

JANSSENS, Jules L.: *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā: First Supplement (1990-1994)* Louvain-La-Neuve: Brepols, 1999. Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et études du Moyen Âge, 12. Xxii y 218 pp.

El exceso de información se está convirtiendo en una de las pesadillas del investigador actual. La información existe y es posible obtenerla, con mayor o menor dificultad, pero son tantos y tantos los títulos de artículos, e incluso libros, a considerar, que nos roban demasiado tiempo hasta que podemos centrarnos en la investigación. No basta con suministrar bibliografías, es necesario especializarlas y sobre todo, ayudar al usuario resumiendo el contenido de las obras y todavía mejor, emitiendo un juicio sobre este contenido.

Avicena (m. 1064) es considerado por muchos como el filósofo musulmán más importante, y sin duda es el más original. En la edad media, su obra, traducida al latín, influyó notablemente en el desarrollo de la filosofía cristiana. Interesa, pues, tanto al historiador de la filosofía árabe como de la cristiana.

A finales del siglo XIX (1886), en Teherán se publicó una impresión litográfica de su enciclopedia filosófica, *El libro de la curación*, que es su obra más extensa y más representativa, pero esta impresión está agotada y quedan unos pocos ejemplares en las bibliotecas. En 1949, Ibrahim Madhkour, en Egipto, puso en marcha un plan para una edición crítica de la enciclopedia aviceniana, que comprende 22 volúmenes, el primero impreso en 1952 y el último en 1983. La edición está agotada, pero en Irán se reimprimió en 10 volúmenes (1405/1985), y éstos han sido reimpresos, al parecer, en Beirut (1992).

En cuanto al *Libro de la curación* en su versión latina medieval, Simone van Riet, de la Universidad Católica de Lovaina, asumió la tarea de su edición crítica, y en 1970 publicó el primer volumen, *Liber de Anima*. Tras el fallecimiento de van Riet, Jules Janssens prosigue el proyecto de edición crítica, donde no sólo se tienen en cuenta los manuscritos latinos sino también el texto árabe original —cuyas variantes reproduce— para establecer el texto.

Estas dos ediciones son aportaciones fundamentales para el estudio de Avicena; a su lado encontramos decenas de otras ediciones parciales o de otros textos, y numerosas traducciones. Si pasamos a los libros y artículos sobre Avicena, el número se incrementa de una manera impresionante.

Para el periodo 1970-1989, Jules L. Janssens compuso *An Annotated Bibliography of Ibn Sīnā*, Leuven: University Press, 1991. En sus 358 páginas, y más de mil entradas, Janssens recoge la bibliografía «occidental» de Avicena, las ediciones árabes y persas, y referencias a estudios en turco y ruso. El material lo clasifica en I: Obras de Avicena, ediciones y traducciones, II: Bibliografía, III: Biografía, IV: Milenario de Avicena, V: Estudios generales sobre la filosofía de Avicena, VI: Lógica y epistemología de Avicena, VII: Lingüística, poesía, VIII: Psicología y pedagogía, IX, Política y ética, X: Metafísica, XI: Religión y sufismo, XII: Fuentes griegas en Avicena, XIII: Avicena y otros pensadores árabes, XIV: Influencias, XV: Ciencias matemáticas y naturales, XVI: Medicina, XVII: Varia.

Recientemente, en 1999, Janssens ha publicado el primer suplemento que reseñamos ahora. El autor recoge 613 publicaciones aparecidas en cinco años: 1990-1994, y cuyo examen ocupa 218 páginas. Para ello, el autor ha tenido que recorrer bibliotecas y centros de investigación y repasar centenares de revistas, además de obtener información de diversas personas que menciona y a los que expresa su agradecimiento. Las obras que el autor analiza proceden de todo el mundo, y es sabido que fuera de Europa o Estados Unidos, las dificultades para encontrar obras pueden ser muy grandes.

La presentación de la obra es igual que la del volumen dedicado al periodo 1970-1989. Una novedad es la incorporación de obras que no mencionan a Avicena en su título, pero que se ocupan de él en sus páginas. Janssens ha leído todas sus referencias, y si no, lo indica. Las ha leído, las ha analizado y resume su contenido. No sólo resume, sino también las relaciona, y emite un juicio sobre su aportación.

La bibliografía de Janssens es muy valiosa y quiero destacar dos de los motivos por los que lo es: Primero, recoge y pone a nuestro alcance una información difícil de conseguir en muchos casos. Segundo, analiza cada libro o artículo y en unas líneas, sabe resumir el contenido. Cuando al principio aludía al exceso de información que retrasa nuestro trabajo, planteaba la necesidad de bibliografías como la de Janssens. Confiamos en que el autor prosiga, junto a la edición del Avicena latino, este trabajo bibliográfico, que nos ayuda a obtener información rápida y precisa sobre las obras y los estudios de Avicena.

JULAR, Christina, *Isidoro, Alfonso X, Llull. Sabios cristianos medievales. Nombrar, ordenar, predicar*, prólogo de Julio Valdeón, Madrid, Nivola («Novatores» 15), 2003, 157 páginas.

El presente volumen, según su prologuista, se pretende como una «aportación de primera fila al conocimiento de lo que fue el mundo intelectual del Medioevo hispánico» (p. 9); y, también, como una herramienta «para comprender de dónde venimos y la manera en que la memoria nos ha hecho como somos» (p. 10). Su autora, en la introducción (pp. 11-13), desvela premisas que se erigen como irrefutables para la comprensión de estos tres grandes 'sabios cristianos medievales' que van a centrar las páginas siguientes. Entre ellas debemos destacar las que siguen: 1) «la sociedad medieval es una sociedad desigual, está fuertemente jerarquizada, el individuo sólo existe en función al grupo que pertenece, pero sobre todo, religión y política no están separadas, y esta relación vertebra toda la edificación» (p. 11); 2) la importancia de la lengua, según la autora, el latín para Isidoro de Sevilla y la lengua romance para Alfonso X y Ramon Llull; y 3) una supuesta «ambición ecuménica», se entiende que de unión de la iglesia, en el caso del hispalense con la lucha contra el arrianismo, y en el del rey sabio y Llull contra judíos y musulmanes. La introducción se completa con la siguiente afirmación lapidaria: «Cada uno se desenvuelve en un teatro de autoridad: Isidoro es obispo, Alfonso X es rey, Llull... [sic] Todos fueron amantes de los libros. Les gustaba leer y escribían» (p. 13). Parece ser que el elemento que fundamenta la analogía entre estos tres personajes es el amor a la lectura y a los libros...

Estas tres premisas que nosotros hemos intuido en la introducción, a saber, importancia del contexto social en el hombre medieval; importancia de la lengua como elemento de transmisión de la cultura o, si se quiere, de las particulares ideas de cada uno; y unidad de la iglesia en claves ecumenistas, no acabamos de verlas plenamente planteadas en los apartados dedicados a cada uno de los 'sabios' que aparecen en el epígrafe que da nombre al libro.

En cuanto a Isidoro de Sevilla (560?-636), se menciona la contemporaneidad del hispalense con Mahoma y la relación del obispo sevillano con las comunidades que pueblan la Hispania visigoda y el deseo de convertir a los judíos. Con relación a esto último, se afirma que se aboga más por recursos de convencimiento que por la imposición de las medidas de fuerza (p. 20), afirmación que debería perfilarse con un acercamiento exhaustivo a las disposiciones del IV Concilio de Toledo, a saber, cánones LIX, LXIII y LXVI y con la obra *De fide catholica contra Iudaeos* del mismo Isidoro de Sevilla (que es mencionada en la p. 19, aunque olvidada inmediatamente). Por otro lado, se incide en el afán pedagógico que el mencionado concilio toledano muestra con relación a los clérigos, uniéndose ello a las ideas sobre los militares, que deben ayudar, aunque sea por la fuerza, a cumplir aquello que los sacerdotes no han podido mediante la palabra; y el rey, quien realiza una misión apostólica. La biografía de Isidoro de Sevilla y sus relaciones familiares se fundamenta, principalmente, en la obra de Jacques Fontaine y el trabajo de Manuel Díaz y Díaz sobre Isidoro y las *Etimologías*, que contiene la edición bilingüe de José Oroz. La autora aporta cuadros explicativos sobre personajes de la época y textos de las obras de Isidoro, aunque en ningún caso ofrece una interpretación que vaya más allá de la bibliografía citada.

