósofos latinos conocían el comentario mayor de Averroes al libro de Aristóteles *De anima*, pero no era su único escrito sobre el tema. Otros dos tienen especial importancia: su epítome, o comentario menor, y su paráfrasis, o comentario medio. Su importancia se debe a que Averroes era un pensador que reflexionó sobre las principales cuestiones a lo largo de su vida y propuso soluciones distintas, y por descontado, la cuestión del intelecto es una de ellas. Las tesis condenadas en París se pueden relacionar con la solución del comentario mayor, pero no con el comentario medio o con el epítome, como veremos.

El epítome en su versión primitiva hereda el interés de Avempace por la conjunción (*ittisṣā*) del intelecto con el entendimiento agente como medio de obtener la felicidad humana, en la otra vida y a ser posible, en ésta. El comentario mayor y el medio se interesan, en cambio, por el proceso cognitivo, y la conjunción se estudia en cuanto a este proceso. Además, en ambos comentarios, la naturaleza del entendimiento humano es especialmente objeto de investigación, y en el comentario mayor, el llamado entendimiento material aparece como una sustancia eterna, común al género humano. Esta es la doctrina que fue conocida en el mundo latino y que pasó desapercibida en el mundo islámico.

En el comentario medio, Averroes analiza la actividad de la facultad racional siguiendo el texto de Aristóteles en la medida de lo posible, pero llegado al pasaje *De anima* 429 a 10, se extiende sobre la interpretación de Alejandro de Afrodisias, y de «los demás comentadores».

---

<sup>1</sup> Cf. David Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par* -. París, Vrin, 1999.

Para Alejandro de Afrodisias, el entendimiento material es simple disposición, y Averroes comparte su opinión en el epítome, pero después de afirmar a modo de conclusión: «Este es el significado del entendimiento pasivo según Aristóteles, de acuerdo con la interpretación que hace Alejandro» (árabe, p. 110, § 281; hebreo, p. 108), la revisa. A continuación expone la doctrina de «los demás comentadores», y finalmente da la solución que considera válida: «Bajo un aspecto el entendimiento pasivo es una disposición libre de formas materiales, tal como dice Alejandro, y bajo otro aspecto, es una sustancia separada revestida de esta disposición» (árabe, p. 111, § 283, hebreo, p. 108).

Averroes continúa con su explicación del entendimiento material, identifica su propia definición con la de Aristóteles y la califica de integradora (*jam'*, hebreo *qibus*) de ambas opiniones, la de Alejandro y la de los demás comentadores. «Una vez aclarado esto, volvamos a la explicación (*talkhūs*) de cada una de las cosas que Aristóteles dice sobre esto».

Lo que sigue es una paráfrasis de Aristóteles: «Puesto que la naturaleza del entendimiento es esta naturaleza —es decir, es solamente una disposición— no está mezclado con el cuerpo», mientras que Aristóteles decía: «Por esto uno no puede creer que [el entendimiento] esté mezclado con el cuerpo» (*De anima* 429 a 24). Averroes identifica el entendimiento en general del que habla Aristóteles con el entendimiento pasivo, material o posible y lo define como disposición, de modo que vuelve a la primera definición.

Investigadores como H.A. Davidson<sup>2</sup> o Elamrani-Jamal<sup>3</sup> piensan que el texto comprendido en los § 281-285 de la edición de Ivry es un excursu o intercalación posterior. A.L. Ivry, en cambio, (*Introducción*, pp. xix-xxi), no ve razones para ello ya que considera que la explicación de § 281-285 encaja perfectamente con la manera de proceder de Averroes en sus comentarios, y en particular, en los medios o paráfrasis. Según Ivry, Averroes expone las opiniones de otros filósofos y luego la propia, «en su debido momento, y de manera explícita prefiere una síntesis de las opiniones de Alejandro y de Temistio a una u otra en sí mismas». De todos modos, Ivry tiene en cuenta las críticas a su tesis (*ibid.* p. xxv) y la modifica en este sentido: Averroes habría redactado primero una versión de trabajo del comentario mayor, anterior al medio, aunque luego hubiese publicado la versión del comentario mayor después de la del medio.

Es difícil dar una resupuesta segura. A veces la base manuscrita ayuda a resolver dudas de este tipo. A.L. Ivry ha hecho la edición crítica del texto árabe que se publicó primero en El Cairo, en 1994. Ivry ha basado su edición en dos manuscritos árabes en caracteres hebreos: París, B.N. hébreu 1009, y Modena, B. Estense α.j.6.23 (Bernheimer 41.2) y se ha ayudado de la traducción hebrea de Moshe Ibn Tibbon —sigla T— y de la de Shem Tov ben Isaac —sigla Sh— conservadas ambas en varios manuscritos.

Estos otros manuscritos han servido de base para su edición crítica del texto hebreo. Se trata de Nueva York, JTS 2302, París, B.N. hébr. 950, Parma ebr. 2273, Oxford, Bodleian, Or. 116 y Munich, Hebr. 32, traducciones de Mosheh Ibn Tibon, y de París, B.N. hébr. 940, 965, Parma, ebr. 2094, Leipzig, Quarto, 21, St. Petersburgo B.N. 143/1, traducciones de Shem Tov.

El aparato crítico de la edición hebrea comprende tres secciones: en la primera se recogen las variantes de la versión de Ibn Tibbon, que es la fundamental para su edición. En la segunda sección aparecen las variantes de la otra traducción, de Shem Tov, así como del original árabe. En la tercera vienen los comentarios del editor.

Resulta, sin embargo, que ni el original árabe ni las dos traducciones hebreas nos ayudan a resolver la duda de si los párrafos 281-285 son una intercalación posterior o no, puesto que todos coinciden.

2 *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford UP, 1992.

3 «Averroès, la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De Anima* d'Aristote», en A. de Libera, ed. *Hommage a J. Jolivet* (París : Vrin, 1997), pp. 281-307.

La única diferencia notable entre el original judeo-árabe y las traducciones hebreas se da en el párrafo 310 de la edición árabe, p. 120: 19–28. Este y el párrafo anterior, 309, parafrasean *De anima* 431a 14 –b 10, pasaje que empieza: «En el alma del razonar discursivo –*dianoëtikē* las imágenes actúan como las sensaciones», y que luego dice que sin imágenes el alma no puede discurrir, *oudepote noeî*. La traducción árabe, en la edición de Badawi,<sup>4</sup> dice «alma racional», *nafs nâṭīqa* mientras *noeî* es «comprende».

En la versión árabe de la paráfrasis, el citado párrafo 309 de la edición de Ivry, Averroes utiliza «intelecto», *aql*, no *nafs mutafakkira* y entiende que el sentido *juzga* sobre sensaciones, y que el entendimiento *juzga* sobre imágenes, de modo que «el entendimiento no puede formar conceptos ni juzgar sin la [potencia] imaginativa». Averroes es más preciso, *dobla noeî*, y además al utilizar el término «juzgar» se adelanta unas líneas a Aristóteles (*kri-nei*, 431 a 24).

En el párrafo 310, Averroes afirma que igual que las sensaciones, distintas y opuestas, terminan en un solo sensorio común, que las juzga, así el entendimiento juzga las definiciones de cosas distintas. Ahora bien, Aristóteles establecía, primero, otro paralelismo: el sentido común recoge sensaciones distintas y opuestas en correspondencia con cualidades distintas y opuestas existentes en la realidad externa.

Probablemente Averroes consideró necesario revisar su comentario y tener el cuenta todos los aspectos. Esta revisión aparece en la traducción hebrea, que se basaría, por tanto, en una versión revisada y se encuentra en pp. 118-119, líneas 216-234, de la edición de Ivry. Averroes establece allí unos paralelismos escalonados:

El juicio del entendimiento sobre la imagen de un objeto es por necesidad del mismo tipo que su juicio sobre el objeto sentido, puesto que lo sentido es una misma *intentio* fuera del alma, en los sentidos y en la facultad imaginativa, aunque en la existencia sean distintas. El color,<sup>5</sup> por ejemplo, tiene una existencia en la materia, otra fuera del alma, otra en el medio, otra en la facultad común de la sensación, y otra en la facultad imaginativa, a pesar de ser una sola cosa en relación.

No cabe duda de que nos encontramos ante una revisión posterior, hecha por el mismo Averroes, fenómeno ahora generalmente reconocido y que tiene importancia para conocer el desarrollo del pensamiento del filósofo. Puesto que nos ocupamos del *De anima*, debemos mencionar un reciente trabajo de C. Sirat y M. Geoffroy sobre el fenómeno de la revisión en el Comentario Mayor.<sup>6</sup>

Este comentario se conserva solamente en latín, y del mismo existe una edición crítica por F.S. Crawford.<sup>7</sup> A. Ben Chehida descubrió en los márgenes del manuscrito de Modena, antes citado y utilizado para la edición del texto árabe, unas anotaciones que corresponden al comentario mayor, escritas en árabe en caracteres hebreos.

La investigación de Sirat y Geoffroy es un modelo de acribia filológica, y obtiene un valioso resultado: La traducción latina se hizo sobre una versión del Comentario Mayor posterior a otra representada por algunos de los fragmentos editados y estudiados por Sirat y Geoffroy. Teniendo presente la discusión suscitada por A. Ivry acerca de la cronología del Comentario Medio y del Mayor, los autores se preguntan si la existencia de estas dos versiones ayuda a establecerla y hablan de que la tesis de Ivry *semble aller de soi* (p. 31). Pienso que, por desgracia, los escasos fragmentos no permiten resolver la cuestión acerca de si esta primera versión fue anterior a la paráfrasis.

4 *Aristūālīsfī n-nafs* (Kuwait-Beirut, 1980, 2 ed.), p. 77.

5 Sigo la traducción de Ivry de *mar'eh*, que en origen significa «visión».

6 *L'original arabe du grand commentaire d'Averroès au «De anima» d'Aristote: prémices de l'édition* / par C. Sirat et M. Geoffroy ; préf. de A. de Libera: Paris : J. Vrin, 2005.

7 *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima libros*. Cambridge, Mass: The Medieval Academy of America, 1953, reimpresión en Túnez, 1998.

Toda investigación, en general, avanza gracias a contribuciones de muchos estudiosos, aunque hay contribuciones que tienen mayor peso que otras. La contribución de Alfred Ivry en la investigación de Averroes es una de particular relevancia. Su dominio tanto del hebreo como del árabe, unidos a su formación filosófica y a su conocimiento de las lenguas clásicas hacen que Ivry nos haya podido ofrecer el comentario medio de Averroes al *De anima* en todas sus posibilidades de edición y estudio. Por importante que sea la cuestión cronológica antes mencionada, no es la única, sino que es parte de un trabajo extenso y profundo sobre un autor y una obra cuya importancia trascendió el medio islámico en el que Averroes vivió.

JOSEP PUIG MONTADA

*The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Studies, Princeton, 16-27 June 2003.* Volumen 57 – 2004 de *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beirut. ISSN 0253-164X.

La guerra que destruyó el Líbano entre 1975 y principios de los años 1990, y que se cobró más de 30.000 vidas libanesas, causó también estragos en la vida científica del pequeño país. A consecuencia de la guerra, la revista *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, fundada en 1906, dejó de publicarse regularmente. Restablecida la paz, han tenido que pasar bastantes años para que su publicación vuelva a la periodicidad anual, lo que ha ocurrido después del número 56 que cubre los años 1999-2003. El número 57, objeto de la reseña, se ha publicado ya en el año correspondiente, en 2004.

Este volumen contiene las actas de un congreso celebrado en Princeton, en 2003, y que giraba sobre el componente griego en el pensamiento islámico clásico. Son 21 artículos que, como ocurre en estas obras colectivas, están más o menos relacionados con el tema principal.

