

# **RESEÑAS**

LÁZARO, Manuel, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grottaferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi-Fondazione Collegio San Bonaventura (Collana Pensiero Franciscano Vol. 5), 2005, 288 p. ISBN: 88-7013-365-6.

Aunque con el número 5, el presente libro es el tercero que ha aparecido de la reciente colección Pensamiento Franciscano, filosófico y teológico, dedicada a la investigación en el sector del pensamiento franciscano y su actuación. El libro tiene su origen en una tesis de doctorado en filosofía defendida en mayo de 2003 en la Universidad Pontificia de Salamanca, de la que fui Director, y que mereció el premio extraordinario. Trabajo que el autor fue elaborando durante varios años con tesón y, a la vez, con serias dificultades, dada la naturaleza del mismo, al pretender abordarlo con espíritu crítico ante la interpretación que de la obra buenaventuriana habían realizado autores de gran talla intelectual, con los que el autor del presente estudio se enfrenta intelectualmente.

Este estudio habría que ubicarlo dentro del ámbito de la historia de la filosofía medieval. En concreto, sobre un autor muy conocido por los historiadores de la filosofía medieval —no tanto por el resto—; eclipsado, quizás, por la deslumbrante labor de su contemporáneo santo Tomás de Aquino. Encerrado, a veces, en no pocos prejuicios sobre el quehacer de los pensadores franciscanos, el Doctor Seráfico —nombre con el que también se conoce a san Buenaventura— muestra cada vez más a los estudiosos las posibilidades y actualidad de su sistema. La afirmación, bastante extendida, de que el pensamiento bonaventuriano es plenamente agustiniano, lo ha reducido, con frecuencia, a ser considerado sólo como el vértice de un pensamiento de gran tradición medieval. San Buenaventura sería, así, un mero lector escolástico del pensamiento de san Agustín. Sin embargo, hoy podemos afirmar, tras el gran trabajo de estudiosos de la filosofía y la teología medieval, que nos encontramos ante un pensador original que tiene en cuenta las fuentes que recibe en su época, pero a las que dota de una impronta crítica original. Este carácter original ha rescatado a san Buenaventura del siglo XIII —si bien no estuvo nunca del todo olvidado—, sobre todo, con la publicación, a principios del siglo XX, de sus Obras Completas en la excepcional edición crítica de Quaracchi y a partir de la celebración del octavo centenario de su muerte (1974). Hoy sigue siendo un autor atractivo para filósofos medievales y «teólogos modernos en general», como señala Charles Carpenter en su reciente obra sobre el doctor franciscano: *San Buenaventura. La teología como camino de santidad* (Barcelona, 2002, 27). Este interés por su pensamiento descansa, como hemos dicho, en su perspectiva novedosa del pensamiento filosófico y teológico. En esta obra, el autor pretende rescatar la innovación que supuso el pensamiento bonaventuriano para la especulación filosófica desde uno de los aspectos que más aparecen en la literatura de los estudios bonaventurianos, pero que menos han sido tratados en sí: el del ser finito.

El título del libro de Manuel Lázaro debe entenderse desde esta perspectiva. Utilizaremos para esta presentación datos que aparecen en la introducción del libro (15-21), que es una exposición programática del trabajo (tema, objetivos, metodología, novedad y límites) y que presenta desde su inicio la intención del estudio que comienza: acercar al lector a la comprensión del tratamiento metafísico que realiza san Buenaventura sobre el ser finito (la creatura) desde la consideración histórico-filosófica. No se trata de un tratado metafísico, sino de un estudio que desde la historia de la filosofía interpreta la metafísica del Doctor Seráfico sobre la creación.

La situación de la que se parte es algo que hay que tener en cuenta; porque influye en la mirada que realiza sobre la creación: el estudio filosófico se centra en la metafísica, la constitución de la realidad, del ser finito; pero no, necesariamente, en su ontología. De ahí que podamos aplicar categorías ajenas al ser. No se excluye el ser de la creatura; sino que se incluye. Esta elección ha sido realizada *a posteriori*. Al ir acercándose al pensamiento bonaventuriano sobre la creatura, ha ido apreciando la necesidad de ampliar su consideración a la realidad metafísica.

La tesis principal del estudio es que en el sistema bonaventuriano la metafísica del ser finito (la creatura) se define como expresión de Dios Uno y Trino— que, a su vez, se expresa. Existe una participación expresiva que tiene un camino de ida y otro de vuelta (activo y pasivo en la terminología que hemos utilizado). Esto implica que el motor metafísico de la realidad de la creatura, partiendo desde el concepto incuestionable de ser, se explica desde el concepto de bien. Desde este parámetro se expone que la creación es expresión del Padre como signo y símbolo.

Al ser un estudio de historia de la filosofía, al autor le importa, también, conocer cuál es el contexto intelectual que influye en su especulación metafísica, sobre todo, entender el carácter sapiencial de su reflexión filosófico-teológica. De este modo; Lázaro ha reparado en los esquemas de pensamiento que recorrían el siglo XIII. Por lo que compete al historiador de la filosofía, ello significa ver cuáles son los esquemas metafísicos de los que dispone para realizar la metafísica sobre el ser finito y ver en qué medida

los utiliza, desentrañando, así, su originalidad y la superación de los mismos. En concreto, se refiere al ejemplarismo agustiniano y la teología del símbolo del Pseudo-Dionisio, que habfan ido recorriendo caminos de encuentro y desencuentro. Ambos esquemas van a explicitar los caminos activo y pasivo de la expresión creatural y su lectura simbólica (expresividad de la creatura que asume el concepto de signo agustiniano y símbolo dionisiano).

Por último, se ha tratado de observar y analizar críticamente si la tesis propuesta se confirma. Si la creatura se define metafísicamente como expresión, necesariamente tiene que reflejarse en su cosmología, lugar privilegiado para observar la creación; lo que justifica el estudio sobre la cosmología bonaventuriana.

La metodología utilizada para ir desarrollando esta tesis la podemos denominar como de asedio intelectual. En los siete capítulos de los que consta el libro, se parte de lo general para desembocar en la tesis y después realizar algunas consideraciones a partir de ésta. Como el autor reconoce, este método tiene el inconveniente de la aparición de algunas repeticiones asumidas.

El capítulo primero —«Conceptos preliminares. Creación y metafísica de la expresión: signo y símbolo» (23-33)— es una toma de posición conceptual en el que se presenta la perspectiva desde que el autor se sitúa. Se trata de presentar el estado de la cuestión consciente de la pluralidad semántica de los conceptos utilizados: «metafísica de la expresión», «signo» y «símbolo».

En el resto de los capítulos se va desentrañando la tesis propuesta. En el capítulo segundo —«Los presupuestos del pensamiento bonaventuriano» (35-60)— se pretende señalar el contexto general problemático de la metafísica del Seráfico Doctor. Es fundamental afirmar la posibilidad de la metafísica y del quehacer filosófico en san Buenaventura a la hora de hacer un estudio sobre la filosofía. Eso lleva a abordar la llamada «cuestión bonaventuriana» (45-51) y situar las relaciones entre fe y razón desde el concepto de sabiduría. El carácter sapiencial de su obra hace posible que se enfrente a un reto estimulante: explicitar el dogma cristiano, sin rehuir la realidad que le ha tocado vivir y que, en el plano intelectual, significan las nuevas formas y métodos que se le presentan. Esta tarea podía realizarse adaptando el contenido del *Corpus aristotelicum* a la materia dogmática, o realizando una interpretación, desde sólidas convicciones religiosas, de la redescubierta filosofía aristotélica.

Abierta la posibilidad de la filosofía bonaventuriana, se hace necesario ir estrechando el cerco intelectual a la metafísica del ser finito; lo que implica descubrir los esquemas metafísicos implícitos en la metafísica bonaventuriana que designamos como «de la expresión». Éste es el interés capital en el desarrollo del estudio del capítulo tercero: «La metafísica bonaventuriana: metafísica de la expresión» (61-101). La conjugación del ejemplarismo agustiniano y la simbología dionisiana en una síntesis superadora, desde la metodología escolástica y la inspiración franciscana, da como resultado la ««metafísica de la expresión» que explica la realidad en lo que significa, en los que es. El esquema es el siguiente: la realidad del cosmos recibe su carga óptica del Dios Trinitario y el ser creado «es» en la medida que significa y expresa esa verdad epistemológica y metafísica» (101).

El cuarto —«La metafísica de la expresión en el ser finito» (103-139)— es el capítulo en el que ya se señala la tesis central del libro en cuanto que se refleja la expresividad metafísica en la creación bajo las categorías de signo agustiniano y símbolo dionisiano. En la conclusión, se resume claramente lo que significa este capítulo: «Este doble camino bifurcado por los senderos latinos con la figura indiscutible de san Agustín, y griegos del Pseudo-Dionisio llevan a san Buenaventura a situar a la creatura en la doctrina del ejemplarismo metafísico. Este camino presenta una doble vertiente: positiva (del Ejemplar-Dios-Uno-Creador a la creatura) y negativa (de la creatura al Dios Ejemplar...). La síntesis queda expresada de forma definitiva en una distinción de gran carga significativa que aparece en los primeros capítulos del *Itinerarium: per / in*, que indica esta síntesis de signo y símbolo. Buenaventura reafirma, en esta diferenciación, el significado profundo de la creatura como síntesis de don místico y base metafísica en la diferenciación (signo-símbolo). Esto es posible desde el doble movimiento en el que se integra el ejemplarismo de sabor agustiniano y el camino de inspiración neoplatónico cristianizado por el Pseudo-Dionisio. Esta síntesis ayuda a superar y a aquilatar ambos polos metafísicos en la creatura y supone la expresividad de la misma. Es lo que llamamos concepción simbólica del signo» (248-249).

En los capítulos restantes (5-7) se procura explicitar la tesis central expuesta en el capítulo 4. De este modo, en el capítulo 5 —«La cosmología bonaventuriana: modelo visible de la expresión creatural» (142-180)— se expone la cosmología bonaventuriana como reflejo de la metafísica de la expresión en san Buenaventura y la riqueza de fuentes y conceptos que utiliza. Este capítulo pone especial énfasis en el espíritu franciscano que sostiene todo su pensamiento, donde san Francisco de Asís se configura como ejemplo expresivo en el campo del ser creado. La realidad signica-simbólica de la creatura, su significación esencial vinculada al Creador, tiene su reflejo en las estructuras cosmológicas, que más allá de una realidad aparente, reflejan la realidad constitutiva del universo. En la jerarquización creatural expresada en las no-

ciones de vestigio, imagen y semejanza que se reflejan en la estructura astronómica, el autor aprecia cómo la creación está puesta al servicio del hombre y jerarquizada en orden al Creador. El hombre es centro del universo, en el sentido que ha sido colocado en el centro de la especulación y de la gracia constituyéndose en imagen de Dios. La posición cosmológica nos reintroduce en el tema del respeto a la creación, que no sólo nos significa en calidad de símbolo y signo individualmente, sino que la *significatio* se trasluce en un conjunto orgánico: el cosmos. Transpira esta posición la mentalidad franciscana del respeto absoluto por la naturaleza como topos de la gracia divina.

En sintonía con el anterior, el capítulo 6 —«Cristo, la clave paradigmática de la metafísica expresiva del ser finito» (181-208)— se presenta el gozne sobre el que gira dicha metafísica: la segunda persona de la Trinidad. La creación desea expresar a Dios, para significarse a sí misma, encontrando en Dios creador y en Cristo, de manera especial, el medio de dicha comunicación y expresión: el Verbo, Imagen e Hijo El Verbo increado, encarnado e inspirado es viva y real mediación expresiva, ejemplar y simbólica: «Con el ejemplo de san Francisco de Asís, modelo de contemplación, y acción, el hombre puede contemplar al Hijo (vía, verdad y vida), que expresa la comunicación interior y su producción exterior» (208).

Finalmente, en el capítulo 7 —El concepto de bien: motor metafísico de la expresión creatural» (209-244)— exponemos el concepto de Bien. La metafísica del ser finito es una metafísica de la expresión identificada a la comunicación que es el bien. No es olvido del ser; es que, en el bien comunicado y expresado, queda implícito el ser y el incremento del ser. El Bien es, utilizando una metáfora, «el motor conceptual y metafísico del dinamismo de la metafísica de la expresión, en general, y del ser finito, en particular» (244).

Por fin, en la «Conclusión» (245-253), Manuel Lázaro procura recapitular y valorar lo expuesto y el grado de consecución del objetivo que se había propuesto desde el principio.

La obra adjunta una «Bibliografía general» (255-283) que es el reflejo de la exigencia propia del trabajo; por lo tanto, de la utilización, lo más escrupulosa posible, de las fuentes: La fundamental y principal es la abundante producción literaria de san Buenaventura, de la que disponemos excelentes ediciones (destaca la labor ingente de los editores de las Obras Completas de san Buenaventura de los Padres de *Quaracchi*). Aunque no todas las obras aparecen citadas de modo explícito en dicho trabajo, si se da a entender que se las ha utilizado. Seguidamente, se han tenido en cuenta las obras de los autores medievales, principalmente las de aquellos que se relacionan más directamente con la doctrina de san Buenaventura. Por último, el autor utiliza la amplia Bibliografía existente sobre el pensamiento medieval, particularmente la más relacionada con el pensamiento bonaventuriano. Las aportaciones de estos investigadores han sido de suma importancia para poder llevar a cabo el presente estudio; como el autor reconoce.

Esta obra está pensada para aportar, desde la historia de la filosofía (ahí reposa precisamente su limitación), una mirada a la creación, fiel al pensamiento bonaventuriano, pero desde ciertas categorías metafísicas que responden a un pensamiento más actual y propio del autor. El autor ha pretendido hacer una relectura actualizada del Seráfico Doctor, lo que es muy de alabar; pero, también, muy comprometido. En este aspecto de actualización, echo de menos, como creo hubiese sido provechoso y actual, la falta de alusión alguna a la doctrina de Feuerbach sobre el hombre como expresión de Dios y Éste, a su vez, como expresión de aquél.