Alfonso X (1252-1284) se presenta como «¿un sabio indiscutible pero irregular político?» (p. 65), debido a los pocos triunfos que obtuvo en el frente de la reconquista durante su reinado, y por los conflictos que padeció con la nobleza (hecho que provocó que su propio hijo lo destronara). Para la autora, Alfonso X es un «escudriñador de ciencias e requeridor de doctrinas». Ello la conduce a dedicar cierto espacio a su tarea como legislador —tratando las obras jurídicas promovidas en su reinado, a saber, el *Fuero real*, el *Espéculo* y las *Siete Partidas*—, además de su labor en lo que se ha denominado por la crítica como escuela alfonsí. Se indice en estas páginas en la consabida idea del intercambio cultural, idea que Millás Vallicrosa planteaba ya en sus trabajos [cfr., por ejemplo, «El literalismo de los traductores de la Corte de Alfonso el Sabio», en *Estudios sobre historia de la ciencia española, Al-Andalus* 1 (1933), pp. 155-187; más tarde compilado en su *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Madrid, csc, 1987], donde este gran maestro apuntaba que los representantes de las traducciones del 'período alfonsí' son un grupo de judíos que, educados en la Hispania musulmana, recuperan la solera de unos conocimientos que empezaban a eclipsarse. Este importante momento de nuestra historia y, en definitiva, importantísimo en el reinado de Alfonso X es despachado rápidamente, no sin mencionar algunas obras, los 'studium linguarum' de Sevilla y Murcia, y la considerada primera universidad castellana: el 'studium' de Palencia. La autora define con estas palabras el punto álgido de la cultura castellana del siglo XIII: «[...] la escuela de traductores de Toledo de Alfonso X el *sabio* ha quedado en el imaginario colectivo como el hito más acabado de esa mítica convivencia entre las tres culturas que habría dado forma a una cierta identidad española» (p. 90). Ciertamente, fue un período de fructífera colaboración, pero vayamos con pies de plomo al utilizar un término como 'convivencia' [que, por cierto, fue acuñado por Américo Castro, *The*

Structure of Spanish History, Princeton, 1954], pues no se entiende en la época dicho vocablo como lo entendemos hoy por hoy. No hay duda de que había relación entre las culturas (y sus 'oficantes') de las tres religiones monoteístas que poblaban la Hispania medieval, pero *ad meo arbitrio* me reservo el pensar que colaborar significa 'convivir', es decir, vivir todos en compañía y en total armonía. Me inclino más a creer que hay un aprovechamiento intelectual, pero que se sigue interpretando y valorando al infiel en los mismos términos que durante la época del obispo hispalense y los Concilios Toledanos [cfr., por ejemplo, las *Siete Partidas*, donde se legisla que los judíos debían vivir en confinamiento para que no se olvidara que fueron los asesinos de Cristo; o bien *Primera Crónica General*, caps. 478, 493 y 494, que trata a Mahoma y al Islam siguiendo los tópicos deformantes del occidente latino, a saber, falso profeta, lujurioso, etc...]. Un caso palpable de ello sería el de al-Ricotí, quien según la autora dirigió el 'studium' de Murcia: poco duró con los 'convivientes' cristianos este docto hombre. Mencionadas las escuelas traductoras, se extraña que no se mencione con mayor detenimiento la Escuela de Traductores de Toledo, que en el reinado de Alfonso X prosiguió su curso con la labor de personajes como Hermannus Teutonicus o Germanicus. Tampoco se menciona, pese a dedicarse un breve capítulo al «Alfonso infante» (pp. 65-68), su prematuro interés por las traducciones de obras orientales como el *Calila e Dimna*, hecho que, posteriormente, influiría en su inclinación por obras científicas: de astronomía y astrología, de historia, de alquimia o lapidarios, etc. La autora dedicándose a la educación del siglo, en concreto a las universidades, menciona la primera universidad hispánica, la ya mencionada Universidad de Palencia, fundada por el rey Alfonso VIII a instancia del obispo Tello Téllez y que, citando a la autora fue fundada «por un noble y asociado a la catedral» (p. 88). No mucho más se menciona del *studium* palentino, cuando para académicos como F. Rico éste simbolizó la institucionalización de la cultura del siglo XIII en Europa [cfr., «Letteratura latina e poesía romanca nel primo Duocento spagnolo», en *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*, Perugia-Firenze, 1983, pp. 106-123]. Con todo, «La *General estoria* [y, quizá también, la *Estoria de España*] es el texto que mejor refleja el proyecto político y cultural promovido por Alfonso a lo largo de todo el reinado: prodigiosa estructura del saber y conocimiento que conforma la historia» (p. 100). Aún así, tan sólo se dedican a una y a otra dos páginas escasas (pp. 99-100). Como en el apartado ofrecido al santo hispalense, la autora recoge cuadros sinópticos y mapas, además de textos alfonsíes de los que no cita su procedencia.

Ramón Llull (1232?-1316) sufre una suerte bastante similar. Ya en la página 10 se le califica como «franciscano mallorquín», cuando es harto conocido que Ramón Llull en ningún momento abrazó el hábito franciscano (ni el dominicano, tampoco), pese a las simpatías que albergaba por los frailes menores. Luego, mientras que Isidoro es 'obispo', Alfonso 'rey', Ramón Llull toma como calificativo tres puntos suspensivos que quedan en la conciencia del lector de forma suspendida y peligrosa [...?]. Las primeras páginas se dedican a la importancia de la conquista de Mallorca por parte de Jaume I, y a la llegada de la familia Llull a la isla. Sigue la autora con los primeros años de la vida de Ramon Llull, señalando que el hecho de que éste fuera hijo único le otorgó rasgos de individualidad (p. 104). Afirma que Ramon Llull fue paje, preceptor y, cayendo de nuevo en el error, senescal del rey de Mallorca. Es de extrañar que la autora cometa esta falta, cuando en la escasa bibliografía recogida cita la obra de A. Santamaría (*Ramon Llull y la Corona de Mallorca. Sobre la estructura y elaboración de la Vita Raymundi Lulli*, Mallorca, 1989), quien somete a reflexión la afirmación *senescalus mense regis Maioricarum*, cualificándola de «histórica e institucionalmente impensable» (p. 97), ya que tal cargo lo ocupaban los nobles más importantes —en el caso de Cataluña los Montcada, y en el Reino de Mallorca en 1324 el vizconde de Canet (p. 101)— y los Llull eran propietarios importantes, pero no pertenecían a la alta nobleza, ni eran caballeros de la ciudad [Cfr., también, Ricard Soto, «Alguns casos de gestió «colonial» feudal a Mallorca», en *La formació i expansió del feudalisme català*, Actes del col·loqui organitzat pel Col·legi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985), *Estudi General* 5-6 (1985-6), pp. 345-369]. A continuación se mencionan hechos de la vida de Ramon Llull como la aparición de Jesucristo crucificado, la conversión, las peregrinaciones, el encuentro con Ramon de Penyafort y la *illuminatio* en el Puig de Randa. En cuanto al *Ars luliana* y, en general, todo el sistema artístico que Ramón Llull propone, la autora pasa como gato entre ascuas, sin profundizar en temas tan importantes como las *dignitates dei*, los correlativos lulianos —no se menciona la obra de Jordi Gayà (*La teoria luliana de los correlativos*, Palma de Mallorca, 1979)—, la visión luliana del hombre como microcosmos —tampoco hay mención alguna de *El microcosmos lul·lià* de Pring Mill—, o la contemplación de Dios. Así pues, el *Ars luliana* se define como «un complicado sistema lógico» (p. 116) y como un «complicado método universal» (p. 117). Las figuras lulianas son tratadas no con mucho más detenimiento que otros elementos ya mencionados, informando de las diferentes etapas del *Ars*, aunque no reportando mucha información en la trascendencia que estos cambios comportaron en el sistema científico luliano. Siguiendo el hilo vital de Ramón Llull como finia discursi-