En primer lugar debemos preguntarnos qué comprende el pensamiento político islámico. Dos grandes divisiones aparecen, una, la literatura sentencial, otra, la doctrina del estado. En la primera incluimos historias sobre príncipes y, sobre todo, recomendaciones que se les hacen para el buen gobierno de sus súbditos. En la segunda se habla del estado, pero al menos desde varios puntos de vista: el filosófico, en el que distinguiría una postura doctrinal, o sintética, como la de Alfarabi, y otra analítica, como la de Averroes o Ibn Khaldûn, y el religioso, donde la contribución de la shî'a es notable. En segundo lugar, debemos considerar la existencia de este «filamento» griego en este variado mundo de lo político.

## 1. LITERATURA SENTENCIAL Y ESPEJOS DE PRÍNCIPES

Una obra representativa de la literatura de consejos a príncipes es el *Secreto de los secretos*, *Sirr al-asrâr*, obra atribuida falsamente a Aristóteles y que éste dirigiría a Alejandro Magno. En parte su origen es griego, pero Kevin van Bladel prueba, con su contribución,<sup>1</sup> que debe mucho más a la antigua tradición irania. Van Bladel muestra su reconocimiento a las investigaciones de Shaul Shaked en este sentido, y expone las características de la obra propias de la tradición persa media. Mohsen Zakeri sostiene una tesis parecida<sup>2</sup> en el caso de la obra *Buenas maneras de los filósofos*, *Âdâb al-falâsifa*, atribuida a Hunain ibn Ishâq (m. 873), que

---

1 «The Iranian Characteristics and Forged Greek Attributions in the Arabic *Sirr al-asrâr*», pp. 151-172.  
2 «*Âdâb al-falâsifa*. The Persian Content of an Arabic Collection of Aphorisms», pp. 173-190.

es una de las colecciones sentenciales más antiguas conservadas en árabe. Sin duda, se trata de una obra compuesta de diversos materiales, y el griego es el más difícil de rastrear, pero no el iranio.

Zakeri menciona a 'Alī ibn 'Ubaida ar-Raiḥnī, un escritor que vivió en la corte del califa al-Ma'mūn (m. 833), y a un escrito suyo, *Mahādharijs*, no conservado. Este escrito, según Zakeri, es una traducción al árabe que hizo el propio Raiḥānī de una colección sentencial en persa medio, y cuyo autor es Mobed Mihr Ādharjushnasp, un autor de tiempos de Cosroes Anū-Shirwān (531-579 d.C.). Raiḥānī figura también como autor de otra obra sentencial contenida en el manuscrito Cairo, Dār l-kutub, Adab 71. Zakeri conduce su investigación para demostrar que la componente irania es fundamental en la literatura gnosológica.

## 2. LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA DE LA HISTORIA

Ambos estudios limitan, pues, la importancia de la contribución griega en la literatura sentencial y resalta la contribución irania. Veamos ahora a los filósofos. La filosofía política en el Islam se asocia inmediatamente con Abū Naṣr al-Fārābī, Alfarabi (870-950), quien para Muhsin Mahdi es el fundador del pensamiento político árabe. Patricia Crone, en su contribución,<sup>3</sup> enseguida advierte que la idea de constitución que Alfarabi tiene no se refiere a la distribución del poder en una sociedad, en el que el concepto moderno se apoya. Las constituciones se definen, observa la autora, según el objetivo que la sociedad persigue, por la clase de bien que quieren para sus ciudadanos. El interés de Crone se centra en las «constituciones imperfectas», es decir, aquellas cuyo objetivo no es la virtud sino cubrir las necesidades básicas de aquellos, satisfacer el ansia de poder de algunos, de honores, etc. Crone examina las distintas obras de Alfarabi y observa las diferencias en la presentación de estas constituciones imperfectas, debidas a una posible evolución. Si tomamos como referencia el *Libro de las opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa, Al-madīna al-fādila*, estaremos de acuerdo con Crone en que Alfarabi recoge y considera imperfectas todas las constituciones atestiguadas en la filosofía platónica, y aristotélica: la ciudad minimalista, la lujuriosa, la oligarquía, la timocracia, la tiranía, y la democracia. Estas seis ciudades son ciudades de la *jāhiliyya* y Alfarabi añade nuevas categorías para las sociedades que han conocido la Revelación, pero son corruptas, o se han desviado de la verdad, o son engañadas. Crone, que investiga las raíces griegas de las ideas de Alfarabi, puede explicar el origen de las seis ciudades «ignorantes», y se esfuerza en explicar cómo Alfarabi llega a su clasificación y a las otras clases. Así sugiere que Simplicio (fl. ca. 530) cuando habla de ciudades corruptas, *mokhthērai*, puede ser el origen de la constitución corrupta, *fāsiqa*, de Alfarabi.

Si Crone veía algunas dificultades en la idea de constitución en Alfarabi, Dimitri Gutas<sup>4</sup> cuestiona la idea misma de Alfarabi como un pensador político. Para reforzar su crítica, cita a Ibn Khaldūn cuando afirma que la sociedad humana necesita un gobernante, y que hay dos tipos de sociedad: una donde la autoridad del gobernante viene de la Revelación, y otra, donde viene de la *siyāsa 'aqlīya*, que yo traduciría por «política racional», y subdivide esta forma del poder en dos: una es la organización basada en el interés general, *maṣliḥ al-'umūm*, y en el interés del sultán, o rey, y pone como ejemplo, la antigua Persia. La venida del Islam la ha hecho redundante. La segunda forma de *siyāsa 'aqlīya* se basa únicamente en el interés del sultán, o rey, y el interés general es secundario.<sup>5</sup>

3 «Al-Fārābī's Imperfect Constitutions», pp. 191-228.

4 «The Meaning of *madani* in al-Fārābī's 'Political Philosophy'», pp. 259-282.

5 *Muqaddima*, ed. Quatremère, vol. 3, p. 127, § 50 ; ed. Wāfi, vol. 2, p. 881, § 52.

Gutas observa que Ibn Khaldûn, después de hacer la división entre política basada en el Islam y política basada en la razón, nos advierte que no está tratando de la llamada *siyâsa madaniya*, «la política de la ciudad [ideal]», un régimen que facilita la perfección moral, de modo que no sea necesaria la autoridad en su sociedad. A partir de ahí, Gutas argumenta que para Alfarabi, el prototipo de filósofo, la política es cuestión, no de constituciones, sino de *ways of life*, *siyar*, y se apoya en el pasaje final de la traducción árabe de la *Ética a Nicomaco*, un texto que Alfarabi conocía y utilizaba, según Rafael Ramón ha explicado. En la traducción árabe *politai* «constituciones», se traduce por *siyar* «comportamientos». Ahora bien, unas líneas más adelante, Ibn Khaldûn dice que la política racional basada en el interés general y en el del rey es «como la de la sabiduría», es decir, de la filosofía.

Otro error en Alfarabi, según Gutas, proviene de la traducción del griego *politikê* por *madani*, término que solamente puede referirse a ciudad, como «urbano», y no tiene el sentido de «político» que traductores y estudiosos de Alfarabi ven. En consecuencia, para Gutas, Alfarabi reflexiona sobre el fenómeno de la sociedad humana solamente «desde un punto de vista ético». Por descontado, Gutas insiste en la influencia griega en todo Alfarabi, justificando el tema del coloquio. La tesis de Gutas es provocadora y es de esperar que genere polémica.

La figura de Alfarabi es objeto de otras dos colaboraciones, una de Emma Gannagé,<sup>6</sup> otra de Nelly Lahoud.<sup>7</sup> El *Libro de las partículas*, editado por Mahdi, abarca tres temas en sendos capítulos: las categorías filosóficas, la aparición de la filosofía en la sociedad, y el método a seguir para conocer el hecho de la existencia de algo, su causa, si existe, su esencia. La segunda parte trata sobre la génesis de la filosofía precedida de otras ciencias no demostrativas, de unas ciencias comunes del lenguaje y luego, de las ciencias silogísticas. «La religión, *milla*, si se toma como humana, sigue en el tiempo a la filosofía».<sup>8</sup> La obra es de difícil encaje con el conjunto del pensamiento alfarabiano, donde el tema político es tratado de manera explícita. Gannagé se apoya en la segunda parte para hacer este encaje: La lógica es superior a la gramática porque es universal, sus normas valen para todos los lenguajes, mientras que la gramática se adapta a las necesidades de cada lengua. De manera paralela, la filosofía es universal, y la religión atiende a las necesidades particulares de los pueblos, y de las gentes.

Muy diferente es la actitud de pensadores como Averroes o Ibn Khaldûn, quienes no se basan en un sistema emanacionista en el que Alfarabi integraba su concepción del hombre y de la sociedad ideal. Maroun Aouad se pregunta si Averroes tenía una filosofía del devenir histórico,<sup>9</sup> más concretamente, si tenía una teoría del cambio político. Aouad atribuye a Averroes una serie de principios de transformación comunes a todos los regímenes políticos, tales como el principio del solaz (*tastarih, délassément*). Según este principio, una persona, o un estado, necesita cambiar porque lo nuevo es agradable.<sup>10</sup>

Aunque Aouad hace un gran esfuerzo de sistematización, es difícil, por no decir imposible, contestar a la pregunta acerca de la teoría averroica de la historia. Indiscutible es que Averroes reflexiona sobre las sociedades de su tiempo, y en general, considera las transformaciones que sufren y no pierde de vista una sociedad ideal a la que hay que aspirar. Para Averroes, en la lectura de Aouad (p. 425), esta sociedad ideal requiere que existan hombres con cualidades naturales para ser filósofos y que las leyes religiosas no se aparten de las leyes de la razón, y además requiere tiempo.

6 «Y a-t-il une pensée politique dans le *Kitâb al-hurûf Al-Fârâbî*», pp. 229-258.

7 «Al-Fârâbî: On Religion and Philosophy», pp. 283-302.

8 *Kitâb al-hurûf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut 1969), p. 121, § 108.

9 «Does Averroes have a Philosophy of History?», pp. 411-441.

10 Aouad cita su propia traducción del Comentario Medio a la *Retórica* (París: Vrin, 2002), vol. II, §1.11.27.

La observación de la realidad social explica, probablemente, que Averroes formule una secuencia de cambios diferente de Platón. En su comentario medio a la *Ética Nicomaquea*—cuya traducción árabe antigua acaba de ser publicada en Leiden—establece la transformación de la monarquía en tiranía, por una parte, del régimen aristocrático en oligarquía, por otra, y de la democracia en timocracia, por otra. Averroes sabe que esta no es la secuencia de Platón pero, como Aouad sugiere, probablemente la divergencia se debe a que Averroes escribió el compendio de la *República* después de terminar el comentario medio a la *Ética Nicomaquea*. No sé si Averroes tiene una doctrina propia de la historia, pero no se puede negar su espíritu observador de tal manera que siga o no a Platón, siempre procura verificar la tesis con ejemplos de la realidad histórica.

El pensador musulmán de quien nadie duda de que tiene una filosofía de la historia, es ‘Abdurrahmán Ibn Khaldūn (m. 1406), y de Él se ocupan Charles E. Butterworth<sup>11</sup> y Abdessalam Cheddadi.<sup>12</sup> Ibn Khaldūn se consideraba un innovador, el fundador de la ciencia histórica, criticando a los historiadores que le precedieron por su falta de exactitud y porque repetían cualquier noticia sin reflexionar ni dudar. Ibn Khaldūn, además, quiere encontrar las causas, las condiciones de la civilización humana y de la organización social.

Butterworth ve similitudes entre esta actitud, la búsqueda de causas, condiciones, o características esenciales, con la actitud de los filósofos. Sin embargo, Ibn Khaldūn no quiere hablar de la proximidad entre su ciencia de la historia y las ciencias filosóficas y Butterworth muestra la inexactitud de tal afirmación. Ibn Khaldūn tampoco admite nada en común entre su ciencia y las ciencias reveladas, Butterworth comenta que lo hace para «no lanzarse él y su ciencia en la refriega entre filosofía y religión» (p. 452).

Butterworth interpreta de manera muy distinta el pasaje de Ibn Khaldūn citado por Gutas, donde hablaba de la *siyāsa madaniya* defendida por los filósofos y que Gutas consideraba no ser más que una ética. Para Butterworth hay tres tipos de régimen político basado en la razón: el de los filósofos, mencionado en aquel pasaje, el que se basa en el interés general y del gobernante, y el que solamente se basa en el interés del gobernante, y la política de los filósofos es tal.

