

**RESEÑAS / *BOOK REVIEWS***



AVERROES: *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2015, 213 páginas.

En este libro, el profesor Rafael Ramón Guerrero ha reunido tres textos en los que Averroes se expidió explícitamente sobre las relaciones no siempre amenas entre religión y filosofía. Precedida por una introducción de la que hablaremos más adelante, la antología comprende la traducción completa del *Libro del discurso decisivo, donde se establece la conexión entre la Ley religiosa y la filosofía* (*Faṣl al-maḳāl wa-taqrīr mā bayn al-sharī'a wa-l-ḥikma min al-ittisāl*), más conocido como «El tratado decisivo» (pp. 69-125); y la traducción de pasajes seleccionados de otras dos obras: del *Libro del desvelamiento de los métodos de demostración de los dogmas de la religión y de reconocimiento de los argumentos capciosos desviadores y de las innovaciones extraviantes que surgen de la interpretación* (*Kitāb al-kashf 'an manāhiy al-'adilla*), cuyo título se ha abreviado como «Desvelamiento de los métodos de demostración» (pp. 127-188); y de *La destrucción de La destrucción de los filósofos de Algazel* (*Tahāfut al-Tahāfut al-falāsifa li-l- Ghazālī*) o simplemente «Destrucción de la destrucción» (pp. 189-213).

Ahora bien, si de las tensiones entre religión y filosofía se trata, entonces no es necesario justificar la elección de *El tratado decisivo*, escrito por Averroes precisamente como una defensa de la filosofía contra aquellos teólogos del Islam que la condenaban. La obra presenta la versión más acabada de su teoría de la múltiple expresión, que en líneas generales sostiene que, aunque la verdad es una sola, existen seres humanos con diferentes capacidades intelectuales y, por tanto, para evitar errores de interpretación que conduzcan a la herejía y a la innovación, es un deber hablarles con el lenguaje que mejor convenga a su posibilidad de comprensión: al vulgo con el lenguaje retórico, a los teólogos con el dialéctico, y a los sabios con el demostrativo, esto es, el filosófico. El tratado, que defiende la verdad de la filosofía no con argumentos filosóficos, sino con los propios del contexto jurídico del Islam, está dividido en tres grandes secciones. La primera se ocupa de la «Obligación de estudiar filosofía»; obligación que, como intenta demostrar el alfaquí, surge de la misma Ley. La segunda es una larga explicación de por qué «La filosofía no contiene nada contrario a la religión», pues el método demostrativo en el que ésta consiste conduce al conocimiento de la única verdad que, en tanto única, no puede sino coincidir con la del Islam. Y, finalmente, la tercera sección habla «Sobre la Ley» religiosa y su finalidad, que no es otra –sostiene– que la de «enseñar la ciencia verdadera y la práctica verdadera», siendo la primera «el conocimiento de Dios Altísimo y de los restantes seres tal como ellos son [...] y el conocimiento de la felicidad y de la desgracia en la otra vida», mientras que la segunda «consiste en realizar actos que promuevan la felicidad y evitar aquellos que procuren la desgracia» (pp. 105-107).

En la versión parcial del *Desvelamiento de los métodos de demostración*, Ramón Guerrero ha sabido seleccionar los pasajes más representativos de una obra que supone la existencia y lectura de *El tratado decisivo* y que, tal como su introducción lo indica, pretende analizar «el sentido literal de los dogmas que la Ley se propone imponer a la gente común» (p. 129), así como –en la medida de lo posible– la intención que ha tenido el Legislador. Con todo, Averroes mismo advierte que sólo se centrará en los «dogmas obligatorios de la Ley», a saber: la existencia de Dios, su unicidad, sus atributos, el conocimiento de su *tanẓīh* (que podría traducirse como «no-antropomorfía») y el conocimiento de sus acciones. Un último capítulo está reservado a «estudiar qué parte de la Ley es lícito o no es lícito interpretar; cuándo es lícito y a quién es lícito» (p. 177) en base a las diferentes clases de ideas que, según su propia clasificación, se encuentran en la Ley.

*La destrucción de la destrucción* es, como su título completo lo indica, una respuesta a *La destrucción de los filósofos* de Algazel, donde Averroes se vale de las doctrinas aristotélicas no sólo para apoyar la filosofía, sino también para librar el pensamiento del Estagirita de las interpolaciones neoplatónicas que, cree, condujeron a Algazel a malinterpretarlo y acusar de infidelidad a los filósofos. En este caso, la selección de Ramón Guerrero ha recaído en la vigésima y última cuestión del *Tahāfut*, que corresponde a la cuarta discusión, aquella que, ocupándose de cuestiones de física, trata especialmente sobre la resurrección de los cuerpos.

Sobre las traducciones, resta decir que las tres se encuentran lúcidamente anotadas. Además de las referencias obligadas a las aleyas que cita el mismo autor, el profesor Ramón Guerrero se ocupa no sólo de explicar los pasajes o términos cuya cabal comprensión depende de conocimientos históricos, religiosos, filológicos y filosóficos que exceden el texto; sino también de exponer determinadas decisiones de traducción, sobre todo respecto de otras interpretaciones, como las de M. Alonso (en castellano) o

M. Geoffroy (en francés). Este grupo de un total de 186 notas, junto a la introducción, vuelve al pensamiento de Averroes sobre filosofía y religión asequible también al público no especializado.

En efecto, la primera parte del libro consiste en una extensa introducción (pp. 9-56) que comienza por las diferentes etapas de recepción de la razón griega en el mundo árabe previas a la existencia del Corán, hasta la irrupción del Libro revelado y la necesaria aparición de una nueva situación hermenéutica. Según la tesis de Ramón Guerrero, que las ciencias islámicas «estén fundadas en supuestos filosóficos y se sirvieran en muchas ocasiones de métodos filosóficos, no obliga a considerarlas como integrantes de la “filosofía” en su sentido estricto» (p. 16). Antes bien, el origen de la filosofía árabe y el rechazo posterior al movimiento de la *Falsafa* no se explican sin el lugar central que le compete a la revelación en el mundo cultural árabe: «hubo filosofía en el Islam porque previamente se había desarrollado un pensamiento articulado en torno al Corán como texto revelado [...] Fue una filosofía religiosa porque surgió desde la reflexión motivada por un hecho religioso». (pp. 16-17).

En base a esta lectura, Ramón Guerrero, con una exquisita redacción y apoyado continuamente en los fundamentos filológicos del pensamiento árabe, sistematiza aquellos hitos que derivaron en las tensiones entre religión y filosofía que Averroes intentó disolver. Repasa, entonces, las diferentes actitudes de los principales filósofos y teólogos del Islam que se expidieron sobre el tema: Algazel, al-Shahrastânî, Ibn Jaldûn, al-Kindî, Avempace y, antes de llegar a Averroes, se detiene especialmente en al-Fârâbî, ya que la posición de aquél es en gran medida heredera de la de éste. Del pensamiento farabiano, entonces, el profesor retoma especialmente el desarrollo del conocimiento filosófico en relación a las representaciones simbólicas propias de las religiones, lo que le permitirá a al-Fârâbî sostener que, aunque necesarias, éstas tienen un papel secundario frente a la ciencia universal de carácter racional que es la filosofía.

Si bien esta misma antología, junto a su introducción, ha sido publicada en el año 1998 por *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie de Filosofía Española 8, la edición de Eds. Winograd que aquí reseñamos incluye las respectivas ediciones de G. Hourani, M. J. Müller, y S. Dunyâ de los textos árabes en cuidadoso *confronto* con la traducción española, lo cual enriquece sobradamente la lectura, además de facilitar el acceso a un material bibliográfico indispensable para los estudiosos de la Edad Media.

NATALIA JAKUBECKI

BRIGUGLIA, Gianluca: *Le pouvoir mis à la question. Théologiens et théorie politique à l'époque de la querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, Les belles Lettres, 2016, 234 pp.

El hecho de que se publique en Francia este libro de G. Briguglia, cuando algunas de las fuentes analizadas en él no están aún traducidas al francés, muestra la importancia de este trabajo aparecido antes en italiano (Milano, Franco Angeli, 2009). Precisamente tuvimos conocimiento de su traducción, cuando estábamos revisando la redacción final de nuestro libro *Iglesia y Estado: Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII* (Zaragoza, PUZ, 2016), que en la primera parte también analiza y traduce, por primera vez al castellano, diversos tratados políticos y teológicos escritos en el fragor de la querrela entre el papa Bonifacio VIII y el rey francés, Felipe IV, el Hermoso en el inicio del siglo XIII.

Al estudiar algunas cuestiones de esa disputa, Briguglia se pregunta por la relación entre teología y teoría política y señala la emergencia de algunas categorías fundadoras del pensamiento político moderno. Los autores objeto de estudio son, principalmente, Egidio Romano, Juan de París, y Santiago de Viterbo. Y, aunque el marco es aún fuertemente teológico a la hora de plantear los fundamentos del poder, el ámbito de la investigación es propiamente filosófico y se centra en las nociones de verdad, de signo, de contrato, de propiedad o de sociabilidad humana.

La exposición está organizada en cuatro capítulos. El primero se centra en el conocimiento de la verdad —«*Inquirere veritatem*»— y toma como punto de partida una reflexión de Godofredo de Fontaines a propósito de la condena de las tesis aristotélicas por el obispo de París, Étienne Tempier. Semejante censura del pensamiento privaría a los intelectuales de la posibilidad misma de resolver las cuestiones filosóficas y teológicas oscuras y en el fondo obstaculizaría conocer la verdad. Con esta preocupación de fondo Briguglia analiza el prólogo al *De regimine christiano*, de Santiago de Viterbo; la relación entre la verdad y el error o la verdad y la ignorancia en *De ecclesiastica potestate*, de Egidio Romano; y el prólogo del *Tractatus de potestate regia et papali*, de Juan de París. Y, como sentencia Juan de París, «la

recherche de la vérité n'est pas criticable, puisque l'ignorance est dangereuse et, dans certains cas, nous n'avons aucune certitude». Lo que quiere mostrar el autor es que estos escritos teológico-políticos no solo se proponían suministrar argumentos que sirvieran al papa o al rey, sino que pretendían hacer valer su autoridad intelectual en la búsqueda de la verdad y su capacidad de resolver cuestiones de interés general, más allá de estar al servicio de un bando u otro. Pone así en primer plano la toma de conciencia de una élite intelectual que, dotada de un sólido utillaje filosófico y teológico y favorecida por los acontecimientos políticos, había llegado a hacerse una alta idea de sus funciones y asumió una responsabilidad que entrañaba una reorientación doctrinal de gran valor filosófico, además de tener consecuencias políticas.

