

SUÁREZ, F.: *De pace. De bello. Über den Frieden. Über den Krieg*, Stuttgart, Frommann-Holzboogen, 2013, 267 pp.

La colección de textos de “Filosofía política y teoría del derecho en la Baja Edad Media y Moderna” de la editorial Frommann-Holzboogen está llevando a cabo contribuciones de gran interés sobre de la Segunda Escolástica, que actualmente es objeto de estudio por parte de varios grupos prestigiosos de Universidades e Institutos de investigación de Alemania.

Se ofrece aquí una versión bilingüe (latín-alemán) del *De bello y De pace* de Francisco Suárez, precedida de un estudio preliminar. Antes del rico estudio de Markus Kremer, uno de los suarecianos más conspicuos de nuestros días, se encuentra un prólogo de Peter Shallenberg. En este volumen se entresacan los estudios que Suárez dedicó a la guerra y a la paz en obras muy diferentes, algunas de ellas de carácter escolar o propedéutico.

Destaca Kremer la doble dimensión (jurídica y teológica) de la obra de Suárez, apreciada por los actuales teóricos del derecho y del Estado. Ciertamente, al tratar temas jurídicos, pese a la incumbencia casi exclusivamente legal de los mismos, el Doctor Eximio nunca dejó de tener su vista puesta en temas y en problemas teológicos. Y, al tratar el tema de la guerra y de la paz, Suárez nunca abandonó la perspectiva de la *lex divina*. Aquí el lector puede apreciar la visión más teológica del docto jesuita, cuya comprensión de la guerra se llevó a cabo a partir de la aceptación de un hecho inevitable y humano, que en todo caso tenía que ser superado con las miras puestas en la paz como objetivo y meta de la felicidad humana. Hay que recordar que, por ejemplo, el tratado *De bello* es la *disputatio XIII* del tratado *De charitate*, sobre las virtudes teologales.

La guerra era una actividad que nada tenía que ver con la *lex divina*, sino con la *lex naturalis*. En este sentido, Suárez tuvo una incidencia importante sobre Hobbes, pero su concepción bélica tenía una visión diferente: la aceptación inevitable, por parte del Eximio, de la guerra como un hecho circunstancial que, en todo caso, se debía reconducir hacia la paz y hacia la salvación se transformó en el punto de partida de un estado natural en Hobbes, quien buscaba la paz como una solución artificial frente al estado bélico, connatural al ser humano.

Suárez distinguía entre la dimensión pública de la guerra como un acto de sanción entre dos entes soberanos, que disputaban bajo un régimen de igualdad, y la dimensión ética individual del hombre que participaba de la guerra (y, en un sentido general, del conflicto humano). En cuanto a la primera dimensión, según Kremer, el jesuita granadino seguía la doctrina clásica del *bellum iustum*, en la cual no se apartaba de las ideas fundamentales de la tradición tomista. En lo tocante a la segunda dimensión, Suárez se mostró más cercano a las ideas voluntaristas del escotismo, pasadas por el cedazo del discernimiento ignaciano: el granadino enfatizó la importancia de la capacidad del hombre de distinguir entre el bien y el mal y de actuar, bajo su propia voluntad, queriendo el bien.

Al contemplar el ser humano como un merecedor de la salvación por la acción redentora de Cristo, toda la actividad humana tenía que dirigir sus pasos hacia la paz y hacia la voluntad firme que llevaba a la correspondencia hacia el amor de Dios y a la salvación. Puesto que los Estados y las personas podían extralimitarse en sus funciones y atribuciones, era justo declarar una respuesta violenta, que tenía que ser mínima y que debía reconducirse lo más rápidamente posible hacia la paz.

En un sentido teológico, según Suárez, a través de los mandatos bíblicos y de la razón, el hombre podía acercarse a los designios de Dios y buscar la manera racional y ordenada de resolver los conflictos bélicos. En todo caso, el Eximio hizo prevalecer la salvación individual y colectiva sobre las “razones de Estado”, un hecho que muestra una de las notables diferencias entre Suárez y el resto de los pensadores modernos.

Cabe recalcar que la edición contiene cuatro textos de diferente procedencia *De Pace*, *De iustitia vindicativa*, *De bello* y *De homicidio* (véanse pp. LII y ss.). El más marcadamente aristotélico-tomista es, sin duda el opúsculo de la justicia vindicativa. En todo caso, se trata de una selección inteligente que permite conocer, en este caso, a un Suárez más vencido hacia lo medieval que hacia lo moderno, aunque sin la sistematicidad teológico-jurídica de su gran *Tractatus de legibus et legislatore Deo*.

En definitiva, un nuevo volumen, editado con la calidad y esmero de siempre y rematado por un índice final que resulta una herramienta útil para el lector que quiera realizar búsquedas concretas. Un libro, en fin, que merece ser consultado por cualquier especialista en el tema.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ  
Universitat de les Illes Balears

STURLESE, L.: *Philosophie im Mittelalter. Von Boethius bis Cusanus* (München, C. H. Beck, 2013), 128 pp.

El profesor Loris Sturlese, Ordinario de Filosofía Medieval en la Universidad de Salento, ofrece al lector una breve historia de su especialidad. Se trata de un manual ligero y sugerente, atractivo para una primera toma de contacto con el pensamiento medieval. Pretende ser un rápido repaso de los nombres y los contextos filosófico-culturales desde Boecio a Nicolás de Cusa. Con tales presupuestos, no se trata de una obra pensada para ahondar en el período, sino de un conjunto de ideas hilvanadas con gusto y con buen hacer, que permiten integrar la filosofía con la cartografía cultural medieval.

En este sentido, cabe decir que el librito es un acierto. Se deja leer y resulta agradable al interlocutor, con el que conecta en seguida, y al que remite a una selecta bibliografía (pp. 120-122) por si quiere seguir leyendo literatura especializada de la misma orientación. Es, en suma, una degustación de la filosofía medieval, presentada en sus términos más atractivos y soslayando la jerarquización de autores, tan frecuente en manuales de orientación tomista (como Gilson o Copleston). El profesor Sturlese, un buen conocedor de la baja Edad Media, comulga con la idea del medievalismo policéntrico, que presta atención a los desarrollos filosóficos del Islam, de Bizancio...

Esta presentación de la filosofía recuerda más a la de Jolivet, quien buscaba, al presentar a los diferentes autores medievales, un diálogo entre iguales. Así lo hace Sturlese, poco dogmático, centrado en el contexto y en la "regionalización" filosófica propia del contextualismo tan en boga en la actualidad. Sin duda, el actual presidente de la SIEPM es un buen expositor y sabe sintetizar. Cabe recordar, en esta misma dirección, su *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del secolo XII*, Firenze, L. S. Olschki, 1990 o *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*, München, 1993.

El breve manual lea los problemas más espinosos de la filosofía medieval (metafísica, epistemología, relaciones entre filosofía y teología), de los que se limita a enumerar algunos problemas esenciales. Sturlese prefiere potenciar, en la línea de Alain de Libera, el carácter policéntrico y pluriconfesional de la Edad Media. Con ello, el lector se da cuenta implícitamente de la cantidad de escenarios y de interrelaciones de la filosofía medieval (pp. 8-9). Al luchar contra la Edad Media exclusivamente latina, propia de algunos manuales clásicos, Sturlese otorga un extraordinario relieve a las filosofías persa, árabe, bizantina y judía, no sólo como transmisoras del legado griego, sino como partes indispensables de la filosofía medieval.

La obra quiere ser también muy equilibrada en el eje cronológico. Dedicó el primer capítulo a las tensiones entre la filosofía latina y la filosofía bizantina en los siglos VI a VIII, y el segundo a la filosofía árabe de los siglos IX y X. El estudio del siglo XI, al que Sturlese consagra el tercer capítulo, abarca desde los médicos persas a la filosofía hispano-musulmana. El cuarto capítulo llena de interrogantes al lector en torno al renacimiento filosófico en el siglo XII, mostrando la relevancia de la filosofía de Al-Andalus y la regionalización de la filosofía latina.

La exposición de la Baja Edad Media, la verdadera especialidad de Sturlese, resulta incluso más interesante. El capítulo quinto, dedicado al siglo XIII, es especialmente sugestivo, pues presenta la oposición entre la filosofía central (desarrollada en París, Oxford y Cambridge) y la periférica (Bizancio, Nápoles, Mallorca y Colonia) en la que sobresalen protagonistas no escolásticos, como Ramon Llull. El siglo XIV, expuesto en el capítulo sexto, contiene la clásica presentación de la *via modernorum*, con otras sugerencias sobre la filosofía en el Imperio Romano Germánico, en Italia, y algunas discusiones de pensadores griegos, árabes y hebreos. El breve capítulo final, consagrado al siglo XV pone énfasis en los problemas surgidos en los intentos de concordia entre las Iglesias cristianas durante los concilios de esta centuria, sin dejar de citar la emergencia escolar las diferentes corrientes filosóficas (tomismo, albertismo, escotismo...).

En definitiva, Sturlese es capaz de mostrar la Edad Media plural a partir de una presentación en la que abundan más los nombres propios y las localidades que los conceptos. Se trata de una necesaria labor propedéutica y de un correctivo eficaz contra muchos de los manuales más conservadores en esta materia. Por la agilidad en la exposición, esta obra resulta recomendable no sólo a estudiantes de filosofía, sino también a todo lector que quiera disfrutar de un rato agradable ensanchando sus horizontes geográficos y culturales.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ  
Universitat de les Illes Balears

RUDOLPH, U.: WÜRSCH, R. (ed.): *Philosophie in der islamischen Welt, Band 1; 8.-10. Jahrhundert*, Schwabe, Basel, 2012, 612 pp.

*Filosofía en el mundo islámico*, siglos 8-10, analiza específicamente la recepción y reelaboración de las raíces griegas de este modo de pensar, que tuvo lugar en Bagdad entre los siglos 8 y 10. Se trata de una obra colectiva de la serie de fundamentos de historia de la filosofía que trata de localizar las propuestas decisivas de cada época, en este caso el pensamiento islámico más temprano, dejando otros tres volúmenes para el pensamiento más tardío. A su vez se trata de reflejar el estado de las cuestiones debatidas en la actualidad, sin quedarse en un mero planteamiento de tipo cultural o histórico de hace 1.200 años, como ha sido más habitual. Al menos este fue el punto de vista preferencial con que Renan, Corbin, Leo Strauss, M. M. Sharif, abordaron estos temas donde prevalece el punto de vista cultural, político, ideológico, o filológico, dejando de lado el estrictamente filosófico. En cualquier caso ahora se elige el adjetivo islamista por considerar que el ámbito espiritual de influencia supera ampliamente a la dimensión lingüística o arábiga o a la simplemente religiosa o musulmana, como también sucede en el ámbito del arte. El rasgo fundamental de esta época es la transmisión y reformulación de un pensamiento griego, especialmente de Aristóteles, a una tradición de pensamiento cultural completamente distinta, dando a muchas de sus propuestas un sentido final muy diferenciado respecto del que inicialmente tenían. En cualquier caso ahora también confluyen otras tradiciones filosóficas, como la cristiana siríaca, que llevaron a cabo una primera traducción del griego al árabe de las obras de Aristóteles. La obra se divide en nueve capítulos:

1) *El substrato antiguo tardío* de Ulrich Rudolph. Se analizan las tres tradiciones que confluyen en el pensamiento islámico, la Escuela de Atenas, la de Alejandría y el desarrollo de las ciencias helenísticas, en la medida que trataron de desarrollar las propuestas de Aristóteles;

2) *La tradición siria preislámica*, de Hans Daiber. Analizan las diversas corrientes de pensamiento jacobita, nestoriano, maronita, como fue el caso de Theofilo de Edessa, que a su vez configuran esta tradición de pensamiento desde el siglo III al V.

3) *La reformulación de la filosofía (aristotélica) y la traducción al árabe*, de Dimitri Gutas. Se analizan el importante papel cultural desempeñado por las traducciones a partir del siglo VIII-IX, desde la época del califa Al-Mansur hasta las guerras civiles entre Al-Amin y Al-Mamun, o ya posteriormente Al-Mutawakkil, o ya en el siglo X y XI, distintas familias aristocráticas que lo gobernaron, con numerosos sabios en los diversos ámbitos del saber, ya fueran islamistas o conversos persas. En cualquier caso las traducciones tenían una finalidad teórica y práctica, especialmente respecto de la medicina y otros saberes prácticos, dándoles en cualquier caso un sentido islamista nuevo: dando un sentido apologetico a favor del Islam a las polémicas que anteriormente la filosofía persa-siríaca habían mantenido con los seguidores de Zoroastro.

4) *Al-Kindi*, de Gerhard Endress y Peter Adamson. Se describe su vida y obras, sus traducciones de la Isagoge, la lógica y de los escritos de teoría de la ciencia. Su propedéutica ética, su metafísica y ontología, su teoría del alma y del intelecto agente, su física y cosmología, sus aportaciones en matemáticas, especialmente geometría, geodesia, óptica, astronomía, teoría de la música, física sub lunar, ciencias naturales y ocultas, meteorología, magia, medicina, patología y farmacología;

5) *Filósofos musulmanes continuadores de la tradición de Al-Kindi*, de Hans Hinrich Biesterfeldt y Gerard Endress. Se analizan la vida y obras de As-Sarhsi, Al-Balhi, Ibn Farigun, la vuelta hacia el neoplatonismo de Bahlí y Amiri, el sincretismo islámico de corrientes diversas, y ya en el siglo X: At-Tauhidí, As-Sigistani, Miskawaih. Y, finalmente, la ruptura con Al-Kindi llevada a cabo por Ibn Hindú, de Cleophea Ferrari.

6) *Ar-Razi*, de Hans Daiber. Analiza su vida y obras, sus traducciones, su concepto de medicina espiritual, su filosofía fundamental y su ética, la contraposición entre filosofía y revelación en su teoría del conocimiento, su teoría de la creación del mundo;

7) *Los aristotélicos de Bagdad*, de Gerard Endress. Se analizan las aportaciones de Ibn-Yunus, Ibn-Adi, Ibn-Zura, Al-Hammar; y finalmente, At-Taiyib, de Cleophea Ferrari;

8) *Al-Farabi*, de Ulrich Rudolph. Se analiza su vida y obras, sus colaboraciones, su teoría general de la ciencia, su propedéutica, su lógica, su matemática, su física, su metafísica, su ética y política, su suma filosófica, sus escritos póstumos o sin acabar;

9) *La divulgación del pensamiento filosófico*, de Dimitri Gutas, Paraskevi Kotzia, Eva Orthmann, Daniel De Smet. Se analiza la ética popular y la política práctica, la literatura básica, la nomología, la doxografía, el príncipe como espejo de virtudes, el libro de la manzana, el educador como mediador del pensamiento filosófico, los casos de Ibs-Ishaq y Ibn-Qurra, la filosofía y la ciencia de la naturaleza, las aplicaciones religiosas de las ideas filosóficas, la islamización del pensamiento en el siglo X y principios

del XI, la enciclopedia de As-Safa:

Para concluir una reflexión crítica. Desde luego la información y erudición demostrada por los autores de esta compilación es abrumadora. Sin embargo siempre queda una pregunta en el aire: ¿Realmente el papel de una traducción se puede justificar sin el respaldo de una escuela de traductores que alimente este tipo de procesos inevitablemente cooperativos? ¿Realmente el concepto de comunidad de investigadores, ya sean de tipo aristotélico, islamista o siriano, se puede justificar sin un conjunto de instituciones, como la habitual llamada casa de la sabiduría de Bagdad, a la que ahora no se presta ninguna atención? ¿Realmente basta acusar a la islamización de la cultura el haber provocado el final de este renacimiento cultural, cuando fue también el Islam el que inicialmente las fomentó?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

ANDREWS, JAMES; *Hermeneutics and the Church. In Dialogue with Augustine*. Notre Dame University Press, Notre Dame (IN), 2013, 303 pp.

*Hermenéutica y la Iglesia. En diálogo con San Agustín*, analiza el papel de la interpretación en la lectura de los textos en general, extrapolando para las ciencias hermenéuticas en general los criterios que San Agustín aplicaba específicamente a la Biblia, sin necesidad de recurrir a otros criterios teológicos aún más sofisticados. En este sentido se pretende mostrar como los criterios hermenéuticos de interpretación autorizada que la Iglesia aplica a estos textos sagrados, o simplemente canónicos, en su mayor parte tienen un origen simplemente racional o lógico, al menos si se hace caso a lo que afirma San Agustín en *De doctrina christiana* y en el *Enchiridium*, cuando establece dos reglas básicas, la regla de la fe y la del amor, con independencia de que posteriormente se puedan extrapolar aún más, no sólo para la teología, sino para todos los saberes hermenéuticos, encontrando un sentido último más alto que ahora se pretende dar al uso compartido del lenguaje y de sus textos, como ahora propone Karla Potmann. Sin embargo ahora parece que en otros textos San Agustín habría enmendado estas propuestas heurísticas iniciales en *De doctrina cristiana* (396-426), como cuando en *De civitate Dei*, fija límites para la interpretación de los textos históricos, o en *Enarrationes in Psalmos*, fija un criterio de caridad o tolerancia a la hora de elegir entre dos o más interpretaciones igualmente plausibles desde un punto de vista meramente técnico, como ahora hace notar Werner Jeanrond.