El profesor marroquí A. Cheddadi ha consagrado su vida académica al estudio de Ibn Khaldūn,<sup>13</sup> y su contribución en el volumen reseñado gira en torno al aspecto grieco-árabe. Ya hemos visto que el propio Ibn Khaldūn insiste en la originalidad, en el carácter novedoso, de su ciencia histórica y Cheddadi se propone, primero, ver la relación de la *Muqaddima* con la filosofía y, segundo, comprobar su originalidad.

En el primer aspecto, Cheddadi discrepa de las tesis de Muhsin Mahdi<sup>14</sup> de que la *Muqaddima* es una obra filosófica y que Ibn Khaldūn tenía un proyecto filosófico comparable al de Averroes o Avempace. Basándose en la *Autobiografía* de Ibn Khaldūn, que Cheddadi también ha traducido, éste niega que Ibn Khaldūn tuviera ningún proyecto reformador y afirma que lo que la *Autobiografía* pone al descubierto «es su continua preocupación en satisfacer su propia ambición sin comprometerse demasiado» (p. 477). Cheddadi tampoco está de acuerdo con Mahdi en que la *Muqaddima* sea una obra filosófica, aunque reconoce que contiene elementos dispersos. Entiende que si Ibn Khaldūn omite las llamadas «ciencias filosóficas prácticas», y no atiende a la relación entre filosofía y religión, esto no es algo sin importancia, sino que está motivado por su aceptación de la primacía de la religión islámica, y la sustitución de las ciencias prácticas por la normativa religiosa. Una vez Cheddadi ha constatado sus discrepancias, puede proceder a definir los elementos filosóficos presentes en la obra de Ibn Khaldūn, muchos de los cuales están presentes en Aristóteles.

11 «The Essential Accidents of Human Social Organization in the *Muqaddima* of Ibn Khaldūn», pp. 443-467.

12 «La tradition philosophique et scientifique gréco-arabe dans la *Muqaddima* d'Ibn Khaldūn», pp. 469-497.

13 De su producción hay que destacar su traducción y estudio de la *Muqaddima: Le livre des exemples*. París, Gallimard, 2002.

14 *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, 2ª ed. Chicago UP, 1971.



### 3. EL ISLAM COMO DOCTRINA POLÍTICA

El Islam es una religión unidad indisolublemente al poder político; un musulmán debe vivir en un estado islámico. La shí'ay sus ramas han prestado, en particular, gran atención a los aspectos políticos del Islam y a la institución del imamato.

Paul E. Walker, estudioso de la teología islámica, se ha ocupado de la ideología en torno a los califas fatimíes, que se consideraban descendientes del Profeta.<sup>15</sup> El califa abbasí, en Bagdad, tenía que combatirlos, al menos, ideológicamente y los fatimíes tenían que esgrimir argumentos en su favor. El califa al-Ḥākim (996-1021) fue muy activo en esta polémica, y se apoyó en intelectuales ismailíes, a destacar Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī y Aḥmad ibn Ibrāhīm an-Naisābūrī, quienes justificaban que la única línea válida de imames no terminaba en Ja'far aṣ-Ṣādiq sino que continuaba a través de su hijo Ismā'īl hasta al-Ḥākim, el imām viviente.

Walker ha estudiado los escritos de ambos y, en el artículo reseñado, estudia sobre todo an-Naisābūrī y su obra *Ithbāt al-imāma*, «Establecimiento del imamato», compuesta en 1018-1021, señalando la presencia de algunos conceptos filosóficos griegos. Además, el artículo incluye un apéndice sobre la expansión de la filosofía entre los fatimíes, y reconoce que la actitud ismailí hacia la filosofía fue más bien ambigua. Los ismailíes no aceptaban la autoridad moral de los filósofos griegos, pero aceptaban sus descubrimientos.

Las *Epístolas de los hermanos* de la pureza son consideradas por muchos investigadores como ismailíes. Carmela Baffioni examina aquellas partes que exponen la «ciudad ideal»,<sup>16</sup> una ciudad que debe levantarse en el temor de Dios, *taqwā*, y cuyos fundamentos deben ser la verdad, así como las que tratan de la ciencia política, *'ilm as-siyāsa*. Esta ciencia se ramifica en ciencia política profética, *as-siyāsa an-nabawīya*, política real, *as-siyāsa al-mulukīya*, política general, *as-siyāsa al-'ammīya*, política particular, *as-siyāsa al-khasṣīya*, y la política individual, *as-siyāsa adh-dhāthīya*. Baffioni encamina su estudio a las dos ciencias de la política profética y real pues «religión y reino son dos hermanos que viven en armonía», en frase de los Hermanos. Ello no es obstáculo para que se ocupe también de muchos aspectos del pensamiento político de los Hermanos, que Baffioni declara ser guiado por la shí'a de manera significativa.

No sólo la shí'a desarrolló una doctrina política. Algacel precisamente apoyó, intelectualmente, a los seljucos (1038-1194), sunníes, que acabaron con dinastía buwaihí o buyí, de filiación shí'í y que gobernó en varias zonas de Irán y en Bagdad, entre 932-1062; Algacel redactó una obra en contra de los batiníes para refutar sus ideas sobre el imamato y conocida por *Al-Mustazhirī*, ya que la hizo por encargo del califa abbasí al-Mustazhir (1094-1118).

En su contribución,<sup>17</sup> Jules Janssens se interesa por elementos en las obras de Algacel que reflejen la influencia griega, siguiendo las pautas del congreso. Algacel leyó mucho y escribió mucho, y es obvio que directa o indirectamente recogía elementos greco-helenísticos, entre otros. Janssens lleva a cabo un gran esfuerzo de identificación de posibles fuentes, y yo querría señalar las relativas a las cualidades requeridas para ser un buen gobernante. Janssens tiene en mente tanto el *Mustazhirī* como *Nasṣḥ att al-muluk* y *Kīmyâ-he sa'adat*, y formula la tesis de que «un texto griego, probablemente tardo-helenístico, conteniendo elementos platónicos y aristotélicos, era la fuente principal» de Algacel para definir estas cualidades indispensables.

\*\*\*

15 «In Praise of al-Ḥākim. Greek Elements in Ismaili Writings on the Imamate», pp. 367-388.

16 «Temporal and Religious Connotations of the Regal Policy in the Ikhwān al-Safā'», pp. 337-365.

17 «Al-Ghazzālī's Political Thought. Elements of Greek Philosophical Influence», pp. 393-410

En esta reseña he optado por aquellas contribuciones que me han parecido más relacionadas con el tema del congreso y con el título de la obra, de modo que la exclusión de algunas no debe entenderse como un juicio de valor. El pensamiento político en el Islam se manifiesta en una variedad de formas, y la influencia greco-helenística varía según los casos. El tema del congreso debe entenderse, en mi opinión, de una manera genérica y en sentido muy amplio. Haciéndolo así, se apreciará mejor el valor del volumen como muestra o espejo de muchos aspectos del pensamiento político en el Islam clásico.

JOSEP PUIG MONTADA

ARISTÓTELES. *The Arabic version of the Nichomachean Ethics*. Traducido y anotado por Douglas M. Dunlop. Editores Anna, M. Akasoy & Alexander Fidora, Brill, Leiden, 2005.

Una pieza fundamental de la obra aristotélica como la *Ética a Nicómaco* en traducción árabe ha sido editada: eso es una gran noticia. El regreso a nuestras manos de una obra capital como esta no sucede todos los días. Se trata, además, de un texto de gran antigüedad en relación a los manuscritos griegos y resulta encontrarse en un punto estratégico en la recepción del pensamiento helénico dentro de la filosofía arabomusulmana.

A partir de un manuscrito único, conocido ¡hay! hace ya casi cincuenta años, esta edición y traducción inglesa póstuma de la mano de Douglas M. Dunlop (1909-1987) ha sufrido de demasiados azares, incluido el deterioro constatado en el manuscrito base, hecho que indica la urgencia de esta labor y denuncia el lamentable estado de la biblioteca que lo acoge en Fez actualmente. Hemos de agradecer, pues, a los editores su tenaz empeño de modo que en buena parte se contrarrestan esas desgracias y se brinda a la posteridad el fruto de un brillante trabajo colectivo que honra la mejor tradición científica.

Así nos llega este trabajo en realidad culminado en 1987, mas corregido y completado por sus editores en muchos aspectos en la presente edición. A pesar de apreciarse un tanto los progresos realizados en estos casi veinte años pasados desde entonces, Dunlop hizo un excelente trabajo, más que suficiente para ofrecernos una extensa y detallada introducción a la historia textual de la *Ética a Nicómaco*. Esta es particularmente rica en cuanto a lo que se refiere al lugar que ocupa entre los grandes *falâfisa*: al-Kindî, al-Fârâbî, Miskawayh, Ibn Sîna, al-Gazzâlî, Ibn Bâjja, Ibn Tufayl, Maimónides e Ibn Rushd, entre otros. Tal recorrido histórico plantea por tanto cuestiones claves para la comprensión de la filosofía arabomusulmana. La famosa ambivalencia del pensamiento de al-Fârâbî, se relaciona con la lectura de este texto, por ejemplo. El núcleo de la ética averroísta pivota también a su alrededor. Se trata de muchas cuestiones capitales y sobre las que todavía no se pueden establecer análisis definitivos, pero que pueden avanzar considerablemente gracias a este nuevo documento.

Otro dato sobresaliente corresponde a su estructura en once capítulos frente a la decena que posee el original griego. Una sagaz investigación lleva a Dunlop a señalar a la misteriosa *Summa Alexandrinorum* como la base del «falso» capítulo séptimo. Interesante campo de trabajo se abre aquí. Las numerosas referencias helénicas llevadas a colación plantean apasionantes incógnitas. En este sentido nos sorprende que Dunlop lea como «comedia» *qûmûdâ* [: èùùâbâ] (págs. 342-2) lo que en su introducción dice tratarse de los *Banû 'Udhrâ* (pág. 57) ¡Fascinante, pero merece una investigación para salir de dudas, si ello fuera posible!

En todo caso, hay mucho y muy interesante en esta gran obra, a la que habrá que añadir en el futuro numerosas aportaciones. La opinión de Dunlop, favorable a una versión intermedia en siríaco, es muy razonable aunque atiende a análisis más pormenorizados. Las referencias críticas al original griego son también muy ricas aunque la presencia de una lengua intermedia o incluso el influjo arameo en el árabe medio se deberán subrayar con más énfasis en el futuro, para apreciar mejor las transformaciones sufridas por el original en su traducción.

Respecto a la traducción inglesa esta es sumamente precisa y ajustada. El criterio es muy regular y sigue estrechamente el texto base. Disentimos, empero, algunas lecturas: no encontramos explicación a la traducción de «*al-munafiqîn*» (p. 338-339) por «the munificent», debida seguramente a un gazapo. Como sucede con los «pleasures of love» por «*al-ladhdhât al-zuhdiyya*», literalmente «los placeres ascéticos», (p. 340-341), ¿proceden ambas lecturas de dificultades visuales? A parte de estas comprensibles erratas, existen algunas muy pocas otras lecturas alternativas que sería muy largo discutir; básicamente son de tipo filosófico. Esta obra está llamada a ser intensamente leída y provocar muchos y muy ricos debates, así lo esperamos.

Tanto es así y tan necesaria es la continuidad de la investigación científica que, a pesar de la gran excelencia de la edición y para añadir al capítulo de *desiderata*, cabe suplicar al prestigioso editor Brill en beneficio de la salud visual de sus lectores, el uso de una tipografía no sólo de mayor tamaño, sino que elimine además la superposición subrepticia de álfes y otras letras mediales con las letras siguientes. Por otra parte, sorprende un tanto, en un texto presentado en inglés el uso de la transcripción alemana del árabe; finalmente, los diccionarios podrían ser más detallados para un mejor aprovechamiento filológico.