Por otra parte, se detecta, a veces, a lo largo de esta obra, una excesiva reiteración de conceptos y apreciaciones, que considero innecesarios, aunque el autor trata de justificarlo. Igualmente, la tesis fue defendida en la Facultad de Filosofía, aunque tal como esta elaborada, bien podría haberse defendido en una Facultad de Teología. Manuel Lázaro es consciente de esta situación, dada la naturaleza de la doctrina bonaventuriana en la que es difícil separar, de modo concreto, la filosofía de la teología.

No obstante, felicitamos a la Editorial de Quaracchi por la publicación de este magnífico trabajo que, sin duda, contribuirá a un mejor conocimiento del pensamiento, muy actual, de san Buenaventura.

DIONISIO CASTILLO

KRITSCH, Raquel, *Soberania: a construção de um conceito*, Humanitas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002., 572 páginas.

Conceptos como Estado y soberanía son señas de identidad del pensamiento moderno sobre el poder político. Su paternidad corresponde, respectivamente, a los autores renacentistas, Maquiavelo y Bodino; si bien no alcanzan su plena expresión teórica hasta la construcción racional del Estado, que lleva a cabo Hobbes, y el desarrollo contractualista posterior en el liberalismo de Locke o en la soberanía popular de Rousseau.

Sin embargo, con anterioridad al Renacimiento es posible estudiar los procesos de gestación de esos conceptos bajo otras expresiones terminológicas que también expresan, en última instancia, el hecho del poder: tanto en la dimensión de su ejercicio soberano, o razón de Estado, como en el aspecto de su legitimidad o fuente del mismo. A este propósito responde el libro de la investigadora brasileña, Raquel Kritsch, que es fruto de su tesis doctoral, de cuyo tribunal formó parte L. A. de Boni. Pese a la extensión de la publicación, impulsada por J. A. Rodríguez de Sousa, y el origen académico de la misma, se lee con fluidez y parece haber tenido en cuenta al lector, para aportarle los resultados más fructíferos y ahorrarle buena parte del esfuerzo que en su día llevó a cabo la autora. Lo cual es de agradecer.

Sobre los trabajos pioneros de Kantorowicz o Wilks, la autora parte de la convicción de que hay una continuidad entre el pensamiento político medieval, sobre todo, a partir de un determinado momento, que sitúa en el llamado Renacimiento del siglo XII, y el moderno concepto de soberanía. Este libro presenta esa continuidad. Lo hace aportando el testimonio de documentos históricos y jurídicos que reflejan el proceso político, más que con textos filosóficos de carácter especulativo. Porque no se encierra en el desarrollo exclusivo de las ideas, sino en el devenir de los hechos políticos que se expresan en leyes, sentencias, y otros textos de matriz no filosófica, sino jurídica o de gobierno. Lo que no obsta para que, siguiendo a Ulmann, presente las teorías ascendente y descendente del poder (pp. 369-371). En la primera, más antigua, el poder emana del pueblo y el gobernante aparece como un representante de quienes lo eligen; en la descendente, se asocia la figura del gobernante, por primera vez, a una entidad divina y suprema. En conjunto, se deja sentir la el influjo decisivo y la dependencia de las tesis de Ulmann, que, sin embargo, ha criticado A. Black.

Kritsch no pretende encontrar los términos Estado y soberanía en una investigación filológica, sino que se atiene a la idea de un «Estado en formación» o un proceso de construcción de una forma política que se dice de diversas maneras, desde *civitas a imperium o regnum*. ¿Quién es el soberano? ¿Quién ejerce el poder temporal supremo? Hasta el siglo XIII, con Lorenzo Hispano que sitúa el origen de la ley en la voluntad del monarca, no se encuentra una distinción entre la voluntad del monarca y el contenido racional o justo de la ley, de modo que el príncipe es soberano para dictar una ley, que será válida por ser ley positiva y promulgada, a pesar de que vaya contra la recta razón. Pero la imagen de un legislador *legibus solutus*, que proviene del derecho romano, aparece ya a finales del siglo XII, en glosadores como Azo o Alano Anglico. Este último basa el poder dispositivo del Papa en asuntos temporales en la *plenitudo potestatis*, concepto que Enrique Hostiense desarrolla y precisa a finales del siglo XIII, al contraponer el poder ordinario o *iurisdictio* a la *plenitudo potestatis*. Quizás estas aportaciones jurídicas, apenas apuntadas, habrían merecido un tratamiento algo mayor, en la línea del análisis de K. Pennington («Law, legislative authority and theories of government, 1150-1300», en J.H. (ed.). Burns, *Medieval political thought (c.350-c.1450)*, Cambridge University Press, 1991, pp. 424-453). En la construcción de la idea de soberanía hay dos aspectos distintos: uno es la jurisdicción como poder coactivo para hacer cumplir las leyes, que se entiende como poder para juzgar y castigar; el otro, es el poder legislativo, es decir, el derecho a crear, cambiar y derogar las leyes. La soberanía los incluye a ambos, al menos como autoridad originaria y, al final de este largo del proceso de construcción de la soberanía del poder o *iurisdictio* suprema, el debate se centrará entre la *plenitudo potestatis* pontificia (Egidio Romano) y el legislador humano supremo (Marsilio de Padua).

En el primer capítulo analiza los fundamentos de la disputa entre los dos poderes por el poder supremo: la cuestión de las Investiduras, la radicalización del partido gregoriano, la doctrina de las dos espadas y la materialización jurídica del conflicto entre el Imperio y el Papado. El segundo tiene la vocación de ser una introducción al siglo XII, con la fundación de la Universidad, el fomento de la filosofía naturalista por los pensadores árabes y la identificación de la *civitas* en el *Comune* italiano. El tercer capítulo se dedica al siglo XIII en general: la construcción de la teoría hierocrática o descendente del poder, el *corpus* aristotélico de los latinos, la ética en la definición de lo justo, pero también la búsqueda de una especificidad racional de la política. El cuarto capítulo se reserva para la figura de Tomás de Aquino y se analiza la concepción de la ley y de la justicia en el doctor Angélico.

En el quinto capítulo se avanza ya en lo que más propiamente van a ser las bases del concepto de soberanía. Lo titula «la hora de los reyes», es decir, de la centralización monárquica y del conflicto Bonifacio VIII y el rey francés Felipe el Hermoso. Expone allí el pensamiento de dos figuras importantes: el absolutismo monárquico de Egidio Romano, primero al servicio del rey y luego del Papa; y la respuesta de Juan de París, que defiende la autonomía del poder temporal desde el dualismo y la separación de poderes, pero que escribía para reivindicar el poder nacional, tanto contra la *plenitudo potestatis* pontificia como contra las pretensiones de un Imperio universal y ya anacrónico a principios del siglo XIV.

El último apartado del libro ya no está numerado como otro capítulo más y lleva delante el siguiente epígrafe: «Final: el poder sin pecado», en clara referencia a la superación del agustinismo político y de su concepción del poder político como fruto del pecado y mal menor para dirigir a la humanidad en su

paso por este mundo. La autora nos ofrece el pensamiento político del siglo XIV en una especie de epílogo, que cerraría la descripción de una costosa génesis de la idea de soberanía, que estaría ya suficiente madura en esa época. A decir verdad, sabe a poco. No tanto porque están ausentes juristas importantes como Bartolo de Sassoferrato o Baldo, pues podría exceder del ámbito de la filosofía en sentido estricto, aunque se atiene la autora. Sino porque parece insuficiente el tratamiento de Marsilio de Padua y de Ockham, que son autores imprescindibles para establecer una continuidad entre la Baja Edad Media y el moderno concepto de soberanía; insuficiente, al menos en comparación con la amplitud con la que se analiza la filosofía de Tomás de Aquino o la obra de Juan de París, sin duda de gran trascendencia. Además, resulta apresurado y difícil de ustificar la afirmación de que «con Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham el individuo asume de forma indiscutible una posición central en la reflexión sociopolítica». Esta afirmación, que puede ser válida para las consecuencias políticas del nominalismo de Ockham, no se puede aplicar sin más a la filosofía política marsiliana, que sitúa la fuente de la ley y del poder en la *universitas civium*, entendida como un todo indivisible (como tuvimos ocasión de exponer en «Precisiones sobre la interpretación nominalista de la *civitas* en Marsilio de Padua», *Revista española de Filosofía medieval*, 11 [2004], pp. 287-298). En el Paduano están las raíces de un poder soberano exclusivo con una radicalidad y una intensidad, que no se vuelven a encontrar hasta Bodino y Hobbes.

El libro incluye como anexo el *Liber primus (Prologus)*, escrito por Tomás de Aquino como introducción a sus *Comentarios* a la *Política* de Aristóteles y su traducción al portugués. Y, por último, una amplia Bibliografía recoge las principales aportaciones de estudiosos de lengua inglesa y está lo esencial publicado en francés. Si acaso, se echan en falta algunos trabajos italianos, decisivos para el tema estudiado, como el libro de P. Costa (*Jurisdictio. Semantica del potere politico medievale (1100-1433)*, A. Giuffrè, Milano, 1969) o los compendios de C. Dolcini (*Il pensiero politico del Basso Medioevo*, 1983; *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, 1999). Tampoco figuran muchos trabajos en alemán: por ejemplo, no vemos a Helmut G. Walther (*Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität*, Munich, 1976), Wyduckel (*Princeps Legibus Solutus, Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts und Staatslehre*, Berlín, 1979) o Helmut Quaritsch (*Staat und Souveränität*, Francfort, 1970). En cuanto a la bibliografía en castellano, sólo aparece un artículo de A. Martínez Lorca sobre el concepto de *civitas* en la teoría política de Tomás de Aquino; pero no los trabajos provenientes del campo jurídico, como los de M. García Pelayo (*Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno*; o *El Reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas en la Edad Media*); o A. Truyol Serra («*Sacerdotium, imperium, regna* en las doctrinas de comienzos del S. XIV»); ni tampoco menciona, lo que sí puede resultar algo más sorprendente, al argentino F. Bertelloni, autor de numerosos trabajos sobre la recepción de la *Política* de Aristóteles y sobre el pensamiento de Dante, Ockham y Marsilio de Padua.

Pese a las deficiencias señaladas, que no empañan el objetivo propuesto, nos encontramos ante un libro que reivindica el pensamiento político medieval y contribuye a comprender mejor su aportación a la construcción de las teorías modernas del poder. Y, sobre todo, que permite a los estudiantes universitarios obtener una visión sinóptica de la herencia intelectual y política de los filósofos medievales, analizados desde el punto de vista del concepto emergente de soberanía. Herencia que podía emplearse con diferentes orientaciones políticas: una sería la proclamación de una ley natural, accesible a la razón y criterio suficiente para guiar la convivencia social y la vida política; otra, la defensa del poder papal (Egidio Romano); pero también, la afirmación de la racionalidad del Estado y la supremacía absoluta de la comunidad política como única fuente de la ley y del derecho, como preconiza Marsilio y desarrollarán, siglos más tarde, Hobbes y Locke.

BERNARDO BAYONA AZNAR

MAGLIO, Gianfranco, *Autonomia della città dell'uomo e religione in Marsilio da Padova*, Il Segno dei Gabrielli editori, S. Pietro in Cariano, 2003, 226 pp.

La última publicación en Italia sobre la filosofía política de Marsilio de Padua tiene su origen en la tesis doctoral, defendida en la Universidad de Venecia por G. Maglio, jurista y filósofo que enseña filosofía medieval en la Universidad de Portogruaro y se dedica a la historia de la filosofía medieval, con particular atención al pensamiento político y jurídico, además de ejercer como abogado y ser el actual presidente del Colegio de Abogados de Venecia.

En la introducción, G. Goisis señala como principal valor de esta investigación el haber conseguido que el pensamiento de Marsilio sirva de referencia útil para los hombres del siglo XXI, sin haber caído

en las interpretaciones anacrónicas que sufrió el filósofo paduano en el siglo pasado y que lo convertían, de manera en exceso simplista, en antecesor y abanderado de las más diversas y contradictorias ideologías políticas contemporáneas.

En esta obra se analiza, a partir de la filosofía marsiliana, la relación dialéctica entre la profunda religiosidad humana y las formas temporales a través de las cuales se ha venido organizando la sociedad a lo largo de la historia. Pero se hace un esfuerzo riguroso para reconstruir el contexto medieval en el que se elabora y toma forma el pensamiento de Marsilio. El autor lo enmarca plenamente en su tiempo y va desentrañando las líneas maestras que lo conforman, en relación con los elementos que caracterizan la filosofía bajomedieval, para poner así de relieve la originalidad que alcanza, pero sin perder de vista la unidad temática de fondo que mantiene con sus contemporáneos. Maglio manifiesta un especial interés en demostrar que Marsilio alberga una auténtica religiosidad y que ésta se orienta hacia el diseño de una Iglesia en verdad evangélica. Como subrayaba con vehemencia el espíritu franciscano que rodeaba a Marsilio, la Iglesia se debía reformar a fondo en aquel momento, pero aún más, debe estar en actitud de *semper reformanda* o de responder siempre a la llamada de Cristo a la conversión, para recobrar el verdadero significado evangélico, que se pierde por la tentación permanente del poder.

En los primeros capítulos, después de una acertada introducción histórica del pensamiento filosófico político del Bajo Medioevo, se estudia el carácter del aristotelismo de Marsilio de Padua y la antropología que éste sostiene. En la parte central se presenta la organización de la sociedad política, el origen de la soberanía y la ley, como la aportación filosófica más significativa de Marsilio. Luego, se reserva un capítulo específico a explicar la religiosidad de Marsilio y la inextricable ligazón entre Iglesia y pobreza evangélica, antes de pasar a un último capítulo sobre la actualidad de su pensamiento y concluir que «es expresión de una crisis de crecimiento de la conciencia medieval, en la que las formas de la política ya no se modelan sobre un mundo definido e inmóvil, sino sobre una realidad abierta a las transformaciones del hombre: la religiosidad quiere ser búsqueda de una fe más pura y original, propuesta también como valor cultural, y la autonomía de lo temporal se defiende sin eliminar la dimensión, también ultraterrena, de la vida humana».