El segundo capítulo está dedicado a la centralidad del «cuerpo» en la teoría política, a partir del cuerpo de Cristo y de su presencia real, y no solo como «signo», en el sacramento de la eucaristía. Analiza, primero, las implicaciones conceptuales de la corporeidad, la materia, la sustancia y la transustanciación en *Theoremata de corpore Christi*, de Egidio Romano, y en *Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris*, de Juan de París. Luego, aborda las implicaciones eclesiológicas y políticas de la cuestión, así como de la doble naturaleza de Cristo y de su poder transmitido a la Iglesia.

De la transmisión del poder a Pedro y a sus sucesores parte el tercer capítulo, sobre «La institución del poder». Estudia en Santiago de Viterbo y en Juan de París la relación entre las dos naturalezas de Cristo. Diferencia la causalidad del poder temporal por el espiritual frente al dualismo de poderes, basado en la idea de una doble causalidad, para analizar después la diferente relación entre ambos poderes en estos dos autores; suscita la cuestión de si la realeza es inherente o no al sacerdocio; e interpretar, según Santiago de Viterbo, el uso de la espada «*ad nutum*», en expresión de Bernardo de Claraval, como *nutus est signum voluntatis*: «le signal (*nutus*) est le signe d'une volonté qui l'institue et lui donne la capacité d'agir et par suite, de devenir un instrument, le quel s'exprime dans le commandement».

El cuarto capítulo, que se titula «Generar y regenerar el poder», analiza la causalidad política en Egidio Romano. Comienza con el análisis de la *communicatio* en *De regimine principum*, obra de inspiración aristotélica, e interpreta el naturalismo político como actuar comunicacional, puesto que «comunicación» y «comunidad» son dos caras de una misma naturalidad, y la relación entre *communicatio* y *excommunicatio* en *De ecclesiastica potestate*. Sigue con esta obra para formular la cuestión de la doble naturaleza humana, a partir de la diferencia entre el estado de inocencia y el pecado original, y explicar la generación de la humanidad y la necesidad de la regeneración para restaurar la integridad humana. De este modo, la secuencia conceptual del discurso político de Egidio Romano se polariza alrededor de dos binomios: *communicatio —excommunicatio* y *generatio —regeneratio*. Luego, analiza cómo la vida y el pecado, al transmitirse al mismo tiempo, constituyen una herencia, explicando la relación de Adán con su descendencia en términos a la vez biológicos, jurídicos y morales, y sugiriendo una teoría de la «generatividad» constitutiva de la antropología política de Egidio Romano. El siguiente apartado trata sobre el bautismo y el pacto y presenta una concepción contractual del sacramento, opuesta a la teoría ministerial e instrumental, en correspondencia a dos teorías de la causalidad y, finalmente, a dos teorías del poder. Lo cual conduce al último apartado sobre el papa y el poder constituyente, a partir de la analogía ente Dios y el soberano pontífice, con el objetivo de explicar el supremo poder del papa y la subordinación total del poder secular.

La profundidad filosófica del contenido no impide una lectura fluida del relato interpretativo, que va avanzando ágil y, al mismo tiempo, contundente, hasta culminar en las cuatro páginas de conclusiones sobre las nociones e instrumentos conceptuales elaborados por estos autores a consecuencia de las relaciones entre las *potestates*. A esa fluidez contribuye que las notas vayan al final de toda la exposición, de poco más de cien páginas, si descontamos la Introducción. Lo cual no priva al libro de un alto valor investigador, puesto que el aparato crítico ocupa aproximadamente un tercio del volumen total, la treintena de páginas de Bibliografía constituyen una recopilación muy completa de fuentes y de historiografía y la media docena de páginas que emplea el Índice onomástico para enumerar los más de doscientos cincuenta autores citados es una valiosa y eficaz ayuda a efectos de localizarlos rápidamente en el texto.

Este libro de Gianluca, profesor de Filosofía en la Universidad de Estrasburgo, es una excelente aportación al mejor conocimiento del debate doctrinal sobre los dos poderes, que se produjo a principios del siglo XIII entre la Corona francés y el Papado y del que, poco a poco, vamos valorando la enorme importancia que tuvo en la emergencia de la teoría política protomoderna.

BERNARDO BAYONA AZNAR

ALFONSO DE CARTAGENA: El *Duodenarium* (c. 1442). *Cultura castellana y letras latinas en un proyecto inconcluso*. Estudio, edición y traducción de Luis Fernández Gallardo y Teresa Jiménez Calvente. Prólogo de Á. Gómez Moreno. Córdoba. Editorial Almuzara, 2015, 515 pp.

El pensamiento de Alfonso o Alonso de Cartagena (1385-1456) atrae cada vez más el interés de los estudiosos y se ha convertido en una referencia imprescindible de un siglo que cada vez reclama una mayor atención por lo que ofrece en sí y, además, para comprender el proceso que lleva a un Renacimiento hispano cuya relevancia y peculiaridades hace mucho que han echado por tierra definitivamente aquellas teorías que negaban su existencia. A falta de un impulso académico y económico que ponga las obras completas del obispo de Burgos al servicio de los investigadores, aparece ahora esta edición del *Duodenarium*, que se esperaba hace décadas y que ve la luz gracias a un trabajo excelente de sus dos editores.

Estos no se han conformado con editar por primera vez la obra, con su aparato crítico y localización de fuentes, acompañándolo de su traducción al castellano, con una abundante cantidad de notas aclaratorias, sino que lo han precedido de un estudio de más de 150 páginas que quiere dar cuenta de la época, la biografía del autor y, sobre todo, de la obra. No está de más señalar que el *Duodenarium* se conserva en dos manuscritos, uno de ellos que solo se corresponde con una parte de la obra, y que los editores han tenido que trabajar con fotos de un carrete de hace cuarenta años, porque los poseedores del manuscrito principal, depositado en la Biblioteca Capitular de la Catedral de Burgo de Osma, solo les permitieron consultarlo durante una hora.

Como han querido dejar claro Luis Fernández Gallardo y Teresa Jiménez Calvente desde el título, el *Duodenarium* es un proyecto inconcluso porque de las doce respuestas que debía dar su autor a otras tantas preguntas de su amigo Fernán Pérez de Guzmán, solo llegó a redactar cuatro (o al menos son las que nos han llegado). Estas respuestas, ordenadas en una doble estructura binaria a cada una de las cuales acompaña un prólogo y un último, son las que componen este texto. La amplitud que su autor dio a cada una de las cuestiones e incluso a los dos prólogos y sus correspondientes últimos, fue, sin duda, un obstáculo para poder llevar a término la tarea, pero también, como repite Cartagena en el mismo texto, las obligaciones de todo tipo a las que tenía que hacer frente. No está de más recordar que en su discusión con Bruni, Cartagena había reconocido que los italianos se ponían a escribir en cuanto comenzaban a saber mientras que los castellanos, una vez formados, se empleaban en la corte, dedicándose a leer los libros escritos por aquellos. Si la acción cívica o, al menos, el servicio a intereses utilitarios de índole diversa ocupaban el ingenio y la entrega de los eruditos hispanos y justificaba, en opinión de D. Alonso, su escasa producción teórica, nada tiene de extraño que esta misma dedicación práctica apareciera como un obstáculo en su caso para completar las respuestas requeridas por el noble y curioso Señor de Batres, incluso si su interlocutor tuvo voluntad en algún momento de cumplir con la totalidad del encargo. Las múltiples ocupaciones de Cartagena, como eclesiástico que desempeñó diversos cargos en distintos lugares, oidor, consejero, diplomático, jurista y mediador, le proporcionaron una gran experiencia vital y resultaron decisivas para el reconocimiento de su valía pero, con toda probabilidad, fueron un obstáculo para su labor como hombre de letras. A pesar de ello, la totalidad de lo escrito por él que ha llegado hasta el presente no es poca cosa y, desde luego, su importancia difícilmente se puede minusvalorar. Esto es aplicable en su integridad a este texto.

Escrito con toda probabilidad hacia 1442, el *Duodenarium* refleja también otra característica que expertos en la obra de Cartagena como J. Lawrance, M. Morrás o el mismo Fernández Gallardo han señalado en sus trabajos: la literatura del obispo de Burgos surge en respuesta a circunstancias concretas como una petición de reyes, príncipes o nobles, una reivindicación que hay que fundamentar, un intento de formar opiniones o influir en las existentes, etc. Esto no significa que su escritura no pueda alcanzar alturas argumentativas que se elevan por encima de las situaciones específicas que la provocan, ni que no esté destinada a perdurar por la calidad de sus desarrollos, pero su punto de partida es siempre cercano. Desde luego, en el caso del *Duodenarium*, lo incompleto del trabajo no afecta a las respuestas dadas, que a la amplitud ya señalada añaden dosis importantes de erudición y profundidad como para convertirlo en uno de los trabajos más interesantes de su autor. Pero se cumple con ese carácter circunstancial tanto por el origen de lo escrito como por su estructura, pues Cartagena no deja de aludir, con ocasión del segundo prólogo, a la demanda reiterada de respuesta a sus preguntas por parte de Fernán Pérez, aprovechando un encuentro posterior a la entrega del primer binario, que tenía como objetivo conseguir que no se desencadenara una guerra entre facciones. Probablemente la respuesta a la tercera y cuarta cuestiones no habría tenido lugar sin esa insistencia, tan inoportuna quizá en las condiciones en las que se produjo, pero que sirvieron para convencer al prelado del desbordado interés de su exigente interlocutor.

Las cuatro cuestiones que se plantean al Obispo son variadas y en algún caso parecen de imposible respuesta por su generalidad. A pesar de ello, las preguntas reflejan muy bien el ansia de cultura y la necesidad de ser guiado en esas preocupaciones que tenía el estamento nobiliario o, al menos, los más comprometidos con la cultura de sus miembros; a la vez, las respuestas de Cartagena, llevando la pregunta genérica a un punto donde la concreción hacía posible un desarrollo razonable y adaptado a las posibilidades de comprensión de quien las solicitaba, expresan muy bien tanto su habilidad intelectual como las necesidades del público al que se dirigía. Un público, dicho sea de paso, que, como en el caso de Pérez de Guzmán, podía simpatizar políticamente con la oposición al privado de Juan II, el todopoderoso Álvaro de Luna, y estar, por tanto, en las antípodas del obispo de Burgos, pero cuya amistad se mantuvo por encima de esa militancia; esto dice mucho de la forma de ser de Cartagena y de las relaciones entre las elites castellanas del siglo xv.