Además, ahora también se tienen cuenta las últimas propuestas formuladas por S. Agustín en *Retractiones*, donde se revisa precisamente la cuestionada correlación que, según la teología contemporánea, ahora se presupone entre la reflexión teológica y la posterior práctica de la interpretación, sin atreverse a plantear un uso verdaderamente crítico de nuestras facultades racionales. Se contraponen así las tesis de Telford Work relativas a las escrituras como un proceso de autodesenvolvimiento de Dios en el mundo y aquellas otras de Atanasio cuando las concibe como un proceso de recapitulación escatológica de las realidades espirituales en la comunidad de los bienaventurados. Frente a estas propuestas Matthew Levering ha interpretado las tesis de S. Agustín en *De doctrina* desde la perspectiva de Tomás de Aquino, según la cual los textos siempre se deben interpretar desde el punto de vista de la Sabiduría Encarnada, el Verbo o Palabra por excelencia, en la medida que su lectura y escucha presuponen una comunión con la Iglesia, rechazando cualquier posible instrumentalización de los textos para fines partidistas. Se logra así un modo de exégesis “histórico-participativo” de todos los fieles junto con la Iglesia, como especialmente fue explicado en el primer libro de *De doctrina*, con todos los presupuestos de tipo lingüístico, histórico, gramatical o simplemente retórico que todo ello supone. En este sentido ahora se contraponen las propuestas más participativas del libro I relativas al “por qué” del carácter interpretativo de las escrituras con las versiones más legitimadoras de los libros 2-4 relativas al “como” de la interpretación de las escrituras, derivando de ahí el carácter estrictamente mancomunado o comunitario de las propuestas de S. Agustín en *De docta doctrina*.

La obra se divide en cinco capítulos: 1) y 2) se comprueba como los intérpretes de S. Agustín dividen *De doctrina* en dos partes independientes, los libros 1-3, por un lado, y el 4 dedicado a la retórica, por otro, escritos con treinta años de diferencia entre ambos, en 396 y 426 d. C. respectivamente, pudiéndose concebir como dos manuales de hermenéutica o de retórica independientes entre sí. Sin embargo en realidad constituyen una unidad teológica inseparable, donde el todo supera claramente el posible significado de cada una de sus partes por separado. Es decir, para Agustín la exégesis bíblica es el término de una “hermenéutica ampliada” que no sólo pretende comprender los signos ignorados o ambiguos de las Sagradas

Escrituras, sino que también incluye también el posterior uso retórico que de un modo pragmático se va a hacer de ella en un contexto determinado. En cambio la pretensión de Schleiermacher habría sido la de quedarse en una estricta hermenéutica de la lectura de los textos sin referencia al ulterior uso pragmático que se pueda hacer de ellos.

3) Se analiza la naturaleza de este saber hermenéutico sin pretender atribuirle un sentido general, local, teológico o estrictamente “a priori”, al modo propuesto hoy día por Werner Jeamond. En su lugar se considera más fundamental introducir una previa separación entre una hermenéutica “a priori” y otra “a posteriori”, a fin de priorizar el sentido que el ejercicio práctico siempre acaba teniendo sobre la mera declaración de principios teóricos.

4) Se justifica el carácter mancomunado o comunitario y a la vez “a posteriori” de la exégesis hermenéutica en San Agustín. De ahí que sea una obligación prioritaria la lectura por parte del clero, y su posterior transmisión a los fieles de la interpretación auténtica propuesta por la Iglesia de un determinado texto a través de un sermón, al modo propuesto por Matthew Levering y Karla Polmann, aunque en cada caso lo hagan por razones muy distintas.

5) Se contraponen las tesis participativo-históricas de San Agustín con las meramente comunitarias o eclesiales de Stephen Fowl. En efecto, en este caso el significado concreto de los textos desaparece, a favor de una mera comunicación entre los fieles interpelados, sin poder ya contener una enseñanza o mensaje más allá del meramente comunicativo o eclesial que se hace presente de un modo preformativo en cuanto se participa en una ceremonia litúrgica, sin referencia ya a ningún contenido dogmático concreto. En cambio, en San Agustín la exégesis bíblica es un acontecimiento eclesial comunitario distendido a través del tiempo referido a unos hechos o relatos históricos efectivamente acaecidos con un significado salvador metahistórico muy preciso.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente la exégesis bíblica es inseparable de la historia de salvación que tratan de transmitir, salvo que se pretenda reducir a un simple relato o metarrelato de carácter eclesial o comunitario que está basado en una simple esperanza interpretativa o hermenéutica meramente humana. En este sentido la hermenéutica exegética de San Agustín admite una posible comparación con la de otros autores posteriores, como Schleiermacher u otros similares, que permiten poner de manifiesto el carácter comunitario e histórico de este tipo de procesos. Sin embargo no convendría olvidar que en San Agustín la exégesis bíblica, junto a un componente humano, tiene también un componente sobrenatural o metahistórico que claramente trasciende los simples procesos de comprensión intersubjetiva que ahora se nos describen. Ahora se insiste en que la exégesis bíblica tiene una dimensión comunitaria e histórica, basada en una tradición, que desde un principio tiene en cuenta la posterior dimensión pragmática o local de sus asertos para la situación histórica concreta a la que se aplican. Sin embargo ahora no se insiste en que dicha exégesis bíblica también tiene una dimensión metahistórica de carácter escatológico que fundamenta la historia de salvación a su vez trata de transmitir, con total independencia del posterior uso pragmático o comunitario que pueda hacerse de ella en una situación histórica concreta.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

PAPANIKOLAU, ARISTOTLE: *The Mystical as Political, Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (In), 2012, 238 pp.

*Lo místico como política*, analiza las raíces orientales, patrísticas y medievales de la singular teología política de la así llamada corriente de la *ortodoxia radical*, implantada por los años 1990 y 2000 en Estados Unidos. De hecho el rasgo más emblemático de este movimiento intelectual fue tratar de recuperar las raíces místicas de una teología política oriental desde una actitud profundamente *antiliberal* en su forma de valorar la democracia americana. Por su parte Aristotle Papanikolau introduce un fuerte giro al debate. Por un lado, considera que el tema central de la teología ortodoxa oriental, desde Eusebio de Cesárea hasta Sergius Bulkanov, es precisamente el ahora señalado, a saber: el tema de la *theosis* o *endio-samiento místico* mediante el que se establece una comunicación comunitaria de bienes espirituales entre el hombre y Dios a través de la Iglesia, y especialmente la Eucaristía, alterando profundamente las relaciones que habitualmente se establecen entre gracia y naturaleza, así como el modo liberal de entender la consiguiente acción política. Hasta el punto que la acción de gobierno se convierte en el lugar donde se debería materializar la presencia de lo divino en la creación, a pesar de concretarse en formas políticas muy diferentes, desde el Imperio romano, el ruso, el otomano, el comunismo totalitario soviético o la

situación post-comunista más reciente, incluida ahora también la situación actual de Grecia en el marco comunitario europeo. Sin embargo, por otro lado, se discrepa del talante *antiliberal* que en general fomentó este tipo de movimiento, considerando que los ideales cristianos de la ortodoxia radical pueden ser perfectamente compatibles con los sistemas políticos más diversos. En cualquier caso el liberalismo no ha sido el sistema peor por el que ha pasado la Ortodoxia a lo largo de la historia, sino que más bien ha habido unas tensas relaciones de amor-odio de carácter ambivalente, según haya servido de refugio o se haya mostrado refractario a sus respectivas pretensiones programáticas de tipo confesional. En cualquier caso la monografía se desarrolla en cinco capítulos:

1) *La teología política ortodoxa a través de los siglos*, analiza cinco pasos de este proceso: a) el modelo trinitario de Reino de Dios en Eusebio de Cesarea (260-340), Juan Crisóstomo (349-407), Atanasio de Alejandría (293-373), Basilio el Grande (330-379), Gregorio de Nisa (335-394) y Gregorio Nacianceno (329-390), o Máximo el Confesor, con sus respectivas ambivalencias a la hora de valorar las relaciones con el correspondiente Emperador romano; b) La irrupción del Imperio otomano y el obligado repliegue ortodoxo mediante la creación del Imperio ruso entre el siglo VI y XII, concebido como una reedición del Imperio de Bizancio; el periodo finaliza con la caída de Constantinopla en 1493, que daría paso al posterior periodo de dominación otomana, especialmente en Bulgaria, Rumania y Serbia; c) La postura *antiliberal* de dos intelectuales ortodoxos, Vladimir Soloviev y Sergius Bulgakov, que consideraron a la revolución francesa y a la democracia americana como dos sistemas no cristianos y ateos, absolutamente incompatibles con la Ortodoxia; d) la *etnoteología* de Nichifor Crainic y el *antiliberalismo* de Vladimir Lossky, en el marco de los países del Este europeo y Rusia una vez liberados de la opresión otomana o ya en la fase de sumisión a los sistemas comunistas después de la II guerra mundial. e) Finalmente, la situación actual con el Sínodo de Obispos ortodoxos de 1994, donde se declaró la neutralidad de la Iglesia respecto de cualquier sistema político, ya sea occidental o islámico, y se reafirman en los principios ya establecidos por Eusebio de Cesarea ya mencionados.

2) *Eucaristía o democracia*, analiza el debate que se originó en Estados Unidos dentro de la diáspora rusa emigrada respecto del correspondiente poder político democrático, sin posibilidad ya de remitirse a un ideal de armonía o colaboración como el teóricamente existente en el añorado Imperio de Bizancio. En este debate participaron intelectuales ortodoxos, como Stanley Harakas y Vigen Guroian, o no ortodoxos, como Millbank, Hauerwas, Ward, Catherine Pickstock, o simplemente católicos, como Cavanaugh. Todos ellos criticaron la defensa a ultranza del liberalismo propuesta por Jacques Maritain en la “Nueva Cristiandad”, a la que se sumaron por distintos motivos Charles Taylor, o José Casanova. Por su parte los ortodoxos compartieron el principio de que la Eucaristía es el centro mismo de la vida de la Iglesia, así como la realización máxima del Reino de Dios, que a su vez exige un reconocimiento público explícito por parte de todas las fuerzas integrantes de la sociedad civil. Sin embargo se discrepó sobre el grado de autonomía que se debería otorgar al ámbito temporal para poder desarrollarse mediante criterios estrictamente seculares, sin necesidad de un sometimiento a lo sagrado.

3) *Persona y derechos humanos*, analiza el debate entre Christos Yannaras, Vladimir Lossky y John Zizioulas, así como entre sus intérpretes Nicholas Wolterstorff, John McGuckin, Brian Tierney, Christian West, Anastasios Yannoulatos, o sus mentores ortodoxos rusos, como Nicholas Afanasiev y Georges Florovsky, acerca de la primacía fundamentadora que la Ortodoxia debe otorgar a una de estas dos nociones en la justificación de la dignidad del ser humano. Hasta el punto de ahora se retrotrae la génesis de estas dos visiones antagónicas de la ciudadanía política hasta los padres Capadocios o alternativamente hasta San Agustín, según se acepte o no la posibilidad de una *theosis* o *endiosamiento* de la realidad moral otorgada a la noción relacional de la persona frente a una segunda interpretación meramente individualista de los derechos humanos como la que acabó primando de un modo cada vez más materialista y ateo en Occidente. A este respecto Lossky resalta el carácter eminentemente apofántico o positivo de algunos atributos relacionales de la persona, ya se refiera a la trinidad divina o a la humana. Por su parte Yamara comparte la crítica de Heidegger a la así llamada *ontoteología* de la cultura occidental por ser en sí misma idólatra, cosa que no hubiera sucedido si se retrotrae el origen de esta noción a la teología apofántica o positiva de Dionisio, basada en la experiencia del Amor a Dios. Finalmente, Zizioulas considera que la experiencia de Dios y de la Iglesia alcanzada a través de la Eucaristía es el procedimiento idóneo para elaborar una noción relacional de persona. En efecto, o bien se concibe la persona como un paradójico éxtasis generador de una ausencia indirectamente presencial del propio yo, como sucede de un modo paradigmático con el artista en el arte iconográfico; o bien se concibe la persona como una mera substancia individual (*hypokeimenon*) que a su vez depende de un modo constitutivo de la correspondiente alteridad para poder seguir afirmándose como un ser esencialmente comunicativo. En este contexto la necesidad de una retórica de los derechos humanos queda muy relativizada, aunque con diversas posturas posibles, como ahora también se discute.

4) *La comunión divina humana y el bien común*, analiza el profundo *antiliberalismo* de Stanley Hauerwas y John Milbank, en sus respectivas teologías políticas. De hecho ambos consideran intolerable que el ideal cristiano de una *theosis* o *endiosamiento*, concebido como la comunión entre lo divino y lo humano o entre gracia y naturaleza, se acabe equiparando con una interpretación de los derechos humanos, donde al final termina primando una visión de la tolerancia o de la propia noción de bienestar como la propiciada por el liberalismo en las sociedades democráticas occidentales. Sin embargo también hubo algunas discrepancias entre ellos. Por ejemplo, Hauerwas siempre pensó que las diferencias respecto del liberalismo solamente concernían a los presupuestos teóricos desde los que se formulaban ambas doctrinas, aunque en la práctica podían tener muchos puntos de coincidencia. En cambio Milbank mantiene una fuerte dependencia respecto de las tesis del teólogo Henri de Lubac relativas al modo de entender lo sobrenatural, especialmente respecto de la no separación entre naturaleza y gracia. Hasta el punto que el propio *cosmos material* se concibe como el sacramento o instrumento de la acción salvadora de Dios a través de los hombres, con una consecuencia teológica importante. En su opinión, el cristianismo y el liberalismo defienden unas ontologías radicalmente contrarias, imposibles de conciliar. A partir de aquí Graham Ward, Charles Mathewes y Eric Gregory también han polemizado con el lugar de la religión cristiana en las tesis de Rorty relativas a un posible “espacio público” en contraposición al ámbito “privado”. Se preconiza así una similar recuperación de la tradición ortodoxa, pero adoptando a su vez posturas más conciliadoras respecto de la posterior actuación política concreta en la vida democrática. De ahí que ahora se postule la posibilidad de una fundamentación del bien común sobre presupuestos exclusivamente seculares, que no sean estrictamente eclesiales o “confesionalmente” naturales, por ser un presupuesto de la actuación de los fieles ortodoxos en la vida democrática.

5) *Decir la verdad, exculpación política y libre expresión*, analiza algunos principios cristianos básicos de la actuación en la vida democrática, como son la recuperación del sentido comunitario que en sus orígenes tuvo la confesión de las propias culpas y pecados, como al menos sucede en el caso de Dionisio Areopagita o de algunos personajes de Dostoievsky. Sin embargo ahora habría que aplicarlas en unas condiciones muy distintas respetando al menos dos límites: el no recuso en ningún caso a la tortura y el respeto a la libre expresión de la irreductible alteridad ajena.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda es encomiable la reconstrucción que ahora Aristotle Papanikolau hace de los papeles desempeñados por la tradición patristica medieval más cercana a la ortodoxia en el mantenimiento de algunos conceptos filosóficos básicos todavía vigentes, como ocurre con la noción de *theosis* o endiosamiento, de comunión de bienes espirituales o de persona relacional. Sin embargo también se puede plantear: ¿Realmente la tradición oriental y occidental estuvieron tan alejadas a este respecto como ahora se pretende, cuando este tipo de nociones místicas siguieron siendo igualmente decisivas al menos en la teología trinitaria medieval, aunque hubiera numerosas diferencias de interpretación a este respecto? ¿No fue el catolicismo tan contrario al liberalismo como lo fue la ortodoxia, precisamente por haber formulado una denuncia sistemática de la incorrecta interpretación que a su modo de ver se hacía de la deseable colaboración que a lo largo de la filosofía medieval, y especialmente en la Escuela de Salamanca, se estableció entre la libertad divina y humana, entre el poder real y el pueblo, sin necesidad de excluir a ninguno, como acabó ocurriendo en el liberalismo? ¿Podrían haber tenido la ortodoxia radical este último renacimiento cultural en Estados Unidos, en un contexto en principio hostil a este tipo de propuestas, sin haber cambiado de actitud, volviendo a reeditar un tipo de debates que hacía ya mucho tiempo se daban por zanjados?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

SALISBURY, JOHN: *The Metalogicon. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, McGarry, D. D. (ed.); Paul Dry Books, Philadelphia, 209, 305 pp.