En definitiva, llega en fin a nosotros, afortunados, un precioso texto que abre un importante filón para investigadores y amantes de la filosofía en el sentido más amplio. Nunca es tarde si la dicha es buena.

VÍCTOR PALLEJÀ DE BUSTINZA

SOTO BRUNA, M<sup>a</sup> Jesús (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*. Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 372.

La publicación que presentamos es el resultado del Proyecto de Investigación *Neoplatonismo y causalidad en las primeras metafísica escritas en España (Avicbrón, s. XI – Gundisalvo, s. XII) y su proyección europea*. Esta circunstancia nos indica ya el carácter de la obra que, junto a la temática y los autores colaboradores, hacen que *a priori* esté garantizada la calidad de la presente publicación.

La importancia del contenido del libro no puede estar más de actualidad, al menos, en una doble vertiente: la de la antropología en el pensamiento actual y la historia de la filosofía. Efectivamente, parece más que apropiado en la reflexión antropológica actual buscar fundamentos estructurantes del ser humano. La trama social presente en el pensamiento actual sobre el hombre, en la que se entremezclan elementos epistemológicos, tecnológicos, socio-políticos, programas de investigación científica..., ha profundizado la falla humana del problematismo del siglo XX, en una lectura tecnócrata, bajo el tamiz de teorías científicas. Como argumento para apoyarlo aparece la acusación (modernamente correcta) de que cualquier definición del hombre es «esencialista», lo que, por otra parte, recupera otra falacia argumental, que es la de la negación, de por sí, de la metafísica y toda la tradición que la sustente.

Si para la antropología no está de más estudiar su formulación a lo largo de la historia, mirar el pasado de nuestra tradición más enraizada, también resulta muy pertinente para los estudios de la historia de la filosofía medieval. En este sentido, el tratamiento exhaustivo y complejo de la materia es muy ejemplar, pues aparecen representados diversas escuelas filosóficas presentes en el siglo XII, superando ciertas dicotomías psicológicas de tradiciones que en su tiempo, en lo esencial, no dejaban de interactuar.

La obra, en palabras de su editora, María Jesús Soto, en su precisa *Introducción* (pp. 9-31): «nació con la pretensión de recoger algunas aportaciones de especialistas en filosofía medieval que explicasen las contribuciones de autores significativos (principalmente del siglo XII, o autores anteriores cuya obra estuvo presente en ese siglo) en aras a la constitución de la metafísica

como ciencia en el siglo XIII» (p. 11). Efectivamente, esta obra colectiva cuenta con la presencia de un elenco de autores realmente de primera magnitud en el estudio del pensamiento medieval.

El libro, para cumplir sus propósitos, se divide en dos partes referidas a la metafísica y la antropología respectivamente. La *Primera Parte* «Configuración altomedieval de la metafísica» (pp. 35-230) está constituida de ocho estudios que van aquilatando, desde diversas perspectivas, distintos aspectos de la constitución metafísica en el renacimiento medieval del siglo XII. El primero de ellos versa sobre «La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII» (pp. 35-67). Su autor, Serafín Vegas, es un verdadero y reconocido especialista en esta materia. Por lo que su aportación no solo es exacta y bien documentada, sino también didáctica. Resulta interesante ver cómo la llamada Escuela de traductores de Toledo fue, sobre todo a través de Gundisalvo, introduciendo los elementos de reflexión de la filosofía árabe (destacando la metafísica de Avicena) en contraposición con la metafísica cristiana, en concreto, el neoplatonismo de los autores franceses de Chartres. Así, se fue insertando la metafísica aristotélica en la pregunta sobre la realidad de ese momento y poniendo las bases a las problemáticas a las que tuvieron que enfrentarse los especuladores del siglo XIII.

No menos interesante resultan los dos siguientes estudios centrados en la vertiente de la filosofía musulmana y su contribución a la construcción altomedieval de la metafísica en occidente. El profesor Rafael Ramón Guerrero nos ofrece en «Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: un apunte historiográfico» (pp. 69-80) una breve e intensa reflexión relativo a uno de los temas claves de toda especulación metafísica desde la filosofía árabe. A partir de una reciente obra concerniente a la influencia de la cuestión sobre el Uno y lo múltiple en el siglo XII (A. Fidora y A. Niederberger (eds.), *Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysik in 12. Jahrhundert. Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des neoplatonismus*), el profesor de la Universidad Complutense remata la visión de la obra, con la aportación que realizaron los filósofos árabes desde la *Metaphysica* de Avicena y el *Fons vitae* de Ibn Gabirol, pasando, sobre todo y aquí radica el interés, a los autores, que aún conocidos, no son del todo reconocidos respecto de lo aquí tratado. Es el caso de la contribución de al-Kindî, Abû Nasr al-Fârâbî o al-Tawhîdî... En fin, un arsenal filosófico que no pueden desdeñar no sólo los que estudian la filosofía judeo-árabe, tan en boga hoy, sino los que centran su atención en la tradición cristiana. Lógicamente, esta aportación se hace más patente en los autores más sobresalientes como son Avicena y Averroes. En este sentido, el estudio del arabista y, también, profesor de la universidad madrileña, Josep Puig Montada, titulado «Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes» (81-107) es un paso más en el estudio y profundización de la influencia de la filosofía árabe en la conjunción de las tradiciones platónicas y aristotélicas en la constitución de la metafísica.

Cuando uno repasa la filosofía del siglo XII, no puede, por menos, que pensar en las escuelas francesas, como San Víctor y Chartres. En ellas, precisamente, estudió el Isaac de Stella, un autor no tan conocido como otros de su época, pero no por ello desmerecedor de un estudio profundo de su vida y su obra. Eso es lo que realizan Alexander Fidora y Maria Simone Marinho en «Iusta rationalem quam diximus nostram theologiam. Originalidad y alcance metafísicos de la teología racional de Isaac de Stella (? ca. 1178)» (pp. 109-125). El teólogo cisterciense realizó una fundamentación metafísica de la teología racional a partir de la lectura de la obra dionisiana y la dialéctica aunando así «dos posturas tan divergentes como lo son la teología dionisiana cultivada en San Víctor de un lado y la reflexión sobre las causas de la filosofía natural de Chartres del otro».

Pero si hay un autor que sabe hacer una lectura dionisiana del neoplatonismo y fue rescatado en el siglo XII, fue el irlandés Escoto Eriúgena. Alfons Puigarnau realiza un pertinente estudio sobre uno de los temas que, no por ser conocido, no ha de ser recordado, sobre todo, si se hace de modo original, abordando el estudio del tapiz de la creación conservado en la catedral de Gerona: «Juan Escoto Eriúgena y la estética del siglo XII» (pp. 127-147).

Los dos siguientes estudios abordan el tema de la relación entre el lenguaje y la realidad. Por su parte, José Ángel Cuadrado aborda con seriedad, eso sí con alguna laguna bibliográfica, el tema «Lógica, gramática, metafísica. La distinción ‘nombre’ y ‘verbo’ en Pedro Abelardo» (pp. 159-194). Y Enrique Camilo se centra en el otro gran autor dialéctico: Anselmo de Aosta. «*Significatio et appellatio*. El lenguaje de la individuación en Anselmo de Canterbury» (pp. 195-210). Una temática que será de gran importancia junto con el objeto de estudio del siguiente trabajo de Elisabeth Reinhardt «La metafísica de la *persona* en Ricardo de San Víctor» (pp. 211-230), en la filosofía del siglo siguiente. No está de más recordar, que el siglo XIII no es tan solo el siglo de Tomás de Aquino. El tema de la persona y la individuación conoce un desarrollo crucial, transmisor y, a la vez, original en la teología y la filosofía franciscanas, como es el caso de Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, San Buenaventura y Duns Escoto.

Introduciéndonos en la problemática de la persona y su estatuto metafísico termina la primera parte, dando pase a una *Segunda Parte* centrada en la «Antropología en el siglo XII» (pp. 233-364). En este caso se trata de ocho estudios centrados en el tema del hombre. Silvana Filipini en «La moralidad de los actos humanos en la doctrina de Pedro Abelardo» (pp. 233-250) realiza un análisis de la ética del conceptualista a partir de su obra. El siguiente estudio de Rubén A. Pereté es, como reza el título, una «Aproximación al *De natura corporis et animae* de Guillermo de Saint-Thierry» (pp. 251-262), donde se concluye que esta obra puede considerarse una síntesis del pensamiento antropológico de su siglo.

«*Experto credere*, consideraciones sobre una antropología del deseo en san Bernardo de Claraval» (pp. 263-277), por Héctor J. Padrón, se centra en uno de los temas más apasionantes no solo de la antropología, sino de la espiritualidad medieval, con un trasfondo metafísico de gran calado y una trascendencia que aún hoy podríamos importar. El estudio de la antropología del cisterciense se completa con el análisis de Francisco Rego, compañero de Padrón de la universidad de Cuyo. En concreto, «Elementos de antropología en Bernardo de Claraval. Algunas dificultades» (pp.279-299) se centra en un problema de expresión sobre la conjunción de alma y cuerpo en el santo. Ambos compuestos humanos parecen, a veces, como si se trataran de realidades distintas. Se presenta un dualismo que, sin embargo, es ficticio, pues en realidad se trata, según este estudio, de coprincipios presentes en el ser humano.

El profesor Juan Cruz se centra en el gran inspirador de la metodología escolástica: Pedro Lombardo. Sus *Sentencias* dieron mucho juego, y siguen proporcionando un material de estudio nada desdeñable. Una de las cuestiones tratadas es la de la diferenciación entre varón y mujer en el ser humano (lo que hoy diríamos el problema del género). En «Visión integral de la mujer. Una reflexión desde Pedro Lombardo» (pp. 301-317), el autor acierta al vincular la profunda dignidad de la mujer en la consideración humana de ser «imagen de Dios». No podemos negar la contextualización antropológica medieval para lo bueno y para lo malo. El hecho de que el ser humano estuviera debidamente enraizado en esta época no justifica todas sus afirmaciones, entre otras cosas porque no es necesario. En ese error caen quienes intentan hacer relecturas sobre ciertos temas puntuales desde parámetros actuales. En este caso el autor hace bien en situar el contexto del varón y la mujer en esta época, pero no caigamos también en el mismo error que intentamos erradicar. Pues el equívoco consiste en extrapolar afirmaciones.

El penúltimo estudio sobre la filosofía del siglo XII, es un curioso estudio sobre un personaje (una religiosa benedictina) no muy conocido: «Porque yo soy la vida. Hiedgarda de Bingen y una pintura ¿metafísica?» (pp. 319-333) de Azucena A. Fraboschi. Por su parte, el último estudio de Laura E. Corso, «Teoría de la realidad y antropología ciceronianas en la concepción de la virtud de Alanus de Insulis» (pp. 335-348), es uno de esos estudios en los que se pueden observar las raíces latinas de los autores medievales, sobre todo en el terreno de la raíz filosófica de las virtudes.

Finalmente, el último trabajo ya excede el siglo XII, por eso no lo incluyo en el contenido del libro. Es una especie de *excursus* de Alice Ramos sobre uno de los conceptos más importantes en la teología antropológica de los autores medievales y de gran raigambre medieval: «*Mensura*: un concepto neoplatónico en Tomás de Aquino» (pp. 349-364). Un concepto reelaborado por los grandes maestros parisinos del siglo XIII, que la «esponja» que es el santo dominico, asumirá lógicamente.

Podemos afirmar al final de la lectura de este libro que nuestros buenos augurios se han ido confirmando poco a poco, a la par que se iban desgranando los estudios. Una obra de tratamiento plural, que contribuye de manera importante al conocimiento de un siglo del que se ha afirmado que «constituye una *cumbre* en la historia del pensamiento medieval» (cita de S. C. Ferruolo, en la presentación de la editora, p. 9). Un libro que justifica un Proyecto de Investigación y que enriquece, y no sólo engrosa, como a veces ocurre, una nutrida colección medieval.