De la lectura de este estudio se deduce un doble mensaje, que pretende ser válido tanto para nuestra época como para la de Marsilio y que se recoge sintéticamente en el título: autonomía de la ciudad y religión. El primer aspecto incide en el valor de la raíz popular del poder, en cuanto a la necesidad de dar fundamento sólido a la autonomía y racionalidad de la política, que debe entenderse como cuidado de la ciudad humana y atención a los problemas humanos en esta vida. El otro aspecto del mensaje es la búsqueda de un cristianismo sin adjetivos políticos (como 'democristiano', 'católico-liberal', 'social-cristiano', 'comunismo cristiano' etc.), que conducen inevitablemente a una forma fundamentalista de la presencia cristiana en la política; una búsqueda que invoca al radicalismo cristiano, despojado de cualquier privilegio político, económico o mundano (que fácilmente se convierten en cadenas), como propuesta para defender la libertad y la dignidad del ciudadano cristiano.

Constituye, en definitiva, una aproximación interesante a la filosofía política y a la teología de Marsilio; y, en concreto, a una interpretación laica de la política. Pero resulta, probablemente, demasiado deudora de la interpretación habitual que hace de Marsilio de Padua un banderín de la autonomía o separación de poderes, en línea semejante a Ockham. Es decir, no valora en toda su profundidad que el radical unitarismo del poder en la sociedad cristiana, que sostiene Marsilio, desemboca en un modelo monista o de absorción de toda la organización en este mundo, incluida la eclesiástica; modelo del que la reforma Anglicana sacará todas sus consecuencias, al convertir al príncipe temporal en cabeza de la Iglesia.

La publicación tiene una segunda parte que la constituye en una amplia antología de textos de las dos principales obras de Marsilio de Padua. Se incluyen textos del *Defensor pacis*, relativos a aspectos como los orígenes de la comunidad civil, la ley y el sacerdocio, el poder de las llaves y el gobierno dentro de la Iglesia, la tipología de los actos humanos y la pobreza evangélica; y asimismo textos del *Defensor minor* sobre la jurisdicción y su ejercicio según los poderes sacerdotales y la autoridad civil, la confesión de los pecados y los actos de penitencia (peregrinaciones e indulgencias) y el poder de excomulgar.

Por último, aporta una cumplida bibliografía de los estudios ya clásicos sobre Marsilio de Padua y otra bibliografía, de gran utilidad, organizada en cinco diferentes apartados temáticos, según los aspectos tratados en el libro y la estructura del mismo. En definitiva, si bien no añade ningún descubrimiento a las investigaciones ya asentadas sobre el pensamiento de este notable filósofo político, supone una aportación académica, de utilidad en el mundo universitario de aquel país, al ser menos exhaustivo y menos especializado que la mayor parte de lo que allí se había publicado hasta el momento. Llena así un hueco en la divulgación de Marsilio, que sigue estando casi vacío en nuestro país.

PALUCH, Michal, *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*. Préface de Jean-Pierre Torrell. Paris, Vrin («Bibliothèque Thomiste», LV), 2004. 16 x 24 cm. 364pp.; ISBN: 2-7116-1696-7.

Michal Paluch O.P. es profesor de teología dogmática en el Kolegium Filozofico-Teologicum OP. Dominikanów de Cracovia y director del Instituto Teológico de Varsovia. El libro que presentamos es el fruto de una tesis doctoral de Historia de teología dogmática que el autor defendió en la Universidad de Friburgo (Suiza) bajo la dirección del profesor J.-P. Torrell y que llevaba por título «*Profundum amoris divini sustinet nos*. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin».

La presente obra nos introduce en uno de los temas de la tradición teológica de occidente que desde su formulación en la teología paulina y enriquecimiento por el agustinismo, ha provocado no poca discusiones filosófico-teológicas a lo largo de la historia del cristianismo occidental, sobre todo a partir de la Reforma. Una cuestión, a su vez, de gran calado en el desarrollo de la historia de las ideas filosóficas. Santo Tomás de Aquino no se evade ante esta polémica materia y de ella tratará en varios de sus escritos. El trabajo del profesor polaco encuentra precisamente en el análisis de la obra del Angélico su valor más seguro. Efectivamente, el autor se propone ver la evolución del concepto de predestinación ante las diferentes interpretaciones que el tomismo ha dado a la respuesta de Tomás de Aquino sobre una doctrina intelectual, ya de por sí, polémica en sus elucidaciones.

Precisamente es en este punto de la historiografía tomista en el que se sitúa el primero de sus ocho capítulos (pp. 23-62). En «L'interprétation de la doctrine thomasiennne sur la prédestination au XX<sup>e</sup> siècle», M. Paluch nos propone un *status quaestionis* que, además, ofrece la justificación del presente estudio. En el siglo XX podemos agrupar en tres conjuntos las distintas interpretaciones de los comentadores tomistas. Un primer grupo lo constituyen los que profundizan las tesis de la Escuela tomista. Lo componen nueve autores entre los que destaca Réginald Garrigou-Lagrange quien, a partir de la discusión provocada por el molinismo, afirma el principio de predilección como garantía de la extensión universal de la causalidad divina. De entre estos autores contamos con otros, no menos conocidos, como Jean-Hervé Nicolas y su discusión dentro de la Escuela con Jacques Maritain. Su diversa interpretación muestra, más que otra cosa objetiva, la disparidad interpretativa y la falta de estudio de la evolución del pensamiento de Tomás de Aquino por parte de los miembros de la Escuela, más centrados en el análisis conceptual e interpretativo. El segundo grupo lo forman autores que reflexionan desde la investigación en la perspectiva comparativa ecuménica y que son de tanto renombre como Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, y, recientemente, Otto Herman Pesch, entre otros citados. El autor muestra por una parte el intento de entendimiento desde tradiciones diferentes entre tomismo y protestantismo; pero, lógicamente, la propia perspectiva comparativa en la diferencia del tiempo hace que sus interpretaciones sobre el pensamiento de Tomás de Aquino sean insuficientes. La relación prima sobre la interpretación del concepto en el pensador medieval. Por último, el tercer grupo es pequeño, solo lo componen dos autores: Anna-María Jonckheere y Harm J. M. Goris. Éstos se distinguen por buscar en la fuente del autor más allá de las interpretaciones del tomismo. Son autores, sobre todo Goris, de un gran caudal de documentos, pero que no se centran en el tema de la predestinación.

Tras el análisis de la cuestión, el estudioso tomista consolida su proyecto de estudio del concepto de predestinación en su desarrollo histórico. Para ello dirige su mirada a las fuentes y realiza una lectura de la producción escrita del maestro dominico, en concreto de seis obras que le ocupan el grueso del trabajo, los siguientes seis capítulos de la obra.

El *Comentario a las Sentencias*, es la obra de un joven en formación, pero no por ello una obra menor (cap. 2, pp. 63-111). El autor se fija en las distinciones 40-41 (*De paedestinatione*) donde se percibe un Tomás deudor del pensamiento de Alejandro de Hales y, sobre todo, del Comentario de Alberto y de Aristóteles. El silencio sobre citas explícitas de Agustín de Hipona y un cierto distanciamiento en este punto de Buenaventura, parecen mostrar su esfuerzo por elaborar su propia síntesis. Sin olvidar la tradición agustiniana, cuando Tomás de Aquino afirma que Dios está presente en la estructura metafísica de cada ser, relaciona la predestinación con la presciencia y la preparación como modo privilegiado en el que se desarrolla la providencia divina. Esta relación predestinación-providencia le permite explicar la relación entre predestinación y elección divina de la gracia. La presencia divina en el ser y la vinculación que establece con la segunda persona, hace que «la dimensión cristológica esté, al menos, presente implícitamente» (p. 109).

El tercer capítulo (pp. 113-153) se centra en un tema propio de la metodología escolástica como es la cuestión disputada, en concreto, la cuestión 6 del *De Veritate*. El contexto académico exige una expli-



cación del aumento de las citas agustinianas que se observan en el texto, así como del carácter polémico, causa que explica la razón del cambio de perspectiva respecto de la temática analizada. Ahora no se trata tanto de reparar en la causa de la predestinación como en su certeza. El problema a resolver redunda en la relación entre la decisión de Dios y la contingencia de la libertad humana, con el fin de responder a la idea neoplatónica expuesta por Avicena de la creación necesaria y eterna, reduciendo así la providencia divina.

El centro del análisis del capítulo cuarto (pp. 155-162) es la *Cuestión Quodlibetal (XI,3)*. En este escrito tomista, posiblemente cuaresmal (1259), el Doctor angélico insiste en la imposición de la necesidad de la justificación, utilizando argumentos y temáticas más cercanos a los del *Comentario a las Sentencias* del Doctor Seráfico que en los escritos precedentes.

Sin duda alguna, sus obras más representativas a la vista del lector común son sus dos *Sumas*. La *Suma contra Gentiles* —compuesta entre 1259 y 1265—, objeto de estudio del capítulo quinto (163-188), es una obra de iniciación a una síntesis final. Un tratado de importancia en el que, sin embargo, la predestinación no ocupa más allá de un breve capítulo (fin del tercer libro, capítulo 163), en el que aparece menos desarrollado que la cuestión quodlibetal del capítulo cuarto. Pero según M. Paluch esta constancia no puede engañar al investigador. La cuestión se centra en la necesidad y la causa de la predestinación y en ella se dejan ver los intereses intelectuales que rodean la concepción de esta obra. Por ejemplo: el sufrimiento del justo. La respuesta a estas cuestiones deriva, por una parte, de los tratados anteriores (en concreto, las *Sentencias* y el *De Veritate*) en los que opera un cambio de punto de vista; y, por otra parte, del interés de conciliar el libre albedrío con la voluntad divina. El Aquinate se separa más de las posiciones de Avicena, subrayando la dependencia de todos los seres respecto de la providencia divina. La causa de la predestinación tiene una causa efectiva y real en la gracia y voluntad divinas, si bien realiza una llamada a su inteligibilidad. Según Paluch, en el análisis de este tratado, donde el Angélico toma conciencia de los peligros del semipeliagianismo, se aquilata la dependencia de la predestinación de la gracia, donde no hay razón que explique el porqué de las decisiones divinas. Se trata de defender la libertad de Dios, la gratuidad de la gracia y de aclarar las consecuencias de la sumisión total de la causa segunda de la primera (p. 188).

La *Suma Teológica* es objeto de estudio del capítulo sexto (189-247). El carácter eminentemente teológico de esta obra se deja ver en las fuentes citadas: la Biblia y Agustín de Hipona. Para el profesor polaco, el hecho de que estas fuentes del cristianismo y de la escolástica clásica ganen a las del *Filósofo*, debe interpretarse en el contexto teológico de la obra y de su trayectoria personal, más que como una ruptura y un cambio de pensamiento. Un análisis sobre la estructura de las cuestiones 23 de la *Pars Prima* y 25 de la *Pars Tertia*, que son las que nos ocupan, refleja una síntesis entre los esquemas presentados en las *Sentencias* y el texto del *De Veritate*. En cuanto a la doctrina expuesta, parte central del capítulo, la *Summa* hace frente a los problemas suscitados por la predestinación. Esta mirada apologética provoca que santo Tomás de Aquino realice una explicación sobre la *praesentialitas* (que posibilita la simultaneidad de la decisión divina y el libre arbitrio) teniendo en perspectiva atajar cualquier posibilidad de error. Insistiendo en las consecuencias del pensamiento de la *Suma contra Gentiles*, el teólogo ve cada vez más difícil entender la «simple voluntad divina». En la frontera de la racionalidad que nos introduce el tema de Dios, la Sagrada Escritura se presenta como un seguro auxilio. De modo especial, el *Corpus* paulino proporciona una cristología ejemplar que sitúa en su lugar el papel del hombre en el diseño divino.

Es la Escritura, precisamente, la protagonista de los últimos textos analizados en el capítulo séptimo (pp. 249-272): el *Comentario de la Carta a los Romanos y otros comentarios de la escritura*. La literatura científica sobre los comentarios de la Escritura en el Aquinate está en un estadio inferior al de los sistemáticos. Sin embargo, la importancia que durante el siglo XX se ha dado al método exegético en la época medieval ha relanzado sus estudios. El texto central del capítulo es el *Comentario de la Carta a los Romanos*, en concreto Rom 1, 4 y 9, 11-13. El primero, sobre la predestinación del Hijo de Dios, se inscribe en la pregunta teológica sobre el tiempo de la predestinación. Pero el reto le viene al Doctor dominico ante la elección de Jacob y Esaú, un texto del Génesis, retomado, entre otros lugares bíblicos, en Rom 9, 11-13. El problema surge en la justicia de una elección divina que a todas luces parece revelar la arbitrariedad divina. Utilizando argumentos metafísicos (sobre el efecto y la causa) y teológicos (*ex operatione divina, ex gratuitate gratiae*), el maestro intenta dar solución al problema. En concreto, su argumentación quiere subrayar la «disimetría fundamental en relación del bien al mal dentro de la dirección providencial» (p. 271). De nuevo resalta la gratuidad de la gracia. Concluye M. Paluch justificando el título de su obra: «La predestinación comprendida como realización del diseño divino de salvación a través de la encarnación

y la exaltación de Cristo, permite descubrir la profundidad del amor divino que sobrepasa las capacidades de nuestra inteligencia» (p. 272).

El capítulo VIII (*Le changement du schéma interpretatif de la volonté divine*, pp. 273-308) aborda un tema de gran interés, no sólo para comprender la predestinación divina, sino el modo salutífero del operar divino en el mundo. La pregunta es si la presencia del mal altera la bondad del mundo creado o sólo afecta el mal a los elementos accidentales. El maestro medieval, según M. Paluch, tiene que elegir entre dos opciones. La primera es una opción posibilista entre lo que es el mundo afectado por mal, y lo que podría haber sido sin el pecado. Esta solución se inscribe en un «modelo de interpretación de la voluntad divina inscrita en la distinción entre la voluntad antecedente y consecuente» (p. 308). La segunda opción fija sus preferencias por la permanencia e invariabilidad de la esencia del mundo ante la presencia de la privación del mal (*Felix culpa*).

Estamos ante una obra seria, una tesis bien realizada y que refleja una metodología muy académica y cuidada: capítulo introductorio, cuerpo del texto fijado en el análisis de la obra del autor, capítulo especulativo y conclusión. Metodología que se puede, observar en los capítulos sobre la obra del Aquinate (presentación de la obra, fuentes utilizadas, esquema del texto, doctrina y conclusión).