Las cuestiones incluidas en el *Duodenarium* son las siguientes: si el título de emperador y el de rey son idénticos o si uno es superior al otro; cuántas y cuáles lenguas han existido y cuál fue la primera; quién ha sido el príncipe más bondadoso y virtuoso que ha existido, y quién es superior el hombre o la mujer virtuosos. Ninguna de estas preguntas, salvo quizá la primera, admite una respuesta concreta, pero el Obispo se las arregla en todos los casos para argumentar en una dirección que no solo permite una respuesta de estas características, sino plagada de ejemplos que pueden instruir a su amigo mediante casos que, por serle en parte familiares, le hacen comprender mejor lo transmitido. Para Cartagena, apegado a una forma de argumentación, unas formas expresivas, unas fuentes y, en definitiva, una forma de pensar y ser, en la que están presentes los modos medievales sin que falten algunos atisbos del nuevo humanismo, el ejemplo no es o no es solo un caso en el que se muestra el principio general, sino que tiene fuerza demostrativa por sí mismo. Por eso, cuando recurre con mayor o menor profusión, pero sin excepciones, a ejemplos, lo que transmite no es un caso particular más o menos representativo sino que es la misma idea que se quiere demostrar o destacar. De ahí que la historia de los paganos, del Antiguo o del Nuevo Testamento, incluso la historia mítica ofrezcan un repertorio fundamental para convencer al lector de cualquier tesis. A su vez, desde esta perspectiva se justifica que no corresponda a la historia otra tarea que la de «contar con un discurso verdadero qué ha sucedido» (p. 283): son los jueces los que deben decidir si la acción merece castigo o premio, dice el texto. Se podría añadir para dar cuenta de su escritura: son los filósofos los que deben usar los ejemplos históricos para elevarlos a lección moral, porque no otra cosa es lo que hace permanentemente el prelado.

Para cumplir con esta finalidad demostrativa y a la vez persuasiva, el *Duodenarium* ofrece, pues, en grandes dosis, ejemplos históricos debidamente expuestos de los que entresacar el modelo de comportamiento con el que ilustrar una virtud, un vicio, una situación o la solución a un dilema. En ningún caso pierde ocasión el Obispo de servirse de la respuesta para defender sus tesis, que en el caso de la política son siempre favorables a la monarquía y a la soberanía castellanas. Así, cuando se trata de distinguir entre imperio y reino, no le es difícil derivar la cuestión a la superioridad de los reyes castellanos sobre los aragoneses o su independencia con respecto al imperio, de la misma manera que defiende la equiparación entre Castilla y España, como había hecho en el *Discurso sobre la preeminencia* y en sus *Alegaciones*. Pero Cartagena no hace de la política el único ámbito donde mostrar su patriotismo; también a propósito de las lenguas (y pueblos, pues estos, según el autor, se distinguen a partir de aquellas), reconoce como una de las originadas a raíz de Babel la de Hispania. De igual forma, no deja de incluir ejemplos de sus compatriotas en las cuestiones tercera y cuarta.

Para facilitar la lectura de su trabajo, Cartagena divide su respuesta a cada cuestión en capítulos: siete en la primera, trece en la segunda, veintiocho en la tercera y veintiséis en la cuarta. Cada caso de los contenidos en estos capítulos permite a quien lo lee identificarse con los personajes que se citan y adaptar, si no fuera suficiente lo que se ofrece, ese inventario a las necesidades propias. No hace falta decir que todos esos modelos están jerarquizados, de manera que aquellos que guardan relación o surgen expresamente del entorno cristiano son preferibles y guardan una enseñanza mucho más adecuada que los que se extraen de las historias griegas o romanas o incluso del Antiguo Testamento. Cartagena nunca deja de lado un supuesto característico de su pensamiento que, aunque no le abandonó en ningún momento de su vida, se fue haciendo más presente conforme avanzaba esta, a saber, que la cultura cristiana es superior a cualquier otra, y que sus exigencias y enseñanzas implican una superioridad moral sobre las del pasado. Esto es válido para Aristóteles, Cicerón y Séneca, que, a pesar de su brillantez como pensadores, no pueden compararse con Agustín o Tomás, pues la gentilidad no puede llegar a alcanzar una plena moralidad como la que poseen los mejores pensadores cristianos. Además, en lo que más sobresalen aquellos gentiles pensadores es en aquellas teorías coherentes o coincidentes con la doctrina cristiana.

Esta superioridad se muestra con más claridad, si cabe, en los ejemplos de personajes que utiliza en el *Duodenarium* y por eso las vidas de los romanos Lucrecia y Catón o de los veterotestamentarios Susana y José, siendo admirables, no pueden nunca alcanzar la grandeza y ejemplaridad de las de la reina Berenguela y de su hijo Fernando III el Santo, en los que confluye además la circunstancia de ser monarcas castellanos, lo que para un defensor de la institución regia como Cartagena constituía algo más que un motivo adicional de orgullo.

En definitiva, se pone a disposición del lector una excelente edición, esperada desde hacía tiempo, de un libro imprescindible para todos aquellos que se interesen por el pensamiento de Alonso de Cartagena y del siglo xv en general.

FRANCISCO CASTILLA URBANO

KNUT MARTIN STÜNKEL: *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Lull und Maimonides*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013, 320 pp.

Se analiza aquí el origen de un concepto de religión como consecuencia de la formación y configuración de un metalenguaje descriptivo en el lenguaje objeto de una tradición religiosa. Esta primera enunciación —según su autor— del tema desarrollado en este estudio muestra que hay que tener una idea clara no sólo de los términos correlativos lenguaje objeto/metalenguaje, sino también de lo que significa la expresión «un concepto de religión». Es de uso común admitir que los discursos que versan sobre entidades extralingüísticas son lenguaje o discurso objeto, mientras los discursos que versan sobre entidades lingüísticas son metalenguaje o metadiscurso, los orígenes y la aplicación de estas expresiones, hoy de uso corriente en la filosofía, lógica, lingüística e incluso en la filosofía y teoría jurídica, no son, sin embargo, del todo claros y diáfanos. El uso de esta distinción tiene hoy en día una importancia fundamental para la lógica y los fundamentos de la matemática, pero también para la filosofía de la ciencia y, por tanto, también para el tratamiento científico de la religión y, en consecuencia, para la definición del término «religión», imposible de definir en el lenguaje natural dada su «universalidad», pero posible haciéndolo en un lenguaje formalizado. Considerando esta distinción es posible llegar a un concepto de religión a través de la distinción del lenguaje sobre el que hablamos y del lenguaje en el que hablamos y sus relaciones mutuas. El acontecimiento histórico decisivo de esa configuración es la situación de contacto de las tradiciones religiosas, que se refleja en los diálogos interreligiosos medievales, como por ejemplo en las obras de Nicolas de Cusa «De Pace fidei» o en el «Libro del Gentil y de los tres sabios» de Raimundo Lulio. En la introducción se resalta la importancia de tales diálogos interreligiosos para una reflexión acerca del concepto de religión y la historia de las religiones, apuntando que el problema crucial en la ciencia de las religiones es, sin duda alguna, el concepto de religión, que, después de tantos debates, sigue y seguirá siendo diverso y casi imposible de ser consensuado y aceptado unánimemente. No se puede hablar del concepto de religión, sino siempre de un concepto entre otros muchos conceptos. Esto exige el repaso de aquellos diversos conceptos que nos fue dejando la historia del encuentro en parámetros científicos entre representantes de diversas religiones. También se apunta la importancia del problema del lenguaje religioso, tema muy tratado en la actualidad sobre todo en aquella primaria vinculación de los términos religión y lenguaje. La inmediata confrontación lingüística de tradiciones religiosas es evidentemente el diálogo en el que se hace patente la dificultad de llegar a un lenguaje común a toda religión, pero a la vez fueron y son todos los intentos de diálogo interreligioso una lucha y un esfuerzo por llegar a un lenguaje común e incluso puede afirmarse que la aclaración de los conceptos «lenguaje» y «religión» sólo pudo y puede ser consecuencia de tales encuentros. El mismo significado del término «religión» depende de esta situación de contacto, y se caracteriza por ser un punto de encuentro de tradiciones religiosas gracias a una cierta dinámica hermenéutica. En esa función creativa conceptual es decisiva la perspectiva de su función, es decir, su topología. Esa topología se puede investigar en otras tradiciones religiosas, como por ejemplo en el judaísmo de un Moisés Maimónides, donde no sólo está presente, sino también diseñado de una manera especial su concepto de religión. En la indagación de la relación entre la palabra y la realidad que la topología conceptual quiere dilucidar han contribuido, pues, decisivamente los autores medievales. Como topólogos conceptuales los tres autores estudiados pueden aportar mucho en el debate actual sobre el concepto de religión y también sobre la realización y apropiación del diálogo interreligioso. Tampoco se puede prescindir de ellos a la hora de investigar la genealogía y la definición del múltiple y equívoco



concepto «religión». En el triple estudio se pone de manifiesto una útil dinámica conceptual en la historia de las religiones, donde los testimonios aducidos muestran no un genealógico sino un actual interés y relevancia. Queda también claro que cuando se escenifica un diálogo religioso por un concreto autor en una concreta situación, no interesa tanto el contenido, es decir, aquello que se afirma, sino quién habla, por qué, cómo, con quién, sobre qué y para qué habla. El concepto de religión se integra y concretiza en el *topos* de un contexto histórico-religioso. Es interesante observar cómo el autor es consciente que la elección de Lulio y el Cusano no es casual sino consciente de ser ambos «la pareja ideal en la historia del diálogo religioso» y modelos de comunicación dialogante (37), también es laudable la constatación de que «estudiar a Lulio significa familiarizarse con el Cusano» (ib.). El autor de este estudio ha trabajado intensa y ampliamente la bibliografía de los autores y las obras por él tratadas con un ejemplar criterio selectivo. El enfoque y desarrollo del mismo son sumamente novedosos y sugestivos. Su familiaridad con la terminología de la lógica formal, su dominio del vocabulario de la moderna filosofía del lenguaje y otras escuelas filosóficas (sobre todo N. Luhmann), exige del lector, poco avezado a esas intrincadas expresiones, un esfuerzo considerable, sobre todo al inicio de su lectura. Más adelante dado el frecuente y repetido uso de algunos conceptos se va haciendo más asequible la comprensión de la argumentación y el especial enfoque del tema. Tenemos aquí un excelente y original estudio sobre el diálogo interreligioso en la Edad Media desde una perspectiva global profundamente filosófica en el contexto de la historia de las religiones. Un pequeña observación que no disminuye el valor y calidad de este trabajo: en la elección de las fuentes lulianas llama la atención que no siempre se acude a la edición más reciente y segura (por ej.: p. 49, not. 23 y p. 174, not. 170).

FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS

REBALDE, João: *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina*. Porto, Edições Húmus (Col. «Textos & Estudos de Filosofia Medieval», núm. 7), 2015.

Un nuevo regalo nos proporciona el excelente trabajo de la editorial Húmus, que capitanea con gran intuición Rui Magalhães, una monografía sobre Luis de Molina de la mano de J. Rebalde, fruto de su Tese Doctoral en la Universidade de Porto (Portugal). El autor es hombre activo y se mueve en los medios académicos más regeneradores de los estudios de filosofía medieval y del Renacimiento, no sólo de la península ibérica, sino también de Europa y el mundo occidental en general, incluido el americano. Para empezar, diremos que ha participado en grandes proyectos internacionales en este campo de estudio, lo que garantiza su solvencia académica, con líneas de investigación muy novedosas, de las que destacaríamos dos, *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Translation to Modernity* (director, Dr. D. José Meirinhos) y *Animal Rationale Mortale. A relação corpo-alma e as paixões da alma nos Comentários ao De anima de Aristóteles nas universidades portuguesas do século XVI* (directora, Dra. Dña. Paula Oliveira e Silva), siendo en la actualidad miembro del grupo de investigación *Aristotelica Portugalensia. The reception of Aristotle in Portugal until the XVII Century*, que se inscribe en las múltiples y polifacéticas investigaciones, ediciones críticas y actividades académicas del Gabinete de Filosofia Medieval (GFM) del Instituto de Filosofia de la Universidade de Porto (el último encuentro, cuando esto escribimos, se realizó en el invierno de 2015 y versó sobre las artes lulianas), que en su momento dirigió la profesora Dra. María Cândida Pacheco y que ahora dirige, con su dedicación y energía habituales, el prof. Dr. José Meirinhos. Debemos recordar aquí también, que este texto se presenta como número 7 de la Colección «Textos & Estudos de Filosofia Medieval», que dirige el propio J. Meirinhos con mano de hierro, y que el GFM del Instituto de Filosofia de Porto, que comenzó su andadura en 1987, publica, desde 1992, en la misma línea, unha revista de gran notoriedad internacional en su campo, *Mediaevalia. Textos e estudos*. Otros trabajos de aquella colección, serían: (además de los estudios del propio J. Meirinhos sobre Pedro Hispano publicados en la prestigiosa Fundação Calouste Gulbenkian, 2011), J.F. Meirinhos – P. Oliveira e Silva, *As «Disputações Metafísicas» de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*, (Textos & Estudos de Filosofia Medieval, 3) Faculdade de Letras Universidade do Porto – Húmus, Porto 2011); J. L. Fuertes Herreros, P. Oliveira e Silva et al. (eds.), *La teoría filosófica de las pasiones. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico*, (Col. «Estudos e Textos de Filosofia Medieval», 6) Ed. Húmus, V.N. Famalicão 2013; otros volúmenes de la misma colección, contemplan ediciones de textos de Ockham o Tiago de Viterbo, todos ellos, éstos y los demás

de la colección, de gran valor científico, y en curso de edición se encuentran obras de Pedro Hispano, Fernando de Hispania, Petrarca, Gilberto de Turnai o Alberto Magno (otra serie de autores, sobre todo medievales, en ediciones cuidadas han ido apareciendo a la par en la Col. «Imago Mundi», desde textos de Pedro Abelardo a Olivi, de Grosseteste a Siger de Bravante, sin olvidar a Nicolás de Cusa). El GFM tiene algo de laboratorio de alquimia, pues se está encargando de la edición crítica de los clásicos portugueses de esta época, así como de la digitalización de este gran patrimonio, que tanto interés tiene para unha reconstrucción fiable del legado de la escolástica, peninsular y europea. La creación de un Catálogo on-line de los manuscritos, y el mapa de su localización, no es el menor de sus empeños: *Laboratório de tratamento electrónico de textos filosóficos medievais* (2005) y *Microfilmoteca dos manuscritos de textos filosóficos de autores portugueses medievais* (2005). Y los proyectos continúan, así como el prestigio internacional de esta nueva escuela de medievalistas (¿la *portuensis*, destinada a dar continuidad, tal vez, pasados los siglos, a la labor de la vieja *conimbricensis*?): Jacqueline Hamesse – José Meirinhos (eds.), *Glossaires et lexiques médiévaux inédits. Bilan et perspectives*, Oporto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et études du Moyen Âge 59, 2011; J. Hamesse – J. F. Meirinhos (éds.), *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication*, (Textes et études du Moyen Age, 83) Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid 2015. No serán los últimos.

Pero, vayamos ahora al autor y la obra objeto de la presente reseña. El trabajo se halla estructurado en 6 grandes capítulos, con una magnífica y actualizada sección bibliográfica, que configuraría un 7º apartado. El capítulo 1º versa sobre la vida y obra de Luis de Molina, las polémicas teológicas que han rodeado al autor, en vida y muerte, sin evadirse de las grandes incógnitas que rodean a este filósofo-teólogo y su obra en general. Nos referimos a su enseñanza en Portugal, la originalidad de su pensamiento, los problemas de edición e incluso de la censura. Guarda además el gusto del bibliófilo, y de ahí el apartado de ediciones de la *Concordia*, breve pero actualizado y de interés. Como no podía ser menos, el capítulo 2º se centra en el concepto molinista del libre albedrío. Hoy que se habla tanto de una ética animal, o de los derechos de los animales, el lector, no sin sorpresa, encontrará alguna reflexión de sumo interés al respecto en el apartado dedicado a los «Limites do livre arbítrio e liberdade animal». Ya hemos dicho que el autor colabora en un proyecto de investigación y debate sobre estas temáticas. Nos hace ver, a su manera, hasta qué punto algunos problemas de antaño en los que han trabajado los autores medievales tienen actualidad hoy día. Tampoco era de extrañar. No en vano el pensamiento medieval es una de las señales de identidad de todo Occidente. Tres últimos capítulos, coronan y, a la vez, centran este trabajo: «Concurso divino» (capítulo 3º), «Ciência média» (capítulo 4º) y 5º, «Providência e predestinação divinas». En el primero, aborda cuestiones como la del mal, pecado y milagros, fuerzas naturales y gracia; en el segundo, el argumento de autoridad de Boecio y el Aquinate, la omnipotencia y remoción del pasado, el argumento de las ideas divinas y finalmente, apartado 4, «a nova ciência média», lo que nos lleva a la cuestión, ya planteada al inicio del trabajo, sobre la autoría y naturaleza de tal noción. El debate está servido. Uno de los grandes méritos de esta monografía es mostrar lo mucho que debe el autor a la Universidad lusa, a su actividad en ella, de carácter interrumpido pero muy fértil, en todos los sentidos, y su deuda en general con Portugal, poco reconocida.

Todo esto se inicia y pierde, si cabe, en la oscuridad de los tiempos, en un reino suevo (409-585), configurado al norte de la península ibérica, en la antigua provincia romana de *Gallaecia*, en el Alto Medioevo, en el que confluyeron dos legados, el romano y el cristiano, con Braga como capital (*Bracara Augusta*) y que se expandía hasta Coimbra, y que contó con dos urbes de importancia, el Porto que dió nombre a un país e incluso a un Imperio, y Compostela (sin olvidarnos, claro, de *Lucus Augusta* y *Asturi-ca Augusta*). O, ¿fue antes? En todo caso, estamos aquí muy lejos de aquella imagen que nos transmitió en su epistolario el obispo Braulio de Zaragoza, tras la caída e incorporación de su territorio por Leovigildo al reino visigodo de Toledo: «*En el lejano oeste hay un estado analfabeto donde no se siente nada salvo los vientos de tormentas*».

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

MUÑOZ, Ceferino P.D.: *Objetividad y ciencia en Cayetano. Una prefiguración de la Modernidad*, Santiago de Chile, RIL editores, 2016, 291 pp.

Presentamos aquí la reciente edición del libro del Dr. Ceferino Muñoz titulado *Objetividad y ciencia en Cayetano. Una prefiguración de la Modernidad*, hecha bajo el sello editorial de RIL editores. Mencionar, además, que ha sido prologada por el Dr. Francisco León Florido no hace sino engrandecer la valía de este escrito.

La obra constituye el resultado del paciente y metódico esfuerzo del Dr. Ceferino Muñoz durante los años de su tesis doctoral, consagrados al estudio del Cardenal Cayetano en su particular interpretación del Aquinate sobre el tema del *concepto objetivo* y de sus implicaciones y derivaciones como son la *noción de ente* y la *división de las ciencias*.

El tema presenta, sin duda, gran relevancia tanto para los estudios medievales cuanto para los modernos ya que por una parte revela la equívoca interpretación que el de Gaeta opera sobre algunos puntos claves de la metafísica tomasina, y por otra destaca las implicancias que tales lecturas tendrán sobre la filosofía post-medieval. En tal sentido la importancia del tema queda totalmente satisfecha.

Luego de una amable ubicación temporal, el autor problematiza el asunto, a partir de un elaborado *status quaestionis* que subraya no sólo la abundante bibliografía revisada sino también la competente inteligencia operada en su organización. Esto permite observar que frente a los escritos cayetanos, y en especial en relación a la noción de *concepto objetivo* y su solidaria noción de *ente*, hay un importante desacuerdo entre los autores y se hace necesario abordar con profundidad los textos en cuestión.

Es en este punto donde el Dr. Muñoz propone la hipótesis de que la noción de *concepto objetivo* que elabora Cayetano constituye una lectura singular sobre la metafísica tomasina, una que la transforma en gnoseología y cuyos efectos pueden constatarse tanto en la división misma de la ciencia que propone el de Gaeta cuanto en la fundamentación del planteo moderno en torno a la ontología de Rodolph Goclenius.

En miras de probar dicha hipótesis, el escrito procede en primer lugar a delimitar el contexto histórico-intelectual dentro del cual se mueve la mente cayetana. Dos son las corrientes destacadas en este punto: el aristotelismo paduano y la filosofía de Duns Escoto. Respecto de lo primero, si bien se trata de un movimiento de aristas múltiples, el autor subraya el común elemento de la escisión entre la *via fidei* y la *via rationis*, que sostiene una autonomía de la segunda frente a la primera. Por otra parte, Escoto, en clara discusión con el Aquinate, propone una particular estructura gnoseológica que heredará a la filosofía con el nombre de *ser objetivo*. Este elemento, un intermedio entre el ente y el intelecto con realidad propia, constituye el fundamento de la verdad que ahora dejará de ser una *adecuación* para transformarse en *objetividad*. Además, Escoto plantea una singular noción de ente que lo aproxima –al menos en algún aspecto– al ser hegeliano. El *ens* es ahora una realidad comunísima fruto de toda abstracción, de la negación de toda diferencia formal. En este sentido el *ens* es una realidad abstracta que se ha esencializado. Semejante afirmación da por tierra con toda analogía posible ya que lo hace algo unívoco, algo que dice siempre lo mismo, y lo que es más importante aún, el nuevo fundamento para una nueva metafísica, una muy distante de la aristotélica y sobre todo de la tomasina.