MANUEL LÁZARO PULIDO

AVICENA (*Ibn Sinā*). *Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt)*. *Textos escogidos*. Edición de Carlos A. Segovia. Clásicos del pensamiento. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 196.

Abū ‘Alī ibn Sinā o Avicena (980-1037), nacido cerca de Bujāra, actual Uzbekistán, compuso, entre sus numerosas obras, una, tal vez de las más importantes y voluminosa (seis volúmenes de la edición latina de 1972-1989), titulada *Kitāb āl-šifā’ (Libro de la curación)*, dividida en tres partes: Lógica, Física y Metafísica. A esta última sección la llamó *Ilāhiyyāāt* que se podría traducir por *Cosas Divinas, Teología o Metafísica*, la cual contiene diez libros. Esta tercera parte, había sido traducida últimamente por M. Horten al alemán (1907), por G.C. Anawati al francés (1978-1985) y por O. Lizzini al italiano (2002) habiendo hecho una amplia antología M. Cruz Hernández en español en 1950.

Carlos A. Segovia, teniendo en cuenta estas versiones pero, sobre todo, traduciendo directamente del texto árabe editado por M.Y. Mūsā, S. Dunyā t S. Zayd en 1960 hace una selección de pasajes en español de los libros I, VI, VIII, IX y X.

La traducción va precedida, primero, de una amplia biografía de Avicena, en que señala con precisión aquellos momentos y circunstancias de su vida que influyeron en su pensamiento, terminando con un listado de las obras del autor. Segundo, sigue con un planteamiento objetivo, claro y profundo del contenido de la Teología o Metafísica de Avicena, junto con una exposición de la problemática que encierra, señalando con precisión las complejas fuentes de su pensamiento, a saber: el neoplatonismo, el aristotelismo, la teología mu‘tazilí, el pensamiento iraní preislámico, la gnosis oriental y la propia religión islámica. Todo ello hace que la filosofía aviceniana haya dado lugar a múltiples interpretaciones y que haya influido, particularmente, en el pensamiento iraní musulmán (por ejemplo en Suhrawardī y Mullā Sadrā) y, traducido al latín hacia 1150, en la filosofía cristiana occidental, en particular, en ciertos aspectos de la teología de Santo Tomás, y en Duns Escoto y en el llamado «agustinismo avicenizante» por E. Gilson, todo lo cual señala en esta introducción Carlos A. Segovia. Tercero, explica el por qué ha seleccionado esos textos y no otros; parte de la base de que son los más significativos para ver los fundamentos de la metafísica aviceniana. Cuarto, ofrece una amplia bibliografía sobre Avicena. Finalmente, termina con un cuadro cronológico de los acontecimientos ocurridos desde el 945, poco antes del nacimiento de Avicena, hasta 1150 en que se hacen en Occidente las primeras traducciones al latín de las obras de Avicena. Este cuadro simultanea en paralelo los hechos ocurridos en el mundo islámico y en Europa.

Finalmente a lo largo de cien páginas se encuentran los pasajes de Avicena cuidadosamente seleccionados y traducidos con muy esmerado criterio acompañados de notas a pie de página

aclaratorias de los textos más complejos. Con esta antología el lector puede tener una idea muy adecuada y completa de las bases metafísicas de Avicena.

Es, pues, ésta, una obra de un gran valor científico y sumamente útil para los estudiosos de este gran pensador iraní, Avicena.

JOAQUÍN LOMBA

GONZÁLEZ-AYESTA, Cruz (Ed). *El Alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*. Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 255.

Las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad de Navarra, desde el 1999 y bajo la dirección del profesor Juan Cruz Cruz, iniciaron una valiosa labor de recuperación, traducción y exégesis de algunas de las obras más emblemáticas de la escolástica española, agrupadas bajo el título: «Colección Pensamiento medieval y Renacentista». La obra que aquí reseñamos, viene a constituir el número 75 de esta línea editorial.

Tras siete años de publicación interrumpida, la colección ha podido mantener la lozanía de los primeros días, integrando una serie de proyectos de investigación. Tal es el caso del titulado «El Tratado del hombre en Domingo Báñez (1528-1604)», dirigido por el profesor de Navarra José Ángel García Cuadrado. Los frutos de su labor se han materializado en sendas tres obras incluidas en la colección (números, 2, 13 y 21) y concluirá éste año con la presentación de la obra traducida y comentada de Domingo Báñez de 1588 a la que responde el proyecto (número 77, en preparación). Igualmente, forma parte de este proyecto el simposio celebrado los días 27 y 28 de Septiembre del año 2004 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, «El alma humana, esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)». Las ponencias que en esos días se presentaron, junto con el ajuste crítico y prólogo a la traducción de un artículo de la *Scholastica* comentaria de Báñez allí presentado, constituyen la obra de igual título, editada por la profesora Cruz González –Ayesta. El libro está integrado por siete estudios y una traducción, debidamente completada con una introducción y su ajuste crítico. Nos atenderemos en el comentario al orden propuesto en el índice de la obra.

Serge-Thomas Bonino (Instituto Católico de Toulouse): *Le thomisme moderne de Dominique Bañez*, centra su atención sobre el procedimiento exhibido por Báñez en su comentario a la Suma Teológica. Insertando al ilustre dominico en la tradición de los comentaristas de su misma orden, y en especial, trasladando al papel las enseñanzas aprendidas años antes en la mismas aulas de la facultad de teología en la que ahora escribe como uno más de aquellos Maestros. En efecto, asume las prácticas de Vitoria por mediación de Soto y en particular de su maestro Medina: la atención primordial a las fuentes y la observación escrupulosa al orden expositivo y al espíritu y finalidad teológica que vertebran los escritos del santo de Aquino. Ahora bien, lejos de detenerse en recoger y aplicar la herencia próxima, Báñez introduce algunas de las interpretaciones de Cayetano y del Ferrariense, lo cuál proporciona al comentario del medinense su singularidad, hasta tal punto, que es posible hablar de un «estilo» exegético bañeciano (p. 35). Debido a la influencia que su comentario tuvo en la escolástica de finales del XVI, provocaría una «italianización del tomismo español», o lo que es lo mismo, daría lugar a «un tomismo más escolástico» (p. 34).

Por su parte, José Luís Fuertes (Universidad de Salamanca): *Experiencia de la finitud y trascendencia en D. Báñez*, enfrenta el comentario de Báñez con toda una época. El ansia renacentista de subrayar al sujeto en el plano de la realidad, llega en los tiempos de Báñez a su final. El individuo pierde el crédito ilimitado del que había disfrutado durante casi dos siglos. Acontece la extenuación, y devienen las soluciones de postrimería: escepticismo y fideísmo de

diversa intensidad son ofrecidas cuáles hojas de parra para ocultar la desnudez del Adán Barroco. Báñez intenta suturar la herida, restaurándola en su misma raíz: la existencia. Como fiel discípulo de Santo Tomás, interpreta el «esse» en clave de «acto de ser». La existencia más que una propiedad trascendental del hombre es una apertura a la trascendencia, al destino sobrenatural que le aguarda al hombre junto a su creador. Lejos de ser la atención a la existencia, un punto de vista propio de aquella filosofía que nos es más cercana, el «giro copernicano» tanto en filosofía como en teología, ha sido impreso «desde la misma escolástica» de la mano de Báñez y del repensamiento de la modernidad iniciada por la Escuela de Salamanca que Victoria la inaugurara (p. 76).

Santiago Orrego (Universidad Católica de Chile): *La inmortalidad del alma ¿«debate» entre Báñez y Cayetano?*, siguiendo la tendencia mostrada en un trabajo anterior publicado en esta misma colección —número 56—, continua en éste ensayo, ofreciendo cuántos remedios sean necesarios para aliviar a la escolástica española de la esclerosis que padece desde el periodo de las luces. Avanza, haciéndose cargo de uno de los topoi que se ciernen sobre Báñez, lanzado por Gilson: el ser «el más tomista de todos los tomistas», es decir, la atribución al Catedrático de Prima, de la paternidad del denominado tomismo rígido (p. 77). Sin negar, dicha facultad, es necesario precisar sus límites, pues por éste se entendido la sumisión a la letra del santo a la hora de elaborar los comentarios, y en especial, en seguir a él exclusivamente en el uso de las tesis aristotélicas. Centrándose en la cuestión de la inmortalidad del alma que Báñez incluye en su *Scholastica Commentaria*, observa Orrego, contraponiéndolo al comentario al *De anima* realizado por Cayetano, la distancia que separa a los dos compañeros de religión, en lo que hace a la elección de las fuentes, o lo que es igual, el diverso grado de apertura intelectual que muestran en sus respectivos escritos. Mientras Cayetano aparece fuertemente imbuido en el aristotelismo en su escuela paduana de adopción, que le lleva, cual Pomponazzi, a negar la posibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, Báñez muestra en este punto una tendencia mucho más abierta. No se ata a ninguna escuela, sino que atiende «a una amplia gama de tradiciones filosóficas» (p. 91). La presunta italianización sufrida por Báñez, apuntada por Bonino, parece que debe ser revisada. Báñez no duda en incluir argumentos tomados del Fedón, alegando resueltamente, que son los mismos que habría tomado su maestro Tomás en su comentario. Si por tomismo riguroso, se entiende, la dirección de la investigación teológica y filosófica por la vertiente única del aristotelismo, habría, cómo evidencian estos escritos, que borrar la denominación de la etiqueta. Por deslizamiento, finalmente, habría que aplicar la misma operación a la filosofía bañeciana.

Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra): *El estado de inmortalidad: un problema de enfoque*, presenta un estudio personal de carácter metódico, resultante de su amplio conocimiento del pensamiento de Santo Tomás, que ayuda a comprender precisamente la cuestión de la presencia del aristotelismo en la escuela tomista, discutida más arriba. El Angélico en sus escritos filosóficos asumió dos perspectivas: un enfoque «estricto» y un punto de vista «amplio» (nota 1, p. 95) Como explica Juan Cruz, la primera postura supone el uso y la aplicación de manera exclusiva de los procedimientos empíricos y racionales a la hora de hacer frente a una cuestión. En el segundo planteamiento, el santo por el contrario no se atiende en sus inquisiciones a sus solas fuerzas, sino que busca el refrendo en toda la tradición filosófica. En la cuestión de la inmortalidad del alma, la asunción de la herencia, le lleva a admitir postulados de difícil concierto bien con el uso natural de la razón o bien con el dogma cristiano. En especial, aquellos de raíz neoplatónica como es la hipótesis extranatural de las inteligencias separadas. Esta doble dirección, y en consecuencia sus contradicciones, la siguen sus discípulos, y está presente en el comentario de Báñez. En opinión de Juan Cruz, las dificultades tanto en la teoría del alma de Santo Tomás como en la de Báñez pueden salvarse poniendo entre «paréntesis cualquier alusión argumentativa a un ámbito jerarquizado de sustancias separadas, y recalar sólo en los datos» de la experiencia (p. 106).



José Ángel García Cuadrado (Universidad de Navarra): *Origen y principio del alma humana: la interpretación de Domingo Báñez* demuestra en su ensayo, la posibilidad de repensar algunos planteamientos bañecianos para ser aplicados a un problema actual. Teniendo como telón de fondo el problema moral-religioso del aborto, se apoya en la tercera parte del Comentario de Báñez a la *Suma*, para poner en cuestión el enfoque instrumental que realiza la ética contemporánea del embrión humano. Desde la interpretación de la biología aristotélica –teoría de la animación– y de los comentarios del angélico a la misma, en particular, en términos de la doctrina del «actus essendi» como acto primero y primera perfección, es posible derribar la visión del embrión como hombre potencial, para considerarlo como novedad actual en el ámbito de la realidad, y de este modo contradecir la tesis abortista.