Creo que el tratamiento de la temática no tiene ninguna contradicción. También es de destacar las referencias a las fuentes que contextualizan el pensamiento sobre la predestinación del maestro dominico. En definitiva, nos encontramos ante una obra que por su temática y tratamiento se antoja muy interesante y sugerente, pues los temas relativos a la antropología teológica tocan preguntas esenciales que se prestan al diálogo filosófico-teológico con otras concepciones y autores tanto medievales como contemporáneos, incluidos nosotros mismos.

MANUEL LÁZARO PULIDO

HERBERT A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and His Works*, Oxford University Press, 2005. 567 pp. ISBN 0-19-517321.

En 2004 se celebró el VIII Centenario de la muerte de Moisés Maimónides, Rambam, y la ocasión ha servido para incrementar el número de publicaciones de textos de Maimónides, pero sobre todo acerca de Maimónides. En muchos casos son trabajos hechos para la ocasión, lo que no ocurre en absoluto con la obra reseñada. H.A. Davidson es un profundo conocedor de la obra original de Maimónides que además ha dedicado muchos años a estudiar la bibliografía, cada vez mayor, sobre el mismo, y a tener en cuenta los documentos aparecidos sobre todo en la Geniza de El Cairo.

Davidson ha escrito un libro sobre Maimónides siguiendo un método muy crítico, que resulta necesario porque la biografía habitual de Maimónides está llena de tópicos, que se van transmitiendo a ciegas. El primer ejemplo es la fecha de nacimiento: Con frecuencia se lee el año 1135, e incluso el mes y el día, pero después de un examen detallado de las fuentes, Davidson pone de manifiesto que solamente podemos decir que Maimónides nació un día situado entre principios de septiembre de 1136 y la primera semana de septiembre de 1138 (p. 9).

La persecución de los almohades contra judíos o cristianos es un hecho innegable, pero la extensión de ésta, y en particular, en qué medida afectó a la familia de Maimónides es difícil de conocer. Un documento notarial sobre la conversión del padre de Maimónides al Islam no existe y otras fuentes sobre la conversión de la familia son imprecisas, pero hay que suponer que la familia se comportó externamente como si fuera musulmana —pienso yo— de la misma manera que su traslado a Fez debió deberse a la mayor tolerancia ante falsos conversos que se dan en lugares alejados, como la conocemos, por ejemplo, en la emigración de judíos conversos a las Islas Canarias o América.

La producción escrita de Maimónides abarca tres grandes áreas: los estudios rabínicos, la medicina y la filosofía. Sobre su sólida formación rabínica, Davidson llega a la conclusión de que Maimónides fue básicamente un autodidacta, aunque conocemos los nombres de dos de sus maestros, su mismo padre y Yosef ha-Levi Ibn Migas y en esto se apoyó la crítica de su enemigo Abraham ben David (p. 79), porque un rabino debe formarse en una tradición ininterrumpida de maestros.

Su formación médica se basa ante todo Galeno, al que conocía a través de traducciones árabes, pero también en médicos árabes, como ar-Râzî. Analizar su formación filosófica es más difícil. Maimónides

es una de nuestras fuentes para el conocimiento de las doctrinas del Kalâm,<sup>1</sup> y Davidson llega a conclusiones novedosas: Cuando Maimónides terminó su gran comentario a la *Mishna*, a los 30 años, su conocimiento del Kalâm era muy general, y cuando a los 50 años escribe la *Guía de los perplejos*, su conocimiento es mucho más preciso (p. 88).

Davidson quiere saber también qué filósofos, propiamente dichos, y qué obras había leído Maimónides. La respuesta no deja de sorprender: ni la *Metafísica* ni el *De anima* aristotélicos estuvieron en sus manos, pero conocía otras obras como la *Física* o el *De caelo* (p. 105). Maimónides se apoya en los filósofos árabes aristotélicos, es decir, en Alfarabi, Avicena, Avempace y sólo recibe algunos comentarios de Averroes a Aristóteles, que no es posible identificar, cuando ya había terminado su obra *Guía de los perplejos*. En cambio, los pensadores judíos, aristotélicos o no, no despiertan su entusiasmo aunque estudios demuestran que los conocía, y los utilizaba.<sup>2</sup> Davidson piensa que el silencio de Maimónides no tiene otra explicación que el poco valor que tenía lo que estos pensadores ofrecían (p. 117).

La actividad rabínica de Maimónides es fundamentalmente halákhica, es decir, de construcción de una Torah oral relativa a materias legales y rituales. La construcción se hace mediante la lectura del texto bíblico, en busca de indicadores —*signposts* dice Davidson— de la interpretación y el resultado se puede plasmar en colecciones de dicta. La colección más notable de halakah es la atribuida a Judah el Príncipe (inicios s. III p.C.), es la *Mishna* por antonomasia. Para Maimónides, Judah el Príncipe fue el que escribió y dio forma definitiva a la Torah oral.

Maimónides no tan sólo debía enfrentarse a la *Mishna*, sino también a las dos compilaciones de protocolos post-mishnaicos explicativos de la misma, el llamado Talmud palestino y el Talmud babilónico, escritos mayoritariamente en arameo, y difíciles de entender. A Maimónides le esperaba una tarea ingente que fue realizando, aunque no nos hayan llegado todos sus escritos.

Davidson ha rastreado las huellas de los comentarios talmúdicos de Maimónides, y los estudios existentes. Gran importancia tiene el comentario de Maimónides a la *Mishna*, que como se sabe contiene unos 3.800 apartados legales, y que afortunadamente se ha conservado. Maimónides lo comenzó a los 30 años y lo terminó 7 años más tarde, en árabe.<sup>3</sup> Como observa Davidson «Está claro que Maimónides no sentía inseguridad alguna» (p. 150) ante la tarea.

Desde un punto de vista de la filosofía, las introducciones de Maimónides tienen más interés que sus explicaciones sobre tantos detalles legales, y son apreciadas la introducción general a la *Mishna*, al tratado sobre la los *Padres*, llamado *Ocho capítulos*, y al capítulo X del tratado sobre el *Sanedrín*. La última contiene trece principios o fundamentos que Maimónides considera distintivos, de tal modo que sólo los judíos que los profesan pertenecen al pueblo de Israel. ¿Acaso Maimónides se propuso promulgar un credo formal del judaísmo? Davidson no está seguro, pero observa que la realidad histórica así lo ha hecho (pp. 157-159).

Además del comentario a la *Mishna*, conservamos otras dos obras rabínicas, el *Libro de los Mandamientos* y la *Mishneh Torah*, su código legal. Davidson observa con agudeza que si bien la *Mishna* del Príncipe, y de los dos Talmudes proporcionaban un inmenso material de estudio, su utilidad práctica era escasa. «Uno que quisiera saber lo que debía hacer o no hacer en determinada situación, podía quedarse en la duda», nos dice (p. 192). Para atender la necesidad, aparecieron los códigos, *Halakot*, y Maimónides honra el código de su maestro Isaac Alfasi, del siglo XI, pero estos códigos no eran uniformes. Maimónides, de nuevo, estaba convencido de su valía y se propuso compilar un código que comprendiera tanto la Torah escrita como la oral, y también innovaciones rabínicas. A su código le dio el nombre incluso de *Mishneh Torah*, «Repetición de la ley», como el nombre griego «Deuteronomio». Lo escribió en hebreo para ser más fiel al contenido y aunque viviera en Egipto, veía por las cartas que recibía de Provenza, que el judaísmo no se confinaba al mundo islámico y que la lengua hebrea volvía a unir a la comunidad. «Estaba convencido de que el hebreo sería a partir de entonces el instrumento adecuado para escribir de temas rabínicos», dice Davidson (p. 202).

1 Michael Schwarz, en «Who were Maimonides' Mutakallimûn?» *Maimonidean Studies* 2 (1991) 159-209, muestra cómo los argumentos que Maimónides presenta en nombre del Kalam coinciden básicamente con los de los fragmentos que se han conservado, y que incluso están formulados con mayor precisión, pero no prueban que Maimónides tuviera una formación profunda en el Kalam.

2 Ibn Paquda es quizá el que más influye en Maimónides, cf. Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (Yale University Press, 1989), por ejemplo, pp. 54-55, 74-75, y Joaquín Lomba, en su artículo pendiente de publicación en las *Actas del Congreso conmemorativo Maimónides*, celebrado en Buenos Aires, mayo de 2004.

3 Gracias a Joseph Kafah, editor también del texto, se dispone de una traducción al hebreo moderno, *Mishna \_im Perush R. Moshe ben Maimon*, 3 vols. Jerusalén: Mosad ha-Rav Kuk, 5723-5727/1963-1968.

De manera decidida, Maimónides excluyó la argumentación dialéctica del texto y Davidson se pregunta: Si lo hizo porque consideraba la dialéctica talmúdica solamente un instrumento para llegar a un fin ¿cómo es que le reconoce un valor intrínseco en un pasaje de *Mishneh Torah* (op. res. 199)? Ciertamente es que Maimónides omite la dialéctica y las fuentes, detalla las reglas y las organiza en lo formal con criterios propios, pero en el contenido sigue casi siempre las fuentes rabínicas tradicionales.

El contraste entre el componente rabínico y el filosófico se da también en la *Mishneh Torah*. En sus introducciones y, en particular, en el *Libro de la Ciencia* —el primero de los catorce libros de la misma— Maimónides recurre a la filosofía aristotélica en su versión árabe, pero nunca abandona los intentos de integración, hasta el punto de afirmar, en otro pasaje de *Mishneh Torah*, que Abraham conoció la existencia de Dios de manera autónoma, mediante «una anticipación de la prueba aristotélica de la existencia del Primer Motor», en palabras de Davidson (pp. 237-238), por no aludir a su interpretación de la alegoría de la carroza del profeta Ezequiel como ciencia metafísica. La cuestión que muchos se plantean, y también Davidson, afecta a la sinceridad de Maimónides. ¿Estaba convencido de la viabilidad de tal integración? Transcribo la respuesta de Davidson:

Aunque al lector moderno le resulte un anacronismo, [Maimónides] estaba convencido —se puede decir razonablemente— de que la filosofía y la Ley en un tiempo formaban un solo conjunto, amplio y unificado, en el judaísmo rabínico, y que él se consideraba un restaurador de la unidad primigenia (pp. 246-247).

El interés de Davidson no se reduce a la figura de Maimónides, y el capítulo 5 de su obra lo dedica a la recepción, positiva y negativa de la *Mishneh Torah*. Abraham de Posquière, en Provenza, cogió centenares de pasajes de la obra de Maimónides bajo la lupa, para rechazar sus doctrinas halákhicas, y Davidson considera estas glosas. En Provenza, sin embargo, prevalecieron los admiradores de Maimónides en unas disputas que han sido estudiadas, y que Davidson resume.

Maimónides deseaba que su código fuera universalmente aceptado; pero si lo fue a largo plazo, lo fue por mediación del *Shulhan 'Arukh* de Josef Caro. Como Maimónides creía que su obra tenía la suficiente claridad para hacer innecesaria cualquier codificación posterior, lo que no esperaba, sin duda, era que cientos de comentaristas fueran a extenderse durante siglos explicando sus frases. Son ironías del destino a las que Davidson hace referencia.

La filosofía no se encuentra en Maimónides solamente insertada en su obra halákhica, sino también en obras específicas. La precaución es necesaria porque entre todos los escritores judíos, Maimónides fue «la víctima más frecuente» de apócrifos, en palabras de Davidson, y no solamente se pusieron a su nombre escritos filosóficos, sino también médicos, científicos, cabalísticos, o *responsa*, y en mucho menor grado, religiosos. Davidson no acepta el *Tratado de lógica* como obra de Maimónides, tal como expuso en un artículo publicado en 2001, y da sus razones aunque muchos investigadores siguen aceptando la autenticidad del tratado.

Por supuesto, ninguna sombra de duda se proyecta sobre la obra capital de Maimónides en filosofía, *La guía de los perplejos*. Después de escribir *Mishneh Torah* en hebreo, Maimónides vuelve al árabe y Davidson da dos posibles motivos de este cambio: se dirigía a un lector distinto y se sentía más cómodo en árabe. Lo segundo parece más convincente, porque la *Guía* se tradujo pronto al hebreo para un ávido círculo de lectores en la orilla norte del Mediterráneo y en hebreo iba a tener su mayor difusión.

Maimónides quiere aplicar la filosofía al material hagádico del Talmud y de otros lugares, y a las profecías. No se trata de esparcir capítulos filosóficos en medio de historias inverosímiles, sino de darles a éstas una lectura filosófica. Maimónides no fue el primero en dar esta interpretación filosófica, aunque el que tuvo más éxito, y lo hizo en dos niveles: primero interpretando términos bíblicos, segundo pasajes completos. La razón de esta empresa, señala Davidson, fue tanto defensiva como constructiva (p. 350).

Mientras el resultado de esta interpretación nos hace sonreír actualmente, la filosofía que utilizaba para esta interpretación y que expone también dentro de la *Guía*, no ha salido tan mal parada. Davidson enumera los temas objeto de exposición estrictamente filosófica, y en primer lugar, de los atributos divinos, y nos recuerda que Maimónides no parece ser sistemático, pues lo lógico es hablar de los atributos divinos una vez se ha demostrado la existencia de Dios. Davidson sugiere una explicación: Si en la primera parte Maimónides se extiende en la interpretación de términos bíblicos, muchos de ellos relacionados con Dios, en esta segunda parte prosigue con el tema desde un punto de vista filosófico. Más plausible me parece otra explicación que apunta el mismo Davidson: en la composición de la *Guía* Maimónides parece haber trabajado «sobre la marcha», en la medida en que la obra adquiría su propia dinámica y hacía conveniente tratar un tema o extenderse.

En cualquier caso, Maimónides tenía claro que la *Guía* debía probar racionalmente la existencia de Dios, como causa del universo, su naturaleza incorpórea y su absoluta unicidad. Sus pruebas reposan sobre el supuesto de que una serie infinita de causas es imposible, un supuesto que Davidson considera debe ser aceptado en su contexto (p. 358). En estos puntos Maimónides no dudaba de que sus argumentos eran demostrativos, provistos de toda fuerza lógica.