Trazado este marco, el Dr. Muñoz aborda en el capítulo segundo, la noción cayetana de ente con la intención de subrayar la transmutación de su significado en favor de una particular entidad llamada por el de Gaeta *esse essentiae*. El análisis de tal concepción de ente permite apreciar una serie de imprecisiones escotistas como aquella que lo considera un *concepto general del entendimiento* cuya primacía radica en su precedencia lógica. En efecto, el concepto de ente es alcanzado por tres tipos de abstracciones: la llamada *abstracción total* (lógica) que al modo de Escoto, lo despoja de toda particularidad; la llamada *abstracción formal*, que revela al ente físico, matemático y metafísico; y por último también es alcanzado por la abstracción que se opera desde los singulares. Sobre esta base, Cayetano discute con Escoto sobre la conocida frase tomasina del *De ente et essentia* que indica que *primum cognitum est ens*. Para el de Gaeta Tomás se refiere con ello al tercer caso de abstracción. Sin embargo, al hacerlo no deja de conceder a su rival que el ente que funda la metafísica no es el mismo que el *primum cognitum*.

Las consecuencias que siguen a dicha posición son de gran importancia. El autor subraya en primer lugar, que lo alcanzado en esa primera abstracción no es más que un *concepto* de ente, es decir, la *objetivación* de lo que es, una nueva realidad que ya ha tomado distancia del mismo *ens*. Ese concepto, al ser *objetivo*, ha dejado de ser un medio (*quo*) de conocimiento para ser *lo conocido mismo* (*quod*). En segundo lugar, el ente padece una transformación importante ya que ahora será denominado como *esse actualis existentiae* (que identifica sin más la *existentia* con el *esse*), o bien como *esse essentiae* (que subraya la contracción de la existencia dentro de un género o especie pero en sentido abstracto).

Con todo, lo que interesa notar es que ninguna de estas dos afirmaciones sobre el ente tienen eco ni en Aristóteles, ni en las lecturas tomasinas, las que parecen haber sido interpretadas de este modo por el de Gaeta al tener delante las objeciones de Escoto.

En este punto, conviene advertir también con el autor la existencia de dos estructuras filosóficas que, a propósito del concepto de ente presentado más arriba, han quedado como formando parte del tomismo, aunque en realidad se trate de lecturas particulares de Cayetano sobre Tomás. Tal es el caso del *concepto formal* y el *concepto objetivo*. La diferencia radica, según Cayetano, en que el primero es la estructura elaborada por el intelecto posible para conocer algo (*quo*), mientras que el segundo es lo conocido mismo (*quod*). Ahora bien, aplicado al ente, Cayetano sostiene que es posible llegar al concepto objetivo de ente al que considera como lo común que atraviesa a los géneros y especies, es decir el hecho de que son, aunque ese *ser* no sea más que una consideración *objetiva*.

En efecto, el autor subraya que la existencia de ese particular tipo de ens, que el de Gaeta llama *esse obiectivum*, ha terminado trasladando la preocupación «del ente en cuanto ente al ente en cuanto conocido» (p. 119). Más aún, esa misma preocupación ha signado su especulación. Probar esto es la intención del tercer capítulo.

El primer lugar donde el Dr. Muñoz recalca es en el del *universal*, donde advierte el giro operado hacia al ámbito lógico de esa realidad metafísica. Más allá del prolijo análisis sobre los diversos tipos de universales presentados por el de Gaeta, conviene destacar el criterio asumido para determinar la universalidad, es decir, la *posibilidad de ser predicado de muchos*. Este criterio conspira contra la dimensión metafísica del ente tomasino para el que no es la cantidad sino su *intemporalidad* y *necesariedad* el lugar donde reposa el criterio de universalidad. En otras palabras, esta afirmación del Cardenal lleva el universal al plano de lo *objetivo*.

En segundo lugar, este capítulo analiza hasta qué punto la idea del *concepto objetivo* ha penetrado la especulación tomista; y para ello considera dos casos puntuales: el de Jacques Maritain y el de Michael McCaules. Si bien el primero se muestra complaciente con el planteo cayetano, el segundo, no obstante, modera su juicio al observar la pérdida de realidad metafísica que se sigue del planteo objetivo. Con todo, y en una mirada menos afable sobre el Cardenal, el autor sintetiza la reflexión de pensadores como Gilson, Echaury, Alvira y Llano quienes destacan que la propuesta cayetana inclina más hacia el pensamiento moderno que hacia una atinada lectura del Aquinate donde en general «se confirma esta sustitución de la cosa por el *concepto*» (p. 133).

En tercer lugar, el autor propone la noción de *esse obiectivum* como un caso más de la asunción cayetana de elementos escotistas. Para examinar este dispositivo, se propone el estudio de algunos fragmentos de los comentarios cayetanos a la *Summa Theologiae* que evidencian cómo el *esse* es llevado nuevamente al plano de la llamada *esencia neutra*, lo que parece transmutarlo en la *essentia*. Con esto no se afirma «que en nuestro pensador la cosa extamental desaparezca [...], sino que ha ido perdiendo centralidad en el núcleo de su teoría del conocimiento» (p. 144).

Con todo, el autor concluye este capítulo indicando que «no estamos afirmando que hay necesariamente una correlación absoluta entre lo que pensó Duns Escoto que era el *esse obiectivum* o *esse cognitum* (y otras expresiones vinculadas con ello) y cómo lo recepcionó o reinterpretó el comentarador italiano. [...] lo que sí es seguro es que las coincidencias existen y —más importante aún— que la atmósfera metafísica en que se mueven ambos frailes parece ser la misma: el ámbito de la objetividad del conocimiento, en donde se identifican realidad y objetualidad» (p. 151).

El capítulo quinto propone aplicar lo capitalizado sobre el concepto objetivo al caso de la ciencia y de sus divisiones. En efecto, si bien para el Aquinate las ciencias se especifican por su objeto, no obstante con ello indica los diversos *subiecti*, los *temas*, más que los *objetos* al modo cayetano. Si se asume entonces el planteo del de Gaeta, entonces la cuestión de la ciencia y su división es desplazada de la metafísica a la gnoseología.

En efecto, la distinción de *objeto formal quod* y *objeto formal quo*, tan comúnmente aceptada como de raigambre tomasina, nace en realidad de la consideración objetivista de Cayetano quien al comentar la *Summa Theologiae* advierte que el estudio científico involucra tres aspectos: el objeto material mismo, el aspecto que se analiza en dicho objeto, y la luz bajo la cual se observa a éste último. En el segundo caso, el objeto conserva una relación al objeto material, a la cosa concreta; por el contrario, en el tercer caso, el objeto es «la condición de cognoscibilidad de los objetos propios de cada tipo de facultad» (p. 163). Se trata de un concepto objetivo que justificará la existencia de cada ciencia delimitado sus contornos, y que Cayetano asocia a la llamada *abstractio formalis*, que se «centra en la forma abstracta, prescindiendo de todo sujeto de inhesión» (p. 169).

En efecto, si es cierto que el concepto objetivo destaca la actividad intelectual que conforma el objeto formal *quo* de conocimiento entonces, al momento de establecer una división entre las ciencias, la *actividad abstractiva* que funda tal *objetividad*, ya no las realidades mismas metafísicas, será *el* criterio de distinción. Es por ello que Cayetano, aplicando tal canon, establece la existencia de cuatro ciencias: física, matemática, metafísica y teología, donde las últimas dos son radicalmente distintas. Como afirma el autor, no han cambiado aquí las ciencias en sí; pero sin embargo, se ha propuesto un nuevo criterio de distinción que las posiciona en un grado de relación con sus objetos mucho más *abstracto*, en el sentido de *distante*.

Pero además, este tipo de división de las ciencias tampoco se hallaba en la mirada tomasina. Por ello mismo se desplaza, en el caso de la metafísica, la óptica del *ente en cuanto ente* a la de la *esencia del ente*, es decir desde el ente mismo hacia una abstracción. Sea como fuere, el autor propone nuevamente en este punto, que tal giro encuentra una explicación razonable en la discusión con Escoto, que habría llevado al de Gaeta a una asunción de estructuras escotistas contrarias al pensar tomasino.

El capítulo sexto amplía las consecuencias del criterio de distinción de las ciencias, particularmente de las nuevas concepciones de metafísica y de teología, revelando el aspecto de incomunicabilidad que les atribuye la perspectiva cayetana. Con la intención de subrayar la profunda diferencia entre esto y lo afirmado por el Aquinate, el autor propone analizar dos casos paradigmáticos: el de la posibilidad racional de probar la existencia de Dios y el de hacer lo propio con la inmortalidad del alma. En tal sentido el de Gaeta terminará afirmando contra Tomás que ambas pruebas sólo pueden venir de la teología, gracias a su particular abstracción, y que por tanto la metafísica no tiene allí nada que ofrecer. Como advierte el autor sobre el final, «lo que empezó como una distinción objetiva o entre los objetos de estudio de la filosofía y de la teología culmina con una irrecomponible escisión entre la razón y la fe, que finalmente conducirá al gaetano a soluciones ajenas a la mente tomasiana» (p. 222).

Finalmente, el último apartado recapitula las afirmaciones precedentes, ofreciendo algunas perspectivas en relación a la modernidad y sus desenvolvimientos históricos; tal es el caso del *representacionismo*, del concepto de *ratio*, y de la apertura a la llamada *ontología*.

Sólo cabe agregar que el texto del Dr. Muñoz ofrece una prolija metodología que desde la hermenéutica de los textos fuentes y de la bibliografía secundaria sabe engarzar los temas con la soltura de quien conoce. En este sentido, hay que subrayar el importante esfuerzo realizado sobre la bibliografía fuente que ha sido traducida *ad hoc* a partir de ediciones críticas bien fundamentadas.

HUGO COSTARELLI BRANDI

BARTUSCHART, J.; ROBIGLIO, A.A.: *Il «Convivio» di Dante*. Longo Editore Ravenna, Ravenna, 2015, 233 pp.