El *Metalogicon* (1159) es un manual de lógica básico que, junto a la retórica y la gramática, constituía el *Trivium*, y que, además, junto la aritmética, la geometría, astronomía y música, constituía el *Quadrivium*, dando forma al programa básico del sistema escolar medieval. John of Salisbury (1115-1176) fue el humanista pretendidamente greco-latino que inició este nuevo renacimiento bajo medieval logrando imponer su magisterio por espacio de dos o tres centurias, frente a los que despreciaban este tipo de sutilezas lógicas, como ahora sucede con Cornificius. El objeto de la obra era lograr inmunizar en el arte de pensar, escribir y expresarse, teniendo que comenzar por una fuerte preparación lógica, sin minusvalorar

las posibles aportaciones que pudieran hacer las restantes áreas de conocimiento, no sólo en la teoría sino en la práctica. En este sentido el prefijo *meta* añadido a la *lógica*, pretende otorgarle un carácter de filosofía primera o meta-saber acerca del resto de los saberes, con la pretensión de determinar el orden y jerarquía que debe establecerse entre ellos desde un punto de vista exclusivamente argumentativo, demostrativo o racional. En este contexto tan polémico, el tipo de prueba decisiva que se acepta es el testimonio de un caso o *ejemplo* concreto que permita justificar la autoridad con que se afirma un determinado aserto, como de hecho sucede en los juicios, en las narraciones históricas o en los propios saberes empíricos, ya sean civiles o canónicos, profanos o sagrados, deductivos o experimentales. De ahí que el *Metalogicon* ahora se tome como uno de los libros de mayor influencia intelectual en la formación del llamado *canon occidental* respecto de la autoridad artística, argumental o paradigmática otorgada a las distintas obras y autores.

Para lograr este objetivo ahora se considera necesario la elaboración de un saber lógico tomado al más alto nivel de reflexión que sobrevuela las restantes áreas de conocimiento y saber, para poder juzgar de todas ellas, incluida la teología, sin poder prescindir de ninguna dimensión heurística de la argumentación racional. Se propone así una vuelta a los estándares educativos griegos, concretamente platónicos, pero orientándolos hacia el tipo de formación del *príncipe cristiano* que ahora demanda la Cristianidad. El propio John de Salisbury propondrá este ideal en el *Policraticus*, sin que la aparente raíz griega del nombre pueda llevar a engaño. De todos modos, frente a lo que se pudiera pensar, en ambas obras se defiende un probabilismo, que inaugurará el método popularizado posteriormente por Pedro Abelardo del "*Sic et Non*". O el análisis de los "*insolubles*", mediante los que se trata de justificar la efectiva *inmunidad* ante toda posible crítica de una argumentación aparentemente contradictoria. Se fomenta así un método que al final deja abiertas todas las cuestiones planteadas, para que en principio el recurso a la autoridad competente dirima la cuestión debatida. Evidentemente esta nueva forma tan sofisticada de concebir el *Trivium* fomentó inicialmente una nueva forma de relativismo sofisticado, aunque finalmente se persiguiera todo lo contrario, a saber: dotar al príncipe cristiano o a la correspondiente autoridad canónica, de los instrumentos dialécticos necesarios para ejercer la autoridad de forma airosa en las situaciones heurísticas más comprometidas, como por ejemplo ahora sucede con el problema del tiranicidio. Hay ediciones latinas (Brepol, 1991) y traducción al francés (por Francois Lejeune, Ed. J. Vrin, 2008), pero no al español.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

PICKAVÉ, MARTIN; SHAPIRO, LISA (Eds): *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 285 pp.

*Emociones y vida cognitiva en la filosofía medieval y temprana-moderna*, analiza un viejo problema interdisciplinar que hace su irrupción en el panorama intelectual justo en este momento. Se trata de un problema a caballo entre la ética, la antropología, la gnoseología y la teoría del conocimiento, con los consiguientes planteamientos de tipo racionalista o simplemente sentimental o emotivista, debido a un motivo muy preciso: la capacidad que la filosofía cristiana medieval otorgará a los actos y hábitos de la persona de orientarse en dirección a Dios, a pesar de haber sido minusvalorados por la filosofía griega, dándoles la única oportunidad de orientarse conforme a la razón. En cambio ahora el cristianismo otorgará a determinados sentimientos de amor o compasión la capacidad de orientar la vida ética con anterioridad a la razón, con la posibilidad incluso de alterar la estructura somática del propio cuerpo. En cualquier caso los sentimientos se concebirán como una posible fuente de moralidad que, ya tengan un carácter primario o secundario, deben ser tenidos en cuenta por el agente moral, sin dejarse llevar por los planteamientos de tipo intelectualista de origen griego, que rechazan esta capacidad ahora otorgada a los sentimientos. De todos modos, Tomás de Aquino seguirá supeditando esta capacidad a la razón, mientras que Duns Scoto y Guillermo de Ockham lo harán a la voluntad, aunque dejando siempre abierta la posibilidad de diversos niveles de actuación, según se trate de pasiones sensitivas o intelectuales, con sus correspondientes grados de autonomía en su actuación. Además, ahora se comprueba la radicalización de este problema en la filosofía temprana-moderna, en la medida que ahora se recurrirá a los sentimientos para tratar de justificar otras instancias reguladoras superiores a la propia razón o a la propia voluntad, ya

se trate de una razón universal, al modo cartesiano o de Malebranche, los propios sentimientos, al modo de Hume, o un “amor intelectual”, al modo de Espinoza. En cualquier caso la obra recoge trece contribuciones, ordenadas en cuatro subgrupos:

1) *La distinción entre emociones de tipo sentido e intelectual*, que a su vez se desglosa:

a) *El desapasionamiento de las pasiones* de Peter King. analiza el modo como los estoicos, San Agustín y Santo Tomás, analizaron el lugar de las pasiones en la vida cognitiva humana frente al intelectualismo griego, que rechazaba esta posibilidad;

b) *Las pasiones de la voluntad en John Duns Scoto*, de Ian Drummond, que sitúa las emociones al más alto nivel de la psique humana, aunque haciéndolas depender de la voluntad, más que del intelecto;

c) *Las discusiones del s. XVI sobre las pasiones de la voluntad*, de Knuutila, comprueba la recepción de las tesis escotistas en John Maine y especialmente Francisco Suárez, que las utilizó para justificar el carácter no causal de los actos psicológicos.

2) *Emociones, intencionalidad y conocimiento*, que a su vez se desglosa:

a) *¿Por qué la oveja siente miedo ante el lobo? Los debates medievales sobre las pasiones animales*, de Dominik Perler. Se justifica el influjo de Avicena en el papel que se otorga a la intencionalidad en la caracterización de la psicología humana, especialmente de las emociones;

b) *Intelección y volición en el nominalismo de Ockham*, de Claude Penaccio, donde se hacen depender los actos mentales de una única facultad intelectual, ya genere actos de tipo cognitivo o volitivo, dando lugar a una creciente separación entre ambos.

c) *Emoción y conocimiento en la filosofía medieval tardía: el caso de Adam Wodeham*, de Pickavé. Se analiza el debate acerca de la naturaleza intelectual de las emociones, debido a su carácter estrictamente intencional, como ocurrió entonces, frente a los que no lo consideran necesario.

d) *Cómo experimentamos el mundo: Percepciones apasionadas en Descartes y Espinoza*, de Lisa Shapiro. Se señalan las semejanzas que estos dos autores establecen entre las emociones y las sensaciones por ser intencionales y tener un motivo o fin, hasta el punto de ser dos aspectos de la misma imagen o experiencia de un objeto, por lo que Espinoza las identifica.

e) *Agente y atención en la teoría del conocimiento de Malebranche*, de Deborah Brown. Señala como las emociones contienen una referencia a los objetos del mundo entorno, siendo esenciales para dirigir la atención hacia un objeto y sus rasgos específicos, sin necesidad de tener que apelar a la voluntad.

3) *Emociones y acción*, analiza el influjo de las emociones en las acciones libres, a través de los siguientes pasos:

a) *Razones, causas e inclinaciones*, de Paul Hoffman. Se analiza el influjo de las emociones en el libre arbitrio mediante determinados incentivos o inclinaciones que, al menos según Tomás de Aquino, Leibniz o Descartes, pueden condicionar las decisiones tomadas, pero no causarlas, ni anular la libertad.

b) *Usando las pasiones*, de Dennis De Chene. Se analiza el punto de vista cartesiano acerca del origen de la normatividad de las pasiones, cuando afirma que la filosofía moral es el fruto más alto del árbol de la filosofía.

4) *El papel de las emociones en los procesos de autocomprensión respecto de la situación social de los individuos*, se subdivide en los siguientes pasos:

a) *El filósofo como amante: debates renacentistas sobre el eros platónico*, de Sabrina Ebbersmeyer. Analiza el lugar de la pasión amorosa que mueve a la inteligencia y a la voluntad, estando por encima de ellas, en Marsilio Ficino, León Ebreo y Giordano Bruno.

b) *Pasiones y autoconocimiento en Espinoza: el caso de la vanidad*, de Lili Alanen. Se comprueban los modos de evitar este tipo de errores y malinterpretaciones acerca de conocimiento del propio “yo”, aunque tampoco se puede prescindir de ellas si se quiere alcanzar un auténtico conocimiento de uno mismo.

c) *Árboles de familia: simpatía, emulación y comunicación de las pasiones en Hume y sus predecesores*, de Amy Schmitter. Se analiza el fuerte carácter social de algunas emociones en Hume, al modo como ya antes también había sucedido en Malebranche o Hobbes.

Para concluir una reflexión crítica: Se muestra con total claridad la novedad que supuso para la filosofía medieval la concepción de las emociones como parte insoslayable del proceso intelectual y deliberativo de conocimiento humano, como especialmente ocurre con el amor y la caridad, tanto en su dimensión individual como social, sin poderlas ya marginar en el ámbito de la irracionalidad de lo somático o de la simple dimensión animal del hombre. (cf. Perler, Dominik; *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien, 1270-1670*, Susan Fischer Verlag, Frankfurt, 2011). De todos modos

hay una cierta tendencia en las distintas colaboraciones a confundir el plano psicológico y el estrictamente ético del análisis de las pasiones, o a reducir esta diferencia a una cuestión meramente cognitiva, cuando los distintos hábitos y costumbres adquiridos son completamente distintos a los que de un modo infuso se poseen por naturaleza.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

PERETÓ RIVAS, R. (ed); *Tolerancia: Teoría y práctica en la Edad Media*, Fédération Internationales des Instituts d'Etudes Médiévales, Porto, 2012,

Se trata de la “Actas del coloquio de Mendoza”, que tuvo lugar del 15 al 18 junio de 2011 en Argentina, organizado por la FIDEM - Fédération Internationales des Instituts d'Etudes Médiévales -, y realizado en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Se aborda el análisis del concepto de *tolerancia* desde un punto de vista teórico y práctico, abarcando desde la patrística hasta la Edad Media tardía, e incluso la llamada “escolástica colonial” o simplemente barroca, teniendo en cuenta su dimensión filosófica, histórica o literaria. Se recogen 17 trabajos.

a) Santiago Argüello analiza la separación que Tomás de Aquino establece entre infiel, hereje y fanático, con los consiguientes tipos de tolerancia y de procedimientos inquisitoriales para erradicar el consiguiente error que en cada caso se produce;

b) Francisco Bastitta Harriet reconstruye la postura de Gregorio de Niza relativa a una posible ampliación en la aplicación de la noción de benevolencia y tolerancia sin distinción de clase social, sexo o edad, llegando a una formulación de la universalidad de los derechos humanos cercana a la actual, aunque en su caso se tratase más de una exigencia ética derivada de la práctica de una virtud vivida a un nivel excelso, que de un derecho exigible de las personas ante el tribunal inquisitorial correspondiente, como después ocurrirá;

c) Francisco Bertelloni analiza la noción de “dominio” efectivo en Vitoria respecto del derecho originario de los indígenas, o el llamado derecho de gentes, con la circunstancia de que, además, en su caso prevalece sobre el poder de los reyes, aunque sean cristianos;

d) Patricia Cañizares Ferriz analiza el género literario de los “exempla” o “cuentos” de Virgilio en el modo como fue usado por un dominico del siglo XIV, Juan Gobi el Joven, para ilustrar una posible *Scala Coeli*, que permitiría conducir paulatinamente a los infieles hasta el cristianismo mediante este tipo de narrativa;

e) Isabel Rosa Dias recoge dos crónicas portuguesas relativas a la tolerancia entre cristianos y moros, así como a la *leyenda de Miragaia*;

f) Claudia D'Amico aborda el tema en Nicolás de Cusa en *De pace fidei*, orientada hacia la *concordia fidei* mediante una peculiar *manuductio* con una orientación ecuménica muy precisa;

g) Jazmín Ferreiro compara el concepto de tolerancia en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, donde se resalta el papel desempeñado por el pragmatismo en la resolución de los márgenes dejados por la tolerancia al libre arbitrio;

h) Silvana Filippi hace responsable a la “violencia” intrínseca implícita en las categorías metafísicas de la aparición de una creciente intolerancia en distintos ámbitos de la cultura;

i) Marcelo Fuentes analiza dos personajes mestizos de la literatura medieval, Maduro y Feirefiz, tomados del *Cantar de los infantes de Lara* y de *Parzival* respectivamente;

j) Roberto Hofmeister Pich analiza la postura de Juan Duns Scotto favorable a una posible conversión forzada del infiel, que habría influido en el también dominico Francisco de Vitoria y el llamado derecho de conquista, a pesar de la prohibición expresa canónica de este tipo de prácticas;

k) María José Muñoz Jiménez, Irene Villarreal Fernández y Marta Cruz Trujillo, analizan el tema en los florilegios medievales, especialmente en *Flores Philosophorum et poetarum* (s. XV), encontrado por ellas mismas en Tarragona;

l) Gregorio Piaia retoma el tema en Marsilio de Padua y el denominado “conflicto de interpretaciones” que originaron sus propuestas entre sus intérpretes respecto de la visión pseudo dionisiana de la Iglesia, dominante en la época;

m) Rubén Peretó Rivas analiza el *De iudaeis et paganis* de Alejandro de Hales;

n) Alvaro Perpere Viñuales describe las aportaciones al respecto de Pseudo Dionisio Areopagita, especialmente de la Epístola VI;

o) Paula Pico Estrada aborda el tema de la tolerancia y la relatividad de los juicios humanos en Nicolás de Cusa;

p) Luciana Petrarca se remite a los viajes de peregrinos a Tierra Santa para localizar la visión del Islam y el peculiar mestizaje cultural que se producía en la época;

q) Rafael Ramón Guerrero analiza la postura del filósofo árabe Algazel respecto de los límites de la razón en el Islam.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda hay una intención muy clara de recoger todas las tendencias y problemas que origina la “tolerancia” religiosa a lo largo de la Edad Media. De poner algún reparo a la selección de temas, habría que señalar el poco peso que se le otorga a la filosofía árabe y judía respecto de un posible diálogo interconfesional, que se describe casi siempre desde una óptica cristiana. No se mencionan autores tan señalados a este respecto como Maimonides, o Averroes, que tanta influencia acabarían teniendo en Tomás de Aquino y en toda la tradición intercultural posterior. Del renacimiento español tampoco se considera a Luis Vives, y de la escolástica colonial está ausente el siempre polémico y también dominico Bartolomé de las Casas. De todos modos se trata de un pequeño detalle que en ningún caso desdice de la amplia antología de autores y temas ahora propuesta.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

MOYA, CAÑAS, Patricia: *El conocimiento: nuestro acceso al mundo. Cinco estudios sobre filosofía del conocimiento*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2012, 202 páginas.

En este libro se recogen, como señala la portada, 5 lecciones sobre filosofía del conocimiento; desde la doctrina de Tomás de Aquino arroja luz a los problemas que la filosofía contemporánea plantea sobre esta difícil cuestión. No es un manual, aunque hay que decir que reúne las condiciones para su uso en las aulas, por otra parte, tanto por el rigor de las citas, como por la bibliografía que aporta, puede ser de valiosa ayuda para especialistas. Al final de cada capítulo añade en un anexo, una selección de textos que permiten profundizar acudiendo a las fuentes, a la vez que, al estar fuera del cuerpo del capítulo, agilizan la lectura de este.

Desde que a partir de Descartes, el conocimiento se centra en el procedimiento y se busca sobre todo la certeza, similar a la exactitud matemática, el empirismo y el representacionismo son dos posturas en las que la posibilidad de acceso al ser disminuye considerablemente por los impedimentos que pone el sujeto y la conciencia. Es preciso volver la mirada a la filosofía perenne, que ya se dio cuenta del problema y que lo abordó con unas soluciones que hoy en día siguen siendo válidas y legítimas para actuar como interlocutoras en el debate actual.

Este es el método que adopta la autora de este libro. Buena conocedora de los interlocutores del debate así como de la cuestión a debatir que ha sido objeto de su investigación y docencia durante varios años. Desde una perspectiva clásica y como ya he mencionado, siendo Tomás de Aquino la referencia, no tiene ningún problema en dialogar con los filósofos contemporáneos; de este modo se pone de manifiesto la actualidad de las cuestiones y la validez de las aportaciones del Aquinate. El conocer como acto perfecto de la persona soluciona los problemas que plantea el conocimiento del mundo como copia externa o como reduplicación en el ámbito de la subjetividad o de la mente. En concreto, pretende superar la crítica que hace Rorty a la filosofía del conocimiento y a la filosofía en general. El planteamiento del conocimiento como un “saber de”, frente a un “saber de que”, es decir un saber en el que ya no hay personas y objetos, sino personas y proposiciones. La autora propone una postura conciliadora en la que no son incompatibles el “saber de” y el “saber de que”. Como ella misma señala: “conocemos objetos, cosas, la realidad, a través de conceptos y proposiciones”.