En otro punto, la creación del universo, Maimónides adopta una posición original, que debe ser reconocida, porque sostiene una creación *ex nihilo*, después de la inexistencia absoluta del universo, pero no una creación en un principio temporal, porque el tiempo pertenece a lo creado. En este aspecto, no se distancia tanto de Averroes, que insiste en la creación del universo del no-ser. Quizá por esto, Moisés de Narbona afirmaría que Maimónides le seguía en este punto, aunque aparentemente hablara de lo contrario. Las diferencias están en que para Maimónides la creación es un acto voluntario, en su sentido personal, mientras que para Averroes la voluntad divina no es comparable con la humana, y también en que para el primero, el género humano ha tenido un comienzo, mientras para el segundo tiene un carácter eterno. La concepción de Maimónides le hace más fácil explicar los milagros, pues si Dios intervino de manera decidida para crear el mundo, no hay ningún obstáculo lógico para que intervenga en el curso de la naturaleza.

Este carácter personal de la Divinidad define también su concepción de la profecía, que en lo demás coincide con la concepción de los filósofos árabes: La profecía es un fenómeno natural, acorde con la estructura del universo, donde las esferas sustancian inteligencias. La excepción es Moisés, que no recibió su profecía a través de la imaginación, como la recibían los demás profetas, tampoco a través de la última inteligencia, el llamado entendimiento agente, sino directamente de Dios. Uno desearía que Davidson se hubiera extendido más en este problema.

Hay dos lecturas posibles de la Torah, una esotérica y otra exotérica, y Maimónides da algunas indicaciones de cómo guiar a los perplejos en esta lectura restringida. Davidson se pregunta en qué medida las inconsistencias y contradicciones de la obra responden a esta doble lectura (pp. 390-391), y cree que en la mayoría de los casos responden a un tratamiento de la cuestión en estadios distintos, o que se pueden explicar por motivos pedagógicos. Frente a quienes buscan contradicciones intencionadas, ya que el propio Maimónides se refiere a esta posibilidad, Davidson es contundente: «Respecto de contradicciones debidas a la necesidad de ocultar materias muy abstrusas a la masa, no he encontrado un solo ejemplo».

Moisés de Narbona sería uno de estos exegetas, en su caso, de orientación averroica; orientación que tuvo considerable éxito y, pienso, su justificación en su momento histórico. Davidson considera, con bastante detenimiento, la figura de Leo Strauss, muerto en 1973, empeñado en ver una doble cara en la mayoría de filósofos, entre ellos Maimónides, y es demoledor en su crítica. Por lo demás, la historia dirá si el movimiento iniciado por Strauss ha tenido realmente importancia, por lo menos sociológica.

La historia, en cambio, ha dado importancia al movimiento intelectual que la traducción al hebreo de la *Guía* originó sobre todo en las comunidades judías al norte del Mediterráneo, durante el siglo XIII. Fue un movimiento tanto de aceptación entusiasta como de reacción feroz, aunque también hubo posiciones contemporizadoras y ramificaciones tan distantes como en Damasco y Mosul. El lector encontrará en Davidson una exposición sistemática; y aunque el movimiento ha sido investigado desde Renan, las fuentes manuscritas no han sido agotadas y los archivos de la zona no han sido explotados.

La curiosidad de Davidson nos lleva también a Praga y Poznan, en el siglo XVI, con Joseph ben Joseph, o al exilio de los judíos españoles con Joseph Jabez. En el siglo XVIII, el rabino Jacob Emden utilizaba un lenguaje grandilocuente y expresaba su indignación con la *Guía*: «¡Cuántos han perdido la fe por culpa de este libro!». Por último, Davidson habla de la última controversia, ya en el siglo XX, entre un defensor de Maimónides, Wolf Yawitz, y un adversario, Kook el rabino jefe del entonces (1925) mandato británico de Palestina.

Cuando murió su hermano David en un naufragio, Maimónides tuvo que hacerse cargo del sustento de la familia. Así se convirtió en un prestigioso médico de El Cairo, y en este contexto escribió también sobre medicina. Como médico no es comparable a los grandes médicos árabes, que después del Galeno árabe, son sus maestros, aunque ha tenido la suerte de ser relativamente mejor estudiado y traducido. Davidson dedica también un capítulo a la obra médica de Maimónides, situándola en el contexto de su pensamiento: el bienestar corporal está en función de la actividad intelectual del hombre. Un cuerpo enfermo, sufriente, no se presta para estudiar y perfeccionar el entendimiento.

Maimónides considera que la medicina no es tan sólo experiencia, sino también razonamiento. Escribió sus diez tratados médicos en árabe, y cinco los compuso a instancias de personajes notables de El Cairo. Muestran éstos su aspecto más original, su insistencia en la dieta adecuada para prevenir y curar enfermedades, pues la mayoría de las enfermedades, sobre todo las más graves, tienen un origen

digestivo. Davidson, que resume todos sus tratados médicos, destaca, por ejemplo, la preferencia que Maimónides da a la dieta en el tratamiento de las hemorroides, y cuya acción razona en la medida de lo posible. A pesar de las diferencias tan grandes en su actividad, como experto halákhico, como exegeta, o como médico, Maimónides no abandona su método para encontrar una causa que justifique los efectos o los mandamientos que estudia, pero Davidson tiene razón en subrayar la obediencia casi ciega a Galeno.

Finalmente, un capítulo está dedicado a las cartas, epístolas, de Maimónides. Yitshaq Shailat, *Letters and Essays of Moses Maimónides*, 2 vols. Jerusalén, 1987-88. las ha editado, incluyendo aquellas cuya autoría es dudosa y aquellas claramente apócrifas, indicándolo así. En el caso de la *Epístola al Yemen*, Davidson se inclina por considerarla auténtica en su redacción original, que desconocemos, pero manipulada y aumentada por otra mano. En cuanto a otra famosa carta, la *Epístola sobre la persecución*, Davidson no está seguro de poderse atribuir a Maimónides; una buena razón, no la única, para no hacerlo es el calificativo de Mahoma como «loco», porque Maimónides vivía entre musulmanes y gozaba de la protección de sus autoridades, que no podían permitir tal insulto al Profeta, formulado además en árabe.

No cabe duda de que el *Tratado sobre la resurrección* es de Maimónides, quien se compromete a fondo en la cuestión, y del que él mismo nos dice que lo escribía en 1190. Unir la doctrina de la inmortalidad del alma racional con la de la resurrección de los muertos no es tarea fácil, y lo que había dicho Maimónides, en particular, en la *Mishneh Torah*, generó una amplia discusión entre los judíos de lengua árabe, que le llegó a Maimónides y le hizo redactar este tratado. Maimónides reitera su fidelidad a la religión mosaica, y a la doctrina rabínica de la resurrección de los muertos, y niega que interprete esta resurrección en un sentido alegórico. Dios hará este milagro y «parece que las almas de los justos volverán a los cuerpos, y estas personas comerán, beberán, copularán, tendrán hijos, y morirán después de una vida muy larga». La verdadera inmortalidad, por tanto, es la del alma racional, y el final de una vida perfecta está en la intelección. Maimónides no resuelve nuestras dudas Davidson observa: «¿Qué ventajas obtienen unos intelectos humanos a los que se les hace salir de su estado de inmortalidad para vivir durante un tiempo, una segunda vida física?» (p. 534). A pie de página, Davidson considera las diferentes reacciones ante esta inconsistencia de Maimónides y se siente incapaz de decidir si Maimónides creía el milagro de la resurrección, a pesar de la mencionada dificultad, o si se trata de una mentira piadosa. Si un investigador de la categoría de Davidson no se atreve a dar una respuesta, menos puede hacerlo el que escribe estas líneas.

La obra de Davidson no sólo es extensa y detallada, sino que también es difícil; pero un lector que no sea especialista en Maimónides no debe rendirse ante la dificultad. A través de su lectura, el lector se adentrará en la vida y la obra del Rambam, y también en la historia del judaísmo. Davidson puede que sea excesivamente crítico, pero es claro y didáctico. Su actitud para con Maimónides no es de simple admiración, sino de franca relación, que hace que uno al terminar la lectura, tenga la impresión de que Maimónides es un viejo conocido de Davidson.

JOSEP PUIG

AOUAD, Maroun, *Averroès* (Ibn Rušd). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Édition critique du texte arabe et traduction française par —. 3 vols. Paris, Vrin, 2002. ISBN 2-7116-1610-X.

Los argumentos oratorios de Aristóteles no despertaron gran interés entre sus comentadores griegos. En cambio, los árabes sí se interesaron por la *Retórica*, de la que habrían hecho tres traducciones: una anónima, la más antigua, otra por Ishâq Ibn Hunain (m. 910), y una tercera por 'Abd Allâh an-Naqîd (m. ca. 940). La más antigua fue reelaborada por Ibn as-Samh (m. 1027) y es la única conservada, en un solo manuscrito (París BN ar. 2346), y fue publicada por J. Tkatsch (Viena, 1928-1932).

Al-Fârâbî (m. ca. 950), Avicena (m. 1037) y Averroes (m. 1198) conocieron la *Retórica* de Aristóteles. Averroes hizo de ella un epítome, y una paráfrasis. Esta es objeto tanto de edición y traducción francesa por Maroun Aouad como de detallados estudios, fruto de muchos lustros de trabajo. Así, Aouad demuestra que la traducción de Aristóteles utilizada por Averroes era la más antigua, pero no la editada por Ibn as-Samh (vol. 1, p. 2), y que Averroes tuvo noticia de alguna tesis relacionada con la *Retórica* posterior a Aristóteles, por ejemplo, la tesis alejandrina de que este arte, y la poética también, pertenecen a la

lógica, aunque la vía de llegada es difícil de reconocer. Más éxito ha tenido en la identificación de los comentarios árabes de la *Retórica*, conocidos de Averroes: El comentario de Al-Fârâbî, y en menor medida, los de Avicena influyen en él.

Averroes terminó su comentario medio el 26 de julio 1175 pero hay una fecha anterior en cinco meses y es un problema que Aouad estudia (vol. 1, pp. 22-26). Aouad es cauteloso en su respuesta, pero no cabe duda de que Averroes revisaba y completaba sus escritos, de modo que es muy plausible la explicación de Aouad, de que Averroes compuso su comentario en dos etapas, al menos.

El método que Averroes seguía en su paráfrasis es complejo: Reproducía fragmentos de Aristóteles, de manera literal o modificada, y procuraba explicarlos, bien en un sentido de mayor claridad, bien en un sentido causal, pero también suprimía aquellos que le parecían menos importantes. Aouad analiza unas muestras de esta técnica (vol. 1, pp. 9-20), donde se aprecia la voluntad decidida de Averroes de «presentar un texto más claro, más preciso, mucho más técnico» y sistemático.

Antes de esta edición, hubo otras tres. En 1877-78 (Florencia), Fausto Lasinio publicó parte del libro I con el título *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele*. Completa fue ya la edición de 'Abd ar-Rahmân Badawî, El Cairo, 1960 y reeditada en Kuwait y Beirut, sin fecha, así como la de M. Safim Sâlim, El Cairo, 1967. Existen solamente dos manuscritos de la paráfrasis, uno en Florencia y otro en Leiden, utilizados por estos editores. Sin embargo, el signo kh en el manuscrito de Leiden se refiere al resultado de la colación con otro manuscrito. Aouad, ha añadido éste y otros materiales a su edición, y destaca los fragmentos de este comentario medio de Averroes contenidos en la *Introducción al arte de la lógica* de Ibn Tumlûs (Tamlûs, o Tahlûs, probable discípulo de Averroes), conservada en el manuscrito ar. 649 de El Escorial, fragmentos que Aouad estima pertenecen a un códice más antiguo que los de Florencia y Leiden. Las traducciones latinas medievales del comentario de Averroes o el comentario de Avicena también han sido tenidos en cuenta. La edición de Aouad supera, en consecuencia, a las precedentes por su mejor base material. Con todos estos elementos, Aouad ha establecido el *stemma* donde se localizan los diversos testimonios (vol. 1, p. 216).

En un anexo, Aouad examina las señales y las notas marginales que aparecen en los dos manuscritos árabes, y nos descubre aspectos inéditos de la técnica de los copistas árabes. Las investigaciones de Aouad servirán, desde luego, a editores de otros textos árabes (vol. 1, pp. 223-264).

La edición viene acompañada de una excelente traducción francesa, en paginación bilingüe (vol. 2) y seguida de un supercomentario, que ocupa el volumen 3. «Comentario al comentario» e introducción (vol. 1) son resultado de una labor minuciosa y de larga dedicación, pero la meticulosidad no impide una visión de conjunto de la obra. Aristóteles y Averroes vivían en sociedades muy distintas y distantes. Para Aristóteles, la oratoria era una arte que se podía emplear en un sentido ambiguo, podía defender el pro y el contra. Una ambigüedad de este tipo es inconcebible para Averroes, que ve la retórica como una técnica inferior a la silogística, adecuada para un auditorio menos cualificado, pero en primer lugar como un medio «para urgir a los ciudadanos a las acciones virtuosas» (vol. 2, p. 8). Tan simple como es esta finalidad, las circunstancias que la acompañan son mucho más complicadas. Aouad nos ilustra sobre ellas, sobre circunstancias tales como la sociedad de su tiempo o las dinastías bajo las que vivió Averroes (vol. 1, pp. 63-88).

De manera clara y precisa analiza los instrumentos fundamentales de la retórica para Averroes: el entimema, el ejemplo, los lugares comunes, las especies retóricas (vol. 1, pp. 88-108). Estas reflexiones justificarían ya un libro, pero Aouad ofrece mucho más. Aouad dedica todo el volumen III, a «comentar el comentario», de una manera que no se puede calificar en ningún momento de superflua o reiterativa. Identifica primero el pasaje o pasajes de Aristóteles objeto de la paráfrasis averroica; luego analiza el texto de Averroes y contrasta el enfoque del Maestro y del Comentador. Los resultados pueden sorprender, y voy a dar un ejemplo.