va, asistiremos a sus estancias en la Universidad de París, a sus viajes de predicación por el norte de África y a la muerte real y legendaria de este «procurator infidelium». Por otro lado, en dos ocasiones (p. 113, p. 143) utiliza nuestra autora términos como 'ecumenismo' o 'diálogo interreligioso' para hablar de Ramón Llull. A mi parecer, es peligroso utilizar una terminología como la que propone el Concilio Vaticano II refiriéndose a las relaciones de la iglesia con las comunidades no-cristianas para tratar temas referentes a la Edad Media. Aun así, la afirmación siguiente desbarata cualquier entendimiento o comprensión por parte de la autora de los términos propuestos: «fuerza con el diálogo a aceptar el mecanismo de su sistema para llegar a la trinidad [...] y a la encarnación de hijo de dios [...]» (p. 143). Desde mi punto de vista, resulta contradictorio afirmar que Ramón Llull es ecumenista, cuando líneas más abajo se afirma que «fuerza a la conversión». Me inclino mucho más por la segunda idea, aunque debe notarse la paradoja o confusión que presenta la autora. En contraposición, es acertada, en mi opinión, la propuesta de «diálogo razonado» (p. 114) para tratar la obra de Ramón Llull y el calificarle como «mediador cultural» (p. 153). Del mismo modo, sobre este aspecto determinado (mediador entre las culturas judía cristiana y musulmana), no se recoge en ningún momento reflexiones de M. Cruz Hernández —también citado en la bibliografía— sobre la similitud entre los *sefirots* hebraicos y las *hadras* musulmanas y las dignidades lulianas, hecho que ratifica la influencia de los sistemas filosóficos y teológicos musulmán y judío en el *Ars luliana*. No cabe duda, que lo que Ramón Llull se proponía era crear un sistema artístico que ayudara a superar las diferencias entre los miembros de las tres religiones reveladas, partiendo de aquello que los unía, y no de lo que los separaba. De esta suerte, los principios lulianos no eran ciertos sólo porque «podrían alcanzarse todas las verdades asequibles al ser humano» (p. 122), sino porque eran principios que ni judíos, ni cristianos, ni musulmanes podían negar. Como en los dos apartados anteriores dedicados a Isidoro de Sevilla y al rey sabio, se aportan textos de Ramón Llull aunque no se entra en valoración de cualquier tipo. Los textos lulianos son citados por la antología de A. Vega (*Ramon Llull y el secreto de la vida*, Barcelona, 2002). Sin embargo, la autora atribuye la traducción a Vega de los textos del *Llibre del gentil e dels tres sabis* (p. 113), y *Llibre de amic e Amat* (p. 116) cuando en la obra citada del profesor Vega se recoge en páginas 165 y 189 que estamos ante traducciones de A. M.^a de Saavedra y F. de P. Samaranch (*Antología de Ramón Llull*, ed. de M. Batllori, vol. II, Madrid, 1961), y M. de Riquer (*Llibre de amic e amat*, Barcelona, 1985), respectivamente.

En resumen, el presente trabajo adolece principalmente de no haber recogido para su previa composición un mayor número de fuentes, ya no sólo de *Sekundärlitteratur*, sino de *Quellentexte*. No obstante, puede cumplir la labor de presentar a un público, necesariamente no especializado, figuras medievales tan importantes como las de Isidoro de Sevilla, Alfonso X y Ramón Llull.

JORDI PARDO PASTOR

BRESC, H., GUILLARD, P. y MANTRAN, R., *Europa y el Islam en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2001, 341 pp.

El Islam representa, actualmente, una de las potencias religiosas más importantes en todo el mundo, con más de cuarenta estados de los ciento setenta pertenecientes a la O.N.U.; aunque no sólo eso; el Islam es un referente y un elemento a tener en cuenta ya no sólo en las políticas internacionales, sino, también, en la convivencia diaria de todos y cadauno de los ciudadanos que poblamos este mundo, seamos o no musulmanes. El presente volumen nos recuerda esto y más, adentrándose en los primeros años de existencia del movimiento islámico y su progresivo desarrollo durante la Edad Media. Más de un historiador ha afirmado que el medioevo es el momento en el cual se aposentan y asientan, valga la redundancia, los elementos de lo que más tarde hemos denominado modernidad (y, últimamente, 'posmodernidad'). El Islam no es un movimiento, entiéndase 'religioso', que sea excepción que confirme la regla: aquello que nace durante el seiscientos de la era cristiana con el advenimiento de Mahoma seguirá, con sus lógicos progresos, hasta hoy día. Claro está, *mutatis mutandis* lo mismo podríamos afirmar del cristianismo desde sus orígenes hasta hoy.

El primer capítulo («Del modelo hegirio al reino árabe [...], pp. 9-46) relata el caldo de cultivo que se está cocinando durante el 610 con la subdivisión del Oriente Próximo y el comienzo de la profecía islámica. Así pues, el Islam se presenta como una revolución en todos los sentidos y, sobre todo, por la ruptura con la sociedad tribal. Sin embargo, el mayor ímpetu del Islam se produce en su expansión territorial por las armas, hecho que conlleva la conquista de la mayor parte de los territorios circundantes y una

expansión que conducirá al pueblo musulmán a tomar la Península Ibérica en el año 711. Aunque suene típico y tópico, el Islam se erigirá en un pueblo guerrero cuya 'buena costumbre' es el *djihád*: el «esfuerzo» militar contra los paganos (p. 18). Con todo, una sociedad que se basa en la guerra y en la conquista/expansión de territorios, necesita un importante consenso político y religioso, pues si no los gobiernos se elaboran en atmósferas de crispación que realentizan la máquina. Así pues, durante estos primeros años se creará ya lo que entendemos por reinos árabes y se acuñará moneda, hecho que unificará los pueblos musulmanes. La organización de la sociedad musulmana se podría entender, salvando todas las distancias, gracias al sistema feudal europeo donde el señor, en este caso el califa, reparte tierras entre sus súbditos y estos las cultivan, contribuyendo a los impuestos pertinentes.

El éxito del Islam radica en una fuerte aristocracia que obtiene apoyos de unas tribus o se enfrenta con otras. No cabe duda, que la situación del Islam Oriental y el Occidental son bastante diferentes, pues en uno u otro lugar se pueden tomar unas u otras medidas políticas o económicas. En este sentido, las transformaciones económicas son más lentas en el Islam Occidental que en el Oriental. Por otro lado, las estructuras sociales vienen dadas en gran medida por las concepciones ideológicas de cada una de las tribus que componen los países islámicos. Pero además de ideología existe la fiscalidad y, como es lógico, en un mundo feudal (aunque islámico), la revolución fiscal se encuentra ligada a la revolución agrícola. Del mismo modo, también influyen de forma realmente extraordinaria la organización de la ciudad musulmana y el nacimiento del comercio, ya no sólo de elementos básicos, sino, también, de suntuosidades. Todo ello creará un modelo de sociedad: la musulmana, donde, si bien el pueblo se encuentra sólidamente constituido gracias a la conversión masiva y la aculturación, debemos imaginar una sociedad duramente sometida a la pirámide de las clientelas, con el lógico descontento por parte de los más pobres y las ansias de revolución.

La ciudad musulmana se erige como el pilar de la progresión ideológica islámica. Personajes como al-Kindí o al-Farâbî se relacionan con la aculturación de la ciudad. La cultura queda establecida como necesidad de primer orden y en las zonas musulmanas occidentales se producen viajes a Oriente para profundizar en el conocimiento de las ciencias religiosas. Por otro lado, se produce en este aspecto una disidencia de los intelectuales que une al pueblo en materia moral, religiosa y política, llevando a una insurrección plebeya. Esta nueva aculturación islámica que busca los orígenes religiosos y que viene propiciada por la proliferación intelectual afecta las piezas de la estructura política del Islam en la creación de ejércitos profesionales que velarán para evitar golpes de estado. Surge lo que se denomina «espíritu de la solidaridad». Los gobernadores otorgan competencias fiscales a los generales. En estos momentos otro gran elemento es la aparición en escena de los turcos que con su bravura y violencia recordarán los tiempos preislámicos. Todo ello se traduce en conflictos que propician una crisis urbana en los centros de consumo fiscal debido a los conflictos entre facciones y a los repartos de poder. La solución posterior para volver a dar solera al Islam será la reconstrucción de rutas comerciales como la del Mediterráneo y las Indias. El oro del Sudán también constituirá un elemento decisivo, pues permitirá la acuñación de monedas de oro (aunque debido a la fiscalidad no se abandona el acuñar moneda en plata).