Como he señalado, las cinco lecciones que contiene el libro no pretenden ser un manual, pero tampoco se trata de una recopilación de cuestiones aisladas, sino que tienen una coherencia interna, lo que significa que, aunque pueden ser leídas por separado, el libro tiene un hilo conductor que es bueno seguir para entenderlo mejor.

En el primer capítulo aborda la cuestión del conocimiento como acto, para alejar cualquier planteamiento que entienda el conocimiento como impresión. Consciente de que se adentra en cuestiones que ya han sido criticadas como oscuras o ingenuas por pensadores como Rorty o Spruit, la autora se esfuerza por situar desde el principio el conocimiento como algo distinto de un fenómeno físico y hace hincapié en el sujeto que realiza la operación. Sin desconocer lo que la neurociencia y las posiciones naturalistas

pueden objetar, pone de relieve cómo la operación por la que se conoce constituye un acto en el que la relación sujeto objeto no es mecánica, sino que expresa un modo de ser, un modo de vincularse con el mundo.

En el segundo capítulo titulado: “Cuatro notas fundamentales del conocimiento”, destaca la idea de la peculiaridad de la operación cognoscitiva, como algo que define a la persona junto con su capacidad de amar. Ser persona significa poder conocer. El conocer es la forma de vida que tenemos los humanos, al igual que el querer. En este punto, lo que pretende la autora es desvincularse de un planteamiento psicologista que hace depender el conocimiento sólo de las bases neuronales. Se hace necesario volver a pensar las características que se derivan del conocimiento como acto: inmaterialidad, la intencionalidad e immanencia.

En el capítulo tercero, “Experiencia y conocimiento”, trata de superar la distinción cartesiana: “interno-externo” para poner de manifiesto la unidad de la persona que capta la experiencia. Nuestra situación en el mundo siempre es a través del conocimiento y no puede ser de otro modo. Esto entraña una gran dificultad a la hora de tematizar el conocimiento como algo objetivo ya que de algún modo siempre está presente; es algo así como hacer visible la luz.

En el capítulo cuarto: “Abstracción y conocimiento universal en Tomás de Aquino”, se vuelve a la cuestión perenne sobre la relación universal particular. El conocimiento es una mediación que nos hace presente algo que antes no estaba. La mediación objetual es a la vez acceso al objeto, en cierta medida lo aleja y en cierta medida lo incorpora al horizonte cognoscitivo y por ello vital de la persona.

La abstracción es una suerte de intermediación, porque está en el origen de la captación intelectual y comunica directamente con el constructo perceptivo. Pero también es el inicio de la mediación intelectual, por lo que lo conocido no se presenta con la singularidad de la existencia extramental.

El capítulo quinto trata del concepto desde una perspectiva tomista. El concepto para el Aquinate da a conocer las cosas, pero no como algo que se construye en un proceso mental que representa o es imagen del mundo, sino que el contenido intencional permite el acceso a la cosa de un modo natural.

El sujeto vive en el mundo y puede comprenderlo porque tiene mente. Es cierto que la cosa conocida no es la cosa real pero es una semejanza que conviene con la cosa, conveniencia que se realiza en la operación. La representación, tal como la entiende el Aquinate y nos propone la autora de estas lecciones no desliga al sujeto de la realidad sino que lo vincula, pero de una manera en la que se recupera de otro modo cognoscitivamente, aquello que es.

Sirva este breve resumen, para animar a la lectura detenida de este libro, en el que desde una perspectiva metafísica se aborda en su actualidad y complejidad cuestiones del todo centrales del conocimiento humano.

MARÍA SOCORRO FERNÁNDEZ  
Universidad de Burgos

GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan: *Diálogo llamado Demócrates*. Edición y estudio preliminar de Francisco Castilla Urbano. Madrid, Tecnos, 2011. 213 pp.

Francisco Castilla Urbano, profesor titular de Filosofía en la Universidad de Alcalá de Henares, actual director del Departamento de Historia I y Filosofía y especialista en el Renacimiento español y la conquista del Nuevo Mundo, es el encargado de la preparación de la presente edición del *Diálogo llamado Demócrates* de Juan Ginés de Sepúlveda, en el marco del Proyecto de Investigación del MICINNFFI 2010-15582 “Legitimación del poder político en el pensamiento medieval”, que reproduce la traducción sevillana (1541) de Antonio Barba.

La obra está encabezada por un estudio preliminar a cargo del editor Castilla Urbano en el cual se presenta, en primer lugar, una detallada biografía del humanista, jurista, filósofo e historiador cordobés. Se destaca la falta de datos acerca de sus primeros años de vida y se repasa su carrera académica desde sus primeros estudios de humanidades en Córdoba hasta su consecución de la beca de Teología en el Colegio de San Clemente de Bolonia. Castilla Urbano introduce al lector en la profusa labor de traductor y humanista del cordobés subrayando su gran conocimiento de las lenguas antiguas que le llevó a merecer el honor de ser reconocido como uno de los grandes humanistas en el *Ciceronianus* de Erasmo. A continuación, el estudio preliminar se complementa con el análisis del lugar que el *Diálogo* ocupa en el conjunto de la voluminosa producción intelectual de Ginés de Sepúlveda. Recibe un análisis detallado el prólogo de Antonio Barba dedicado a los jóvenes de la nobleza española, caracterizados con el ideal cristiano de ser

inclinados a las armas y las letras, a los cuales se les pretende librar de las dudas de conciencia que podría generar la supuesta incompatibilidad entre la actividad bélica y los preceptos cristianos. El editor estudia también el papel desempeñado por los protagonistas ficticios que debatan en lo largo de tres jornadas: el alemán Leopoldo, el español Alonso de Guevara y el griego Demócrates. Estas tres voces representan, según las palabras de Castilla Urbano, las tres posturas principales del momento respecto a la cuestión de la compatibilidad guerra-religión: las novedades luteranas y quizá erasmistas, las preocupaciones vitales propias de un soldado curtido y conocedor de las exigencias de la guerra, y finalmente la sabiduría y experiencia del hombre magnánimo a través del cual fluyen las opiniones del propio Ginés.

Respecto a los temas de los desarrollados a lo largo del texto Castilla Urbano destaca diez puntos de articulación en el debate argumentativo: a) el problema de la oposición a la guerra de Lutero y la corriente erasmista refutada por Demócrates mediante la apelación al derecho natural o de gentes, b) la cuestión de la guerra justa que para ser tal debe cumplir, según Sepúlveda, los requisitos de tener como finalidad la paz, estar encaminada a la defensa frente a los atacantes y ser declarada con la autoridad del príncipe, c) el lugar de los príncipes y obispos, caracterizados metafóricamente a la manera cristiana como pastores que protegen al pueblo de los lobos, en los avatares y decisiones bélicas como garantes finales del carácter justo del enfrentamiento, d) la actividad propia del soldado cristiano en la guerra cuya conciencia está protegida por la palabra del monarca que garantiza la justicia de sus actos e) las características y diferencias entre la vida activa y la vida contemplativa, f) la temprana crítica por parte de Sepúlveda a la postura de Maquiavelo que defiende la apariencia de religiosidad como un instrumento de poder más útil que la religión misma y la defensa de la riqueza como necesaria para el uso de la fuerza en favor de unos fines justos que no pueden alcanzarse por otros medios g) el intento de conciliar clasicismo y el cristianismo mediante la combinación de referencias bíblicas y del pensamiento griego clásico para la defensa de su postura, con la intención constante de mostrar la coincidencia entre de fe cristiana y pensamiento aristotélico, h) la virtud y la fortaleza como rasgos definitorios del hombre magnánimo que ha de unir razón y virtud moral en sus acciones i) la valoración positiva de la riqueza condicionada por su inevitable utilidad para la vida activa civil y finalmente j) el debate entre voluntad y hechos en el cual Sepúlveda se posiciona aristotélicamente en la opinión de que las buenas intenciones y elecciones hallan su máxima perfección en su plasmación en una buena obra, sin que ello impida valorar la intención del sujeto. El estudio concluye con una detallada bibliografía en la que se recogen de las principales fuentes y estudios publicados en lenguas modernas acerca de la obra de Juan Ginés de Sepúlveda.

La lectura del texto permite acercarse al valor, característicamente renacentista, concedido por el humanista cordobés a la vida activa y a la participación cívica entendidas como deberes propios del buen cristiano que, justificados adecuadamente, incluyen de modo necesario la guerra, el gobierno, la búsqueda de la riqueza y el amor a la razón y la Antigüedad clásica. La religión se establece como eje último y garantía de los actos del soldado y el príncipe que, protegiendo a su pueblo de las agresiones, puede ordenar a sus súbditos llevar a cabo acciones agresivas sin riesgos para su conciencia y salvación.

ANA MARIA C. MINECAN  
Universidad Complutense-Madrid

CORSO DE ESTRADA, Laura E.: *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona 2008, 330 pp.

La relación entre naturaleza y virtud —estudiada desde Cicerón y presente, como es sabido, en toda la Edad Media— se encuentra delimitada en *De Legibus*, I, lugar donde se define la virtud como la naturaleza perfecta y llevada al sumo grado. Pues bien, el estudio de esta relación es el objeto de estudio del libro que presentamos de la Dra. Laura Corso de Estrada. La obra analiza la tesis ciceroniana y su influjo en Tomás de Aquino, dado —como expone la autora en la Introducción (pp. 20-22)— el rico conjunto de citas de Marco Tulio Cicerón en el *corpus* de Tomás de Aquino en materia filosófico-moral. La clave de su estudio supone la apelación a la naturaleza en la vía de la justificación del orden moral, así como la naturaleza y clasificación de las virtudes.

La primera parte del libro aborda el núcleo temático “naturaleza y vida moral” en los escritos filosóficos ciceronianos. Son analizados el *De republica*, *De legibus*, *De finibus bonorum et malorum* y textos paralelos. Aborda en la segunda parte el influjo de esta doctrina en Tomás de Aquino; concluyendo la tercera parte con un estudio y análisis de fuentes sobre el influjo de Cicerón en la teoría de las virtudes de Tomás de Aquino.

La filosofía es para Cicerón “la sabiduría de la vida”, e indica el plano fundante de lo particular y mudable, así “como el proyectarse en la vida práctica confiriendo al hombre los principios rectores de su obrar” (pp.35-36). Concepción esta que lleva a sostener en *De republica* la íntima conexión entre naturaleza humana y vida moral (p. 60), y ello desde una concepción de la ley natural ligada a la racionalidad humana.

La mencionada comprensión de la naturaleza es esencialmente teleológica y justifica entonces el orden moral. El origen divino del alma, por otra parte y en continuidad con ello, apoya esta concepción, pues el alma humana posee semejanza con la razón rectora del universo; y por este motivo la racionalidad humana no se comprende sin su religación a la divinidad (p. 75). Así como en *De legibus* establece la relación de la ley natural con la Razón que todo lo ordena y postula el parentesco de lo humano con lo divino. Temática toda ella propia de una cosmología teleológica (p. 88) que conduce además a la vía del conocimiento de sí, teniendo especialmente presente la idea de providencia en la vida práctica (p. 91).

En el contexto mencionado, los términos griegos *logos*, *physis* y *nomos*, se vierten en *ratio*, *natura* y *lex*, de especial atención en la Edad Media, en su recepción de la tradición estoica (p. 107). Se fundan así las bases para la tesis de que el ser humano se halla dotado de la aptitud natura para conocer la ley moral, a la vez que se comprende la conexión entre naturaleza y virtud (p. 113). En *De finibus bonorum et malorum*, defiende finalmente que “el hombre ha nacido para dos cosas: para comprender y para obrar como un dios mortal” (p. 129), donde el autoconocimiento juega un papel clave.

Por su parte, Tomás de Aquino, identifica claramente a Cicerón como transmisor de las enseñanzas de la Stoa, concediendo autoridad a sus posturas (P. 171). Asimila y reelabora un conjunto de tesis ciceronianas. En este respecto, la autora la autora recoge y explica, en el segundo capítulo de la a su vez segunda parte de la obra que reseñamos, las citas de la definición ciceroniana de la virtud, como algo conforme a la naturaleza y al bien de la razón; y ello con el fin de subrayar “la necesidad de las perfecciones segundas”, que son las virtudes, por medio de las cuales se determina el plano de indeterminación (p. 177). Este capítulo constituye el más novedoso y erudito estudio de fuentes textuales con respecto que al tema que aborda el libro, constituyéndose en suma como punto de referencia para cualquier estudioso que se especialice en el tema. Por su parte, se aborda además la noción aristotélico-tomista de “hábito”, ya en el capítulo tercero.

La tercera parte del libro se adentra de lleno en la teoría de las virtudes de Tomás de Aquino. Acomete primero el contexto filosófico, para explicar los términos de virtudes principales, cardinales y generales (p. 216). Macrobio y Plotino son apelados a la hora de decidir los grados de las virtudes.

Especial importancia tiene el estudio del texto *In III Sententiarum* (d 33, q 1, a 4, sol), para comprender la postura de Tomás de Aquino en lo que se refiere a las virtudes del alma. Se demuestra finalmente la proyección ciceroniana en las posturas medievales, hasta su culmen en Tomás de Aquino (pp. 240, ss.).

Los últimos capítulos de la tercera parte del libro están dedicados al estudio de la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia en Cicerón y en Tomás de Aquino, constituyendo una minuciosa exposición de la reelaboración tomista de Cicerón.

Tanto por el tema, como por las ediciones utilizadas, el repaso de las fuentes y la bibliografía, considero que el libro de Laura Corso de Estrada constituye ya en la actualidad un punto de referencia clave en lengua castellana para el estudioso de la temática naturaleza y virtud, y sus influjos estoicos en la Edad Media.

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA  
Universidad de Navarra

VALLA, Lorenzo: *Refutación de la Donación de Constantino* (“Clásicos Latinos Medievales y Renacentistas”, n. 27). Edición de Antoni Biosca y Francisco Sevillano, Akal, Madrid, 2011, 143 pp.

Este breve escrito, que Lorenzo Valla (ca. 1407-1457) redactara en 1440, ejemplifica muy eficazmente el carácter y la actitud del humanismo italiano del siglo xv. En él se muestran la sensibilidad lingüística y la conciencia histórica que han sido señalados como rasgos característicos del humanismo renacentista. En virtud de ellos, Valla desenmascara al forjador del documento que contenía el texto de la donación del Imperio romano de Occidente que el emperador Constantino supuestamente hiciera al papa Silvestre I. El documento había sido utilizado durante la Edad Media por los campeones de la teocracia pontifical para defender el poder temporal de los papas. Como resulta evidente hacia el final del texto de Valla, la cuestión distaba de ser meramente especulativa: el pueblo romano, como el de otras ciudades italianas, resentía profundamente la intervención papal en asuntos temporales, que a menudo asumía un carácter militar. El principal interés de Valla no radica, por tanto, en la precisión histórica o

documental por sí misma, sino en las candentes polémicas que, desde la baja Edad Media, se libraban entre defensores y detractores de la teocracia.

En el estudio introductorio, Francisco Sevillano contextualiza la *Refutación de la Donación de Constantino* a través de un comentario de otros autores que intervinieron en estas polémicas: Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa, los cuales ya habían mantenido una postura escéptica respecto a la autenticidad de la *Donación* de Constantino. Un comentario más amplio le merece el obispo inglés Reginald Pecock, autor de una obra coetánea a la *Refutación* de Valla (*The Repressor of over much blaming of the clergy*) en la que también se defiende la falsedad de esta *Donación*. Pecock y Valla ignoraban mutuamente sus obras y su formación e intención intelectual eran distintas, pero ambos participaban del sentido histórico propio de la época, explica Sevillano.

El estudio integra la *Refutación de la Donación de Constantino* en la obra más amplia de Valla, particularmente en el interés del autor por la elocuencia como medio para recuperar el esplendor del humanismo clásico y reforzar el valor pedagógico y moral de la filosofía -retrayéndola, así, de la abstracción árida y el formalismo lógico que predominaron en los años finales de la Edad Media-.

La presente traducción -primera que se hace al español de esta obra- se basa en la edición de Wolfram Setz publicada en la colección *Monumenta Germaniae Historica* (1976). El traductor, Antoni Biosca, ha confrontado este texto con el de la edición bilingüe latín-inglés de G.W. Bowersock publicado en Harvard University Press (2007), que está basado en la misma edición de Setz, ligeramente modificado.

La *Refutación de la Donación de Constantino* emplea diversos recursos argumentativos para lograr su propósito. En los primeros capítulos, Valla hace uso de la oratoria, construyendo los discursos que varios personajes -los hijos y parientes, el Senado, el pueblo romano y el mismo Silvestre- habrían hecho a Constantino al enterarse de su intención de donar el imperio al papa. A través de este recurso, Valla muestra lo increíble que resulta que un emperador romano haya efectuado semejante donación, no sólo por las dificultades de toda clase que el mismo Constantino hubo de superar para consolidar su dominio imperial, sino por la afrenta que tal donación supondría para sus herederos y para los ciudadanos romanos. Enseguida, Valla lleva a cabo la crítica histórica, mostrando la inverosimilitud de la leyenda de Silvestre, según la cual Constantino habría donado el imperio a este papa en agradecimiento por haberlo curado de la lepra. Los capítulos más extensos -y quizá los más interesantes- se consagran a la explicación de los anacronismos históricos y lingüísticos del texto de la *Donación*. En ellos se echa de ver la gran solvencia filológica y la fina conciencia historicista de Valla, quien con aplomo y desenfado detecta y exhibe barbarismos del lenguaje e imprecisiones históricas que resultarían inconcebibles en un documento auténtico de la época de Constantino. El último capítulo contiene la refutación de la *Donación* en el plano jurídico.