Apartados 2.5.2.-2.5.5, en vol. 2, pp. 166-168, hablan del miedo y de que aquellos hombres que pueden atemorizar son los que pueden hacer daño, y aniquilar a uno. Uno teme al que tiene la voluntad y la capacidad de hacer el mal, lo teme si está en situación de debilidad, y lo teme más si ya ha padecido daño de él:

Aquellos que sufren la injusticia en repetidas ocasiones y que piensan que la volverán a sufrir, siempre tienen miedo, como lo tienen los *ahl adh-dhimma*.

*Ahl adh-dhimma* eran, o son, los miembros de las confesiones monoteístas que viven en tierras musulmanas. Frente a quienes —musulmanes o no— presentan una imagen idílica de la situación de los *dhim-mies*, Averroes, un musulmán vencido, nos dice la verdad, y Aouad, en su «comentario al comentario», (vol. 3, pp. 250-253) explica con todo detalle el problema y el contexto en el que Averroes se movía.

VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del, *Maimónides. Ética (Los ocho capítulos)*, Madrid, Aben Ezra Ediciones – Ministerio de Cultura, 2004, 133, pp. ISBN: 84-88324-21-9.

La *Ética* de Maimónides constituye uno de los opúsculos más atractivos del filósofo cordobés, que gustaba firmar muchas veces sus escritos con el epíteto de Moisés el Cordobés, Moisés el Andalúsí o Moisés el Español. Por primera vez se edita en lengua española esta obra del pensador y médico cordobés, que compuso en 1168, y que revisó en los años maduros. La traducción ha corrido a cargo del profesor hebraísta Carlos del Valle.

La presente obra es conocida también con el nombre de *Los ocho capítulos* del Rambam (*Shemoná peraqim*). Se trata de una obra breve, en la que su autor expone su concepción de la virtud, la cual tiene por objeto conducir al hombre al conocimiento de Dios y a la profecía, que constituyen la perfección del ser humano. A partir de estas coordenadas generales Maimónides desarrolla la ética desde una perspectiva filosófica, pero que ilumina desde el ángulo de la fe mosaica, mostrando la plena armonía existente entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión mosaica. Según él mismo declara, los materiales los ha recogido de diversas fuentes, judías y profanas.

Esta edición es una aportación del Ministerio de Cultura a la celebración del VIII Centenario de la muerte del filósofo y médico cordobés. Su autor, el profesor Carlos del Valle, ha incluido una completa Bibliografía sobre cada una de las obras de Maimónides, y sobre las traducciones existentes en los idiomas más universales. Igualmente, incluye una larga Introducción explicativa de la ética de Maimónides. Si tenemnos en cuenta que no existía todavía traducción castellana de *Los ocho capítulos*, su publicación es una aportación importante para el conocimiento de la filosofía de Maimónides. Concluye un Epílogo del profesor Norman Roth, catedrático de hebreo de la Universidad de Wisconsin, y con un Índice de materias que facilita el manejo de la obra.

JORGE M. AYALA

PANIKKAR, Raimon, *El diàleg indispensable. Pau entre les religions*, traducción de Ignasi Boada, Prólogos de Fèlix Martí y Pierre-François de Béthune, Barcelona, Edicions 62, 2001, 90 páginas.

Según Panikkar, autor de la serie de ensayos que forman este *Diálogo indispensable*, el hombre es *homo religiosus*, es decir, el hombre necesita antropológicamente la religión para su subsistencia o permanencia. Como apuntaba san Jerónimo en Is. 7, 9: «Nisi credideritis, non permanebitis». Sin fe, sin religión, sin creencia no hay permanencia intelectual ni material en el mundo. Por otro lado, frente a la variedad de las religiones, frente a sus diferencias y características propias debemos establecer un verdadero diálogo, un diálogo que se fundamente en una necesidad vital. Algo que hemos denominado, no sé si con total precisión, «diálogo interreligioso».

Para Panikkar las bases de este diálogo son la no exclusión de nadie por el hecho de su creencia o ideología, no descartar nada por principio y establecer un diálogo que sea constitutivamente abierto al otro (pp. 35-39). Lo importante de este desarrollo de Panikkar es que no está fundamentado desde la óptica de ninguna creencia religiosa —como sí sucede en los textos del Vaticano II que fundamentan un diálogo interreligioso a razón del catolicismo y que, sin lugar a dudas, propicia la crítica de intelectuales como John Hick.

Para Panikker el diálogo verdadero está en la siguiente premisa: uno debe incluso cuestionar la verdad de su propia fe para llegar a una verdadera perspectiva de la fe del otro y, al mismo tiempo, de la propia. Del mismo modo, el diálogo es confesión, no un acto público que sirva para exteriorizar la propia fe y sus valores. Por otro lado, otra de las características innatas del hombre es su constitución como *homo loquens*, por tanto el diálogo debe ser un intercambio de ideas, no un monólogo. El diálogo interreligioso debe fundamentarse en lo siguiente: en un intercambio entre dos o varios, en la manifestación del 'tú'. El diálogo debe ser, además de interreligioso, intercultural, debemos observar en toda plenitud cuáles son los condicionamientos internos de la religión que vamos a considerar, de la religión con la que vamos a dialogar. Además, el diálogo debe tener en cuenta la situación política del momento, puesto que —como sucede en la Edad Media, mal que le pese a muchos— los períodos de opresión por parte de una u otra religión, opresión que se establece con medios políticos, imposibilitan un verdadero diálogo interreligioso. En este sentido, el diálogo interreligioso no debe tener como principal premisa la conversión del otro.



Si así fuera, estaríamos desvirtuando la esencia de ese diálogo y lo estaríamos instrumentalizando con fines que no son los propios de la verdadera esencia de conocer y manifestar el 'tú'. La 'verdad' en el diálogo interreligioso no es tal como la podemos apreciar en la realidad cotidiana o en su acepción lingüística, sino que se basa en algo totalmente objetivo y que nace de la búsqueda de esa verdad por cada una de las personas que quieran tomar este camino de diálogo.

Negar el diálogo —o, en otro sentido, instrumentalizarlo— es negar la humanidad del otro, negar la humanidad de aquél que no piensa como tú. No decimos nada que no sea cierto y que no podamos hallar de forma intrínseca en la etimología de la palabra *dialogus*: estamos ante el tránsito a través del *logos*, el tránsito a través del conocimiento. Cualquier diálogo, de forma indispensable, se mantiene entre dos *logoi*, claro está, entre dos unidades de pensamiento. En definitiva, el diálogo nunca termina.

La presente obra es más que valiosa para erradicar ya de una vez por todas falsas creencias sobre la noción de diálogo interreligioso y, sobre todo, dicha noción en períodos como la Edad Media que no cumplen ni por asomo ninguna de las premisas «indispensables» del diálogo. Debemos saludar gratamente iniciativas como la de los editores y prologuistas de este número, puesto que sirven para afianzar la verdadera esencia del diálogo interreligioso.

JORDI PARDO PASTOR

GARCÍA FUENTE DE LA OJEDA, Ángel, *Ecumenismo a tres bandas: judíos, cristianos y musulmanes*, Barcelona, Ediciones Ojeda, 2000, 196 páginas.

A puertas del nuevo milenio, el tercer milenio de cristianismo, surge el presente libro para 'intentar' asentar ciertas bases sobre el ecumenismo en España y desartar del imaginario común y popular ciertas «leyendas negras» de nuestra amada y católica patria...

Ángel García Fuente de la Ojeda (a partir de aquí Fuente de la Ojeda o, más llanamente, A.G.FdIO.) presenta en las primeras líneas de su *opera prima* la definición de ecumenismo: «El ecumenismo actual busca el encuentro, entendimiento y reconciliación de las tres Religiones monoteístas del Judaísmo, el Cristianismo y el Mahometismo por una parte, y el mismo anhelo y propósito de las tres Iglesias producidas por los cismas de Oriente y Occidente: la Iglesia Católica, la Iglesia Protestante y la Iglesia Ortodoxa» (pág. 5). Me llama la atención la utilización del vocablo «actual» para definir el ecumenismo, como si debiéramos interpretar que estas directrices sólo las sigue el ecumenismo de nuestro siglo, o como si debiéramos interpretar que existe un ecumenismo antes del Concilio Vaticano II. Aun así, esto podría ser, simplemente, una imprecisión lingüística (como las miles de erratas que hallamos durante todo el texto), o una verdadera falta de conocimientos sobre el ecumenismo en sí y la historia de las religiones, como está por demostrar. En la página 7 queda resuelta cuál es la intención de este libro, puesto que «conscientes de la importancia y dificultad del problema, hemos querido examinar y enfrentar en un mismo libro las tres posturas dominantes de las tres religiones monoteístas y las tres Iglesias cristianas con testimonios fehacientes y cualificados que defienden posturas antagónicas al respecto». Pese a esta afirmación de buenos principios que el autor expone, nada de ello encontramos en la presente 'fritanga' que, según se afirma en numerosas ocasiones, parte de las premisas del 'catolicismo progresista'.

Tras la lectura de este *Ecumenismo a tres bandas* no hallamos nada de lo que se nos ha prometido. Esperábamos catar racimo y nos han servido una uva en pésimas condiciones. Sobre el «diálogo interreligioso» con el pueblo árabe, se nos ofrecen quince paginitas («Los estados musulmanes son teocráticos sin excepción» páginas 21-36) que se basan, principalmente y con deslustrada opinión propia, en artículos periodísticos y algunos ensayos. Con todo, se dejan atrás ideas, fundamentalmente, de obras pertinentes en el tema que, parece ser, el autor desconoce soberanamente: menciónese, tan sólo, Hartmann, R., *Die Religion des Islam*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992; Lalouët, C., *La sabiduría semítica. Del antiguo Egipto hasta el Islam*, Madrid, 2000; Pareja, F. M., *Islamología*, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1952-1954, 2 vol; Sourdel, D., *El Islam*, Barcelona, Oikos-Tau, 1973; y Vernet, J., *Los orígenes del Islam*, Madrid, Historia 16, 1990; *Íbid.*, *Lo que Europa debe al Islam de Hispania*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.

Creo que no cabe decir que al ecumenismo entre las iglesias cristianas no se le dedica ni una sola página...

Al tema que sí se le presta atención es a la relación entre el judaísmo y el cristianismo. Nuestro primer bocado al respecto será una grasienta conversación de chat entre un tipo llamado Don Quijote que

defiende lanza en mano y bacía encasquetada, y diferentes personas de religión judía. El autor —quién podía dudarlo— se alinea con Don Quijote, caballero de letra petulante y carácter irascivo. Como al personaje cervantino, este Don Quijote de la red sufre puñadas y molimientos varios por sus contrincantes los judíos, quienes son conocedores, a parte de los entresijos de Internet, de las verdaderas raíces de su fe y son versados y grandes estudiosos de su religión. En los siguientes capítulos dedicados a este ecumenismo-partido de pelota que nos presenta el autor, llega a afirmarse barbaridades como las siguientes: «El antisemitismo, o el odio al judío, no es, pues, un producto del cristianismo» (página 118), «[...] en todas partes y hasta en nuestros días, el judío fue un ser insociable» (página 125), además de numerosas mofas al holocausto nazi, que llena las fosas nasales de un rancio tufillo a antisemitismo.

Lo que nos está presentando A.G.FdIO. no es ni ecumenismo, ni nada que se lo parezca. En primer lugar, nos muestra una encarnizada conversación de chat, de donde no entresacamos ninguna enseñanza y sí sentimos cierta sensación de ‘amor propio’. Más tarde, los siguientes capítulos dedicados parten de ideas que atacan directamente a la faz del judaísmo sin ningún tipo de lógica o dogmática. Ciertamente, todo ello carece de método y posee grandes lagunas conceptuales.

De la misma cocina, parten las peculiares ideas de que el lobby judeomasónico español deshizo la santificación de Isabel la Católica, y lo mejor de la carta: la Iglesia española no erró en sus decisiones durante la guerra civil española y, en caso de que lo hubiera hecho, ya ha pedido perdón. En estas últimas páginas, los disparates se acumulan intentando refutar a eruditos brillantes como Albert Manent o Carlos Seco Serrano, y dejando entrever la máxima de Manrique: «Cuan tiempo pasado fue mejor [...]».

En definitiva, el presente libro de Fuente de la Ojeda, *Ecumenismo a tres bandas: judíos, cristianos y musulmanes*, parece, más que un producto de la intelectual cocina española, rápidas hamburguesas de *fast food*.

JORDI PARDO PASTOR

LAUTH, Reinhard, *Abraham y sus hijos*, Alberto Ciria (trad.), Barcelona, Prohom edicions, 2005, 577 páginas.

La premisa principal del presente *Abraham y sus hijos* parte de la bipolarización mundial entre occidente y oriente y entre las consecuencias que provoca la diferencia religiosa entre Cristianismo e Islam. Lauth se centrará en el deseo de realizar una línea lógica entre el judaísmo y el Islam, pareciéndonos, incluso, que el Islam es la consecuencia evidente de un sector del judaísmo mal soportado y de un cristianismo que no acaba de cuajar en tierras orientales. Ciertamente, y Lauth lo demuestra con creces, el *Corán*, la obra revelada por Dios y que fundamenta todo el Islam, está llena de menciones al *Talmud* y a los libros sapienciales judíos. Todo ello nos indica que el redactor del *Corán* conoce, o en cierta medida pertenece a, la tradición judaica. No es de extrañar, pues como ya sabemos el Islam proviene de la descendencia del judío Ismael, primer hijo de Abraham que fue repudiado por su progenitor, aunque no por Dios.

Muchas de las peculiaridades que el Islam posee son consecuencia de esta disociación de Ismael y la madre de éste, la esclava egipcia Agar, con la comunidad abrahámica. Con ello quiero decir que lo que gravita en el Islam, según Lauth, es la mala interpretación de los ritos judaicos. Entre estas interpretaciones tenemos, por ejemplo, la concepción de la carne según el Islam. Citemos a Lauth para comprender, o entrever, dos elementos del Islam como son la negación de la encarnación de Cristo y la poligamia: «[...] si el autor del *Corán* negó la encarnación de Cristo no fue contra su propio saber, y [...] si consintió la poligamia (como la Tora) no fue por laxitud. [...] su comprensión de la carne se lo impedía» (p. 103). Esta negativa de aceptar que Dios se encarnó en carne no es exclusiva del Islam. Ya los nestorianos, para decirlo de alguna manera: cristianos en zonas orientales, negaron que María fuera la madre de Dios. De ello debemos deducir que la concepción sobre la pureza, en este caso la impureza, de la carne es fundamental para llegar a aceptar que Dios se ha transformado, o no, en hombre, es decir, en carne. El autor del *Corán* no puede soportar que Jesús, Dios hecho hombre, soporte el castigo al que es sometido. Dios no permitiría ser humillado de esta forma. De otro modo, el hecho del nacimiento —de que Dios nazca de una mujer— conlleva la suciedad de la carne y recuerda a la unión sexual (aunque María sea Inmaculada *ante et post partum*).