En el 750º aniversario del nacimiento de Dante Alighieri salen a la luz las actas del congreso *Il «Convivio» di Dante* celebrado en Mayo de 2012 en Zürich. Los encargados de realizar la introducción del volumen fueron el profesor de literatura italiana de la Universidad de Zürich, Johannes Bartuschart y el profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Lovaina, Andrea Aldo Robiglio. El objetivo principal de las ponencias consistió en afrontar un estudio para obtener una lectura dotada de la interdisciplinariedad que caracterizaba al autor. Así, los planos filosófico y filológico se estudian como respuesta a ciertos obstáculos que surgen en los recientes estudios sobre el *corpus* de Dante.

La obra, descrita como una fase intermedia entre la *Vita nuova*, *Rime muorali* y la *Comedia*, aporta nuevos significados para temas como el amor, el conocimiento y la nobleza, que abren toda una nueva etapa en el desarrollo de su producción. Caracterizado por ser el primer tratado filosófico en lengua vernácula, adquiere gran influencia para la redefinición de la cultura italiana de los siglos XIII y XIV —cuando el conocimiento adquiere una tendencia más laica, consiguiendo un público mucho más amplio. Observamos una reivindicación del papel de la filosofía en pos de una esfera más acorde con los tiempos que se afrontan, prueba adicional de cómo fraguaba la reforma ético-social de la Italia Bajo Medieval. Otra característica es el enfoque perseguido por Dante a la hora de concebir la obra desde su propia experiencia: en Dante, la filosofía integra dos concepciones, una práctica y otra teórica, ambas en constante movimiento y transformación.

La primera aportación del volumen pertenece a Nunzio La Fauci, profesor de lingüística italiana en la Universidad de Zürich («Anima, Spirito, nobilitate: briciole linguistiche dal «Convivio»»),

pp. 11-32), tratando la cuestión del estilo lingüístico en la obra, movido por relaciones de selección y relaciones de combinación en los términos propuestos por Dante Alighieri para la composición en lengua vernácula.

La perspectiva filosófica del conocimiento es el tema principal de la ponencia del profesor Johannes Bartuschat («La Filosofia di Brunetto Latini e il *Convivio*» pp. 33-52), quien busca la concepción filosófica de Brunetto y vislumbra su importancia para la concepción del *Convivio*. En la retórica de Brunetto se discute el concepto de filosofía, intentando clasificarla en su visión tripartita (práctica, teórica y lógica) dentro de las ciencias civiles. Es decir, brinda a la filosofía una independencia, una accesibilidad y una autonomía para su utilización dentro de unos fines políticos. Sin embargo, la visión de Dante es más compleja, atribuyéndole a la filosofía la característica de una encarnación divina.

En su «“Amor che ella mente mi ragiona”-Tra stilnuovo, “Convivio” e “Purgatorio”», pp. 53-82), Paolo Borsa nos presenta la nueva perspectiva que junto con autores como Cino di Pistoia, Guido Cavalcanti y Guido Guinisselli, Dante propone para el término «amor»: un encuentro entre voluntad e intelecto. Así, la naturaleza del amor y la teoría del alma, el conocimiento y la felicidad, las conquistará el hombre en el Paraíso una vez haya purificado su alma en el Purgatorio. Borsa cierra su ensayo con una de las frases más especiales de la producción de Dante: «*umano essenza, divina mente*».

Enrico Fenzi, profesor de literatura italiana en la Universidad de Génova, («Dal “Convivio” al “De vulgari eloquentia”». *Appunti di letteratura*», pp. 83-104), retoma la importancia y el papel fundamental desarrollado por la escritura en lengua vernácula que se elige para la composición del *Convivio*, haciendo referencia a ésta como la principal prueba de que la lengua es un ente vivo que cambia y se ve modificada con el tiempo. Es la máxima expresión de la producción humana. Una materialización del pensamiento que sitúa al hombre en una esfera intermedia entre ángeles y animales, haciendo del lenguaje la especial prerrogativa del hombre para alcanzar su mayor fin.

El penúltimo de los ensayos de la primera parte del volumen («Dottrine delle intelligenze separate come “puri atti” in Dante —“Convivio” II, 4; “Paradiso” XXIX; “Monarchia” I, 3», pp. 165-190) es obra de Paolo Falzone, quien realiza una original interpretación del pensamiento de Dante sobre la naturaleza de las distintas inteligencias— abordando el tema de las inteligencias separadas ya propuesto por Aristóteles, que las concibe como puro acto de pensamiento. Así, Dante se aproximaría a un postulado aristotélico-radical que adquiere un razonamiento progresivo en las distintas partes de su producción. En el *Convivio*, el número de las inteligencias es proporcional al número de esferas que se encontraban en Aristóteles, añadiéndole algunas más como disponía el Nuevo Testamento. Por su parte, en el *Paraíso*, la inteligencia es el acto puro donde se realiza la acción directa. La inteligencia ha sido pensada fuera de la mente y, por lo tanto, permanece en acto, no pasa a ser potencia porque no pertenece a la materia (así lo recoge en la *Monarquía*). Toda la teoría de Dante estaría basada en un aristotelismo-verroísta.

Para terminar el primer bloque, Thomas Ricklin («La dottrina delle intelligenze separate come “puri atti” in Dante “Convivio” II 4, “Paradiso” XXIX; “Monarchia” I, 3», pp. 205–218) estudia la dualidad entre virtud moral y virtud intelectual que se esconde en el silogismo de las abejas y su fruto en la obra de Dante Alighieri. A través de la miel y la cera, el gran intelectual trae a escena conceptos como la vergüenza, la obediencia, la adornación corporal o la lealtad. El profesor Ricklin, señala la importancia de Dante al no limitarse a simples posiciones y tomar tanto a la virtud moral como la intelectual, vías esenciales e igualmente válidas para el conocimiento del hombre.

El segundo bloque del volumen hace referencia al concepto de nobleza. La primera de las intervenciones seleccionadas para esta clasificación pertenece a la lingüista Irène Rosier-Catach («Du vulgare illustre, le plus noble de tous à la noblesse du 4° livre du “Convivio”», pp. 105- 134); quien siguiendo unos parámetros lingüísticos, propone un nexo de unión entre las dos obras: el término de nobleza vendrá reflexionado según los criterios de selección para la composición de cada obra y su posterior producción.

En «I Romani Virtuosi del “Convivio”. Lettore e modalità di lettura del «Di Civitate Dei» di Agostino nei primii anni del Trecento» (pp. 135-156), Elisa Brilli, profesora de literatura italiana medieval en la Universidad de Toronto, busca reconciliar el diálogo entre Dante y San Agustín en pleno *Trecento* italiano— donde la disputa entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia, ocupaba toda la teoría sobre el origen del poder. Los romanos virtuosos de San Agustín, serán los representantes de la nobleza perseguida en Dante, mostrando una lectura parcial e interesada para fundamentar su propia teoría.

Uno de los aportes principales de Dante es la nueva función que adquiere la filosofía en el contexto de una sociedad laica, intentando liberarla del academicismo, y adquiriendo una cierta independencia. Por ello, Gianfranco Fioravanti, de la Universidad de Pisa («La nobiltà spiegata ai nobili. Una nuova funzione della filosofia», pp. 157-164) afronta un tema muy discutido en la época: el concepto de *autoritas*, el

papel que en este contexto desempeñaba la filosofía y un análisis sobre la naturaleza de la nobleza – su análisis muestra el reordenamiento académico que se irá produciendo en función de una reforma ético política, donde el conocimiento forma parte intrínseca de la naturaleza del hombre. En el contexto comercial de la ciudad de Florencia, Dante actuaría como un reeducador de los nobles y como un guía que los impulsa a participar en una vida cívica.

Como cierre del conjunto de estudios que agrupa este volumen aparece el estudio del titular de Filosofía Medieval de la Universidad Católica de Lovaina, Andrea Aldo Robiglio («Nobiltà di Spada in Dante. “Convivio” IV, XIV, II», pp. 191-205), donde se retoma uno aspecto muy característico de la nobleza en Edad Media Tardía, inmersa en polémicas disputas genealógicas y emblemáticas. En este contexto, el duelo adquiriría una característica existencial de la aristocracia laica. Robiglio realiza, dicho con sus propias palabras, una aproximación semántica «provocativa» sobre el cuarto tratado del *Convivio*, donde se intenta explicar el verdadero significado de la nobleza: la máxima bondad, la mejor virtud. La espada, *il coltello*, representaría el amor por la filosofía, el disfrute de la argumentación, la invectiva, el arrepentimiento, el entusiasmo por la virtud, los movimientos feroces... En definitiva, la máxima dignidad del hombre, el conocimiento. Una respuesta dura contra aquellos *bestiaditale* que rechazan la virtud de la razón, que rehúyen como enemigos el fin último del hombre. En este caso, el duelo sería la fuerza de una causa justa, el generador del derecho, la manifestación divina. Así, habría que desarrollar la vida en función de una cultura, de una exaltación al conocimiento y su adquisición.

La figura de Dante no dejará nunca de fascinar. La profundidad de sus planteamientos se envuelve con la sutil delicadeza de su estilo, cuidando cada detalle para transmitir un mensaje claro: el de una sociedad en continuo cambio que alcanzaba el cénit del aporte clásico. La virtud, el conocimiento, la voluntad, el amor ... todo radica en el único principio cierto y claro para el hombre: la búsqueda de la sabiduría, máximo regocijo del mismo, pues es en ella donde se encarna todo el significado de la Divinidad.

PATRICIA TÉLLEZ FRANCISCO

SALVIOLI, M. O.P. (ED.): *Tomismo creativo. Letture contemporanee del «Doctor Communis»*. Sacra Doctrina. Quaderni 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2015, pp. 365.

El volumen recoge las actas del VIII Congreso anual de la Facultad de Teología de la región italiana de Emilia-Romaña, publicado con la ayuda del *Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose*. Con el título, *Tomismo Creativo, letture contemporanee del «Doctor Communis»*. Su editor, Marco Salvioli O.P., relata el conjunto de intervenciones y, empleando algunas palabras del ensayo de 1933 de Gilbert Jeith Chesterton sobre Tomás de Aquino, donde se hacía referencia a un «tomismo creativo» lleno de esperanza –mostrando una nueva interpretación del pensamiento tomista que, en pleno ambiente positivista, contribuiría al desarrollo de una neoescolástica tal vez más rigurosa dentro de la primera mitad del siglo xx. El volumen se estructura en tres partes; la primera sección centrada en teología con autores como Johnk Milbank, Giuseppe Barzaghi, Jean-Louis Bruguès, Henry Donneaud y Adrian Pabst; la segunda sección, centrada en cuestiones filosóficas, incluye las aportaciones de Mario Micheletti, Andrea Aldo Robiglio y Oliver-Thomas Venard; la tercera, se centra en el estudio de «nuevos horizontes», con trabajos de Zhihong Zhái y Antonio Olmi.