En los pasajes donde la crítica de Valla se centra en aspectos gramaticales y semánticos, los editores han aclarado a pie de página los términos latinos a los que hace referencia el texto original. Los editores han tenido el acierto de incluir también una traducción del texto de la *Donación* de Constantino -objeto de la refutación-, además de un índice onomástico.

Dada la naturaleza marcadamente filológica de esta obra, sería deseable integrar, en una edición ulterior, el texto latino de la *Refutación*, a ejemplo de la reciente edición inglesa.

Sin duda, esta traducción pionera tiene una relevancia notable en el ámbito de los estudios medievales y renacentistas en lengua española. De innegable importancia en la historia de la teoría política, por sus implicaciones en la relación de las potestades espiritual y temporal, la *Refutación de la Donación de Constantino* tiene gran interés también en el campo de la filología clásica y la historia. Esta edición ha de contribuir, así, a la revaloración que se ha venido haciendo en las últimas décadas del Renacimiento como periodo de creación fecunda y original en el ámbito filosófico.

VÍCTOR ZORRILLA  
Universidad de Monterrey

FLÓREZ MIGUEL, C.; HERNÁNDEZ MARCOS, M.; ALBARES ALBARES, R. (Eds.): *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

Una comprensión justa del siglo XVI salmantino, donde encontramos a Francisco de Vitoria y a Bartolomé de Medina como principales representantes de la llamada «segunda escolástica», exige una valoración adecuada de la producción intelectual del siglo precedente. Exigencia ahora satisfecha con la

presente obra colectiva, resultado del congreso con el mismo título celebrado los días 20, 21 y 22 de septiembre de 2011 en la Universidad de Salamanca. Esta publicación supone una aproximación multidimensional a la génesis de la Universidad moderna salmantina a través de diversos estudios sobre teólogos, políticos, humanistas y juristas del siglo xv pertenecientes a dicha universidad. Precede a los cinco capítulos que componen el libro la presentación general de Cirilo Flórez Miguel (p. 9-11), en la que se destaca el establecimiento de las tres grandes corrientes de pensamiento en la Universidad de Salamanca del siglo xv (la del humanismo tomista, la del humanismo filológico y la de los renovadores de los estudios de artes) contextualizándolo en torno a la estrecha relación entre la modernización del reino a nivel político y administrativo, y la modernización de la universidad a partir de la dinastía de los Trastámara y los Reyes Católicos.

El primero de los capítulos, *La estructura de los saberes* (p. 15-51) recoge las aportaciones de Ana María Carabias Torres y de Pablo García Castillo que abordan, por una parte, el contexto socio-cultural y las nacientes instituciones que están a la base de la modernización de la universidad y, por otra, un ejemplo representativo de modelo de educación humanista de esta «primera escuela de Salamanca». Bajo el título de *Colegios mayores y letrados: 1406-1516* (p. 15-35), Carabias Torres estudia a través de la fundación del Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca en 1401 el nuevo tramado de educación institucional de la corona de Castilla que, debido a las necesidades de adaptación al nuevo modelo de Estado moderno, generó con su modelo educativo una élite susceptible de ascenso social en la rígida sociedad estamental: los juristas salmantinos. Por su parte, García Castillo presenta en *Los nuevos tratados de educación: el Liber de educatione de Alonso Ortiz. El humanismo salmantino de los siglos xv-xvi* una visión del proyecto educativo inherente a los movimientos humanistas que busca la perfección de la naturaleza humana y que expone a través de la figura de Alonso Ortiz como un humanista que seguiría los pasos de Nebrija y cuyo ideal pedagógico propone la educación de un príncipe cristiano con virtudes clásicas -especialmente aristotélicas- que sepa gobernarse en primer lugar a sí mismo y sea modelo de una vida feliz.

Titulado *Los teólogos* (p. 55-113), el capítulo segundo aborda cuestiones teológicas candentes en el siglo xv salmantino en torno a la exégesis bíblica y a la política con las contribuciones de Inmaculada Delgado Jara, José Luis Villacañas Berlanga y Antonio Rivera García. La primera de ellos, en *El Tostado y la exégesis bíblica* (p.55-74), tras una exposición de la biografía intelectual de Alfonso Fernández de Madrigal y las condiciones que favorecieron la proliferación de la exégesis bíblica del siglo xv, sitúa a este en un periodo de renovación humanística en teología. El Abulense, preocupado por la distinción y primacía de los sentidos de la Biblia, inicia un nuevo proyecto de pensar teológico, de fundamentación tomista y apoyado en sus profundos conocimientos filológicos, que trata de armonizar el estudio de la Biblia y la argumentación racional fijando el primado del sentido literal sobre el alegórico, tropológico y anagógico. José Luis Villacañas, en *La ratio teológico-paulina de Alonso de Cartagena* (p. 75-94) propone una visión de la teología pre-erasmista del siglo xv salmantino inseparable de las aspiraciones y problemas de la cultura cristiano-conversa y vinculada a una élite intelectual cercana al poder de la cual Alonso de Cartagena es el exponente más relevante. La propuesta del autor sostiene que un paulinismo teológico matizado por el iluminismo sería la *ratio* (en sentido weberiano) subyacente a *Defensorium unitates christianae* (1453) una obra de Cartagena que no vio la luz hasta 1943 y que, con un tratamiento novedoso y sistemático de las relaciones y la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, respondería a las demandas de la élite judeo-conversa en lucha por su supervivencia. Cierra el capítulo el trabajo *Humanismo, representación y Angelología. El conciliarismo de Juan de Segovia* (p. 95-113) de Antonio Rivera, en el que se muestra cómo en el contexto del concilio de Basilea la teoría de la representación, el humanismo, la angelología y el paulinismo fundamentan en Juan de Segovia la teoría conciliar. Frente a la posición de Hasso Hofmann, que define al conciliarismo como una teoría política premoderna, el autor concluirá que esta teoría en Juan de Segovia sigue el modelo del republicanismo político: una visión de la política como *vita activa* a través de la discusión y persuasión.

El tercer capítulo, *Los políticos* (p. 117-162) contiene las aportaciones de Cirilo Flórez Miguel, Emiliano Fernández Vallina y José Labajos Alonso que se centrarán, por una parte, en la relación entre política y universidad, y, por otra, en el florecimiento y relevancia del aristotelismo en el siglo xv salmantino. En *Política y arte en la fachada de la Universidad de Salamanca* (p. 117-128), Cirilo Flórez realiza un análisis de la fachada de la universidad, haciendo notar que sus elementos y disposición, contienen un discurso político sobre la monarquía que sigue las líneas del estoicismo y en concreto a Séneca: las virtudes del monarca, especialmente la prudencia, la justicia y, sobre ellas, la sabiduría, son presentadas artísticamente en la fachada salmantina. Emiliano Fernández, en *El reflejo del texto en las ediciones del Tostado: De optima politia* (p. 129-142) hace un estudio histórico de las principales ediciones de la obra *De optima politia* de Alfonso Fernández de Madrigal, atendiendo a su completud y coherencia, para

después realizar un análisis detallado del texto en el que se llama la atención sobre los principales aspectos del «mejor gobierno» y contextualiza al Tostado como un humanista pionero, que sentaría los caminos que habría de seguir el siglo posterior armonizando las fuentes clásicas, especialmente Aristóteles, con las autoridades escolásticas. El capítulo finaliza con el trabajo de José Labajos Alonso, *Pedro de Osma y Fernando de Roa: significación histórica* (p. 143-162) en el que se pone de relieve el papel de “avanzadilla del renacimiento” de estos dos autores. Labajos Alonso destaca el impulso que Osma y Roa dieron al conocimiento de Aristóteles en la Universidad de Salamanca a través de los extensos comentarios a las versiones humanistas de sus obras, del mismo modo que resalta el papel de defensores del modelo teológico tomista y de una vuelta a los doctores *antiqui* frente a los *verbosistas*.

*Los humanistas* (p. 165-208), penúltimo capítulo del libro, recoge los trabajos de Carlos Moreno Hernández y Ana Vian Herrero se ocupa del humanismo vernáculo. Con el título *Nuevos nobles y nuevos cristianos: sobre el humanismo castellano del siglo xv* (p. 165-179), Moreno Hernández muestra la cuestión en torno al humanismo “vulgar” es inseparable de la traducción a la lengua vernácula de obras clásicas que realizaron, en concreto en Castilla, la élite conversa formada en la Universidad de Salamanca del siglo xv. En este contexto sitúa a los nuevos nobles, como el Marqués de Santillana, en una interdependencia con los nuevos cristianos: los primeros, necesitaban de la labor traductora de estos para acreditar ideológicamente su posición noble a través del mérito; y los últimos, encontraban en estos nobles apoyo para su integración social. Ana Vian hace un análisis exhaustivo del diálogo *De vita felici* de Juan de Lucena en *Dos epicuros en De vita felici de Juan de Lucena. La sombra de la duda*. (p. 181-208) haciendo notar que la posición de Lucena se oculta y muestra a través del diálogo por medio de los distintos interlocutores y en la que el autor -señala Vian Herrero- realiza una labor de transmisión del casi desaparecido Epicuro en la que se confunden ascetismo estoico y epicúreo.

El libro se cierra con el capítulo *Los juristas* (p. 209-237), con las aportaciones de Herbert Schambeck y Heribert Franz Koeck. Titulado *La recepción del iusnaturalismo tomista en la Primera Escuela de Salamanca* (p. 211-222) el trabajo de Schambeck mantiene que las reflexiones sobre el Derecho Natural son una constante en la historia del pensamiento político y jurídico. Tras un análisis de la recepción del tomismo en la Universidad de Salamanca, muestra la relevancia de la concepción iusnaturalista del derecho tomista como búsqueda del bien común y principio extrajurídico en autores como Kelsen o Merkl. Koeck, en *La contribución al desarrollo de la Filosofía del Derecho por parte de la Primera Escuela de Salamanca* (p. 223-237) pone punto y final al libro dando un paso hacia el siglo xvi, para valorar la Primera Escuela de Salamanca desde la importancia del giro efectuado por Francisco de Vitoria en filosofía del derecho. El autor sostiene que Vitoria supone una superación de todas las concepciones anteriores y una apertura hacia nuevos caminos mediante un enfoque claramente iusnaturalista en el derecho de gentes, que se apoya en la labor de sus predecesores del siglo pasado, los cuales, afianzaron el tomismo en la Universidad de Salamanca.

HÉCTOR DEL ESTAL SÁNCHEZ  
Universidad de Salamanca

SOUZA, J. A. de C. R. y BAYONA AZNAR, B. (eds.): *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*. Zaragoza, Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2013, 386 pp.

La transición desde la Edad Media al Renacimiento estuvo jalonada por una serie de acontecimientos políticos, sociales y culturales suscitados por un trasfondo religioso tan rico como complejo. El último tercio del siglo xiv y la primera mitad del siglo xv representan la culminación del mundo medieval y la apertura a problemas específicamente “modernos”. En la Iglesia, el Cisma de Occidente representó el mayor descrédito de la institución desde hacía siglos. Pese a la vuelta a la unidad, dada la magnitud del problema, muchos problemas de fondo no fueron atajados.

El libro que aquí se recensiona es una obra colectiva sobre el conciliarismo y las relaciones de poder en Europa durante esta época. Sólo en inglés hay una bibliografía suficientemente nutrida y actualizada sobre estos temas, que han sido a menudo ladeados por los grandes estudios monográficos de muchos de los países europeos. De hecho, en lengua española no había ninguna obra específica a la que acudir para conocer bien este período, que sigue siendo objeto de estudio sólo de los especialistas y que resulta generalmente desconocido para la mayoría de filósofos, teólogos e historiadores (y, por ende, ignorado en la mayoría de temarios escolares y académicos).

En este sentido, como indica Bernardo Bayona -uno de los editores, profesor de la Universidad de Zaragoza y autor de la presentación-, “el fruto que se ofrece está a medio camino entre el estudio científico y el compendio” (p. 25), pues intenta ser sintético en todos aquellos puntos que resumen el estado estandarizado de la cuestión y analítico e innovador en el estudio textual y doctrinal. Sobre estos temas tan poco trillados entre el público universitario, cabe ofrecer estudios que no den nada por supuesto, pero que permitan también un despliegue especulativo. El resultado es un libro equilibrado y rico, de lectura agradable e instructiva, que puede resultar formativo para los estudiantes de master (puesto que los de grado, como mínimo en muchas Universidades españolas, están ya prácticamente condenados a desconocer la Edad Media) y también enriquecedor para los especialistas y el público culto que pretenda seguir aprendiendo sobre estas cuestiones.

Los coautores, salvo Gregorio Piaia, proceden de Universidades españolas y brasileñas, hecho que muestra la cercanía y colaboración de los dos países en muchos quehaceres académicos. Con resultados como el presente, se certifica la pujanza (e incluso la excelencia) de muchos investigadores de ambos países, que ofrecen un texto accesible y riguroso, sazonado con grumos de innovación y de fina crítica textual.

Sobre el cañamazo de Tierney, Black y Oakley se han ido enhebrando algunas revisiones verdaderamente importantes para entender el debate conciliarista, que preocupó a la mayoría de autores de finales del xiv y del xv. Algunos de ellos son más conocidos por otros aspectos de su doctrina y, en el presente libro, aparecen como pensadores que tomaron parte en el debate eclesiológico de su época sobre la primacía del papa y el papel del Concilio. Desde Inocencio III, cúspide de la *plenitudo potestatis*, el poder del papa se fue debilitando al compás del ascenso de los poderes seculares. Fueron estos, aprovechando los intereses, la soberbia y la corrupción eclesiástica, quienes coadyuvaron al Cisma de Occidente, que dejó patente el nuevo equilibrio de poderes del momento y la fragilidad de la Iglesia.

Fue también el Cisma, como indicaron —entre otros— Tierney y Black, una oportunidad para pensar los límites del poder pontificio y la necesidad del Concilio como órgano colegiado situado por encima del Papa. La fundamentación evangélica de la supremacía papal podía ser contrastada, también a partir de fuentes evangélicas, con la autoridad y el carisma recibido por los apóstoles en Pentecostés. La exégesis de los filósofos, teólogos y canonistas de finales del xiv y de la primera mitad del xv muestra, en sus diferentes lecturas, a una Iglesia titubeante y plural, religiosa y mundana, con intereses temporales y espirituales.

Las ideas conciliaristas, pese a su buena intención y plausibilidad, no acabaron por desarrollarse y los intereses políticos y eclesiásticos terminaron por imponer en Trento nuevamente el modelo petriniano, una *descending power* (por citar la terminología de Ullmann) que se mantuvo hasta el Vaticano II. Si en los últimos decenios hemos asistido a una reafirmación del *descending power* pontificio, ¿serán los próximos años un retorno a las ideas conciliaristas? El libro no puede ser más oportuno, pues aparece en el momento en el que el papa Francisco ha anunciado una reforma de la Curia y de la Iglesia para hacerlas más colegiales. La historia es, sin duda, *magistra vitae*. Y mucho más la de una institución que se ha autodenominado *Mater et Magistra*.

El lector del libro colectivo puede reflexionar todas estas cuestiones al hilo del examen de cada uno de los capítulos, dispuestos con tino para la instrucción y la orientación de un público variado. Frente a una visión más bien filosófico-política, centrada en una serie de autores, existen otros capítulos de índole histórica que ayudan a centrar los temas y los principales acontecimientos.

En el primero, titulado “El Cisma de Occidente: los antecedentes y sus consecuencias inmediatas”, el profesor José António de Camargo Rodrigues de Souza (Universidad Federal de Goiás), coeditor del volumen, hace un repaso histórico a los hechos más destacados que desembocaron en el Cisma y muestra sus consecuencias. Este texto prepara el marco en el que se encuadran los dos primeros estudios sistemáticos. Uno es el segundo capítulo, debido a Luis A. de Boni, en el que trata el cuestionamiento del poder papal en Juan Wiclef (que sirve para conocer de manera más amplia la disidencia eclesiástica en el siglo xiv) y otro —el tercer capítulo— sale de la pluma de Bernardo Bayona, y en él explica las lealtades de Franciscus Eiximenis. Sin duda, el franciscano gerundense, por su extraordinaria habilidad y labilidad, y por sus múltiples compromisos, parecía todo un jesuita *avant la lettre*.