El profesor Lauth seguirá mostrándonos diferentes peculiaridades del Islam en relación con el judaísmo y el cristianismo. Aún así, se centra en gran medida en la *Ekkleisis Abrahæ*, explicando las relaciones que se establecen en la primera comunidad judía abrahámica entre Abraham, Sara, Ismael, Isaac y

Agar. Pero sobre todo, Lauth perfila la relación que se establece entre Ismael - Agar y Dios, siendo la primera vez que la Divinidad realiza una alianza con una mujer. Abraham expulsa, por mandato de Sara, a su primer hijo Ismael, aquél que había concebido con su esclava Agar, puesto que su mujer, Sara, era estéril. La comunidad abrahamista dará la espalda a Ismael, pero Dios continuará su pacto con él y sus descendientes. Los *muslimes*, el Islam.

*Abraham y sus hijos* de Reinhard Lauth supone una herramienta fundamental para comprender el Islam y para cualquier tipo de acercamiento a la religión musulmana. Ya sea desde aspectos de la historiografía medieval hasta nuestra contemporaneidad. Prohom edicions ha realizado un esfuerzo notable al lanzar al mercado una obra tan interesante, como vedada al gran público no especializado. Sin embargo, la problemática que tenemos con esta edición en castellano del *Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott* es, como en numerosas ocasiones, las imperfecciones de la traducción. En los tiempos que corren, es más que habitual (y más que impúdico) que cualquier obra en letra impresa aparezca plagada de faltas de ortografía. Es un mal de nuestro tiempo que los traductores contemporáneos posean un notable nivel en la lengua de recepción de la obra, pero tengan niveles bajísimos de la lengua a la cual deben verter el original. Así sucede con la presente traducción y con nuestro traductor que comete faltas ortográficas —sobre todo acentos— que desde las aulas recriminamos duramente a nuestros alumnos.

Mal que nos pese y dejando tildes, comas y otros elementos de nuestra querida ortografía la obra presente se va a erigir como elemento de ayuda para aquellos que son profanos a la lengua germánica y que precisan de documentación acreditada para conocer y precisar el Islam desde cualquier época o disciplina.

JORDI PARDO PASTOR

REINHARDT, Elisabeth, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, EUNSA, 2005, 244 p. ISBN: 84-313-2276-4.

Elisabeth Reinhardt es profesora de Historia de la Teología Medieval en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Con el título de «La dignidad del hombre» nos ofrece esta profesora un exhaustivo estudio acerca de la interpretación que hizo Santo Tomás de Aquino del versículo del Génesis 1, 26-27, que dice así: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Desde su origen, el cristianismo ha basado la verdad sobre el hombre en este texto. Durante la Edad Media vino a ser la clave de bóveda en las consideraciones sobre el hombre, contando con la herencia patrística, en particular San Agustín. Entre los teólogos medievales que lo han estudiado con más detenimiento, está Santo Tomás de Aquino. La aportación del Aquinate a la clarificación del tema de la «dignidad del hombre», le ha valido el título de *Doctor humanitatis*, en palabras del papa Juan Pablo II, el cual, dirigiéndose a los asistentes al VIII Congreso Tomista Internacional (Roma, 13-IX-1980), les dijo que «Santo Tomás no sólo merecía ser llamado *Doctor Communis Ecclesiae*, sino también *Doctor humanitatis*, porque siempre estaba dispuesto a acoger los valores humanos de todas las culturas». Esta idea la repitió a los asistentes al IX Congreso (29-IX-1990) y al X Congreso (20-IX-2003).

El libro esta estructurado en tres partes. En la primera desarrolla de forma sistemática la dignidad natural del hombre creado a imagen de Dios. Destaca el lugar que ocupa el tema del hombre creado a imagen de Dios en la *Summa theologica*, así como la frecuencia e importancia que concede el Aquinate a este texto. Los restantes capítulos de esta parte desarrollan la noción de imagen en una aproximación metafísica, y los principales aspectos teológicos. La segunda parte desarrolla con más detalle algunos temas teológicos y filosóficos, como son las referencias cristológicas, la relación con la gracia y algunas implicaciones morales, como el crecimiento en virtudes. Por último, la tercera parte recoge estudios que guardan una relación remota con el tema de la imagen, pero que son importantes en la antropología aquiniana, como es el tema referido a la condición especial de las criaturas corpóreas en comparación con las criaturas espirituales o ángeles, y el tema del monopsiquismo que, como se sabe, postulaba un intelecto único para todos los hombres, según la interpretación averroísta de Aristóteles. La autora de este libro no ha escatimado rigor en el desarrollo del tema, y abundante información sobre cada uno de los aspectos desarrollados.

JORGE M. AYALA

MARTÍ ANDRÉS, Gabriel, *La inmortalidad como sempiternidad. Un estudio sobre el ser del espíritu humano en Tomás de Aquino*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2004. ISBN: 84-9747-061-3

Gabriel Martí, Doctor en Filosofía y Profesor de la Universidad de Málaga, analiza en esta obra uno de los temas centrales de la antropología filosófica: la inmortalidad del alma.

Como el propio autor sostiene, «del resultado de la investigación que sobre él se haga, depende la respuesta que se dé, no sólo a la cuestión del *destino* del hombre (más allá de la muerte), sino a la misma pregunta de *quién* es el hombre». Y pone manos a la obra tras los pasos de una de las mentes más lúcidas y profundas de la historia del pensamiento: Tomás de Aquino.

Martí divide el libro en tres secciones bien diferenciadas. La primera constituye un muy útil acercamiento a las nociones fundamentales de la investigación. Estudia de manera exhaustiva la relación existente entre las distintas nociones con la que el Doctor Angélico apunta al alma, a saber, las de *anima*, *animus*, *mens* y *spiritus*, y lleva a cabo una primera descripción de la inmortalidad en los aspectos que esta presenta *prima facie*.

El segundo capítulo lo consagra íntegramente a las demostraciones de la inmortalidad. Ordenado según el punto de partida (desde sus causas extrínsecas, desde sus hábitos, desde sus potencias y desde su composición metafísica), resulta difícil encontrar un catálogo tan completo de las pruebas tomistas de la inmortalidad. Estas páginas atienden con particular esmero a los elementos relativos a la corrupción que entran en juego en cada prueba.

La inmortalidad es in-corruptibilidad, in-materialidad, trascendencia, supratemporalidad. Pero todas estas nociones dicen relación al tiempo y al cuerpo. El tercer capítulo analiza la inmortalidad en sí misma, en lo que atañe a su ser y en lo que se refiere a su obrar. Concluye Martí que «la inmortalidad en sí misma considerada es vida sempiterna, es decir, *sempiternitas in essendo* y *sempiternitas in agendo*, el ser y el obrar espiritual del alma, la misma vida del alma espiritual».

Esto respecto al contenido.

Cabe destacar, por lo demás, cuatro aspectos formales de relieve. En primer lugar, la disposición es muy tomista y, precisamente por eso, muy clara y sistemática: aproximación nocional (cap. 1), *quaestio an sit* (cap. 2) y *quaestio quid sit* (cap. 3). Las nociones de la inmortalidad, a su vez, se estructuran en función de la vía por la que discurre nuestro entendimiento: de remoción, de causalidad y, por último, de excelencia. La exposición sigue un orden ascendente, y, en este sentido, los apartados que recogen las conclusiones nos sirven de gran ayuda, pues permiten iniciar cada capítulo con un conocimiento claro de los logros del anterior.

A pesar de la complejidad del tema, el lenguaje y la expresión resultan muy asequibles. Todos los textos de Santo Tomás (y de otros autores) están traducidos al castellano, facilitando así la lectura; pero, además, algunos de ellos, bien por su especial relevancia, bien en aras de la precisión terminológica, aparecen en su lengua original en nota al pie.

Por último, señalaría el recurso a los comentaristas clásicos: además de proporcionar una importante herramienta para la investigación, pues son, en muchos casos, autores apenas conocidos y textos difícilmente accesibles, los fragmentos seleccionados de Cayetano, Báñez, Juan de Santo Tomás, el Ferrarriense, Capreolo, Zumel, Gregorio de Valencia, Carbone..., por su clara pertinencia, ilustran perfectamente la exposición.

Recomiendo vivamente la lectura de esta obra a todo aquel que desee profundizar en una cuestión teórica y vitalmente tan trascendente. Incluso cuando, al término, no se encontrara de acuerdo con las tesis del autor, su conocimiento del ser humano se habrá enriquecido notablemente.

TOMÁS MELENDO

SOTO BRUNA, M.<sup>a</sup> Jesús (Edit.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA, 2005, 366 pp. ISBN: 84-313-2296-9.

*Metafísica y antropología del siglo XII* reúne aportaciones de especialistas en filosofía medieval que explican las contribuciones de autores significativos de ese siglo. En su primera parte, el libro permite recorrer el camino por el que discurrió la propia especulación en el Occidente latino a partir del siglo XII contando con la progresiva incorporación de la obra de los pensadores árabes que habían acogido tanto

a Platón como a Aristóteles, y estaban influyendo, a su vez, en la filosofía judía. La segunda parte, dedicada a la antropología de esa época, explica las nociones principales de lo que puede denominarse como «metafísica de la imagen». En los diecisiete capítulos que componen el libro, son tratados los siguientes autores: a) Filósofos árabes: Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena, Averroes; b) Filósofos judíos: Ibn Gabirol; c) Filósofos cristianos: Scoto Eriúgena, Domingo Gundisalvo, Isaac de Stella, Anselmo de Canterbury, Ricardo de San Victor, Pedro Abelardo, Guillermo de Saint-Thierry, Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo, Hildegarda de Bingen, Alanus de Lille, Escuela de Chartres.

Estos estudios han corrido a cargo de los profesores: Laura E. Corso de Estrada (Buenos Aires), Enrique Camilo Corti (Buenos Aires), Juan Cruz Cruz (Pamplona), Alexander Fidora (Frankfurt), Silvana Filippi (Rosario, Argentina), Azucena Adelina Fraboschi (Buenos Aires), José Ángel García Cuadrado (Pamplona), María Simone Marinho Nogueira (Parafba, Brasil), Héctor Jorge Padrón (Cuyo, Argentina), Rubén A. Peretó (Cuyo, Argentina), Joseph Puig Montada (Madrid), Alfons Puigarnau (Barcelona), Rafael Ramón Guerrero (Madrid), Francisco Rego (Cuyo, Argentina), Elisabeth Reinhardt (Pamplona), M. Jesús Soto Bruna (Pamplona), Serafín Vegas González (Alcalá de Henares).

La coordinación ha corrido a cargo de la profesora M.<sup>a</sup> Jesús Soto, quien, además de profesora de Filosofía medieval, dirige el Instituto de Estudios Medievales de dicha Universidad. La presente obra lleva el número 69 de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.

JORGE M. AYALA

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a Las Sentencias de Pedro Lombardo*. Vol. I/2 (Nombres y atributos divinos) y Vol. III (La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre). Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona, EUNSA, 2004-2005. 642 y 603 pp. ISBN 84-313-2175-X y 84-313-2264-0.

El profesor Juan Cruz Cruz, de la Universidad de Navarra, nos ofrece esta magnífica edición castellana del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, que llevó a cabo en su día santo Tomás de Aquino (1224-1274). Esta obra es considerada como la obra mayor de Tomás de Aquino, fruto de su enseñanza como bachiller sentenciario durante su primera estancia en París (1252). En ella está contenido el genuino pensamiento del Aquinate filósofo y teólogo.

La obra de Pedro Lombardo (ca. 1090-1160), objeto del presente Comentario, ofrece un capital patristico bien ordenado, que el Aquinate desarrolló y superó resueltamente. La materia de *Las Sentencias* se distribuye en cuatro libros: I. Dios Uno y Trino. II. Dios Creador. III. La Encarnación del Verbo y su obra de Redención. IV. Los Sacramentos y la Escatología. Todo está organizado en torno a dos núcleos temáticos: *Las cosas teológicas* (los tres primeros libros) y los *Signos teológicos* (libro IV). Pero Tomás de Aquino deja en segundo lugar esta división de Pedro Lombardo de «cosas» y de «signos» para organizar la teología teniendo a Dios como centro, con todas las cosas a su alrededor según una relación de *descenso* (proceden de Él como origen) *regreso* (vuelven a Él como fin).

Este segundo volumen de la edición castellana de las Sentencias de Pedro Lombardo y del correspondiente Comentario de santo Tomás de Aquino, incluye las secciones tercera y cuarta del primer libro: La Trinidad de personas (d22-d34), y Los atributos divinos como causa de las criaturas (d35-d48). Al comienzo de cada *distinción* se incluye un esquema del argumento de Pedro Lombardo para favorecer la lectura texto, frecuentemente complejo.

Este *Comentario a las Sentencias* empieza desarrollando el tema de la creación. El estudio se realiza primordialmente desde un punto de vista metafísico, donde se contraponen radicalmente el ser a la nada. Pero el Comentario pregunta además por la constitución o esencia física tanto de los seres espirituales puros como del mundo material; y, entre ambos, del ser humano. El enfoque metafísico de la creación como producción a partir de la nada supone una imponente novedad no solo frente al pensamiento griego, sino también frente a ciertas orientaciones de la edad moderna y contemporánea. En su estudio introductorio, titulado: *Sentido original de la creación*, el profesor Juan Cruz Cruz aclara estos aspectos y profundiza en los mismos, contraponiéndolos no sólo a los filósofos griegos, sino también a ciertos filósofos modernos, como Fichte, Schopenhauer y Nietzsche.