El siglo XI está lleno de divisiones y luchas internas en el Oriente Próximo. La decadencia del Islam se verá agravada con la llegada de los cruzados, hecho que anunciará a gritos la falta de unión de los musulmanes. Todo ello favorece a los francos y a su idea colonizadora. El contraataque de los musulmanes llegará de manos de Saladino y su nueva visión del Islam. Habrá crisis en estos momentos, pero se superarán las dificultades a partir del siglo XIII. Otros elementos que surgen en el seno del Oriente Próximo son los siguientes: la catástrofe mongola; la conquista de reinos en Al-Andalus por parte de los cristianos debido a la disgregación de las taifas; y la batalla de las Navas de Tolosa que hace recular al Islam Occidental y presagia la 'reconquista' total de la Península Ibérica y el Mediterráneo por parte de los cristianos. Del mismo modo, también se produce la recuperación por los musulmanes de las plazas conquistadas por los cruzados en el Oriente Próximo (quedando sólo en manos cristianas, por el momento, Chipre); la llegada al poder de los mamelucos en Egipto, un poder fuerte que refleja al antiguo Islam (aunque dicho imperio mameluco acabó descomponiéndose); la descomposición del imperio de Gengis Jân; la aparición de los Otomanos y el importante papel que jugaron. No cabe duda que estos nuevos pueblos necesitan su espacio y que iban a cobrárselo al Islam. No obstante, a finales de la Edad Media el poder turco reverdece, conquistando la capital bizantina y volviendo a encumbrar el Islam.

Ha de servirnos, por fuerza, una obra como la que acabamos de ver para entender el Islam en su totalidad, ya no en la Edad Media, sino también en nuestros días. Los autores muestran un conocimiento notorio en cuanto a las diferentes facciones que componen el Islam, a saber, chiítas, sunnitas, por mencionar tan sólo aquéllas que tenemos más presentes hoy día por la información internacional, y la importancia que tuvieron en la composición de la religión musulmana. Del mismo modo, observamos cla-

ramente el carácter revolucionario de la religión islámica, componente que no la aísla, sino que la relaciona, a mi parecer, con judaísmo y cristianismo, pues la primera podemos entenderla como la religión de la revolución contra la esclavitud, mientras que el cristianismo podemos verlo como la revolución del amor. En definitiva, es este un libro esencial para comprender en toda su amplitud la religión y la sociedad islámica desde sus orígenes en el siglo VII hasta el final de la Edad Media.

JORDI PARDO PASTOR

GARCÍA SANJUAN, Alejandro (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, Universidad de Huelva Publicaciones, 2003, 231 pp.

El presente volumen incluye las ponencias presentadas en el curso de extensión universitaria que bajo el título de *Minorías étnico-religiosas y tolerancia en la Península Ibérica durante la Edad Media* se celebró en Almonaster la Real en los pasados días 10 al 12 de octubre de 2002. Consta de seis trabajos que delimitan términos como 'tolerancia' y 'convivencia' desde todos los puntos de este prisma caleidoscópico que supone la Edad Media hispánica, a saber, las relaciones entre judaísmo, cristianismo e Islam.

El primer trabajo viene firmado por Francisco García Fritz de la Universidad de Extremadura («Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿Mito o realidad?», pp. 13-56), quien acertadamente impugnará la 'manoseada' idea de la Hispania medieval como lugar de acercamiento de culturas, 'tolerancia' y 'convivencia', y germen del 'diálogo interreligioso' de raigambre ecumenista. Ciertamente, el medioevo español es singular en su medida porque se produce una relación *in situ* entre tres culturas tan enfrentadas como son la judía, la cristiana y la islámica. De ello, García Fritz denuncia la manipulación partidista que se está realizando, ya no sólo por medios informativos, sino por investigadores, de presentar la Hispania medieval como un lugar de 'tolerancia' y 'convivencia', afirmando que, quizá, todo es debido a una necesidad antropológica de poseer un mito de tales características en un momento como el actual en el que las relaciones entre estas tres culturas son espinosas. El autor comenzará a entrar en materia tratando un elemento como la estructura política, pieza clave para la 'convivencia'. Así pues, tanto musulmanes como cristianos en su período de dominación crean un entramado jurídico que propicia la supuesta 'tolerancia' hispánica, hecho que no se entiende allende de los Pirineos. No obstante, esta 'tolerancia' no se efectúa en pie de igualdad, es decir, las reglas del juego están más que claras y cada uno sabe su lugar en el tablero: unos son los dominados y otros los dominadores. Por tanto, deducimos que 'convivir' no significa 'integración', y que aunque se tolere al 'otro' ello no evita que se le humille con determinadas disposiciones legales (ostentación de su condición a partir de su vestimenta, señas determinadas, aislamiento de sus casas...), convirtiéndolo en un ciudadano de segunda. García Fritz desmitificará otra de las figuras emblemáticas de la 'tolerancia' hispánica medieval: Alfonso X. Para nuestro autor es un error identificar los procesos de intercambio cultural con la 'convivencia', pues las escuelas de traductores de las que este monarca fue artificiero implican lo siguiente: 1) acercamiento a la cultura del 'otro', debido al desconocimiento; 2) un aprovechamiento del 'otro' en materia científica. Por otro lado, la desmitificación se basa en la realidad política del monarca, quien violó capitulaciones anteriores de Fernando III, poblando con cristianos territorios que, por tratado, tenían una población castellana limitada; decretando en textos jurídicos como *Las Siete Partidas* que los judíos debían vivir en sometimiento para recordar que fueron los asesinos de Cristo; y escarneciéndolos en obras como las *Cantigas de Santa María*, mostrándolos como usureros. Sin lugar a dudas, hay un marcado *mobbing* a la integridad moral del 'otro', hecho que provocará la conversión de muchos al cristianismo para poder optar a una vida más digna. De tal modo, con lo que nos muestra el autor es más que difícil pretender seguir hablando de 'tolerancia' y 'convivencia' para la Edad Media hispánica en los términos que hoy por hoy los entendemos.

Tras esta acertada puesta a punto donde se delimita y se desmitifica la realidad hispánica medieval, dando el valor justo a las relaciones que se producen entre las tres comunidades, pero dejando a un lado el mito y las pretensiones 'iluminadas', Alejandro García Sanjuan, de la Universidad de Huelva, tratará las relaciones entre «Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn 'Adun» (pp. 57-84). Recoge el autor la idea propuesta por la historiografía del período almorávide (1091-1147) como la llegada de unos bárbaros que rompen con la intelectualidad andalusí, aunque matizándola y dejando atrás, de nuevo, ciertos tópicos. Se centrará el presente trabajo en el tratado de Ibn 'Adun, *Risala fi-l-qa'aa wa-l-multasib*, que sigue el género de los tratados de *hisba*. Las conclusiones a las que llega nuestro autor son

claras y concisas, tales como que la obra de Ibn 'Adun no es algo excepcional, sino que sigue el género de la época, donde se muestra la animadversión creciente frente a judíos y cristianos, especificando las tareas que un musulmán nunca debe realizar respecto a un 'protegido', la vestimenta diferenciadora que deben llevar judíos y cristianos, y la asimilación por parte de los musulmanes de los judíos y los cristianos con el Diablo. También se muestra una visión peyorativa de los clérigos cristianos, mostrándolos como fornicadores y lujuriosos, llegando a presentar la prohibición de que las mujeres musulmanas asistan a las iglesias cristianas. Estamos, pues, ante un tratado práctico que, en ocasiones, presenta hechos históricos para sustentar sus opiniones y que muestra determinadas prohibiciones en el trato con los judíos y los cristianos. Del mismo modo, la contundencia verbal con la que se expresa Ibn 'Adun es poco habitual, aunque los contenidos hayan sido enumerados en otros tratados islámicos. García Sanjuan termina su trabajo analizando la posibilidad de 'convivencia' —una 'convivencia' que entiendo en términos funcionales—, y la animadversión que las clases dirigentes sienten ante tal contacto, reflejo, cómo no, del tratado presentado, y de muchos otros, que pretenden ser una guía de conducta de las poblaciones musulmanas con judíos y cristianos. El trabajo se complementa con un apéndice final (pp. 83-84) que contiene referencias precisas al tratado de Ibn 'Adun.