Fatima Regina Fernandes (Universidad Federal de Paraná) elabora, en el cuarto capítulo, otro itinerario histórico, en este caso desde el Concilio de Pisa al de Constanza. La autora intenta revisar la historiografía y mostrar algunas debilidades del juicio crítico sobre el Concilio pisano. El profesor Gregorio Piaia (Universidad de Padua) dedica su capítulo a la figura de Francisco Zabarella, canonista estudiado aquí como teórico del conciliarismo. Algo más conocida es la contribución reformista moderada de Pedro de Ailly: Thiago Soares Leite (Universidad Federal de Frontera Sur-Campus Erechim) dedica su capítulo al estudio de la obediencia al papa en su tratado *De materia*. El profesor Alfredo S. Culleton (Universidad do Vale do Rio dos Sinos) desgrana con gran claridad el pensamiento conciliarista de Juan Gerson, uno

de los personajes más curiosos de su época. Marcella Lopez Guimaraes (Universidad Federal de Río de Janeiro), entroncando con la crítica de Wiclef, estudia el pensamiento eclesial de Juan Hus y su condena del Concilio de Constanza.

Precisamente este Concilio, estudiado desde una perspectiva jurídico-política y doctrinal es el objeto de estudio de Esteban Peña Eguren (Seminario de Corbalán), quien dedica su capítulo a la relación entre el Papa y el Concilio en los decretos *Haec Sancta* y *Frequens*. Parecía a la sazón que las posiciones divergentes podían llegar a un acuerdo y que el pensamiento conciliarista estaba bien asentado. De hecho, el libro concluye con dos capítulos que abordan las ideas de dos teóricos del conciliarismo: Bernardo Bayona estudia la base doctrinal de Juan de Segovia (1393-1458) y Estevo C. de Rosende Martins (Universidad de Brasilia) dedica su contribución al pensamiento político del Cusano, recordando —con K. Flash— que, ante todo, era un canonista.

Un resumen del volumen podría ser precisamente la cita canónica que lo encabeza: “Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet”. Se trata de una vindicación de los argumentos del conciliarismo en un momento de gran crisis demográfica, social y cultural, no muy alejada —mutatis mutandis— de la actual. Los intereses políticos y económicos habían asolado Europa y los cismas la habían dividido. Sin embargo, de tal crisis salieron argumentos poderosos, capaces de pensar una sociedad cristiana compatible con la tolerancia y con la toma de decisiones de carácter colegial. Tal vez hoy en día podamos tomar nota de estos y muchos otros puntos. Este libro nos ofrece una magnífica oportunidad de conocerlos mejor y repensarlos.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ  
Universitat de les Illes Balears

SYROS, Vasileios, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*. Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2012, 305 pp.

El *Defensor pacis*, de Marsilio de Padua, es una de las obras capitales, si no la obra maestra, del pensamiento político de la Baja Edad Media, sobre la que se ha escrito mucho y se sigue escribiendo. Después de las controversias entre las diferentes interpretaciones historiográficas, en especial entre las lecturas republicanas y democráticas y las imperialistas de la obra, el interés de los estudiosos se ha centrado en la necesidad de situar a Marsilio de Padua en su contexto histórico (medieval, de Cristiandad) y en su praxis política (gibelina, ligada a la institución de la *signoria*), y en la conveniencia de comprender el núcleo teórico, es decir, la novedad filosófica que implica, la creación de categorías que trasciende el momento histórico y adquieren valor en la historia del pensamiento político.

Entre las publicaciones recientes sobre Marsilio, llama la atención la investigación de V. Syros, discípulo de J. Miethke y actualmente Senior Research Fellow of the Academy of Finland at the Finnish Centre of Political Thought and Conceptual Change. Su línea interpretativa consiste en poner a Marsilio en ‘conversación’ con representantes de otras tradiciones abrahámicas, distintas de la Escolástica cristiana, que tratan temas similares en la Edad Media, se basándose también en el legado del pensamiento político clásico. De ese modo lo sitúa en la encrucijada de otras escuelas de diferentes culturas, para subrayar la complejidad de su obra y mostrar que la interacción entre estas tradiciones fue más intensa de lo que se cree.

Su libro, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua* (Leiden, Brill, 2007), ya fue recensado en el número 16 (2009) de la *Revista Española de Filosofía Medieval*. La publicación actual en inglés, que se ha ido gestando durante los dos años de estancia del autor en la Universidad de Chicago (en el Committee on Social Thought y en el Martin Center for the Advanced Study of Religion), aunque se basa en aquel y gran parte de los contenidos coinciden, no es una mera traducción. El nuevo libro muestra la maduración de la tesis que sostiene el autor, debido a la repercusión generada por la misma y al amplio intercambio de opiniones y comentarios sostenido estos años con quienes también hemos estudiado el pensamiento marsiliano.

El cambio de título es muy significativo y anuncia abiertamente la superación del paradigma de la recepción aristotélica, pues, en efecto, la tesis principal es el cuestionamiento del aristotelismo político atribuido habitualmente al *Defensor pacis*. V. Syros sitúa a Marsilio en la intersección de las diversas tradiciones del pensamiento medieval. Primero, acentúa la influencia del estoicismo, por mediación de Cicerón, que habría sido mucho más amplia y profunda de lo que se pensaba: en concreto, en las opiniones que sostiene Marsilio sobre la génesis y el crecimiento de la vida social, la legislación y régimen de gobierno o el nombramiento del gobernante. También contempla la aplicación marsiliana del principio

platónico de la especialización funcional como una condición esencial para una comunidad bien organizada. Revisa asimismo las relaciones del Paduano con la tradición árabe medieval de filosofía política, que inicia Al-Fârâbî y pasa por Averroes, invocadora de los beneficios sociales de la religión, apoyándose en una comprensión naturalista de la aparición de las creencias religiosas y ritos. Pero, sobre todo, propone los posibles vínculos de Marsilio con Maimónides, respecto a la clasificación de los actos de los seres humanos, la demarcación de las esferas de las leyes humanas y divinas y el uso de ejemplos paganos para explicar la función política de la religión y su importancia para un orden social estable y duradero.

La estructura del libro también ha cambiado. La obra alemana recordaba mucho a la habitual en una tesis doctoral, de la que era fruto. Así, se dividía en tres partes: la primera dedicada al trasfondo biográfico de pensador estudiado; la segunda, de carácter metodológico y la tercera, subdividida en cinco apartados, para recoger los principios de la teoría política. El libro actual, en cambio, se aleja de los moldes academicistas, para convertirse en una obra pensada para un lector más general. La presentación de su contenido, mucho mejor compensado, se desarrolla en cinco capítulos: 1. La vida y obras de Marsilio; 2. Las principales influencias intelectuales; 3. La teoría Política; 4. La teoría de la Ley; 5. La teoría del Gobierno. Y se cierra con tres páginas de conclusiones, que dan a la publicación un carácter más maduro.

Además, las aproximadamente setecientas notas a pie de página han sido trasladadas ahora al final de toda la exposición, para permitir una lectura continua más fluida y dejar al criterio del lector la conveniencia y el momento de consultar las fuentes o las aclaraciones más dirigidas a los expertos. Todo el texto expositivo ocupa ahora solo 116 páginas y las notas poco más de un centenar.

Un apéndice, situado entre la exposición y el bloque de las notas, señala las correspondencias entre los contenidos de ambos libros y facilita hacer el seguimiento de los cambios en la reorganización de los mismos y captar así el acento puesto en uno u otro aspecto. En concreto, la influencia musulmana y judía, antes insinuada al final de la introducción, pasa a ser ahora el último apartado del segundo capítulo, en el que recoge las fuentes intelectuales del *Defensor pacis*. Asimismo, la unidad de la comunidad política se adelanta del capítulo final, referido a los regímenes de gobierno, al capítulo tercero, el correspondiente a la teoría de la comunidad política, a mi juicio, acertadamente, puesto que la unidad de la soberanía radica en la unidad de la comunidad y caracteriza el pensamiento marsiliano, distinguiéndolo de todas las doctrinas coetáneas de los dos poderes (temporal y espiritual) o la doble legitimidad de origen. Coherentemente, se retrasa a ese último capítulo, sobre la teoría del gobierno, la taxonomía de las constituciones y los cinco modos de instituir la monarquía.

El análisis se circunscribe a la primera Parte o *Dictio* del *Defensor pacis*, que contiene una teoría política perfectamente articulada, y prescinde de la segunda *Dictio*, mucho más extensa, consistente en una eclesiología alternativa a la doctrina papista de la *plenitudo potestatis*, que es su objetivo práctico de Marsilio y fue el objeto exclusivo de su condena. Esa primera Parte del *Defensor pacis* justifica su teoría política en la autoridad de Aristóteles, el autor más citado y del que tomas las principales categorías filosóficas. Sin embargo, V. Syros cuestiona el aristotelismo del Paduano.

Tras una exhaustiva comparación con el griego original de las citas de las traducciones latinas de Guillermo de Moerbeke de obras de Aristóteles que se encuentran en el *Defensor pacis* (no solo la política, sino también la ética a Nicómaco, la retórica y la metafísica), concluye que, contrariamente a Aristóteles, para quien la aparición de la comunidad política se debe a la naturaleza socio-política del hombre, Marsilio considera esa comunidad como resultado de la necesidad del hombre para satisfacer las necesidades elementales para su supervivencia y para garantizar su seguridad. Más cerca de la doctrina estoico-ciceroniana sobre el origen de las comunidades civiles, para Marsilio la comunidad política plena, la *polis*, es el medio para garantizar su supervivencia en el mundo, no como creía Aristóteles, una entidad imprescindible para realizar la meta suprema de la vida humana, es decir, la perfección moral. El concepto marsiliano de la buena vida está desprovisto de toda dimensión moral y Marsilio identifica el *"bene vivere"* con la *"vita sufficiens"*. Esto implica pasar de la teleología aristotélica a la investigación sobre las "causas eficientes" de los fenómenos políticos. Sin rechazar por completo la teleología de Aristóteles, la causa eficiente juega un papel decisivo en la forma en que investiga la génesis y la naturaleza de la comunidad política perfecta.

En el capítulo tercero, en el que analiza el origen y la organización de la comunidad política, V. Syros explica cómo Marsilio indaga las causas eficientes de la creación de la comunidad política, de su legislación y de su gobierno y les concede una importancia decisiva para la estabilidad y fortaleza de la comunidad política y para evitar disturbios internos. En la explicación de la génesis y el buen funcionamiento del Estado, es decir, en la "sociedad bien organizada", tiene un papel especial la metáfora biológica de la gestación y de la vida sana del organismo, que a juicio de V. Syros, pudiera deberse a la formación biológica y a la práctica de la medicina del autor, a la influencia de su amigo médico Pedro de Abano, y, en última instancia, a los escritos de medicina de Maimónides, sin olvidar la diferenciación funcional

del cuerpo político que plantea Platón en la *República*, obra desconocida aún en el mundo latino, pero presente en la filosofía política de Avicena o de Averroes.

Es precisamente en el apartado dedicado a la organización de la comunidad política, donde el autor plantea la correlación entre las ideas marsilianas y las tradiciones que confluyen en su obra, no solo Aristóteles y Tomás de Aquino, sino Avicena, Averroes y Maimónides. Se suma a la tesis que, contrariamente al tópico, niega que Marsilio fuera un ferviente seguidor de Averroes, con quien mantiene significativas diferencias, en particular, sobre cuál es el fin supremo de la comunidad política, cuál es el papel de la retórica y del legislador, que tiene que ser el gobernante ideal según Averroes y no el pueblo. Pero insiste en la afinidad de Marsilio con Maimónides, atendiendo a la clasificación de los actos humanos y a la distinción entre la ley divina y la ley humana, convencido de que un estudio más minucioso de la relación entre estos dos pensadores aportaría mucha luz sobre la *fortuna* del pensamiento de Maimónides en la filosofía política de la baja Edad Media.

Otra diferencia esencial de Marsilio con Aristóteles radica en la noción de ley, analizada en el capítulo cuarto. El Paduano considera la ley desde un punto de vista funcional, como un vehículo para la regulación de las relaciones entre los ciudadanos, que garantiza la cohesión y la unidad de la comunidad política. A diferencia de Aristóteles, el fin de las leyes no es contribuir a la vida virtuosa del hombre. Y no hay un legislador ideal, según el modelo de Solón, una persona sabia que instituye las leyes y constituciones para una comunidad, sino que las leyes son el producto de la prudencia colectiva de un número de individuos o generaciones. Sólo el pueblo en su totalidad, la *universitas* o su "*pars valentior*", puede legislar. Marsilio reinterpreta así la teoría de la soberanía de la multitud como un todo, basada en la doctrina aristotélica de la sabiduría colectiva de muchos, que Aristóteles aplicaba sólo a la elección de los gobernantes y al nombramiento de los magistrados, y la extiende su validez a la tarea de legislar. Por tanto, el cuerpo entero de los ciudadanos, o la "parte prevalente", se convierte en la única fuente legítima de poder legislativo en la comunidad política.

Como explica el propio autor en las Conclusiones (pp. 114-116), el propósito principal de este libro es analizar las ideas políticas de Marsilio tendiendo a las posibles fuentes de la misma y de su peculiar recepción de Aristóteles. Por una parte, ofrece tales diferencias cruciales entre ideas políticas marsilianas y las de su predecesor griego como para sugerir una reevaluación drástica de la noción del aristotelismo político. Por otra parte, este estudio representa un esfuerzo sistemático para apreciar el papel de Marsilio como un proveedor de diversas tendencias intelectuales antiguas y medievales y tradiciones culturales, que habrían condicionado su lectura del pensamiento político de Aristóteles y escolástico.

En tercer lugar, dejando a un lado el contexto de las ciudades-estado italianas o las relaciones Iglesia-Estado (que determinaban la perspectiva de la mayoría de los trabajos sobre Marsilio), V. Syros pretende ubicar los temas que informan su teoría en un contexto más amplio y brinda un estudio transcultural, explorando, en particular, las formas en que los escritores políticos bizantinos, islámicos y judíos asimilaron la herencia clásica y respondieron a preguntas tales como la especialización funcional de la *civitas*, la interdependencia de las diversas agrupaciones sociales, la estructura de la organización política ideal y los deberes y los atributos del gobernante ideal. El deseo de reconstruir tradiciones de escuelas que convergen en el *Defensor Pacis* le lleva a referirse también a autores medievales posteriores (Abravanel, Buridan, Nicolas de Vaudemont), a humanistas del Renacimiento italiano (Christine de Pizan o Pietro Pomponazzi), a escritores políticos modernos tempranos, como los florentinos Guicciardini y Maquiavelo, o incluso tardíos, como Paolo Sarpi.

No obstante, echo en falta una mayor referencia al objetivo ideológico del Paduano y el motivo de su obra, que no es otro que combatir la hierocracia papal, que es la causa de la división política. Si Marsilio se desliga de la comprensión ética y teleológica de la filosofía política aristotélica, y de ese modo construye la primera teoría laica del poder político, es precisamente porque solo con una teoría política secular se puede combatir la doctrina de la *plenitudo potestatis*. Por ello, me parece que las interpretaciones que excluyen la segunda Parte del tienen en riesgo de dar una visión mutilada del pensamiento marsiliano, al no considerar que la filosofía y la teología, como la política y la eclesiología formaban un todo en la sociedad medieval y son inseparables en Marsilio. Aunque emplease a Aristóteles y bebiese en otras fuentes antiguas, Marsilio formuló una teoría de la comunidad política radicalmente nueva, que desafiaba el imaginario político de su época, al elaborar la noción del cuerpo político, o conjunto de los ciudadanos (*universitas civium*) como la única fuente de autoridad legítima, frente a la usurpación clerical del poder a causa de la presunta superioridad del poder espiritual.

En definitiva, V. Syros demuestra en este libro que el uso que Marsilio hace de los conceptos aristotélicos es nuevo y ecléctico y, por ello, rehúsa la clasificación convencional de "aristotelismo" para el pensamiento expuesto en el *Defensor pacis*. Y lo ha conseguido a partir de un conocimiento portentoso de las fuentes primarias, gracias a una extraordinaria competencia lingüística, que le habilita para leer

todas las fuentes en el idioma original (latín, griego, hebreo, árabe) y para comparar distintas tradiciones y escuelas que no son tan accesibles a muchos investigadores. Su dominio de la literatura secundaria sobre el tema es también descomunal, como demuestran los centenares de notas detalladas y la extensa y rica bibliografía, que ocupa casi otro centenar de páginas y abarca obras escritas en varios idiomas (inglés, alemán, francés, italiano, español, portugués, pero también finlandés), por autores de todos los continentes. De modo que la bibliografía es por sí misma un distintivo muy provechoso de este libro.

Esta obra ha abierto caminos nuevos en la investigación del trasfondo musulmán y, sobre todo, judío de Marsilio y se trata sin duda de una contribución importante al mejor conocimiento de la filosofía marsiliana. Pero, además, ha ofrecido una nueva perspectiva al estudio del pensamiento político occidental en general, identificando patrones transculturales en las ideas políticas medievales. El campo abierto con este modelo comparativo transcultural es enormemente sugerente. El problema es obtener pruebas textuales que respalden de modo inequívoco esas correlaciones, mediante un ingente esfuerzo de análisis de las fuentes, como señalaron J. Miethke y G. Piaia en el XIX Coloquio Internacional de la SIEPM, «La legitimación del Poder Político en el Pensamiento Medieval», celebrado en Alcalá de Henares en septiembre de 2013.