JORGE M. AYALA

JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del Alma* (1635). I. *El Alma y sus potencias elementales*. Pamplona, EUNSA, 2005. 244 pp. ISBN 84-313-2258-6

Juan Poinsot, conocido como Juan de Santo Tomás (1589 y 1643), escribió su tratado *Del Alma* como parte de un Curso filosófico. Divide la obra en tres cuestiones: I. El alma en general y sus definiciones; II. Las propiedades del alma en general; III. El alma vegetativa y sus potencias. Antes que él, habían escrito sobre este tema el dominico español Domingo Báñez (*Comentarios* al «Tratado del hombre» de la *Suma Teológica*), los Carmelitas Complutenses (tratado *Del alma*) y Francisco Suárez, autor igualmente de un tratado *Del alma*. A partir del Siglo de Oro, algunos tratadistas que por motivos propios de los Cursos de filosofía comentan la obra aristotélica *De anima*, empiezan su exposición por el libro segundo de dicha obra. Así lo hace también Juan Poinsot.

La presente edición incluye un extenso estudio introductorio del profesor Juan Cruz Cruz (pp. 9-81), titulado: «El alma en la organización del viviente», acompañado de abundante bibliografía.

JORGE M. AYALA

SÁNCHEZ SEDANO, Juan, *La relación* (1600). Pamplona, EUNSA, 2005. 280 pp. ISBN 84-313-2243-8

Juan Sánchez Sedano (1552-1615) es religioso dominico, y sucedió a Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca. También fue catedrático en la Universidad de Santiago de Compostela. De su obra de *Lógica* (1600) hay ediciones en Salamanca y en Venecia. La obra está dividida en dos partes, que abarcan veinte cuestiones. La primera parte trata de la relación como predicado, y la segunda sobre el triple fundamento de la relación. A lo largo de la obra cita con admiración a Medina, Báñez, Mancio, Gallo y Miguel Adriano, a quien califica de insigne por su agudeza de ingenio y por su enorme erudición. Cayetano y Caprèolo son favoritos suyos, en abierta oposición a Francisco Suárez, de quien dice que se atormenta maravillosamente, además de que habla y piensa en contra de los metafísicos. La traducción, la introducción y las notas son obra del profesor Juan Cruz Cruz (pp. 9-92). Sin la relación, escribe, ninguna de las grandes filosofías se hubiera podido explicar a sí misma, ni hubiera podido explicar el mundo. Aunque la relación se resiste a comprimirse en mera categoría y en la teología cristiana se eleva para constituir las personas divinas, lo cierto es que la relación figura como una de las diez categorías que enumera Aristóteles. Entre nosotros, Xavier Zubiri, con su noción de la respectividad, y Amor Ruibal, con su noción de la relacionalidad, han originado muchas reflexiones al respecto.

JORGE M. AYALA

EPALZA, Mikel (Coord.), *Traducir del árabe*. Colaboran: María Jesús Rubiera Mata, Eva Lapiedra Gutiérrez, Concepción Vázquez de Benito, Joaquín Lomba Fuentes, Rosa-Isabel Martínez Lillo. Barcelona, Gedisa, 2004. 340 pp. ISBN 84-9784-001-1

En palabras del coordinador, Dr. Mikel Epalza, esta obra pretende ser una reflexión a varias voces sobre diversos aspectos de las traducciones del árabe al español, tal y como se han ido realizando en el pasado lejano también en otras lenguas peninsulares afines, desde el latín en el siglo XII. Estas traducciones se ha hecho directamente del árabe, o, a veces, a través y con ayuda del francés y del inglés, especialmente en los siglos XVIII, XIX, XX y al inicio del siglo XXI.

Sin pretender agotar todos los temas, este volumen quiere introducir al lector interesado en algunos aspectos de las relaciones culturales y lingüísticas entre dos universos cercanos y diferenciados, el árabe y el hispánico, y facilitar nuevos campos de reflexión a estudiantes y especialistas. Los ocho capítulos muestran hasta qué punto hay que tener en cuenta los contextos y las tradiciones en las diversas disciplinas y épocas a las que puede pertenecer un texto determinado. Los autores analizan textos religiosos, his-

toriográficos, filosóficos, jurídicos, médicos y literarios clásicos y modernos, señalando en cada caso las posibilidades, peligros y soluciones posibles a la hora de traducirlos.

Esta obra resulta interesante porque, como explica el Dr. Epalza, en los últimos años se han producido importantes progresos en la reflexión arabista gracias a la introducción de las Ciencias de la Traducción en el ámbito universitario, y debido también a los primeros intentos de reflexión conjunta en encuentros y congresos.

JORGE M. AYALA

BARCELÓ PERELLÓ, Miquel – MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Bellaterra (Barcelona), Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions, 2005, 125 pp.

Pequeño y denso libro, que recoge diez estudios bien estructurados sobre traducciones medievales hispánicas al latín, de tema islámico, especialmente de traducciones del Corán y de polémicas anti-musulmanas, con numerosos elementos judaicos y veterotestamentarios.

Los autores de los diez capítulos son expertos en esos textos fundamentales para la formación de las imágenes de las creencias y demás realidades musulmanas en las mentalidades colectivas, particularmente religiosas, de Europa occidental medieval (véase el clásico británico de Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimburgo, 1960; Oxford, 1997). La obra había sido la consecuencia de un Seminario organizado por los dos editores, Miquel Barceló Perelló, catedrático de Historia Medieval, y José Martínez Gázquez, catedrático de Filología Latina, de la Universidad Autónoma de Barcelona, del Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media, ambos especializados en trabajos en equipo sobre el Medioevo Hispánico, Seminario celebrado en Bellaterra y en Barcelona los días 20 a 22 de febrero de 2003.

Esos estudios tienen un formato semejante, unas diez páginas, que permite exponer con bastante amplitud la naturaleza de cada texto, su origen, su contexto ideológico e histórico y los caracteres específicos de cada traducción, sin buscar la exhaustividad de las opiniones que han generado entre los investigadores. Esa clase de formato da una cierta presentación viva y actual, al mismo tiempo que histórica, a cada estudio o investigación.

El estudio de Pedro Bádenas de la Peña (CSIC, Madrid), «El islam como herejía en la obra de Juan Damasceno» (págs. 9-23), remonta a uno de los textos cristianos más antiguos sobre el islam, el de las dos controversias sobre herejías, de San Juan Damasceno (m. 754), alto funcionario de los soberanos omeyas de Damasco y, más tarde, monje del monasterio de San Sabas, no lejos de Jerusalén. Esos dos breves y aparentemente un poco superficiales escritos polémicos, traducidos del latín y comentados en apéndice del capítulo, sitúan muy bien las extrañezas de los cristianos de Oriente Medio en el primer siglo de la expansión del islam y la influencia de este teólogo en las futuras visiones cristianas occidentales sobre los musulmanes y sus creencias. Son textos bastante exactos, presentados en su contexto.

Fernando González Muñoz (Universidade da Coruña) presenta en «La versión latina de la *Apología de al-Kindī* y su tradición textual» (págs. 25-40) un texto que tuvo mucha difusión y que se puede fechar en Oriente a principios del siglo VIII. Son dos epístolas que reflejarían una discusión religiosa de un musulmán y un cristiano en presencia del califa Al-Mamún, en Bagdad. La argumentación, en su versión latina, se decanta evidentemente a favor de los argumentos cristianos, pero sin la fuerte acritud de otros textos polémicos cristianos posteriores. Los análisis textuales de algunos pasajes traducidos intentan exponer las dificultades de comprender las imágenes medievales del islam.

Henri Lamarque (Université de Toulouse-Le Mirail), en su capítulo «*Le Dialogue d'Abdia*» (págs. 41-49), presenta un diálogo «imaginario» —con un trasfondo probablemente histórico— de tres judíos que plantean 100 preguntas a Mahoma en Yathrib/Medina. Las respuestas acaban favoreciendo al islam con argumentos sacados de los libros sagrados del judaísmo y permiten, en su traducción latina, hacer un amalgama de judaísmo y de islam, rebatido por los polemistas cristianos. Curiosas perspectivas contrastadas de las tres religiones, con argumentos muy difundidos en el medioevo europeo.

El capítulo de Robert I Moore (Therimoore), «*Building the Ramparts : Heresy and Social Change in the Time of Peter the Venerable*» (págs. 51-61) presenta, con cierto esquematismo, uno de los ejes prin-

cipales del pensamiento cristiano frente a las doctrinas y a las políticas musulmanas: la lucha multiforme contra la herejía, que pretende purificar de ese mal a la cristiandad, creando una Jerusalén terrestre pura, a imagen del modelo celeste. Esta misma perspectiva, con una visión socio-política y militar, es estudiada por Miquel Barceló en «*La spurcitia paganorum* que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d. C.» (págs 61-70), con ocasión de una campaña de despoblación y repoblación de frontera, contemporánea al viaje por la península Ibérica y sus reinos cristianos, del abad de Cluny Pedro El Venerable.

Con el estudio de José Martínez Gázquez «Finalidad de la primera traducción latina del Corán» (págs. 71-77), se inician una serie de estudios alrededor de las tres mejor conservadas traducciones medievales del Corán al latín, la del llamado *Corpus Toletanus* —como los textos anteriormente citados—, realizado en el Valle del Ebro (Tudela) hacia 1142, por encargo hecho a Roberto de Ketton por Pedro El Venerable. En breves, sintéticas y certeras páginas, el catedrático de Filología Latina de la UAB expone el resultado de décadas de trabajos, suyos y de su equipo de latinistas, sobre el proyecto y método de traducción del conjunto del *Corpus Toletanus* y del Corán en particular. A continuación John Tolan (Université de Nantes), analiza «Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo» (págs. 79-85), en el ámbito de la acción castellana del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada y en el marco de su ideología y política de reconquista. También la investigadora y autora de los índices de nombres y manuscritos de todo el volumen Nàdia Petrus i Pons (Universitat Autònoma de Barcelona), en su capítulo sobre «Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán» (págs. 87-94) analiza y compara diversas traducciones al latín de pasajes coránicos, con interesantes conclusiones y reflexiones. Finalmente, a principios del siglo XVI (1518), la traducción del Corán al latín y edición de Egidio de Viterbo —texto traído de Hispania (ya unificada en España, bajo Juana I y su hijo Carlos I/V<sup>o</sup>, por un tal Gabriel Terrolensis, ¿«de Teruel»? ) es estudiada muy profundamente por Thomas E. Burman (Oxford Centre of Islamic Studies), en el capítulo «The Latin-Arabic Qur'ân Edition of Egidio da Viterbo and the Latin Qur'ân of Robert of Ketton and Mark of Toledo» (págs. 103-117), mostrando aspectos novedosos de esta traducción «renacentista» del Corán, por la nueva cultura de respecto a los aspectos lingüísticos y no tanto polémicos de los textos medievales, tanto en los clásicos griegos y latinos como en los bíblicos traducidos a «lenguas vulgares», a partir del siglo XV.

El estudio monográfico de Antoni Biosca i Bas (Universitat d'Alacant), «Rasgos islámicos de la *Carta de Samuel*» (págs. 95-102), continuación de su estudio y publicación anterior *Estudi del manuscrit de la Carta de Samuel conservat a l'Arxiu Municipal de Dènia* (Alicante, 2000), aporta un nuevo texto que une unas tradiciones judías magrebíes (de hacia el año 1000) y unas polémicas cristianas antijudías (de Alfons Buenhombre, siglo XIV) con la inserción de traducciones latinas de versículos coránicos. Es evidente que el campo de los fragmentos de traducciones coránicas en textos latinos cristianos, sobre todo en polémicas anti-musulmanas, requiere una metodología traductológica muy afinada, como expone Biosca y Bas.

En este último campo hay que mencionar los sermones del Inquisidor General de Aragón y obispo sucesivamente de Barcelona y Huesca Martín García (1517), que utilizó la traducción del mudéjar valenciano convertido al cristianismo Juan Andrés de Játiva, autor también de un exitoso libro anti-musulmán, *Confusión o Confutación de la secta Mahomética y del Alcorán* (1515), libro traducido y editado en latín, en italiano, en castellano, etc., lleno también de citas del Corán, evidentemente traducidas a esas lenguas. Su obra no entra propiamente en el campo de estudio del libro editado por Barceló Perelló y Martínez Gázquez, aunque contribuyó de forma original a la formación de las imágenes del islam en la cultura hispánica del Siglo de Oro.

A esta gran tradición erudita, española e internacional, de estudios de los fragmentos coránicos e islámicos traducidos al latín podría añadirse la abundante producción científica sobre los textos de los propios musulmanes en español (generalmente bilingües, «aljamiados» y en árabe), que no entran tampoco en ese marco, porque son para el uso exclusivo de los propios musulmanes hispanohablantes, dentro de su comunidad. También tuvieron un ámbito de lectores muy limitado los dos textos en castellano, completos, de 1463 (de Içe de Gebir o Gidelli) y de 1606 (anónimo toledano)

De todas formas, las traducciones latinas de coranes y otros textos de polémica islámica, cristiana y judía, realizadas en la península Ibérica, tuvieron una irradiación en toda Europa occidental cristiana, durante medio milenio, en manuscritos y ediciones latinas o en traducciones desde el latín a otras lenguas europeas. Sólo a partir de la edición de la traducción en francés de André Du Ryer (1647), sin finalidad prioritaria de polémica religiosa y realizada directamente del árabe a una lengua «vulgar» —no al latín—, se iniciará un cambio de imágenes del Corán y del islam, que llega hasta nuestros días.



La historia del pensamiento medieval —si no es propiamente de la estricta filosofía— debe mucho a esos textos latinos sobre el islam. Forman parte de una antropología identitaria, visiones sociológicas de *in group* y de *out group*. Esas visiones «de fronteras», bélicas, de territorios físicos y de «patrias» espirituales, han sido muy importantes para las sociedades hispánicas. Son visiones que han cambiado mucho en el último siglo, pero que reaparecen con nuevos signos identitarios en las sociedades de la nueva Europa, con nuevas y viejas imágenes del islam y de los textos religiosos relacionados con ese universo religioso, especialmente con el Corán.

MÍKEL DE EPALZA