Eudaldo Forment (Universidad de Barcelona): *El problema de la concordia entre pre-determinación y libertad*, ofrece una de las exposiciones más claras y a la par profundas, de cuantas pueden encontrarse acerca del controvertido problema de los auxilios que la divina gracia dona al hombre como criatura y ser participado. Por otro lado, el escrito tiene la no floja virtud de distinguir en la cuestión el ámbito filosófico y el teológico, ofreciendo de este motivo, la posibilidad al lector de entrar sin confusión en el campo de interés que le convenga. Desde el punto de vista filosófico la solución que Báñez opone a la de Molina, y con él a toda la escuela jesuita, muestra la posibilidad de comprender como la moción divina (predeterminación) no anula la libertad humana; al contrario, la posibilita y garantiza, pues por su acción la voluntad humana es verdaderamente libre. Finalmente, se estudia las diferentes interpretaciones, que las diversas escuelas, realizaron entorno al modo de esa moción: inmediata, física, o simultánea. No menor, finalmente, resulta la apretada visión del contexto histórico de la disputa, que ofrece Forment.

También Lucas Francisco Mateo-Seco (Universidad de Navarra): *Providencia y libertad en Domingo Báñez*, se acerca a la cuestión *De auxiliis*, pero para atender al conocimiento que Dios posee de los futuros contingentes libres. Siguiendo la orientación del Angélico expresada en los artículos 13 y 14 de la *Suma Teológica*, defenderá contra Molina, que Dios no sólo conoce los futuros conoce en sí y en sus causas, sino que los conoce además, en su eternidad, con conocimiento inefable, fundada en la infinita perfección de su acto de ser. Finalmente, al estudiar el problema del pecado deviene la cuestión de la relación entre la libertad divina y la humana, que se resuelve afirmando la participación de la criatura en dicho acto, en virtud de la gratuidad del creador.

Juan José Gallego (Universidad San Vicente Ferrer, Valencia): *Domingo Báñez, Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomas, cuestión 3, artículo 4: «Si en Dios se identifican la esencia y la existencia»*, en el transcurso del congreso leyó una traducción de la artículo cuarto de la cuestión tercera, de la primera parte de la *Scholastica commentaria* de Báñez. En el transcurso del debate, el profesor José Luis Fuertes brindó los resultados de su labor científica –el estudio de las primeras ediciones de la *Scholastica*, procedentes del fondo de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, sign.: 46392 y 46393– al dominico valenciano, para que el importante artículo viera la luz en la manera crítica que aquí se presenta. La labor se completa, con otro ofrecimiento del profesor Orrego para realizar una introducción adecuada del artículo *El tratado de Báñez sobre la existencia creada: génesis y sentido de una cumbre metafísica*. Además de sintetizar y ordenar los contenidos del artículo señala con acierto la correspondencia existente entre el artículo, y la *Disputación Metafísica* número XXXI de Francisco Suárez, en la que niega precisamente el postulado que defiende Báñez aquí: la distinción real entre la esencia y la existencia

SELLÉS, Juan Fernando (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*. Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 450.

La naturaleza del *intelecto agente* ha sido un lugar común de confrontación en los debates habituales mantenidos entre los neoplatónicos y neoaristotélicos, entre los nominalistas y los ultrarrealistas, entre los defensores de una doble verdad averroísta y de una comunidad intelectual agustinista-tomista, entre una ciencia humana falible y una sabiduría infalible divina, entre una naturaleza contingente caída y un edificio de virtudes sobrenaturales sobrevenidas, entre la espontaneidad del libre albedrío humano y la predestinación de la gracia sobrenatural omnipotente. En todos estos casos el *intelecto agente* parece desempeñar una doble función según se relacione con el entendimiento divino, manteniendo una distancia irrebasable entre ellos, o con otros entendimientos semejantes, igualmente participativos de una verdad que por completo les excede. En estos casos se atribuye al intelecto agente un tipo de *actividad compartida* que parece superar al de una potencia del alma meramente individual, aunque es indudable que la tradición aristotélico-tomista advirtió las paradojas que suponía asignarle un *estatuto ontológico* superior, que ahora vendría exigido por su capacidad reflexiva de advertir el lugar tan decisivo que el mismo se asigna en la jerarquía de seres, si simultáneamente ello supondría una limitación en el espontáneo ejercicio del libre arbitrio y del propio obrar moral. La escolástica renacentista habría anticipado así un problema profundamente moderno que ya en el pensamiento clásico se volvió enormemente conflictivo.

La presente monografía tiene el mérito a este respecto de abordar una cuestión muy debatida en diversos autores que van desde el siglo XIII al XVI, especialmente en lo que ahora se denomina la escolástica renacentista del barroco italiano y español del siglo de Oro, especialmente de la Escuela de Salamanca. Se analizan así las propuestas de Tomás de Aquino, Cayetano, Francisco Silvestre, los 'Complutenses', del Colegio Jesuita de Coimbra, de la escolástica carmelitana del siglo XIV, de Domingo Báñez, de Gabriel Vázquez, de Francisco Suárez, de Juan de Santo Tomás, de San Juan de la Cruz, o de los novohispanos Francisco Hernández y Antonio Rubio.

El compilador de la obra agrupa los problemas principales generados por el *intelecto agente* en tres grupos: 1) el debate entre tomistas y anti-tomistas en el siglo XIII, con las consiguientes *Correcciones* y la subsiguiente *Correcciones de las corrupciones*, según se aceptara una interpretación lo más fiel posible al espíritu del aristotelismo o se mantuvieran elementos de una teoría agustinista de la iluminación que cada vez se veía más problemática, precisamente por no resolver adecuadamente la distancia asimétrica existente entre la verdad divina y humana; 2) los debates del siglo XIV y XV entre los averroístas o nominalistas y los diversos intérpretes fieles a las enseñanzas de Tomás de Aquino, especialmente el Ferrariense, Cayetano y Tomás de Vío; 3) Finalmente, los debates de la escolástica renacentista española e italiana, donde el espíritu barroco se hizo perfectamente cargo del papel tan singular desempeñado por el *intelecto agente* a la hora de alcanzar un posible conocimiento reflexivo del lugar ocupado en la jerarquía de seres, aunque ello fuera a costa de provocar la aparición de paradojas aún mayores. Son estas dos últimas épocas las que ahora se analizan con más detenimiento, llamando la atención en un punto. Primero la proliferación de autores analizados; segundo su audacia intelectual para afrontar un problema de muy difícil solución, que en muchos casos requirió anticiparse a problemas que después se radicalizarán aún más, especialmente el problema de la *diferencia radical* última entre el Ser Primero, el *intelecto agente* y los seres participados, tratando de buscar una solución en la medida de sus posibilidades.

EGIDO SERRANO, José, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2006, pp. 599.

Ediciones Encuentro nos ha sorprendido gratamente con la publicación de esta biografía intelectual de santo Tomás de Aquino. A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre el *Doctor Común* de la Iglesia, la presente obra nos demuestra que siempre es posible mejorar lo anterior. “Lo que nos interesa -escribe el autor de la obra-, por encima de todo, es el hombre Tomás, el intelectual Tomás; incluso, si se quiere, el santo Tomás”, pero visto a la luz de su tiempo. A juicio del autor, resulta imprescindible preguntarse por la persona que sostiene todo el edificio de eso que se ha denominado Tomismo. Si queremos entender el significado del Tomismo, necesitamos adentrarnos por el camino de la narración y de la indagación biográfica. Ha sido frecuente entre los historiadores de la filosofía olvidar la importancia que tiene el esclarecimiento de las circunstancias de la vida de cada autor para comprender la intención y el sentido que para él mismo tenía su producción intelectual. El autor de la presente obra ha evitado caer en esta deformación idealista, y, por ello, ha tenido en cuenta la influencia de los aspectos materiales y psicológicos en la gestación de las ideas del *Doctor Angélico*.

Comienza la obra con un capítulo introductorio dedicado a enfocar adecuadamente la figura de Tomás de Aquino: su posición intelectual, las fuentes, el contexto. Concluye con unas oportunas reflexiones sobre Tomás como testigo de su tiempo, por cuya razón recomienda a los estudiosos del santo que sepan interpretarlo con la altura de miras que él empleó con los filósofos que le precedieron. A lo largo de diez extensos capítulos va presentando el discurrir de la vida de Tomás de Aquino con amenidad y, sobre todo, con rigor en cuanto a los acontecimientos históricos. Así, en el capítulo primero, dedicado al mundo de la infancia de Tomás, recoge los datos familiares y el contexto caballeresco de la época. El capítulo segundo lleva por título: caballeros, nobles y guerreros en una sociedad feudal y una época agitada. Está dedicado al *hábitat* mental, moral y humano de la familia de Tomás. A la vista de sus antecedentes familiares, se pregunta el autor qué fuerza influyó en Tomás para que tomara el camino de la contemplación y de la mística, en lugar de la política o de la milicia, como habían hechos sus otros hermanos. En el capítulo tercero nos da la clave: el ingreso de Tomás en el monasterio benedictino de Monte Casino se debió a una decisión paterna. Pero, como el hombre propone y Dios dispone, el plan paterno se vino a pique al cabo de algunos años, viéndose obligado el joven Tomás a abandonar el monasterio a causa de las enemistades entre Federico II y el Papa, que acabaron por afectar a la vida de los monjes de Monte Casino. Por este motivo, Tomás continuó los estudios en la Universidad de Nápoles. Aquí entró en contacto con los hermanos predicadores o Dominicos, los cuales, a pesar de ser una Orden pobre (mendicante) y todavía sin tradición intelectual, le ganaron el afecto y profesó en ella. De ahí el rechazo que su ingreso en esa Orden causó a sus familiares, porque pensaban que Tomás merecía una Orden más prestigiosa intelectualmente, y más rica económicamente. El autor titula el capítulo cuarto: una decisión trascendente y cuestionada. Trascendente, por lo que ha supuesto Tomás de Aquino para la Orden de los Predicadores, y, cuestionada, porque la familia obstaculizó su permanencia en esa Orden con todos los medios a su alcance, incluido el secuestro.

A partir del capítulo sexto se muestra la faceta intelectual de Tomás; primero, como estudiante en París, y, después, en Colonia, bajo la dirección de san Alberto Magno. En esta ciudad se inició en el conocimiento de los filósofos árabes y judíos, descubre el realismo aristotélico, y da sus primeros “mugidos” como agudo comentarista. Vuelve a París -capítulo séptimo- y comienza a dar clases como profesor bachiller o ayudante. Tomás pasó por todos los estadios intermedios de la docencia hasta llegar a Maestro regente o Catedrático. El nombre de Tomás está inseparablemente unido a la Universidad de París. Aquí fue admirado por muchos, pero también fue denostado por otros, porque la Universidad, desde su origen, ha sido y será un semillero de rencillas. Entonces eran frecuentes las luchas entre los profesores seculares y los regulares, entre los religiosos franciscanos y los dominicos. El libro ofrece una buena pers-

pectiva de la vida universitaria en el siglo XIII. Habiendo sido convocado por el Papa, Tomás abandona París y vuelve a Italia –capítulo octavo–, con una misión poco definida, que le mantuvo en estado itinerante durante varios años. De esta época data la colaboración con el traductor Guillermo de Moerbeke, dominico. En Italia comenzó la redacción de la *Suma contra los gentiles* y varias *Cuestiones disputadas*.

Su segunda estancia en París –capítulo nueve– fue breve y estuvo llena de sobresaltos a causa del averroísmo. La Facultad de Teología puso el grito en el cielo porque en la Facultad de Artes se enseñaban las tesis averroístas. Por su parte, los franciscanos tomaron parte abiertamente contra Tomás por su apego a Aristóteles, en detrimento de san Agustín. Tomás, que había sido enviado a París en plan pacificador, no tuvo éxito en la gestión, por lo que, al cabo de cuatro años, volvió a la Universidad de Nápoles. Tomás no había conseguido pacificar los ánimos, pero, al menos, pudo dar un fuerte impulso a la *Suma teológica*. Continuó trabajando en ella durante los años que permaneció en Nápoles –capítulo diez– hasta su muerte. Unos meses antes de morir suspendió voluntariamente la redacción de la *Suma*.