Por último, no es un libro para que lo leamos solo los especialistas en este campo de estudio. También pueden apreciarlo los eruditos en estudios medievales en general y puede disfrutarlo todo aquel que se sienta atraído por la historia del pensamiento y por las teorías políticas, pues el texto (de poco más de un centenar de páginas) está escrito con claridad y se puede leer con fluidez, aun sin una previa formación académica especializada.

BERNARDO BAYONA  
UNED

GARCÍA CUADRADO, José Ángel: *Grandeza y miseria humana. Una lectura del 'Diálogo de la dignidad del hombre'*. Eunsa, Pamplona, 2013, 120 pp.

Fernán Pérez de Oliva (1494-1531) es un humanista que formó parte de la corte del emperador Carlos V. Es conocido por su obra: *Diálogo de la dignidad del hombre*. Recientemente, esta obra ha sido objeto de estudio por parte de los historiadores del pensamiento filosófico español. El profesor José Ángel García Cuadrado, autor de la presente edición, enumera en la Bibliografía las ediciones y los estudios más destacados que se han escrito sobre este humanista salmantino.

A primera vista puede parecer que se trata de una edición más de la obra del ilustre humanista renacentista, y, sin embargo, no es así. Escribe el profesor García Cuadrado: “Aunque su valor literario haya sido justamente reconocido, no se trata ciertamente de una obra original desde el punto de vista filosófico. Sin embargo, es difícil encontrar unas páginas que expongan de manera más breve y brillante las principales concepciones que sobre el hombre se habían ensayado desde la Antigüedad hasta el Renacimiento. Los principales tópicos sobre el hombre se encuentran recogidos en esta obra: desde Platón hasta Aristóteles, pasando por el epicureísmo, la patrística y la escolástica medieval, hasta llegar al humanismo renacentista donde conviven la tradición de la *miseria hominis* con la de *dignitas* y *excellencia hominis*.”

A lo largo de un extenso estudio introductorio, el profesor José Ángel García Cuadrado expone. 1.º La vida y la obra de Pérez de Oliva. 2.º La historia del texto del *Diálogo de la dignidad del hombre*: argumento y fuentes bíblicas, clásicas y renacentistas. 3.º Tópicos de la tradición renacentista: dignidad humana, libertad, el hombre como ‘microcosmos’. 4.º Actualidad del *Diálogo de la dignidad del hombre*. Esta obra trasciende el sentir de una época para proyectarnos una concepción del hombre intemporal. La lectura del *Diálogo* del maestro Oliva, escribe el profesor García Cuadrado, puede ayudar a descubrir algunas claves antropológicas que han cuajado en la modernidad. Señala, entre otras: a) la dignidad personal y su fundamento; b) la carencia biológica del hombre; c) la cuestión ecológica; d) la providencia divina o naturaleza anónima; e) la debilidad del entendimiento humano; f) el existencialismo: naturaleza y libertad; g) naturaleza y cultura: el trabajo y la técnica; h) la vida social.

No estamos ante una edición más de la obra maestra del profesor Pérez de Oliva. Las reflexiones introductorias de José Ángel García Cuadrado al hilo de esta obra clásica, muestran de una manera amena y sintética la actualidad de la misma.

JORGE MANUEL AYALA  
Universidad de Zaragoza

MENSA i VALLS, Jaume: *Introducció a la filosofia medieval*. Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions, Bellaterra (Barcelona) 2012, 280 pp.

La presente reseña debería haber aparecido hace un año, en el número anterior de esta Revista, pero problemas de salud de quien la firma lo impidieron. Los responsables de la edición de estas páginas prefirieron no encargar a un tercero dicha reseña (con lo que hubieran evitado este su retraso) acaso tomando en consideración la relación académica existente entre el abajo firmante y el profesor Jaume Mensa.

El autor y la obra. Docente de filosofía durante un par de décadas en la enseñanza media concertada y desde 2004 en la Universidad Autònoma de Barcelona, el autor del libro que reseño accedió en oposición, en 2010, a la plaza de numerario que había yo ocupado durante casi cuatro décadas, al haber quedado esta libre al jubilarme. El doctor Jaume Mensa —cuya tesis (leída en 1993 y publicada en 1998) trataba de la polémica entre Arnau de Vilanova con los profesores de París— iniciaba su docencia en Historia de la filosofía medieval en dicho 2010, el año precisamente en que se introducía el nuevo, y ya tristemente famoso, Plan Bolonia, que reducía el curso anual sobre el pensamiento medieval a un solo semestre.

La necesidad de ofrecer a los alumnos un buen manual que les permitiese atender en tan pocos meses a la materia correspondiente debió de animar al nuevo profesor a enfrentarse a la ardua tarea de elaborar y publicar la que ha resultado su excelente obra, modestamente intitulada como “introducción” a dicho pensamiento medieval. En su breve, pero muy aclaradora “presentación” inicial (pp. 15-18), el autor insiste en justificar un título tan modesto; no obstante creo que el libro muy bien pudiera llamarse sin más “Historia de la filosofía medieval en compendio”, aunque ello recordaría acaso títulos de algunas obras de Hegel y ello pudiera no resultar hoy demasiado recomendable.

El contenido de la obra. En cuanto al contenido, se estructura en diez agrupaciones de veintidós temas (numerados estos consecutivamente). La primera de ellas, “Antecedentes: Agustín de Hipona y el legado filosófico antiguo” (temas 1-5; pp. 21-54), es del todo coherente con la crítica que el mismo Jaume Mensa había hecho a la autora en su reseña de la obra *La filosofía en el Medioevo*. Secoli VI-XV, de Michela Pereira, publicada hace cuatro años en esta misma Revista Española de Filosofía Medieval, n.º 16, 2009 (p. 198), en el sentido de que «hubiera sido deseable dedicar un capítulo inicial, previo e introductorio si se quiere, a Agustín de Hipona».

La segunda agrupación, “La patrística medieval”, engloba y a la vez distingue (en sendos temas 6 y 7; pp. 57-69) la patrística tardía latina y la griega. Cada una de las cinco siguientes agrupaciones, y sólo ellas en toda la obra, incluyen un único tema: “El último neoplatonismo” (tema 8: “La escuela neoplatónica de Atenas”; pp. 73-79), “Filosofía musulmana” (tema 9, con idéntico título; pp. 83-90), “Filosofía judía” (tema 10, también con idéntico título; pp. 93-101), “Filosofía bizantina” (tema 11, de nuevo con idéntico título; pp. 105-111) y “Filosofía cristiana de la Alta Edad Media (tema 12: “La filosofía de la época del esplendor de los monasterios: Siglos IX-XII”; pp. 115-129). Pero el hecho de que tan sólo haya un tema en cada caso no quiere decir que la exposición del autor no distinga materias y autores atendiendo a unas y otros en diversos apartados y siendo siempre el primero de ellos una sintética y muy aclaradora “introducción” al tema concreto.

Las tres últimas agrupaciones son, como también la primera —sobre Agustín—, las que ocupan mayor número de páginas y reúnen siempre distintos temas: “La Escolástica: formación y plenitud” (temas 13-17, de los que el primero recorre el s. XII, pp. 133-145, y los cuatro restantes se centran en Tomàs de Aquino; pp. 147-175), “La filosofía después de la condena de 1277” (temas 18 y 19, agrupación cuyo título varía ligeramente en el índice de la obra al no referirse a la “condena de 1277” sino a “la sentencia de París de 1277”; pp. 179-196) y, como cierre más que significativo de una obra pensada en catalán, “La filosofía medieval en Cataluña” (temas 20-22; pp. 199-231).

Sigue luego una densa y bien estructurada “Bibliografía”, dividida en cuatro apartados: uno de obras de “Historia de la filosofía” y de antologías (pp. 233-235), otro de “Obras generales de filosofía medieval”, de colecciones de textos originales y de estudios de conjunto sobre temática y épocas concretas (pp. 235-243), un tercero de “Bibliografía general sobre los autores principales” (pp. 243-253) y un último, breve y bien peculiar pero de sumo interés para “Estudiar en catalán la filosofía medieval. Observación crítica” (pp. 253-254).

Tras los correspondientes índices de rigor (“de antropónimos antiguos y medievales”, “de autores modernos citados” y de “citas bíblicas”), a cuya penosa confección por la editorial habré de referirme luego, sorprende que cierren la obra tres “Apéndices”, a los que tampoco podré dejar de aludir en la parte crítica de esta reseña.

Factores de gran valor de la obra. 1) Me place reconocer de entrada la claridad de la expresión, que facilita sin duda la comprensión de las explicaciones que se dan a lo largo de todas las páginas del libro tanto sobre los diversos temas o épocas de que en él se trata como sobre el pensamiento de los autores que en él se exponen.

2) Quiero destacar igualmente la concisión de las síntesis ofrecidas sobre dichos autores (valgan cual simple ejemplo, entre otros muchos posibles, las del tema 18, apartados 3, 4 y 5, relativos a la filosofía, a la metafísica y a la teología de Duns Escoto; pp. 181-186), sobre épocas (véase, de nuevo a modo de puro ejemplo, la síntesis sobre el s. xiv del tema 19, apartado 1, introductorio; p. 187), sobre corrientes de pensamiento (como sería una vez más ejemplarmente la del tema 8, apartado 1, también introductorio, referido a la escuela neoplatónica de Atenas; pp. 73-74), sobre cuestiones concretas (como ejemplo, una vez más, la síntesis del tema 12, apartado 5, centrado en el problema de los universales; pp. 122-123) o sobre grupos de autores (me remito en fin, a manera asimismo de ejemplo, a la síntesis del tema 9, apartado 1, que introduce en la filosofía musulmana; p. 83).

3) Son de agradecer, por lo demás, los desarrollos panorámicos de algunos puntos particularmente significativos. Sirvan de ejemplo, entre los mejor realizados, el del apartado 6 del tema 12, sobre Abelardo y Heloísa (pp. 123-126) o el del apartado 6 del tema 13, sobre el “nuevo Aristóteles”, en particular respecto a las “reacciones y consecuencias” de la correspondiente recepción del Estagirita (pp. 140-143).

4) También es de agradecer la incorporación de cuadros, aquí y allá, harto ilustradores. De nuevo como meros ejemplos, consigno los de las pp. 79 (sobre las interpretaciones del Parménides platónico), 141 (sobre la relación entre fe y razón) y, en fin, 173 (sobre las pasiones, según Tomás de Aquino).

5) De no menor mérito e interés es la selección de textos medievales, con un total de 28 y más que significativos, que el autor ofrece a lo largo de todos los temas.

6) No dejan de parecer acertadas las agrupaciones que engloban diversos temas, como es el caso de las de los temas 1-3, 6-7, 13-17, 18-19 y 20-22. (Los restantes temas coinciden con sendas agrupaciones que impropriamente he llamado así por el hecho de que no incluyen sino un solo tema).

7) La última agrupación, sobre la filosofía en Cataluña —filosofía elaborada no sólo en latín sino también ya en catalán—, nada cuestionable en una obra pensada y escrita en dicha lengua y que se supone destinada directamente a catalanoparlantes, ofrece una buena y pensada selección de los pensadores de los s. xiv y xv, de Ramon Llull a Ramon Sibiuda. Como indica el autor, con el topónimo Catalunya y con su correspondiente adjetivo se hace referencia a lo que hoy en día llamamos los Países Catalanes.

8) En fin, el hecho de haber dejado para el final del libro las bibliografías da ligereza a la exposición de los temas ofrecida en el cuerpo de la obra, en las páginas que preceden.

Observaciones críticas. Como ya he advertido al referirme en su momento a los correspondientes índices de rigor (los de nombres medievales y modernos y el de citas bíblicas), estos tuvieron una penosa confección, pues al imprimir el libro los editores olvidaron incorporar la paginación correspondiente en cada caso y que el autor había verificado en las pruebas de imprenta y había consignado. Con ello, las tres tablas no son de utilidad alguna para el lector. El autor se ha esforzado en corregir semejante imperdonable gazapo enviando a amigos y conocidos fotocopias de dichas tablas con la paginación que correspondía; pero el daño sólo podrá ser subsanado en una eventual segunda edición.

También he advertido que no deja de sorprender que los tres “Apéndices” (con sendos cuadros de los escritos agustinianos y de las traducciones latinas aristotélicas y con un esquema de la Suma teológica de Tomás de Aquino) se hayan relegado a las últimas páginas del volumen, después de las de los índices que acabo de criticar. Parece como si los tales apéndices quedaran fuera de la obra propiamente dicha.

Como crítica puntual de detalle, quiero constatar mi disconformidad con la traducción catalana, que se ofrece en la p. 182, del término latino *haecceitas* (erróneamente escrito como *haecceitas*): *heccèites*. Creo que debiera más bien traducirse por *heccèites*, aunque sería mejor (pese a normas académicas en uso) hacerlo por *heccèitas*. Pero ¿no sería más normal y sencillo —y que evitaría disputas de academia— hablar de *heccèitat*, en castellano “*heccèidad*”?

Como evidencia la parvedad de las anteriores tres observaciones críticas —en buena parte ajenas al autor, y sin comparación posible con los factores de valoración más que positiva del conjunto previamente consignados—, el libro merece no sólo el visto bueno de quien firma, antiguo profesor de historia de la filosofía medieval, sino que le invita a reincidir en sus viejos hábitos de calificación y otorgar tanto al profesor y doctor Jaume Mensa como a esta su obra, aquí reseñada, una matrícula de honor.

Post scriptum. Acabada hace días esta reseña y a punto de enviarla al editor, he recibido (por atención del autor de la obra aquí presentada) la recensión que la misma apareciera en la revista trimestral, de Roma, *Angelicum* de 2012, pp. 825-828. (Por dicha paginación, anual, se adivina que la recensión corresponde al número del cuarto trimestre; y el habitual retraso con que aparecen revistas de especialización como esta explica que lo publicado en teoría hace un año haya tardado tantos meses en llegar a mí).

Del reconocido profesor de la Universitat de les Illes Balears Rafael Ramis Barceló, el escrito atinadamente advertía, por si se pudiera objetar que la atención que en la obra se presta tanto al obispo de Hipona como al Aquinada es desproporcionada (4 capítulos a cada uno, 14 y 15 apartados a uno y otro, respectivamente): «Lo más relevante de cualquier “introducción” que haga las veces de manual es la búsqueda de una estrategia docente: si sobredimensionando a San Agustín y a Santo Tomás se consigue un conocimiento más amplio de ambos autores, como base para estudiar las demás asignaturas, bienvenida sea». Permítaseme en fin concluir este post scriptum, y con él cerrar de nuevo esta mi recensión, como lo hiciera RAMIS: «Me gustaría acabar subrayando la agudeza del profesor Mensa, capaz de escoger una cita adecuada para encabezar cada una de las rúbricas del libro [es decir, de los títulos de cada uno de sus 111 apartados]. La pertinencia y adecuación de las citas que aparecen en ellas son una muestra, por encima de las querencias intelectuales, de la visión al mismo tiempo sólida y sutil que el autor tiene de la historia de la filosofía. Me complace mucho recomendar su lectura, pues se trata de un trabajo muy paciente, elaborado y riguroso. Es, sin duda, una de las mejores introducciones a la filosofía medieval que se pueden encontrar actualmente».

JOSEP MANUEL UDINA i COBO  
Universitat Autònoma de Barcelona

MENSA i VALLS, Jaume: *Arnau de Vilanova i les teories medievals de l'amor*. Fundació Joan Maragall (XXI Premi Joan Maragall). Cruïlla, Barcelona 2012, 259 pp.

Como la de la Introducció a la filosofía medieval de Jaume Mensa, también la presente reseña debería haber aparecido hace un año, en el número anterior de esta Revista, pero los mismos problemas de salud de quien la firma lo impidieron.

Sobre el autor y la obra. Licenciado con premio extraordinario (1988) y doctor (1993) en filosofía por la Universitat Autònoma de Barcelona, y licenciado en teología (1988) por la Facultat de Teologia de Catalunya, Jaume Mensa se diplomó también en paleografía y archivística en la correspondiente Scuola Vaticana. A su tesis doctoral, que trataba de la polémica entre Arnau de Vilanova y los profesores de París y que se publicaría en 1998 (cuatro años después de que se editase su bibliografía), la acompañan dos monografías sobre el mismo pensador y médico: Arnau de Vilanova, Rafael Dalmau, Barcelona 1997, y Arnau de Vilanova (c. 1240-1311), Ediciones del Orto, Madrid 1998.

La obra que recensiono es, pues, la cuarta publicación del autor sobre Arnau de Vilanova, en quien es una autoridad internacionalmente reconocida como de primer orden. En cuanto a la raíz de la misma cabe decir que es doble: por un lado está en la propuesta de investigación que Mensa había presentado en la oposición de filosofía que en 2010 ganó en la mencionada Universitat Autònoma de Barcelona, ocupando la misma plaza que había dejado yo libre poco antes, al jubilarme; por otro lado está en el texto de la elaboración de dicha propuesta para presentarlo al XXI Premio Maragall y, al ganarlo aquel mismo año, merecerle publicación.