Sigue «Los judíos en el reino de Sevilla en la baja Edad Media» (pp. 85-124) de Isabel Montes Romero-Camacho, de la Universidad de Sevilla. Se establecen cuatro etapas de antijudaísmo en la Península que se analizan desde las políticas monárquicas y las reacciones sociales. Comienza la autora con la figura de Alfonso X y de los edictos antijudíos que se propusieron en las obras jurídicas *Las Siete Partidas*, *Fuero Juzgo* y *Fuero Real*, herederas de las disposiciones del *IV Concilio de Letrán*, y que anulaban la premisa de Fernando III sobre la igualdad entre judíos y cristianos. Centrándose en Sevilla observamos que los judíos tenían un barrio propio casi extramuros, barrio que más tarde se separaría del todo con un muro interior con una puerta propia. Con todo, la autora afirma que esto no se debe traducir en antijudaísmo [...], aunque si tomamos como ejemplo la igualdad jurídica y fiscal, conocemos que los judíos debían pagar un tributo especial, el de los *treinta dineros*, recordatorio, sin duda, de su deicidio. Otras disposiciones nos muestran cuáles son los puntos de fricción entre las comunidades judía y cristiana de la Sevilla medieval. En primer lugar, la usura por parte de los judíos es motivo de conflictos sociales, además de la prohibición de sus oficios públicos, o la obligación de llevar elementos distintivos para diferenciarlos de los cristianos. Otro elemento que nos permite observar la concepción que la población cristiana tiene de los judíos es el recluimiento forzoso en Viernes Santo, debido a que se creía que en ese día los judíos realizaban sacrificios humanos. El reinado de Alfonso XI se ve influido por las disposiciones del Concilio de Vienne, que se hispanizan, traducándose en una política más dura en las relaciones entre cristianos y judíos. Este último proceso nos conduce a una etapa definida como de *antisemitismo popular*. Así pues, en el reinado de Pedro I, mientras que el monarca ejerce una política filojudía, las relaciones sociales se ven marcadas por el antijudaísmo del pueblo cristiano. Más tarde, pueblo y rey seguirán el mismo camino con la política antijudía que adopta Enrique II. Por su parte, Juan I adopta una nueva postura, la de convertir a todos los judíos al cristianismo. Estos nuevos procesos o reacciones frente a la relación con los judíos conllevan acciones y contracciones tales como el *Concilio de Palencia* de 1388, donde surgen disposiciones de marcado tono antijudío; los ataques a las juderías, como el de junio de 1391 a la judería de Sevilla; o la aparición de figuras como la de Ferrant Martínez, exaltador de las masas en contra de los judíos. Pese a los intentos de Enrique III por mitigar el *antijudaísmo popular*, o las políticas de Juan II y Álvaro de Luna, suavizando la situación (pero, señálemoslo, por la pérdida de importancia de las aljamas), todo nos conduce al desenlace final con los Reyes Católicos, el establecimiento de la Inquisición y la posterior expulsión de los judíos de los territorios hispánicos peninsulares. Aparecen en estos momentos dos nuevos tipos humanos: el *hereje reconciliado* y el *converso radical* (p. 115).

A continuación, J. Pérez Embid-Wamba trata el tema de «Los Mártires de Córdoba» (pp. 125-150). El autor comienza mostrando el porqué de los primeros mártires cordobeses, sus motivos para lanzarse al martirio, a la muerte. Más tarde, hay un análisis formal de estos mártires, concluyendo en que estamos ante unos mártires anómalos *sensu lato*, pues no realizan milagros y no sufrían a manos de paganos, sino de hombres que veneran a Dios y a su Ley. Pérez Embid-Wamba sigue para sus reflexiones la obra de Eulogio de Córdoba, el *Documentum martyriale*, y en ocasiones apuntes de Álvaro de Córdoba y su *Indiculus luminosus*. Una de las conclusiones a las que llega el autor a partir de la obra de Eulogio es que no hay una persecución *stricto sensu* de los cristianos, sino un claro *mobbing* a la población cristiana. Ello comporta que para los mártires, la angustia espiritual desemboca en una necesidad de abandono del mundo que se traduce en un rechazo del Islam. Podemos establecer, pues, un paralelismo entre los mártires de la Roma del siglo II y estos abnegados cordobeses, aunque debemos volver a repetir una de las diferen-

cias fundamentales: los árabes no son una sociedad pagana que rinda cultos a falsos ídolos, sino que veneran a Dios y siguen su Ley.

Paulina Rufo Ysern, de la Universidad de Huelva, estudia «La conversión de la comunidad musulmana de Écija» (pp. 151-199). Partimos de estas dos premisas: la conquista del Valle del Guadalquivir por Fernando III cambia el panorama de la Andalucía Bética, y la conquista de Écija (1241-1242) se inserta en la modalidad de pacto o pleitesía. Sin embargo, como ya hemos visto, con Alfonso X el panorama vuelve a mutar y los mudéjares sufrirán *mobbing*, comportando todo ello la emigración de estos a tierras de dominio musulmán. Hay a partir de estos momentos restricciones de carácter personal y jurídicas de las que ya hemos mencionado algunas a raíz de los anteriores trabajos. Pero lo más importante es que se produce una fuerte represión de la religión del musulmán, y del proselitismo, favoreciéndose la conversión al cristianismo, pues, claro está, en un reino no puede haber más de una religión, ya que la religión funciona como medio de dominación en interés del estado. Así pues, se abandona el sueño de la conversión 'pacífica' para promover la conversión de poblaciones a cambio del perdón real y otorgando mercedes a estos nuevos conversos. Ello comporta las conversiones no sinceras y las consecuentes expulsiones territoriales. Termina la autora con un apéndice donde encontramos diferentes disposiciones de carácter legal.

Finalmente, José Sánchez Herrero, de la Universidad de Sevilla, considera un tema como el de «Los cátaros: una herejía perfecta» (pp. 199-231). El trabajo se inicia con la mención de las primeras manifestaciones que se conservan sobre los cátaros, su supuesta similitud con los maniqueos y una comparación dogmática entre éstos y el bogomilismo bizantino. El catarismo se fundamenta en una hostilidad hacia el catolicismo y en la pretensión de imponerse a los católicos moralmente, además de presentarse como una de las visiones espirituales más optimistas de la Edad Media. Sánchez Herrero realiza un sistemático seguimiento por lo que durante el siglo XIII se conoció como herejía cátera. Pasaremos desde los puntos básicos de su doctrina (la existencia de dos dioses, uno benigno —el de las cosas invisibles— y otro maligno —el de las cosas visibles o materiales), a la jerarquía eclesiástica del catarismo (perfectos, *filius maior*, *filius minor*) y la celebración de los *consolamentum*. Se detiene de forma más pormenorizada en la estructura y la composición de la comunidad cátera. En este sentido, se habla de los oficios cátaros, de su indumentaria, de sus hábitos matrimoniales, así como de la concepción de pecado y de contracepción. En todo ello, se observa la importancia del *Evangelio de San Juan* para los cátaros, y el modo en cómo interpretan determinados pasajes bíblicos, además de tomar los Evangelios Apócrifos como referencia. Se trata también de cuáles son las obligaciones y el comportamiento de los creyentes y miembros de la comunidad, ya sean perfectos o no.