En la apertura del Congreso, se hizo un especial referencia a la figura del Cardenal Carlo Caffarra, arzobispo de Bolonia, que subrayaba el papel esencial de Tomás de Aquino en la historia del pensamiento occidental. Sin embargo, dos son las figuras de mayor relevancia destacadas por el propio editor: Jean-Louis Bruguès, bibliotecario y archivero de la Santa Romana Chiesa, que reivindicaba la importancia del Congreso para introducir el pensamiento tomista en una realidad más contemporánea. En este sentido, se resalta la figura de John Milkbank, profesor de *Religion, Politics and Ethics* en la Universidad de Nottingham, director del *Centre of Theology and Philosophy* en Nottingham y un gran teórico de la *Radical Orthodoxy*. En su ensayo («Manifestation and Procedure: Trinitarian Metaphysics after Albert the Great and Thomas Aquinas», pp. 41-115), se aborda el problema de la metafísica trinitaria adaptada por el *Doctor Communis* en su *Scriptum Super Sententiis*, teniendo como trasfondo el planteamiento de una reconstrucción genealógica realizada a través de la lectura de otro gran pensador, Alberto Magno.

El profesor de Metafísica del *Studio Filosofico Domenicano* y de Teología sistemática en la *Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna*, Giuseppe Barzaghi, realiza un estudio («Anagogia: Il cristianesimo sub

*specie aeternitatis*. Teoresi e struttura», pp.118-142) sobre el tomismo anagógico, proponiendo una distinción entre la creación redentora y la redención creadora, haciendo de las expresiones neo-testamentarias relativas al Diseño o el Misterio escondido en los siglos eternos, conceptos más inteligibles. Se profundiza, además, en cuestiones como la restitución teológico-metafísica del «diseño», la noción de *Exemplar*, la relación entre eternidad e historia, así como la relación entre contemplación y estructura originaria.

Por su parte, Adrian Pabst, miembro del *Center of Theology and Philosophy*, y *Senior Lecturer* en Políticas de la *School of Politics and International Relations* de la Universidad de Kent (Canterbury) presenta una contribución («Alternative Modernity: Aquinas' Metaphysics of Motion and the Secular Settlement of Scotus and Okham», pp.145-164), una interpretación de la posición de Aquino entre la Naturaleza y la Gracia. Una contraposición que se desarrolla cuando se interpreta la distinción entre fe y razón, y se busca una alternativa que aclare directamente dicha correlación entre los dos principios. Para ello, se comenta el *Compendium Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, en un sentido algo similar al de Milbank.

En su «Nécessité absolue de foi et possibilité universelle du salut» (pp.173-215), y manteniéndose fiel a la tradición, el padre Henry Donneud (profesor de Teología fundamental en el *Institute Catholique de Toulouse*) hace notar que la aparente dificultad de la doctrina contemporánea reside en el deber mantener juntas dos notas principales: la necesidad de la fe teológica para la salvación y la concreta posibilidad de ser salvado, puestas a disposición del hombre como un don de Dios. Es decir, la unidad teológica entre una fe «diurna» y la «nocturna». Pensar en la fe como una modalidad que permita a la voluntad guiar a la inteligencia hacia el conocimiento. La voluntad estaría marcada por la gracia.

La segunda parte que recoge los temas dedicados a la Filosofía, se inicia con Mario Micheletti, profesor de Filosofía Moral en la *Università di Siena*, que en su ensayo «Il problema dell'Etica nel tomismo analitico» (pp. 283-295) analiza la contraposición entre la ley moral natural y la ética de la virtud en un contexto de tipo teológico. Muestra cómo la perspectiva aristotélico-tomista tal y como es expuesta por algunos representantes del tomismo analítico, se pueda mantener sin necesidad de incidir en planteamientos positivistas.

En la tercera parte de la obra nos encontramos con la perspectiva de algunos estudiosos de China continental. La recepción china de la filosofía tomista se presenta de la mano de Zhai Zhihong, profesor del departamento de *Religious Studies* de la Escuela de Filosofía de Wuhan University («Thomas Aquinas as philosopher: the interpretations of his thoughts by Mainland Chinese scholars», pp.319-329). Con la colaboración de Antonio Olmi, profesor de Teología sistemática en la Facoltà di Teologia dell'Emilia Romagna («The Chalcedon Paradigm and the sapiential realism of St Thomas Aquinas», pp. 334-347), intenta explicar la recepción de Tomás de Aquino a través del jesuita Matteo Ricci.

El ensayo de Andrea Aldo Robiglio, profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, («Alle cose stesse: Léon Noël (1878-1953) e il tomismo creativo della Scuola di Lovanio», pp. 263-282) se centra en algunos aspectos filosóficos de la obra del Aquinate; en particular, la relación entre la fenomenología y el tomismo en el contexto de Léon Noël (máximo exponente de la escuela de Lovaina) y en concordancia con las teorías de Edmund Husserl. Como punto de inicio se describen la tesis de Noël sobre «la conciencia del libre albedrío», influenciado por pensadores como Émile Boutroux —que lo habría orientado hacia una filosofía kantiana y el desarrollo de las últimas actualizaciones de la ciencia físico-matemática, algo que le impulsó a llevar hasta sus últimas consecuencias ciertos puntos kantianos referentes a la inteligibilidad de la realidad nouménica. En este sentido, se hace hincapié en el problema de la conciencia, sosteniendo una gnoseología de impronta realista preocupada por la superación de la objeción humana sobre el nexo causal entre ideas y realidad extrasubjetiva— e introduciendo una noción de intencionalidad del pensamiento que tiene muy presente la distinción entre idealismo y realismo: la realidad externa estaría formada por los sentidos y por el acto de pensar. Así, distingue el objeto que siempre ha estado dentro del pensamiento, y la realidad distinta e independiente al pensamiento. La realidad está presente porque es un aspecto de la objetividad. La teoría de Noël está muy próxima al creciente contexto del psicologismo de Husserl, y con ella el renacimiento de la razón del realismo centrada en saber qué es la realidad concreta. La transcripción de las leyes de la lógica en caracteres generales de la actividad mental se muestra capaz de obtener resultados indiscutibles en las ciencias de la vida. El problema de la percepción sensorial se evita con elegancia gracias al filtro de los planteamientos de Kant y Descartes propuestos por Husserl. Ir a la cosa misma no significa volver al empirismo, sino alcanzar la verdad de las cosas, principal tarea de la filosofía según Noël.

Con la publicación de algunas de las ponencias del «VIII Congreso de Teología» se resalta la importancia de la neoescolástica, su continua construcción y aportación de grandes elementos al debate



teológico y filosófico actual. El tomismo creativo no es sino la hermenéutica de toda una filosofía, la reinterpretación y adaptación del pensamiento medieval a partir de uno de sus máximos exponentes. El nacimiento de la neoescolástica estará siempre marcado por la búsqueda de alternativas a los planteamientos postmodernos, que abogan por la primacía del sujeto como realidad principal, la perspectiva mesiánica dada al argumento técnico como motor principal de la evolución de la sociedad y la constante referencia al planteamiento científico como edificadores de una teoría filosófica incrédula de todo aquello que no se sitúe en sus márgenes cronológicos. Así, otro de los aportes realizados por los autores de este volumen radica en un principio básico de la neoescolástica: abandonar postulados que clasifiquen peyorativamente todo lo que no es producto de la Modernidad. Con análisis, estudios y aproximaciones originales a los parámetros más fascinantes de la teología y la filosofía tomista, las lecturas contemporáneas sobre el *Doctor Communis* hacen posible la evolución de la hermenéutica filosófica, asignándole al pensamiento medieval un lugar en el contexto actual.

PATRICIA TÉLLEZ FRANCISCO

CUÉLLAR REAL, R. J.: *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*. Sevilla. Punto Rojo Libros, 2015, 313 pp.

El pensamiento de Francisco de Vitoria nunca agota su interés, tal vez porque es mucha la ambigüedad que le caracteriza e importantes y complejas las cuestiones que abordó el maestro dominico. La primera no acaba de resolverse, porque todavía hoy en día Vitoria sigue siendo más visto según los que juzgan que según lo juzgado. De ahí que en muchas ocasiones se presente, casi sin matices, como el precursor del colonialismo europeo moderno o el defensor de los pueblos conquistados. Es justo reconocer también que la valoración tiene mucho que ver con la complejidad de lo tratado, pues no son pocos los que parecen apuntarse a la idea de que lo mejor que podría haber pasado con los contactos entre culturas, al menos entre la europea y el resto, dada la sanguinaria inquina con la que tantas veces se han resuelto, es que no hubieran tenido lugar. Cuando el encuentro se ha producido y se ha hecho realidad el sometimiento de los más débiles, con la consiguiente alteración de su mundo, cualquier intento de regular esas relaciones se presenta como una ordenación del dominio y la conquista, como si esta dejara de existir o pudiera resultar más aceptable si transcurriese ajena a cualquier norma.

Quizá en ese intento de regular el desastre está la clave de la difícil consideración de la obra de Francisco de Vitoria, y en ese territorio intenta penetrar este libro que fue presentado en un formato más amplio como tesis de doctorado en la Universidad de Castilla-La Mancha. Su autor ya indica en el título del libro su objetivo de centrarse en la parte más estudiada de los escritos del dominico, las cuestiones de Indias, aunque no por ello deje de usar el resto de su obra, desde las lecciones a las lecciones, cartas y pareceres, para aclarar cuanto tiene que ver con aquellos. Para alcanzar su objetivo, el estudio se estructura en una Introducción, un capítulo biográfico al que sigue el dedicado al análisis de «las cosas de Indias» que realizó el maestro burgalés en distintos textos, y un apartado final de conclusiones; el libro se cierra con la correspondiente sección bibliográfica.

La introducción es una declaración de intenciones donde el autor, además de explicar cómo se organiza su estudio, resuelve uno de los dilemas que envuelve la obra de Vitoria, comprometiéndose con una de sus interpretaciones. En su caso, se inclina claramente por ver en sus aportaciones al defensor de los indios: «no es difícil sentir que Francisco de Vitoria sigue vivo entre nosotros, porque su lucha, en defensa de los derechos y las libertades de las personas y de los pueblos, es nuestra lucha» (p. 20). Esto no quiere decir que el libro se aleje del territorio tradicional del estudio académico, pero para el autor, ese estudio no ofrece dudas de que estamos ante el defensor de los indios y no ante el teórico que mejor justifica en su época su sometimiento.