Sobre el contenido de la obra. Aun encargado de hacer la reseña de esta publicación, no soy especialista ni estudioso de Arnau de Vilanova. Por ello, más que hacerla directamente, me serviré de diversas recensiones que sobre el libro han aparecido en los dos años que ya han pasado desde que viera la luz pública, ofreciendo como una síntesis de las mismas.

Cinco son las reseñas de que dispongo —todas ellas obviamente en catalán (a excepción de la última)—, de las que las dos primeras son breves comentarios a la aparición de la obra: son, literalmente, “notas” periodísticas. Se trata de la aportación de Ignasi ARAGAY al diario Ara, el 1 de diciembre, a los tres meses de la publicación del libro, titulada “El amor, según Arnau de Vilanova”, y de la de Antònia CARRÉ, aparecida en otro diario, El Punt Avui, el 22 de marzo de 2013: “Para saber más del tema...”.

La primera comienza presentando a Arnau en el s. XIII, «cuando los catalanes existían en el mundo con toda normalidad», dice (y cabe añadir: como quieren volver a existir de nuevo hoy, pese a España), como «médico de reyes y teólogo» a la vez: «innovador reformista en ambos terrenos», que «supo aunar ambos saberes y hacerles dialogar. Y esta es precisamente su originalidad: la de ser un *medicus theologizans*, según subraya Jaume Mens». La segunda, aún más breve, se abre reconociendo el acierto de la Fundación Maragall por haber concedido su XXI Premio al estudio presentado por Mensa, «escrito con una prosa ágil y con intención divulgativa», que «hace entrar ganas de saber más del tema». Prosiguen luego, una y otra reseñas, ofreciendo una síntesis del contenido del libro, de la que me place transcribir el resumen que en cuatro líneas ofrece ARAGAY de la biografía de Arnau que Mensa presenta en su primer

capítulo: «vivió en Valencia, se casó con Agnès Blasi, hija de unos mercaderes de Marsella, y fue padre de una niña. Además fue médico de reyes y papas, profesor de la Universitat de Medicina de Montpeller (una de las más famosas de su tiempo), diplomático de actividad intensa y autor de obras espirituales, teológicas». En cuanto a la otra reseña, recojo su final, cuando Carré consigna que, a la muerte de Arnau, algunas obras del mismo, quien «se distanció de la teología académica y reivindicó otra ‘más profética, carismática, sentida y vivida’, como dice Mensa, fueron condenadas. Pero el amor, como la buena literatura —también la médica y teológica— siempre sobrevive». Semipoético y elegante cierre, este, sin duda.

Las restantes tres reseñas de que me serviré aquí son ya de mayor extensión, están destinadas a lectores más especializados y corresponden —como la segunda de las anteriores— a 2013. Se trata del artículo de Joan Requesens, “Arnau de Vilanova en tres dimensiones”, publicado en la prestigiosa revista mensual del Monasterio de Montserrat Serra d’or, en febrero (p. 70-71), y de dos recensiones propiamente dichas (y, por tanto, sin título): una de Sergi Grau, incluida en el Anuario de estudios medievales (pp. 447-449), y la otra de Rafael Ramis, en el Archivum franciscanum historicum (pp. 307-309).

Permítaseme aquí un inciso sobre la estructura y los diversos contenidos del libro, pues ello sí puedo ofrecerlo, aunque no sea yo especialista en el autor estudiado. La ya mencionada biografía de este en el primer capítulo de la obra no es el único contenido del mismo pues al suyo siguen otros dos apartados, sobre las universidades y los movimientos reformadores de la época, como acabada contextualización de Arnau; y a dicho capítulo se añade otro, con sendos apartados, sobre el vocabulario medieval del amor y sobre el distinto enfoque que del problema correspondiente han dado destacados medievalistas como Rousselot, Nygren y Rougemont. Ambos capítulos forman, por lo demás, la parte inicial del libro: “Introducción” (pp. 21-51).

La Primera y la Segunda partes de este se centran en “El amor heroicus i la fin’amor” (pp. 57-137) y en “L’amor fina y cumplida en el *Ad priorissam, vel de caritate* de Arnau de Vilanova” (pp. 139-219); y a ellas siguen un breve “Epílogo”, una amplísima Bibliografía de títulos citados (pp. 227-252) y una lista de antropónimos, con referencia a las páginas en que aparecen.

La Primera Parte consta de tres capítulos, cuyos temas son “la fin’amor” (en el catalán de Arnau, eco del lenguaje de la poesía trovadoresca que cantaba dicho amor, este tiene género femenino), “los accidentes del alma” (que conviene distinguir de las enfermedades de esta) y “el amor heroicus” (aquel trastorno ‘accidental’ que nos hace pensar constante y vehementemente en el objeto de deseo confiando obtener el é deleite, en términos casi a la letra de Arnau) en los escritos médicos del autor.

Son, en fin, cuatro los capítulos de la Segunda Parte, y tratan respectivamente del *Ad priorissam, vel de caritate* (obra de los últimos años de vida del autor, en la que se explica su concepto de caritas), de la virtud de la caritas en analogía con el amor heroicus), del encuadre de la doctrina arnaldiana sobre dicha virtud en la tradición filosófica medieval (Agustín, Pedro Lombardo, Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry, Ricardo de San Víctor, Buenaventura y Juan Peire).

Centrémonos en dichas ambas partes nucleares de la obra que nos ocupa, a las que Requesens brinda precisamente la mayor atención en su artículo. El veterano estudioso de Arnau observa, por un lado (en cuanto a la Primera Parte del libro de Mensa), que en la obra médica arnaldiana «se nos muestra, no sólo teórica però también prácticamente cómo el médico se convierte en psicólogo —diríamos hoy— para saber dirigirse y curar a quien se encuentra subyugado por una pasión amorosa que vibra agudamente al margen de la razón [...] se nos descubre el médico de la ‘medicalización’ del amor cortès y [...] la culminación de los conocimientos y las terapias medievales del amor humano convertido en pasión descontrolada»; y observa asimismo, por otro lado (en cuanto a la Segunda Parte), que «este médico de los nuestros es un creyente apasionado por reencontrar un cristianismo simple e íntimamente vivido, y se desvía por propagarlo. Descubre, así, la primacía de la caridad al unir el estudio médico que ha hecho del amor —tanto del desquiciado como del cuerdo— con las palabras de Pablo en la primera epístola a los corintios (13,1-7) y las del apóstol Pedro en su segunda carta (1,5-8). La caridad es el amor humano que culmina en su fin auténtico: el de Aquél que dio la vida por los seres humanos; caridad es amarle por encima de todo otro amor y, en Él, amar a los hermanos hasta el olvido total de uno mismo. Hemos descubierto al *medicus theologizans*». Coincide en esto el joven investigador GRAU, que está elaborando su tesis doctoral sobre Arnau de Vilanova: «Jaume Mensa pone de relieve la definición del autor como *medicus theologizans*, como algunos estudiosos lo han descrito, para subrayar la interacción entre ambos campos de estudio. En la cuestión del amor es donde encontramos una estrecha relación entre el campo médico y el religioso, especialmente cuando la caritas y el amor heroicus se presentan respondiendo a un mismo proceso psicológico. Arnau ofrece un tratamiento médico del amor-pasión y en su obra religiosa brinda una solución práctica del mismo: a saber, la caridad, auténtica ‘amor fina e cumplida’, un concepto que para el autor viene a ser la esencia del verdadero amor cristiano». Y vuelve a coincidir al respecto RAMIS, en su recensión (ésta, en castellano): «Pese a que Arnau nunca escribió un tratado específico

sobre el amor, Mensa se esfuerza en mostrar que la satisfacción con la que el médico valenciano caracteriza la caritas no es sólo teológica, sino también fisiológica, pues está asociada a los accidentes del alma y a un proceso fisiológico. En este sentido, cabe decir que el autor se esfuerza en mostrar a Arnau como *medicus theologians*, una denominación que hace justicia al pensamiento de este autor».

Creo interesante destacar aquí las observaciones hechas por el mismo Ramis, reconocido profesor de la Universitat de les Illes Balears, al explicitar en síntesis la interrelación de las dos partes centrales del estudio que nos ocupa: «una vez subrayada la base teórica del amor heroicus, Mensa compara el opúsculo *De amore heroico* (de hacia el 1270) con el capítulo dedicado por Arnau al amor heroico en su obra *De parte operativa*, escrita hacia el final de su vida. Para Mensa, siguiendo los planteamientos de Sebastià Giralt, hay algunas diferencias entre la comprensión de Arnau y la de sus médicos coetáneos, pero sobre todo existe una identificación significativa entre el amor heroicus y el amor cortés, puesto que el *amor heroicus* es el cuadro médico del amor cortés y trovadoresco. La segunda parte del libro está dedicada a la comprensión del amor en la obra religiosa de Arnau. Sin duda, Mensa es uno de los grandes especialistas en la obra espiritual arnaldiana, de manera que el estudio discurre especialmente desde entonces por senderos muy sutiles. La intención del autor del libro es mostrar que la idea de caritas está vinculada a los humores del verdadero cristiano. La íntima satisfacción que produce la acción del bien y el amor al prójimo visto como hermano es muy parecida al alborozo del amante».

Considero asimismo de interés recoger, antes de acabar esta mi recensión, la peculiar caracterización de “tridimensionalidad” con la que Recasens se refería en su artículo de Serra d’or al pensamiento arnaldiano, complejo pero unitario: «Arnau era una personalidad compleja, sí, pero no escindida. Jaume Mensa ha insistido en este punto en su estudio: es preciso consolidar definitivamente la imatge de un Arnau de Vilanova que armoniza todas sus impresionantes facetas humanas. Y en esta dirección me apunto al proponer la tridimensionalidad de su vida y obra añadiendo un tercer aspecto acaso aparentemente menor y más desconocido: el de Arnau político». Invocando a continuación el sentido común, que «nos permita considerar que el médico valenciano poseía una gran capacidad de empatía con todo tipo de personas», cosa que cree poder probarse «atendiendo a la aportación que hizo en la Universitat de Montpellier con el nuevo plan de estudios que propuso y fue aceptado; a la estima que recibía entre las que hoy llamaríamos clases dirigidas, con lo eran la casa real catalanoaragonesa y la curia papal; y, por descontado, al predicamento de que gozaba entre el laicado cristiano comprometido con las corrientes renovadoras. Sumemos a ello los años de experiencia y coincidiremos en un Arnau con don de gentes. Y más aún si añadimos a los estamentos citados el mundo de la política stricto sensu. [...] Desde esta actividad política será, por tanto, pertinente de nuevo convenir en que Arnau, por la experiencia adquirida en asuntos diplomáticos — un mundo de sutilidades y no del estilo escolástico —, tenía una visión bien profunda de las que podemos llamar el ànima humana y la dinámica social de la Europa de aquel tiempo». Y concluye que «esta imagen tridimensional de quien en grado notabilísimo fue médico, teólogo y diplomático, de quien actuaba contra las enfermedades del cuerpo, las sociales y las del espíritu» es la dibujada por Jaume Mensa, fiel en esto al mismo Arnau.

Quiero acabar, aunque sea remitiéndome una vez más a Requesens, con las mismas palabras con las que este, después de felicitar a Jaume Mensa por el libro y al tribunal del Premi Maragall por habérselo concedido, no duda en felicitar también «a los lectores que tengan este libro, ya que su lectura confirmará — no lo dudo — el valor del trabajo hecho y consolidará de manera viva — tampoco lo dudo — nuestra historia cultural [...] con aquella pizca de loable orgullo de que se viste cada cultura. En 1946, en su libro *L’esperit de Catalunya*, Josep Trueta explicaba a los ingleses — y a todo el mundo — que Arnau de Vilanova ‘era un cristiano ferviente y amigo de papas y de reyes, pero no subordinaba a nada la libertad de su juicio [...] su coraje y su resolución, su excepcional simpatía humana, su fidelidad a la propia naturaleza — y, por tanto, a su país — y la manera como luchaba contra el mundo oscurantista de la Edad Media’».

JOSEP MANUEL UDINA i COBO  
Universitat Autònoma de Barcelona

LEÓN FLORIDO, Francisco, *La filosofía del siglo xiv. Textos esenciales*. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2013. 207 páginas.

No es ciertamente el siglo xiv, por lo que a la filosofía o teología filosófica respecta, un campo en el que resulte fácil orientarse y reconocer las líneas de fuerza que articulan el espacio y el relieve intelectual que este tiempo presenta. La asistencia que ante esta tarea nos ofrece el trabajo del profesor León Florido,

que ahora presentamos, es inestimable. Su solvencia y autoridad académica en el conocimiento de este tiempo están sobradamente acreditadas por muchos de sus trabajos. La editorial Escolar y Mayo tiene en su catálogo, además de su *Historia del pensamiento clásico y medieval*, otra publicación estrechamente vinculada a este periodo, *Cuestiones sobre la omnipotencia divina* (Pedro Lombardo y Juan Duns Escoto).

Esta obra pone ante nosotros una selección de textos, que el autor justificadamente califica de esenciales, en que se encuentran plasmados los tópicos que centran el interés filosófico del XIV y el tratamiento con el que son abordados. Sobre estos textos, que el autor mismo traduce, además de las preciosas y precisas indicaciones que nos proporciona en la introducción general, se insertan notas y referencias que hacen posible seguir un discurso que por su forma a menudo crítica y abrupta puede resultar de difícil comprensión. Busca con ello, y lo consigue, ofrecer una “versión comprensiva” de esos documentos. Gravitando de esta manera en los textos, lo que se persigue es que el asunto, el siglo XIV en este caso, hable por sí mismo, con su propia voz, con sus maneras propias, y, claro, que el auditorio al que va destinado pueda captar y hacerse cargo de lo que allí se ventila. Es clara la utilidad y el provecho que, dentro de las aulas y también fuera de ellas, pueden tener trabajos concebidos de esta manera.

“Escolástica crítica” es la categoría historiográfica, y quizá más que eso, que el autor hace suya como caracterización de la aportación que el siglo XIV, en el seno de la universidad, hace a la vida intelectual en general, y a la filosófico-teológica de modo muy particular. Esta categoría juega en oposición a la de “escolástica clásica”, abarcando esta la vida y producción universitaria durante el siglo XIII. Con esta diferencia no se quiere decir, obviamente, que la actividad crítica, en su sentido de afán de rigor a través del ejercicio de la disputa, el comentario, etc., haya estado en algún momento ausente de la universidad; es, por el contrario, una de sus constantes definitorias. Pero “crítica”, en el contexto del siglo XIV, parece indicar principalmente dos cosas: la problematización y cuestionamiento de las grandes síntesis, especialmente la de Tomás de Aquino, cuya estructura incorpora y adapta la trama categorial de Aristóteles, el filósofo, expresión suprema de la capacidad de verdad de la sola razón. Pero, al mismo tiempo, y a la base de esa disposición, el concepto de “crítica” pone ante nosotros una razón que, vuelta sobre sí misma, explora y pone a prueba experimentalmente, mediante el refinamiento lógico y discursivo, sus posibilidades y sus límites. Esto dará lugar a ese sesgo formalista de la actividad escolar, que, como nuestro autor indica, la hizo aparecer desentendida de la verdad y entregada a una productividad autárquica, cuyos efectos sobre el saber no podían sino suscitar reservas y cautelas. La descalificación de estas maneras modernas como *subtilitates anglicanae* advertía ya sus consecuencias negativas para el proyecto de una teología racional; las condenas de la Facultad de Artes de París de 1339 y 1340 son su formulación explícita.

Pero, como el prof. León Florido muestra, tras esta racionalidad que parece abandonar pretensiones teológicas, opera como alma de la misma un celo teológico empeñado en preservar a la divinidad de la disminución y las deformaciones que sobre los contenidos de la revelación acababan produciendo los esfuerzos sistematizadores de base tanto neoplatónica como aristotélica. El principio teológico del poder absoluto de Dios (*potentia Dei absoluta*) adquiere un carácter fundamental, que acabará imponiendo una redefinición radical de todos los conceptos primarios y matrices del discurso filosófico y teológico: naturaleza, razón, ley, voluntad, ciencia, etc.

Los diez capítulos en que el autor presenta los grandes temas que centran el trabajo intelectual del XIV muestran las diversas formas e intensidades con que ese principio de la omnipotencia absoluta de Dios penetra y trastorna todos los asuntos de relevancia intelectual de las más variadas esferas. Textos de Duns Scotto y Guillermo de Ockham en su mayor parte, pero también de Gregorio de Rímmini, Roberto Holcot, Marsilio de Padua, Juan Buridán y otros, componen ese cuadro con que el prof. León Florido nos presenta el siglo XIV y nos invita a adentrarnos en él. Incluye también en el último capítulo interesantes documentos (la Declaración de Raimundo Lulio en relación con las doctrinas condenadas en 1277, los decretos de la Facultad de Artes de París de 1339 y 1340, y la bula de Juan XXII *De agro dominico*) que permiten apreciar la incidencia institucional de esos movimientos intelectuales que marcan el tono peculiar del siglo XIV. Convencido del interés y de la utilidad de su trabajo, no me queda sino expresar a su autor mi felicitación y agradecimiento.

JOSÉ LUIS CANTÓN ALONSO  
Universidad de Córdoba