Desde mi particular punto de vista, el volumen presentado se erige como un instrumento necesario para la interpretación de las relaciones entre las tres religiones reveladas que pueblan la Hispania medieval. Obligado por dos motivos: el primero por su información específica de casos particulares, y el segundo por su principal motivación: desmitificar conceptos anacrónicos como el de 'tolerancia' y 'convivencia' en un período en el que no se entienden dichos vocablos con la amplitud semántica que poseen hoy en día. Creo necesario trabajos como los que aquí hemos reseñado —sobre todo el de García Fritz—, pues el mínimo rigor científico que deben revelar los ensayos dedicados a la Edad Media hispánica deben partir de la reconfiguración del panorama historiográfico, es decir, de una nueva discusión sobre tipificaciones tan extendidas como la de creer que hay una verdadera relación de convivencia entre las comunidades culturales hispánicas medievales. *Ad meo arbitrio*, deben superarse los mitos 'tolerancia', 'convivencia', 'diálogo interreligioso' y 'ecumenismo' para el estudio de la Edad Media, pues no es adecuado utilizar unos conceptos que resultan actuales (y, difíciles de interpretar en nuestra época, además de engañosos) para el medioevo, pues, innegablemente, este es un período en el que la única vía salvífica verdadera es la religión propia, ya sea esta judaísmo, cristianismo o Islam, y más allá de esta premisa no hay vuelta de hoja para el hombre medieval. Claro está, hay relaciones entre los miembros de las distintas comunidades, pero estas no deben interpretarse como 'convivencia', pues, sin ir muy lejos, nuestras sociedades albergan hombres de distintas etnias y religiones, pero el vivir en una misma comunidad, región o país no significa que haya 'convivencia' entre nosotros. Sólo tenemos que prestar oídos a los altercados xenófobos o integristas que suceden a diario. Probablemente, abandonar anclajes como los propuestos, es decir, crear una verdadera investigación sobre los contactos entre las distintas culturas y religiones puede hacernos abrir los ojos y conducirnos a unos verdaderos tolerancia, convivencia, diálogo interreligioso y ecumenismo para nuestro presente. No obstante, debemos dejar atrás de una vez por todas tópicos y mitos como el de una Edad Media hispánica portadora de los estandartes de la 'tolerancia' y la 'convivencia', pues no existe.

MITRE, Emilio, *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*, Madrid, Cátedra, 2003, 188 páginas.

El cristianismo, como cualquier otra religión, sufre un período de posicionamiento ideológico en el que se define qué o quién sigue las premisas correctas, tachando las desviaciones a la normativa original. Emilio Mitre propone en este libro un seguimiento exhaustivo por lo que se ha conocido como heterodoxia desde los inicios del cristianismo hasta los albores de la Edad Media, basándose en que «las herejías resultan inexplicables si no tenemos en cuenta el componente doctrinal sobre el que se apoyan» (p. 13). Así pues, *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo* pretende ser ni más ni menos que un exacto resumen de las escisiones a la iglesia católica y su contexto doctrinal. El propósito, creemos, se consigue con buen talante.

Sin prácticamente preámbulos que desorienten al lector de la intención por la que ha escogido la lectura de esta obra, en la página 19, el autor define términos tan importantes para el desarrollo lógico del libro como 'herejía', 'ortodoxia' y 'heterodoxia'. De tal modo, entenderemos como herejía «la separación producida por un error doctrinal grave y obstinado» (p. 19); como ortodoxia la «recta opinión en oposición al error» (p. 19); y como heterodoxia «las desviaciones producidas contra la doctrina y la disciplina eclesiásticas» (p. 20). A partir de estos momentos, el autor matizará pormenorizadamente en las connotaciones semánticas que estos vocablos implican en su contexto religioso. Claro está, las diferencias entre ortodoxia y heterodoxia son básicamente sociológicas, es decir; vienen marcadas por el comportamiento de fieles, oficiantes y el resto de creyentes. Por tanto, «hay que insistir que [en numerosos casos] herejía no supone oposición entre creyentes y no creyentes sino entre cristianos» (p. 20). De lo que deducimos que el acto del hereje se produce desde el interior de su fe, de una interpretación, valga la redundancia, herética o heterodoxa de un artículo de fe. Estas disensiones comportarán la adopción de métodos que contrarresten los efectos y que declaren el error de aquellos creyentes y oficiantes.

No es nada nuevo decir que el cristianismo tiene sus orígenes en el judaísmo. Por ello, se consideran, a partir de los textos de Flavio Josefo, las diferentes 'escuelas' dentro de la religión judaica, llegándose a la conclusión que el judaísmo sirve como modelo para la expansión del cristianismo y, a mi modo de ver, arrastrará, en cierta medida, sus mismos lastres. En cuanto al cristianismo, san Pablo sirve como anillo al dedo para declarar las primeras heterodoxias que se producen en este cristianismo primitivo. Pero no olvidemos que hay un cristianismo antes y después de san Pablo. La visión dogmática no es la misma durante el cristianismo de los primeros años, que sigue muy de cerca las enseñanzas de Jesús, y el cristianismo de san Pablo, quien expone sus propias interpretaciones, creando un movimiento más homogéneo. Claro ejemplo de ello es la máxima paulina *oportet et haereses esse*. En estos momentos se manifiesta la falta de necesidad del carisma y de profetismo, hecho que comporta a largo plazo la ya mencionada homogenización del movimiento y la unificación de las iglesias. En contraposición a la falta de un sistema unitario que adolece el cristianismo primitivo, gracias a esta homogenización se está creando una verdadera teología. Sin embargo, no resultará fácil compaginar o unificar, para expresarlo de algún modo, las dos naturalezas de Cristo: la humana y la divina; y ello comportará numerosos problemas de carácter teológico y, por decontado, numerosas escisiones a los cánones teológicos ortodoxos.

El autor sigue recopilando las diferentes acepciones que durante estos primeros siglos de cristianismo ofrecen textos latinos y griegos, deteniéndose, particularmente, en los Padres de la Iglesia y sus consideraciones. Papel privilegiado juegan en estos capítulos las figuras de san Agustín y san Isidoro de Sevilla, hombres medievales que delimitaron y definieron las herejías que asolaban al cristianismo. Las conclusiones a las que llegamos son obvias: se necesita una iglesia fuerte y reglamentada para poder vencer las escisiones. Para ello, toman capital importancia los concilios eclesiásticos y, sobretudo, los celebrados en Hispania, pues sirven de ejemplo al autor para mostrar las medidas que la iglesia visigoda toma con relación a las heterodoxias. Surge en estos momentos un nuevo concepto, el de anatema: «que sea anatema [...] quien no acepte con agrado los concilios de todos los obispos ortodoxos conformes a los sínodos de Nicea, Constantinopla [...] de todo corazón y con toda el alma y sin reserva de ninguna clase [...]» (p. 128). Con todo, a ello se sumará el desconcierto que provoca el Islam en el seno de la iglesia católica, tanto oriental como occidental. Será a partir del siglo VII cuando se tomará una postura reservista y de agresividad ideológica contra todo aquello que se observe fuera del cristianismo, tachando, incluso, las escrituras griegas y romanas de falsas creencias cercanas al diablo. No obstante, más tarde se producirá un acercamiento a la cultura pagana, reaprovechando y cristianizando aquellos autores que pueden ser provechosos para un enriquecimiento del cristianismo.

El volumen reseñado finaliza con un acertado apéndice de textos y con un glosario de las principales herejías mencionadas a lo largo de todo el estudio. En definitiva, un trabajo que puede servirnos para

adentrarnos en el complejo mundo de los primeros siglos del cristianismo, desde sus orígenes en la Antigüedad, hasta su gestación en la Alta Edad Media.

JORDI PARDO PASTOR

MARSILIO DA PADOVA, *Il Difensore della Pace*, Introduzione de Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, trad.: M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice y S. Simonetta, 2 vols., edic. bilingüe latín-italiano, Milano, Rizzoli, 2001, XXXII + 1227 pp.

El *Defensor pacis* conserva, a tantos siglos de distancia, una singular frescura incluso para quien no se dedica a la filosofía medieval ni es un especialista de historia del pensamiento político. Por ello, la Biblioteca Universal Rizzoli, decidió incorporar a su colección «Classici» esta obra de Marsilio de Padua, a pesar de que ya existía una cuidada traducción italiana de C. Vasoli, (*Il Difensore della pace di Marsilio da Padova*, UTET, Torino, 1960), hecha poco después de la inglesa de A. Gewirth (*The Defender of Peace*, Columbia University press, New York, 1956) y de la alemana (*Der Verteidiger des Friedens*, übersetzt von W. Kunzmann, bearbeitet und eingeleitet von H. Kush, edc. con texto latino, 2 vols., Darmstadt, Berlin, 1958), y unos años antes que la francesa de J. Quillet (*Le Défenseur de la Paix*, J. Vrin, Paris, 1968).