El capítulo biográfico («2. Contemplar y dar a otros lo contemplado»), lo resuelve Cuéllar describiendo los años de formación y de docencia de Vitoria. Recurre para ello a las obras más reconocidas de los que han sido los tres mejores biógrafos de Vitoria en los últimos cien años: los dominicos Luis González Alonso-Getino, Vicente Beltrán de Heredia y Ramón Hernández Martín. Estas fuentes son una garantía para manejar los datos fundamentales de la vida de Vitoria pues, de la mayor parte de ellos, han sido sus descubridores. Sin embargo, desde un punto de vista doctrinal, no acaban de resolver algunos de los interrogantes que rodean todavía su obra, como su relación con el erasmismo, en lo que Cuéllar les

sigue, y su humanismo, que resuelve de manera que exigiría mayor desarrollo, puesto que mezcla las dos ideas que convergen en la palabra, la que designa un movimiento del Renacimiento donde las humanidades juegan un papel esencial y la que alude a una manera de buscar el desarrollo del ser humano y sus ideales. Ambos implican desarrollos filosóficos muy diferentes y Cuéllar no parece renunciar a ninguno de ellos. Sirva de ejemplo esta frase: «Vitoria también es un humanista, en cuanto apela a los clásicos y a la defensa de la humanidad de los indios» (p. 25). Baste recordar que, con frecuencia, esa apelación a los clásicos de los humanistas más representativos implicaba un concepto de humanidad en el que los indios no acababan de ser reconocidos como miembros de pleno derecho.

El capítulo tercero, dedicado a «las cuestiones de Indias», es el más amplio y el fundamental del libro desde el punto de vista ideológico. El autor ha optado por un desarrollo cronológico, aunque no estricto, del mismo. Esto supone comenzar por las lecturas vitorianas, esto es, dado que no ha llegado al presente ningún original vitoriano de los cursos que impartió, los apuntes de esas clases de su alumno, el bachiller Francisco Trigo, tal y como fueron editados por Beltrán de Heredia en los seis volúmenes de los *Comentarios a la secunda secundae* (1932-52). R. di Agostino Iannarone (1967) ya señaló los fragmentos de interés de estos textos que tienen que ver con los indios, pero Cuéllar ha querido comentarlos y destacar lo que tiene que ver con el poder del papa y los príncipes cristianos, la obligación de someterlos a la fe cristiana, el dominio sobre sus bienes, su libertad para convertirse, etc. Se trata de pequeñas indicaciones, al hilo de los comentarios de Vitoria sobre Tomás de Aquino, no siempre desarrolladas más allá de un breve párrafo, pero que no dejan de tener su interés.

A continuación viene el estudio del fragmento de la relectión *De temperantia* con el que Vitoria comenzó a abordar de forma más amplia su visión de los indios. Cuéllar descarta que este fragmento hubiera sido suprimido por las protestas de los juristas, como apuntó en un primer momento el P. Beltrán de Heredia, y se inclina por pensar que Vitoria lo separó de la relectión, ha de suponerse que antes de su exposición, para ampliarlo después en la *De indis* (p. 66). Esto lleva a pensar que sería la idea de un proyecto más sistemático por parte del dominico, la conciencia, tal vez primeriza de estar ante un asunto verdaderamente relevante que merecía ser tratado por sí mismo, lo que provocaría esa segregación.

La *De indis* es, junto con la *De iure belli*, la base de la fama de Vitoria. A la explicación de ambas dedica el autor la parte más importante de su obra. Comienza describiendo la tradición manuscrita y editorial en la que se basan las ediciones posteriores de la relectión, para seguir con un desarrollo histórico de las discusiones sobre la justicia de la conquista, desde el sermón de Montesinos, que daría lugar a la Junta de Burgos de 1512 y las leyes que con el nombre de esa ciudad establecerían elementos fundamentales para la conquista y la colonización de América durante el medio siglo siguiente, como la encomienda y el requerimiento. En uno de los momentos más trascendentes de ese proceso, a finales de 1538 o en enero de 1539, pronuncia Vitoria la primera relectión sobre los indios. El detallado análisis realizado por el autor de las tres partes de la relectión, nos disculpa de su tratamiento, pero no quiero dejar de reseñar que recoge (pp. 163-5) las suficientes opiniones sobre la parte final de la misma, la dedicada a si los españoles deben abandonar las Indias o permanecer en ellas incluso sin justos títulos, como para que se haga evidente la dificultad de establecer de manera indiscutible que Vitoria mantenía las mismas posiciones que el obispo Las Casas después de 1552. Serán las aportaciones de este último, del que por cierto cita insistentemente la *Apología* como *Adversus persecutores et calumniatores* y señala con cierta imprecisión los significados de «bárbaro» en la *Apologética* (p. 177) mientras que no se refiere a los más conocidos de la *Apología*, las que ocupen a Cuéllar antes de pasar a estudiar la siguiente aportación vitoriana: la relectión *De iure belli* (1539), a la que dedica también abundantes páginas y que completa con varios fragmentos de lecciones de temática similar, aunque pertenecientes a épocas distintas.

La última aportación de Vitoria que Cuéllar estudia es la carta al P. Arcos sobre «cosas de Indias». Si la pone al final de su estudio es porque, frente a la tradición que fija la fecha de este escrito en 1534, el autor se inclina por 1545. Algunas ediciones de la carta, no solo en castellano, incluso han añadido el primer año al día y el mes (8 de noviembre), que son los únicos que figuran en el documento original. Esto no solo es reprochable en quien quiere hacer una edición crítica, sino que también contribuye a entorpecer la interpretación del pensamiento vitoriano. Si la carta se sitúa en 1534, no se entiende por qué Vitoria escribe después todos sus escritos americanistas, que tanta fama le han dado y que tantas interpretaciones han originado; por el contrario, si se supone que es de 1545, tras el escrito de fecha 10 de noviembre de 1539 al prior de san Esteban en nombre de Carlos V reclamando que no se vuelva a tratar del derecho a las Indias en «sermones y en repeticiones», cobra sentido la indignación con la que se expresa a su amigo y compañero de orden, el P. Arcos. Cuéllar se hace eco de esta situación en el amplio análisis que dedica a la carta.

Cierra el libro un apartado de «Conclusiones», donde el autor desgrana de manera sistemática lo que ha ido elaborando en las páginas anteriores.

No quisiera acabar esta reseña sin señalar que el estudio de Cuéllar ofrece un tratamiento de las «cuestiones de Indias» por parte de Vitoria que tiene muy en cuenta la documentación existente, lo que no siempre ocurre.

FRANCISCO CASTILLA URBANO

RAIMUNDUS LULLUS: *Liber contra Antichristum; Liber de gentili et tribus sapientibus*, P. M. Beattie, Ó. L. de la Cruz Palma (eds.), *Opera latina XXXVI* (10-11), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 264), 492 pp.

La editorial Brepols ha publicado la edición crítica del *Liber contra Antichristum* (op. 10) y del *Liber de Gentili et tribus sapientibus* (op. 11), el Volumen XXXVI de la *Raimundi Lulli Opera Latina*. Sus editores son, respectivamente, Pamela M. Beattie y Óscar de la Cruz. Ambos son expertos lulistas, avalados por una trayectoria ya destacada en la edición y el análisis textual.

Por un lado, Pamela M. Beattie es profesora de Estudios Medievales de la Universidad de Louisville, Kentucky. Su investigación toma a Ramon Llull como un punto central en el estudio del saber laico en la Edad Media tardía, que tiene en cuenta la historia de las cruzadas, el diálogo entre religiones, y la religión popular en el siglo XIII, temas que empezó a desarrollar a partir de su muy citada tesis: *Evangelization, Reform and Eschatology: Mission and Crusade in the thought of Ramon Llull*, Toronto University, 1995.

Por su parte, Óscar de la Cruz es Profesor Agregado de Filología Latina de la Universidad Autónoma de Barcelona. Se ocupa especialmente de la percepción occidental del Islam y ha trabajado diversos textos latinos de las épocas medieval y moderna. En el ámbito del lulismo, ha trabajado muy especialmente el papel del Islam en la obra latina de Llull.

El *Liber contra Antichristum* (Op. 10) es la versión latina del original catalán *Llibre contra Anticrist* (c. 1274-1276), escrito casi veinte años más tarde que éste (en algún momento entre los años 1290 y 1294). Esta breve obra explica cómo hacer frente al mal, tan extendido por todas partes. Los últimos párrafos de la obra tienen un tono exaltado. Puede leerse, por ejemplo: «Date initium multiplicationis fidelium et exaltationis fidei ad deprimendum futuros errores Antichristi perfidi per impugnationes et proelia ueritatis in effusione sacrati sanguinis per uiam martyrii triumphantes armis iustitiae, deuotionis et charitates et sanctae spei et gladio ueritatis milites regis omnipotentis Dei!» (p. 124).

Lejos de los escritos escatológicos en la línea de Joaquín de Fiore o de Arnau de Vilanova y de toda la tradición del Anticristo medieval, ésta es, tal y como comenta Pamela Beattie, una obra de carácter más racionalista, en la que se muestra claramente el deseo intelectual de Llull de articular pruebas racionales del cristianismo para prepararse para el combate contra el mal. En el estudio preliminar se explica también la importancia de la obra en el conjunto del pensamiento de Llull, así como se estudia el tema del Anticristo en otros escritos lulianos.

El *Liber de Gentili et tribus sapientibus* (op. 11) es la versión latina del *Llibre de Ramon Llull del gentil e dels Tres savis*, una obra de gran trascendencia, escrita sólo unos pocos años después del original catalán (c. 1271). Como es sabido, se trata de un diálogo en el que un gentil escucha las exposiciones de tres hombres sabios —un judío, un cristiano y un sarraceno— en el que los tres explican las doctrinas de su propia religión. El objetivo principal es la conversión de los gentiles a la mejor de las tres religiones, pero el resultado, pese a ponderar las excelencias del cristianismo, es relativamente abierto, con el fin de dejar la elección en manos del lector.

Según Óscar de la Cruz, no se da tanto un diálogo entre los sabios, como la «exposición de los Artículos de fe que ofrece cada uno de ellos, «examinados» por las cuestiones del gentil, con la finalidad de corroborarlos o anularlos o, cuanto menos, de ponerlos en cuestión» (p. 139). Este profesor acompaña su rico estudio de introducción con algunos gráficos sobre el método de investigación y los temas doctrinales, que resultan de gran utilidad al lector.

En fin, otro volumen de gran interés de la ROL, que puede interesar a filósofos, teólogos y medievalistas en general, por las cuestiones candentes sobre la escatología y sobre el diálogo interreligioso.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ  
Universitat de les Illes Balears