No queremos acabar esta reseña sin indicar que el autor, José Egidio Serrano, es un profundo conocedor de santo Tomás y de la filosofía de su siglo. El profesor Egidio hizo sus estudios en Munich, Comillas y Complutense de Madrid. Ha enseñado en varios Centros y Universidades. En cuanto a la obra en sí, consideramos que es una magnífica aportación al conocimiento histórico y filosófico de santo Tomás de Aquino. Está escrita con claridad; con un estilo terso y preciso; abunda en noticias de todo tipo, que enriquecen la comprensión de la época y del pensamiento del santo. Es una obra metódica, muy bien documentada y con un amplio índice cronológico y bibliográfico. Felicitamos sinceramente a su autor, y deseamos que esta obra encuentre entre los estudiosos de la filosofía medieval la aceptación que merece.

JORGE M. AYALA

AVERRÓIS, *Exposição sobre a substância do orbe. Sermo de substantia orbis*. Tradução direta do latim: Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira. Introdução e notas à tradução: Rosalie Helena de Souza Pereira. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2006, 160 pp.

Lo que Tomás de Aquino representa para el pensamiento medieval cristiano en el siglo XIII, fue Averroes para el pensamiento árabe en el siglo XII. Es posible que, de no haber sido por los comentarios de Averroes a Aristóteles, Tomás de Aquino no hubiera escrito sus comentarios a las obras de Aristóteles. La persecución desatada contra las tesis averroístas a raíz de la condena de 7 de marzo de 1277 por el obispo de París Esteban Tempier, afectó también a los manuscritos árabes, la mayor parte de los cuales se perdieron para siempre. Quedaron, no obstante, las traducciones del árabe al latín y del latín al hebreo, realizadas en España y Sicilia. El libro que comentamos aquí recoge la traducción latina y portuguesa del tratado de Averroes, titulado: *Expositio de substantia Orbis*, escrito en torno al año 1178, en Marraqués (Marruecos). Según explican las autoras de esta obra, el filósofo cordobés concentró en esta obra la metafísica de Aristóteles.

En efecto, Averroes se propuso investigar en esta obra la naturaleza de la composición de los cuerpos celestes. Esta propuesta chocaba con una creencia muy arraigada, según la cual el mundo celeste o supra-lunar no estaba sujeto al cambio, lo que implicaba admitir que estaba compuesto por una materia diferente de la materia terrestre o sub-lunar. Además, se afirmaba que el movimiento de los astros –siempre idéntico–, se explicaba por la existencia de un alma racional que los movía con vistas a un fin. Pues bien, Averroes se propuso demoler ese edificio cosmológico, construido con la colaboración de algunos filósofos árabes, como Al-Kindi

y Avicena, retornando al genuino Aristóteles. En lugar de las emanaciones del Uno, Averroes afirma la simultaneidad de todo, dentro de un mundo eterno, eliminando, por tanto, la idea de creación. Con esta propuesta abría la puerta a las disputas medievales acerca de la eternidad y la creación del mundo en el tiempo.

La obra consta de una Introducción, a cargo de Rosalie Helena de Souza Pereira, en la cual explica la historia externa del texto y las ideas cosmológicas que desarrolla Averroes, haciendo hincapié en el papel histórico del filósofo cordobés como Comentador de Aristóteles. Por su parte, Anna Lia A. de Almeida Prado incluye unas Notas aclaratorias sobre el texto latino y la traducción portuguesa del mismo.

La obra es breve: siete capítulos, de pocas páginas cada uno. Las notas aclaratorias a pié de página son muy abundantes. La presentación del libro es óptima, incluido el mapa celeste o microcosmos de la portada, reproducido a color. Las autoras de esta obra han tenido el buen gusto de incluir una fotocopia de las primeras páginas del texto original que han empleado para esta traducción. Con la publicación de esta obra, la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), demuestra, una vez más, la atención que está prestando a los estudios de filosofía medieval, los cuales se han convertido en un referente para los demás países latinoamericanos.

JORGE M. AYALA

NUNES COSTA, Marcos Roberto (Org.): *A Filosofia Medieval no Brasil. Persistência e resistência. Homenagem dos Orientandos e Exorientandos ao Mestre Dr. Luis Alberto De Boni*. Recife, Printer, 2006, 193 pp.

La presente obra recoge doce trabajos de historia de la filosofía medieval, que sus autores dedican al gran impulsor de los estudios filosófico medievales en Brasil, el Dr. Luis Alberto De Boni, profesor de la Pontificia Universidad de Río Grande del Sur (PUCRS). El subtítulo de la obra es muy expresivo: persistencia y resistencia, es decir, perseverancia en el empeño, en la obra comenzada hace 25 años.

El coordinador de la obra, Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, pone de manifiesto la labor llevada a cabo en los ámbitos académicos durante estos años, consistente en deshacer tópicos inveterados contra la Edad Media, en general, y contra la filosofía medieval, en particular. Cita, a este respecto, las opiniones infundadas de Renán y de Roland Corbusier, que tan profundamente han calado en los manuales escolares. Ello ha impedido a muchos brasileños conocer todo el movimiento de renovación de los estudios filosóficos medievales que comenzó a mediados del siglo XX. Cita los nombres de Le Goff, Duby, Ariès, Van Steenberghe, Gilson, Maritain y otros. Todos ellos han puesto de manifiesto que, entre el pensamiento medieval y el pensamiento moderno – contemporáneo, corre un hilo de continuidad, como se puede constatar en el papel capital que desempeñó el Nominalismo en la formación del Cartesianoismo; las raíces escolásticas en la Filosofía kantiana; la influencia del derecho natural en el iusnaturalismo de Hobbes y Rousseau; el conciliarismo de Marsilio de Padua y de Ockham en el concepto moderno de soberanía popular, etc. No se puede saltar la Edad Media como si nada hubiera aportado al desarrollo del pensamiento filosófico, porque eso es falso.

Por suerte, en Brasil ha habido gente con visión abierta que no se creyeron semejantes tópicos, y se dedicaron a defender y divulgar con coraje, pero, sobre todo, con competencia, la Filosofía Medieval en los ámbitos académicos del país. Uno de estos es el profesor De Boni. Para ello crearon hace 25 años la Comisión Brasileña de Filosofía Medieval, en torno al profesor José Antonio C. R. de Souza. Fue continuada después por el Dr. De Boni, el cual le dio rango internacional con la organización de Congresos con participación de expertos de muchos los países. A todo esto hay que añadir el número creciente de publicaciones sobre filosofía me-

dieval nacidas bajo el amparo de su impulso magistral y el apoyo editorial de su Universidad (EDIPUCRS). En la actualidad, esta Universidad de Río Grande do Sul imparte el primero y único Programa de Post – Graduado en Filosofía existente en Brasil, con modalidad en Filosofía Medieval.

Señalamos los títulos de doce trabajos recogidos en esta obra – homenaje: O conceito de *causa finalis* em Ockham (Alfredo Culleton); A ética em Tomás de Aquino: um horizonte dialógico frente à ética contemporânea (Anderson D’Arca Ferreira); O processo do conhecimento abstracto em santo Tomás de Aquino (Claudir Miguel Zuchi);

A felicidade na *De philosophiae Consolatione*, de Boécio (Cléber Duarte Coelho); Bibliografía de Luis Alberto de Boni (Cléber Eduardo dos Santos Dias, Joice Beatriz da Costa); Virtude e felicidade nos *Dialogos de cassiciaco*, de santo Agosthino (Émilien Vilas Boas Reis); O hermetismo no *Segredo dos Segredos*, do Pseudo – Aristóteles (Jan G. J. ter Reegen); A conversão do olhar: da metáfora da luz ao retorno às coisas mesmas (Luis Evandro Hinrichsen); Beréngario, Lanfranco e Anselmo: três visões sobre a dialéctica no século XI (Manoel Luis Cardoso Vasconcellos); O problema do mal em santo Agosthino (Marcos Roberto Nunes Costa); Guilherme de Ockham: teoría do conotação (Pedro Gilberto Leite Junior); A soberania da lei humana em Marsilio de Padua (Sérgio Ricardo Strefling).

No podía faltar en esta obra – homenaje la Bibliografía del homenajeado, Dr. De Boni, nacido en Bom Jesús – RS, el año 1940. Su formación intelectual la llevó a cabo en Brasil y en Europa (Köln y Bon). Entre sus trabajos sobresalen sus estudios sobre la colonización italiana en Río Grande do Sul, una verdadera arqueología del trabajo llevado allí por sus antepasados italianos. En el campo de la filosofía medieval, llama la atención su agudeza para dialogar con los textos y los autores del pasado. Igualmente, en el campo de la teología, estudia el movimiento del pensamiento, de la fe y de la Iglesia – institución, movimientos que no siempre van acompañados.

La revisión de la traducción y reedición de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino que llevó a cabo el Dr. De Boni, es una de sus mejores contribuciones al desarrollo de la filosofía medieval en Brasil. Señala el Dr. Nunes Costa que el profesor De Boni impregna la historia de los estudios de Filosofía Medieval en Brasil. Las muchas tesis doctorales que ha dirigido a lo largo de estos años, son una prueba irrefutable de cuanto venimos diciendo. Desde la Revista Española de Filosofía Medieval nos unimos al merecido homenaje que le han tributados sus Orientandos y exorientandos brasileños.

JORGE M. AYALA

SOUZA, José Antonio de Camargo Rodrigues de, *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Est Edições, Porto Alegre, 2006, pp. 535.

Con este título se celebró en la ciudad brasileña de Fortaleza el XI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval (21-25 de agosto, 200). El motivo del Congreso fue la celebración de los 25 años de la fundación de la Sociedad Brasileña de Filosofía Medieval. Como preparación al mismo, el profesor De Souza publicó el presente volumen conmemorativo. Recoge 58 trabajos sobre filosofía medieval, divididos en 5 materias: Filosofía de la naturaleza y ontología / metafísica; Antropología; Lógica, epistemología y filosofía del lenguaje; pensamiento islámico, judaico y lusitano; Ética y política. Los autores de los trabajos son conocidos profesores de Universidades latinoamericanas y europeas. En la Presentación, el coordinador de la obra, Dr. De Souza, explica el motivo de esta publicación. Por su parte, el Dr. Luis Alberto De Boni, miembro fundador de la Asociación y Director de la misma durante muchos años, recuerda lo que ha sido esta Sociedad a lo largo de sus 25 años. Ante la imposibilidad de comentar el contenido de todos los artículos, nos contentamos con señalar sus títulos. Desde la

Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME) nos unimos a esta celebración, y les deseamos que lleguen a los 50 años con la misma vitalidad que han manifestado durante estos 25 años.