El defensor de la paz, terminado en París en 1324, es una obra inspirada ante todo en una intensa pasión de defensa civil contra la pretensión eclesíástica de extender el poder del clero sobre el soberano temporal. En ella Marsilio desenmascara la plenitud *potestatis*, en que se basa dicha pretensión del Papa y que es la principal causa de la falta de paz o de la guerra civil en la *civitas*, como un «sofisma» y una «perversa opinión»; y, además, demuestra que semejante pretensión del clero es ilegítima, porque no hay más jurisdicción, que la del gobernante secular, única autoridad en la tierra. En la primera parte lo hace con argumentos racionales. La comunidad se rige por la ley, que se define como esencialmente coactiva y es fruto de la *universitas civium*. Marsilio establece la tesis de que el consenso del pueblo es la fuente de la legitimidad de las leyes. Pero, sobre todo, que una parte de la comunidad, como es el clero, por muy sabia que sea, no puede hacer leyes de obligado cumplimiento para todos. En la segunda parte, desde una interpretación original de las Escrituras, demuestra que Cristo no ha transmitido a los sacerdotes ningún poder coercitivo sobre las personas o sus bienes, ni siquiera el poder de castigar a los herejes. Por analogía con el médico que diagnostica la enfermedad y receta cuidados, pero que no puede forzar por la violencia al enfermo a obedecer, ni puede alejar al leproso de la comunidad, porque sólo el juez puede hacerlo, Marsilio dice que el sacerdote no puede castigar la enfermedad del alma o error doctrinal, porque no tiene el poder de pronunciar juicios coactivos (*iuris-dictio*), que reside exclusivamente en el juez civil. El *defensor pacis*, lejos de proponer la separación de los dos poderes, civil y el religioso, como frecuentemente se ha difundido, sostiene la unidad de soberanía y la exclusión de cualquier atisbo sacerdotal en la sociedad humana.

La reciente traducción italiana se había marcado el objetivo de verter la expresión filosófica marsiliana en un lenguaje actual y de captar la vigencia de sus palabras, aún a costa de desprenderse de la literalidad. La primera traducción, en formato y precio accesible a un público más amplio, era hasta este momento, la castellana realizada por L. Martínez Gómez en 1989 (*El Defensor de la paz*, Tecnos, Madrid). Sin embargo, la preocupación por la fidelidad al texto latino, así como el estilo reiterativo y a veces algo confuso de Marsilio, hacen desgraciadamente poco fluida la lectura de una traducción hecha en un lenguaje que adolece de excesiva rigidez y obsolescencia. En descargo del traductor, hay que comprender la difícil tarea de seguir pacientemente los intrincados argumentos y las continuas autorreferencias que hace Marsilio, para tratar de conseguir que el resultado sea finalmente inteligible. La nueva traducción italiana da un salto adelante y presenta un texto de lectura mucho más placentera para estudiantes y ciudadanos interesados en general por una de las cuestiones cruciales en la historia del pensamiento occidental, como es la relación entre la Iglesia y el poder. Con la virtud añadida para el estudioso de que ofrece a la vista, en página contigua, el texto latino, cuya versión se está leyendo en lenguaje moderno, para quien quiera comprobar la escritura literal de Marsilio y no quedarse simplemente en la traducción.

La edición viene precedida de una Introducción, acertada pero quizá sea excesivamente breve (pp. V-XVI), de María Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, profesora de Historia Medieval en la Universidad de Milán, en la que se sintetizan las principales ideas de la obra y el contexto en que se escribió, caracterizado por profundos cambios intelectuales y políticos; y de una Bibliografía que, en cambio, sin ser completa, es bastante amplia y muy suficiente.

Los cuatro traductores se han repartido el trabajo, probablemente para hacerlo más llevadero dada la enorme extensión de la obra. Pero, como consecuencia de esa distribución y, seguramente, de la premura con la que tuvieron que trabajar para cumplir los plazos editoriales, se echa de menos una revisión con un criterio riguroso y unificador. Por lo que el resultado es ambivalente; y si en un primer momento es digno de aplauso, luego adolece de algunas imprecisiones serias, que dan la sensación de cierta improvisación. El problema es tanto más preocupante cuanto que Marsilio tiene mucho cuidado en definir los términos que utiliza y en explicar en qué sentido los emplea (así distingue los diferentes significados de *lex*, *ius naturale*, *iudex*, *dominium*, etc.), pues considera que la ideología teocrática se formula como «sofisma» y malinterpreta interesadamente el lenguaje.

Entre los errores hay que mencionar omisiones de términos, cuya ausencia impiden una comprensión del texto congruente con el sentido que le da su autor: *in hoc seculo* (p. 15); *presentis seculi* (p. 487); *exclusis provinciis sacerdotibus* (p. 189); *nequaquam* (p. 873). Algunos traductores han eliminado como no pertenecientes al texto original algunas correcciones y añadidos, que aparecen en el manuscrito más antiguo y que, en la edición crítica de 1932, R. Scholz atribuye a Marsilio y señala con un asterisco (p. 331, 333, 1173, 1179). No todos los traductores eliminan esa clase de pasajes y parece una contradicción hacerlo, máxime cuando el texto latino, que se reproduce en paralelo, es el fijado por Scholz y los incluye. Hay veces en que una misma expresión es traducida de maneras diferentes y opuestas; por ejemplo, *in unitate sui suppositi*, referida a la persona de Jesucristo y su doble naturaleza, humana y divina, es traducida de dos formas diferentes, una correcta, *nella stessa persona*, (p. 263) y otra errónea, herética y ajena a la intención de Marsilio (*nell'unità della sua sostanza*, p. 61); otro caso es la expresión *perducta communitate ad complementum ultimum*, bien traducida por «comunità politiche giunte a una forma compiuta» (p. 27), para indicar que han llegado a un grado máximo de desarrollo y perfección, se transforma en lo contrario, al traducir que se ve reducida a sus últimos recursos: «quando una comunità politica è ridotta all'ultima risorsa» (p. 217). Claro que en estos dos casos la traducción castellana no es tampoco clara ni elegante: «las comunidades civiles (...) finalmente, llegaron a su consumación» (DP I,III,3, p. 12) y «llegada a su agotamiento una comunidad» (DP I,XVI,17, p. 91), respectivamente.

Otra cuestión que se plantea, a raíz de esta traducción italiana, es la conveniencia de traducir todos los términos o de mantener en latín algunos términos, cuya traducción resulta casi imposible sin desvirtuar su significado. Sería el caso de *epikeia*, una vez traducida por «equità» (p. 169) y en otra ocasión conservada como tal (p. 547); o de *dominium*, cuya traducción como «propiedad e disponibilidad» (p. 551 y ss.) no permite comprender adecuadamente el texto cuando, más adelante, se le hace decir: «la ley les concedía disponer de un bien, aunque no tuvieran la «propiedad e disponibilidad (*dominium*)». ¿Cómo se puede disponer sin tener disponibilidad?

Sin duda habrá más errores e imprecisiones, pues es casi inevitable cometerlos en cualquier traducción. Pero, al menos los citados, deberían haberse remediado a tiempo. Quienes estamos traduciendo ahora al castellano sus dos tratados políticos menores, *Defensor minor* y *De translatione Imperii*, debemos tener en cuenta estos deslices y descuidos para soslayarlos en la medida de lo posible. No obstante, la lectura de la obra maestra de Marsilio en esta versión resulta ágil e inteligible, al menos en comparación con la versión castellana. Por tanto y, en definitiva, estas apreciaciones no son óbice para concluir que esta edición supone un gran servicio a la difusión del pensamiento de Marsilio, cuya importancia es mucho mayor que la atención que habitualmente se le ha concedido.

BERNARDO BAYONA AZNAR

DOMÍNGUEZ MIRANDA, M., MARQUÍNEZ ARGOTE, G., DEL REY FAJARDO, J., «*Physica Specialis et Curiosa*» de Francisco Javier Trias (1721-?), Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia. Colección Fuentes Filosóficas. Serie I: Periodo Colonial 1620-1820. Sección Ediciones N° 001 críticas. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Bogotá 2004, CDR, 437 pp.

En el año 2002 se iniciaba el Proyecto «Hacia una historia del pensamiento filosófico en Colombia 1620-2000» en la Universidad Javeriana de Bogotá, que pretendía recuperar, en primer lugar, las fuentes primarias del Pensamiento filosófico en Colombia, desde el periodo colonial hasta el año 2000, y hacerlas fácilmente accesibles a todas las personas y a todas las entidades científicas y educativas que deseen consultarlas desde cualquier lugar del mundo. En segundo, producir y editar estudios monográficos sobre los contenidos de esas fuentes desde diferentes ángulos de interés. Y, por último, recopilar, estudiar y edi-

tar documentos históricos de diversa índole, que guarden una relación cercana o determinante con el desarrollo del Pensamiento Filosófico en Colombia.

Desde este cometido han ido apareciendo una serie de obras, entre las cuales y en papel, cabe destacar, Del Rey Fajardo, J., *la Biblioteca colonial de la Universidad Javeriana de Bogotá*. Segunda Edición, Bogotá, Ceja, 2002, 756 pp. Marquínez Argote, G., *Los principios de la intelección humana del Maestro Javeriano Juan José Martínez Ripalda (1641-1707)*, Bogotá, Ceja 1998, 170 pp. Id., *Breve tratado del cielo y de los astros del Maestro Javeriano Mateo Mimbela*; Caracas, Ucat-Ceja, 2000, 179 pp. Mientras que en CDR lo han hecho, Domínguez Miranda, M., *24 obras filosóficas del periodo colonial*. Bogotá, Ceja 2002. Edición en CDR. Colección Fuentes Filosóficas. Serie I. Volumen I, en cuatro tomos. Y la que, ahora, felizmente presentamos.

Los autores, participantes activos en este Proyecto, han pretendido no sólo recuperar el texto manuscrito de Francisco Javier Trías, *Physica Specialis et Curiosa (1755-56)*, sino introducirla, tal como se merece, dentro de la gran Historia de la Filosofía y de la Ciencia en el marco del Pensamiento Filosófico en Colombia.

El resultado ha sido que estamos ante un gran texto que se sitúa dentro del marco de la Ilustración y se nos presenta como un ejemplo clarificador de los caminos y modos diversos que la Ilustración toma a través del siglo XVIII en los diferentes ámbitos nacionales, y, en nuestro caso concreto, de la Colombia del período colonial. Y que pertenece al magisterio filosófico de este profesor de la Compañía de Jesús en la Facultad de Artes de la Universidad Javeriana, desde Octubre de 1752 a Julio de 1755, y que, además, es autor de las siguientes obras hasta ahora identificadas: *Physica [Generalis] (1754)*, *De Metaphysicis quaestionibus (1755)*, *De anima (1755)*, *De Ortu et Interitu (1755)* y *Metaphysica Aristotelica (1756-57)*.

La obra, que ahora se ha editado, se halla estructurada en cuatro partes principales, más una presentación a cargo de Manuel Domínguez Miranda. En la primera parte, «Estudios preliminares», el P. José del Rey Fajardo aborda la vida y magisterio del P. Francisco Javier Trías con datos que reconstruyen no sólo la vida y obra de Trías sino la de todo el marco de Nueva Granada; Germán Marquínez Argote presenta la *Física* de Trías entre la tradición y la modernidad, en un ejercicio de tensión contenida e Ilustración avanzada, abierta a las últimas noticias de la ciencia y corrientes filosóficas; y Manuel Domínguez elabora una apéndice acerca de la documentación sobre la autoría, por fin aclarada, de la *Physica Specialis et Curiosa* y la *Metaphysica*.

La segunda parte, a cargo de Germán Marquínez, efectúa la transcripción del manuscrito latino, con su correspondiente lista de abreviaturas, e *index generalis*.

En la tercera parte, también por Germán Marquínez, se ofrece el índice de autores, lugares y temas. Índice que resulta especialmente valioso para recomponer la arquitectónica intelectual de Francisco Javier Trías y las líneas de la ilustración y modernidad que propugna.

La cuarta y última parte está dedicada a ofrecer, con exquisitez y gozo, la reproducción digital del manuscrito, que ha sido digitalizado por Carlos Ramírez.

A todos los autores hay que agradecer y felicitar por su trabajo, porque nos han dejado una obra, ya imprescindible, para la reconstrucción de la Ilustración a ambas orillas del Atlántico. También quiero expresar mi gratitud, tal como lo hace el editor, a todos los que ha colaborado en esta cuidada edición digital, llena de recursos y posibilidades, a Erika Tanács, Fernando Muñoz, Viviana Dávila y a la Asistente Editorial de esta obra, Carolina Rodríguez García. A todos, y a la Universidad Javeriana, mi enhorabuena, y desearles tanto reconocimiento como el que merecieron en la presentación de esta obra en el *XIV Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, celebrado en Salamanca, los días 20-23 de septiembre de este año 2004.

JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS

FIDORA, A., *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel; 6) Berlin 2003.

En su estudio sobre la teoría de las ciencias de Domingo Gundisalvo, Alexander Fidora examina la relación entre dos factores constitutivos para el proceso de transformación del concepto platónico de las ciencias al concepto aristotélico.

Este proceso de transformación tuvo lugar en el siglo XII e implica una sustitución de una interpretación uniforme de las ciencias por un pluralismo de las disciplinas. Los dos factores determinantes en este proceso que distingue Fidora son, por un lado, un desarrollo independiente en el mundo latino-cristiano y, por el otro, la influencia de los textos filosóficos traducidos del árabe. El autor elige como foco de su estudio la persona de Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1190), arcediano de Toledo, traductor del árabe y autor de obras originales como el *De divisione philosophiae*, el *De immortalitate animae* y el *De processione mundi*. Gundisalvo, además de representar el fenómeno de la recepción de la filosofía árabe en la Edad Media, ocupa una posición clave en el desarrollo de un nuevo aristotelismo que se dedica a cuestiones epistemológicas y de la metodología científica. Fidora reconstruye cómo Gundisalvo aborda problemas semejantes a los que se encuentran en textos de otros autores latino-cristianos del siglo XII, como Thierry de Chartes o Gilbert de Poitiers, cuyo pensamiento se basó en la tradición intelectual y textual latino-cristiana. Sin embargo, a diferencia de los autores «franceses», el arcediano de Toledo traspasó ese horizonte textual constituido sobre todo por la Sagrada Escritura, Boecio e Isidoro de Sevilla. Así, Fidora muestra a raíz de un análisis preciso de los textos de Gundisalvo, tanto en sentido filosófico como filológico, los problemas específicos que éste encontró en el concepto tradicional de las ciencias, de sus objetos y métodos, y, seguidamente, la manera de la cual el arcediano desarrolló sus propias soluciones a estos problemas a partir de los textos árabes, sobre todo de al-Farabi, al-Gazali e Ibn Sina que, además de contener conceptos filosóficos originales, pusieron a su disposición las doctrinas de Aristóteles, desconocidas en el mundo latino.

En los años pasados, la recepción de la filosofía arabo-islámica en la Edad Media se ha convertido en uno de los temas más destacados del interés académico, registrándose un gran progreso en la reconstrucción de la influencia árabe en la historia intelectual del Oeste cristiano. En este orden de cosas, el gran mérito del estudio de Alexander Fidora es la diferenciación entre las precondiciones latino-cristianas y los elementos arabo-islámicos a raíz de un análisis de cuestiones tan concretas como centrales para el desarrollo de la filosofía latina medieval. De esta manera, ahora, con el estudio de Fidora, podemos ir más allá del reconocimiento general de la influencia de las ciencias árabes y proceder a determinar su impacto específico. Así, el estudio tiene un gran valor no sólo para investigadores de la historia de la filosofía latina, sino también para arabistas interesados en el legado islámico en el mundo cristiano.

ANNA AKASOY