Apresentação (Marcos Roberto Nunes Costa; Um capítulo da História da Filosofia no Brasil (Luis Alberto De Boni); Uma fonte aristotélica das reflexões medievais sobre a aplicação da matemática a física: física e matemática de acordo com uma passagem da *Física* de Aristóteles (Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento); *Deus creator omnium*: tempo da enunciação e sentido da história (Paula Oliveira e Silva); Eriúgena e o Panteísmo (Oscar Federico Bauchwitz); Notas de uma cosmologia-cosmogonia abelardiana na *Expositio in Hexamerón* (Eduardo dos Santos Dias); A oração que abre o *Proslogion*: uma disposição para o trabalho dialético (Vasconcelos); o problema da individuação na Escolástica (Paulo Faitanin); Aspectos del problema filosófico-teológico de la causalidad en la Edad Media (Carolina Julieta Fernández); *Intellectus omnium est omnia*. Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval (Claudia D'Amico); Roberto Grosseteste - Metafísica de la luz y estética (Celina A. Lértora Mendoza); Tomás de York (m. 1260) sobre a eternidade do mundo (Luis Alberto De Boni); São Boaventura e o argumento único do *Proslogion* (Paulo R. Martins); Acerca de la radicalidad de la metafísica de Tomás de Aquino (Julio A. Castello Dubra); Tomás de Aquino e o argumento anselmiano (María Leonor L. O. Xavier); *Duns Scotus*: instante de tempo e instante de natureza (Roberto Hofmeister Pich); Antecedentes de la mirada fenomenológica: experiencia del ser en Suárez y Heidegger (Giannina Burlando); O horizonte da antropologia de Gregório de Nissa (Maria Cândida Monteiro Pacheco); O palácio da memória em Agostinho (Noeli Dutra Rossatto); A Alma no *Livro das Causas* (Jan G. J. ter Reegen); O estilo medieval da racionalidade (Joaquim Cerqueira Goçaves OFM); A *Prudentia* em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval (Jean Lauand); A apetição intelectual em Tomás de Aquino e seu «intelectualismo» (Scott Randall Paine); Sensazione e intenzionalità in Tommaso d'Aquino (Francesco Botín); Lo arduo o difícil como movilizador anímico (Ana Mallea); A morte na perspectiva de Santo Tomás de Aquino (Ricardo da Costa, Sidney Silveira da Costa); O *Liber de anima rationali* (1296) de Raimundo Lúlio (Esteve Jaulent); *Philosophi aliter intellexerunt*. Problemas críticos de um trecho da *Expositio in Tertium De Anima* de João de Janduno (André Alonso); Sobre la epistemología escéptica de San Agustín (Luis E. Bacigalupo); A importância da vontade para o processo cognitivo no *De Trinitate* de Agostinho (Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha); Dionísio Pseudo Areopagita e Heidegger: pensar sob os raios divinos (Cícero Cunha Becerra); A escola sofista de Gaza (Jodo Lupi); A lógica de Abelardo para principiantes (Guy Hamelin); Duns Escoto: potencia y posible lógicos (Antonio Pérez-Estévez); Dante Alighieri e a filosofia da linguagem (Jakob Hans Josef Schneider); A teoria da conotação de Ockham: uma proposta interpretativa (Pedro Leite Junior); A navalha do tempo: uma análise lingüística (Joice Beatriz da Costa); El escepticismo en los extremos de la Edad Media (Silvia Magnavacca); Desejo e conhecimento em Nicolau de Cusa (Maria Simone Marinho Nogueira); La idea del «hombre perfecto» en el pensamiento islámico (Rafael Ramón Guerrero); A Filosofia do Direito de Maimónides (Alfredo Culleton); La doctrina de la dinastía almohade y Averroes (Josep Puig Montada); Definições da alma. O confronto de tradições na *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugalense (José Merinhos); A filosofia portuguesa medieval e as fontes senequizantes (Maria de Lourdes Sirgado Ganho); Tentâmen de sondagem sobre a presença dos platonismos no volume do *De anima* do primeiro Curso Jesuita Conimbricense (Mário Santiago de Carvalho); Teocracismo na doutrina ético-política de Santo Agostinho? (Marcos Roberto Nunes Costa); *Crimen perduellionis*: exílio y patria, política y filosofía en la *Philosophiae Consolatio* de Boécio (Antonio D. Tursi); A tripartição da filosofia prática na obra *De divisione philosophiae* de Domingos Gundisalvo (Alexander Fidora); Roma antica nei trattati politici da Tommaso d'Aquino a Dante (Alessandro Ghisalberti); A virtude e a paz política em Tomás de Aquino (José Jivaldo Lima); Pedro de João Olivi O. Min. (1248-1298) e a *potestas universalissima papae* (José António de C. R. de Souza); Considerações sobre as posições teóricas e a vida prática no aristotelismo radical (Idalgo José Sanga-

lli); Sobre la existencia de un averroísmo ibérico en los siglos XIII y XIV (*Francisco Bertelloni*); A sombra de Antenor: sobre as relações entre o Defensor da Paz e as instituições da cidade de Padua (*Gregório Piaia*); O legislador humano e o governante em Marsílio de Pádua (1280-1342) (*Sérgio Ricardo Strefling*); Um debate alemão a respeito do *Constitutum Constantini* no século XIV: Lupold de Bebenburg e a pretensão papal ao domínio universal (*Jürgen Miethke*); A resposta alemã a plenitudo potestatis papae: *Fidem Catholicam, Licet Juris* e a *Bula Aurea* (*Ralph Roman Konrad Gniss*); Humanismo, teoría política e historia en Alonso de Cartagena (1384/86-1456) (*José Luis Fuertes Herreros*); Apuntes sobre elementos ético-políticos en los manuales de confesión hispanos, siglos XIV-XV (*José María Soto Rábanos*).

JORGE M. AYALA

MAGLIO, Gianfranco, *L'idea costituzionale nel medioevo. Dalla tradizione antica al «costituzionalismo cristiano»*. San Pietro in Cariano (VR), Gabrielli Editori, 2006, pp. 277.

En el número anterior de esta revista (2005) dábamos cuenta de la obra del Dr. Gianfranco Maglio, titulada: *Autonomía della città dell'uomo e religione in Marsilio de Padova* (Verona, 2003). Hoy tenemos el placer de presentar a nuestros lectores su última obra, titulada: *L'idea costituzionale nel medioevo*. El Dr. Maglio alterna el trabajo de abogado con la enseñanza en la Cátedra de Historia de la filosofía política de la Universidad de Venecia.

¿Es legítimo hablar de un constitucionalismo medieval? En caso positivo, ¿en qué principios y valores se apoya? El presente estudio responde a estos interrogantes a la luz del desarrollo histórico de las ideas jurídicas y políticas. En el concepto de Constitución se distinguen dos aspectos: la codificación escrita de las normas consuetudinarias en forma de ordenamiento jurídico, y el aspecto material o sustantivo, consistente en el núcleo de principios que caracteriza dicho ordenamiento. La idea de una Constitución escrita es relativamente reciente. Se remonta a la primera revolución americana y a la Revolución francesa (siglo XVIII). Tienen la forma de una declaración de derechos del hombre y del ciudadano. Esta línea fue continuada por las revoluciones liberales de los siglos XIX y XX. En las Constituciones escritas se destacan claramente dos tipos de principios: el reconocimiento y la enunciación de los derechos y de las libertades fundamentales del hombre, y la forma del Estado (monarquía, república, etc.). En la presente obra, el constitucionalismo es contemplado en su aspecto sustancial o de los principios que expresan valores irrenunciables para una sociedad determinada. Por tanto, la idea constitucional expresa un difícil equilibrio de poder entre los individuos —con sus derechos y obligaciones—, y la autoridad legítima. Es decir, cuando el poder no llega a absolutizarse porque existen en torno a él mecanismos que lo limitan con los espacios de libertad que va ganando el individuo, entonces se puede decir que estamos ante un ordenamiento constitucional. El equilibrio entre autoridad y libertad sigue siendo aún hoy un ejercicio de convivencia difícil y arriesgado.

La historia de la humanidad ofrece ejemplos abundantes y dolorosos de esta pugna entre el poder civil y la libertad de las personas. Allí donde el poder político es ilimitado, o no existen mecanismos de control del poder, tampoco existe propiamente constitucionalismo. Siria, Babilonia, Egipto, Persia, países en los que el monarca era considerado descendiente de la divinidad —y, a veces el mismo Dios—, estaban lejos de la idea constitucional. Los griegos, en cambio, se plantearon ya el origen de la sociedad y de las formas de gobierno; igualmente, profundizaron en el concepto de Justicia, de Bien, de Virtud. A su vez, los romanos distinguieron entre derecho público y derecho positivo, que afecta a las relaciones entre ciudadano y Estado, así como entre derecho civil, derecho de gentes y derecho natural.

A partir de aquí el autor se centra en el estudio de la época medieval, incluidos los primeros siglos del cristianismo. A lo largo de cinco capítulos, el Dr. Maglio va mostrando la lenta formación del constitucionalismo. El capítulo tercero, titulado «Pensamiento jurídico-políti-



co y cristianismo en la baja Edad Media», es un capítulo nuclear. Desarrolla temas, como: Ideologías políticas y soluciones constitucionales entre los siglos XII y XIII; Soberanía: primeros ensayos de codificación; Renacimiento del aristotelismo y reflexiones político – filosóficas; El difícil equilibrio entre el constitucionalismo cristiano: autonomía de la ciudad del hombre y poder religioso; constitucionalismo cristiano y soberanía popular.

El constitucionalismo cristiano – medieval, explica el Dr. Maglio, conserva todavía hoy una innegable fuerza de atracción, porque puso a la persona humana en el centro de la vida social. Los derechos humanos nacieron, posteriormente, como exigencias de la persona humana. Por esta razón, el Dr. Maglio valora positivamente la contribución del constitucionalismo medieval a la ida constitucionalista moderna, que discurre actualmente por cauces positivistas y formalistas, renunciando a los grandes valores, como la Verdad, el Bien común, la Justicia, en el sentido positivo que tuvieron durante el medioevo. La obra del Dr. Gianfranco Maglio es una valiosa aportación al conocimiento histórico del Derecho y de la Política medievales. Igualmente, sus valoraciones filosóficas resultan oportunas y esclarecedoras.

JORGE M. AYALA

HERRERA, Hernando Alonso de: *La disputa contra Aristóteles y sus seguidores*. Estudio preliminar de María Isabel Lafuente Guantes; edición crítica y completa de María Asunción Sánchez Manzano, Valladolid, Consejo de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, 2004, pp. 278.

Comenta el profesor Jesús Paniaga Pérez en la Presentación de la obra, que se trata de una obra sumamente curiosa, escrita por un personaje ilustre, pero no muy conocido, de las letras españolas en el Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera, que fue el primer Catedrático de Retórica que tuvo la Universidad de Alcalá, cátedra a la que accedió a requerimiento del que fuera su protector el Cardenal Cisneros, y que posteriormente ocupó también en Salamanca la cátedra de Retórica, sustituyendo a Antonio Nebrija. La obra se conoce por una edición realizada en Salamanca en 1517 que tuvo una cierta difusión en los círculos intelectuales de comienzos del reinado de Carlos I. Está escrita en latín y en castellano. Pese a su brevedad ofrece datos interesantes que no han pasado desapercibidos a investigadores de distintas épocas, y constituye un documento original y sumamente interesante para el estudio de la lengua castellana. No es una obra de fácil lectura. Por no ser una obra sistemática, el lector se va a encontrar indeciso relativamente a cómo seguirla, si según reglas académicas o implicándose en los giros y sesgos por los que Herrera nos conduce a través de los distintos diálogos, que son otros tantos comentarios, sobre un pasaje concreto de las *Categorías* de Aristóteles. De esa obra extrae su tema. Algunas de las dificultades principales que presenta la obra para leerla hoy, es el desconocimiento actual del entorno social en que se mueve, así como el desconocimiento de su significación intelectual y cultural, y del significado de los personajes mismos, sobre todo porque el autor hace de éstos la encarnación de verdaderos modelos de cada partido doctrinal que interviene en la polémica, central en la obra, entre las lógicas dominantes en la época. Es preciso significar que la intención del autor es la de que su obra se considere de retórica, por lo que sin duda debe ser inscrita en la polémica entre retóricos y lógicos (dialécticos) que tuvo lugar de forma generalizada en el Renacimiento.

Hasta el momento no existía más que una edición de esta obra, la realizada por Adolfo Boinilla y San Martín en 1920, que no incluía más que el texto castellano. La presente edición es fruto de la colaboración de dos investigadoras de la Universidad de León. En ella la Dra. María Asunción Sánchez Manzano lleva a cabo una edición crítica y completa, con el estudio de las características de los dos textos: latino y castellano, a los que adscribe notas explicativas para

el lector, recogiendo en el anexo la traducción de unas cartas latinas que ilustran la personalidad de Herrera (pp. 117-267). Por su parte, la Dra. María Isabel Lafuente Guantes realiza un estudio de las problemáticas intelectuales y filosóficas generales de la época renacentista, así como de los problemas que presenta la forma y contenido de la obra (pp. 17-113). Concluye la obra con un índice de nombres. Destacamos igualmente la óptima presentación de la obra: tapas cubiertas de tela, con un hermoso grabado en color oro en la portada. Corresponde al número 29 de la Colección Humanistas Españoles que edita la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León en colaboración con la Universidad de León.

JORGE M. AYALA